# FILOZOFIA A ŽIVOT – ŽIVOT FILOZOFIE

**Zborník príspevkov**
**z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou**
**konanej v rámci 6. výročného stretnutia SFZ**
**v dňoch 16.–18. septembra 2004 v Prešove**

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Katedra filozofie FF PU v Prešove
Prešov 2004

Editor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Recenzenti: doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.
PhDr. Jozef Pauer, CSc.

Technický redaktor: Mgr. Štefan Kostelník

Jazyková úprava: autori príspevkov

**© SFZ pri SAV & Katedra filozofie FF PU v Prešove**
**Vydavateľstvo IRIS, 2004**

**ISBN ?? ?? ?? ?? ?? ??**
**EAN ?? ?? ?? ?? ?? ??**

**OBSAH**

Úvod ..... 11

*CHVATÍK Ivan*
Prolegomena k fenomenologii smyslu lidského života v pozdních esejích Jana Patočky
..... 15

*SISÁKOVÁ Oľga*
Filozofia života – živá alternatíva v axiológii
..... 28

ETICKÉ A NÁBOŽENSKÉ DIMENZIE ŽIVOTA

*LETZ Ján*
Východiská filozofickej eschatológie
..... 37

*ANDROVIČOVÁ Zlata*
O morálnej zodpovednosti v kontexte postmodernej etiky Axela Honnetha
..... 47

*HREHOVÁ Helena*
Zmysel života a filozofický problém ľudského konania v blondelovskom štýle
..... 56

*MOTÝĽ Branislav*
Človek – trpiaca existencia
..... 63

*DLATKA Cyril*
Etické súvislosti ochrany životného prostredia
..... 68

*NAVRÁTILOVÁ Daniela*
Etika a hodnotový rozmer technologickej civilizácie
..... 76

LAČNÝ Martin
Niekoľko poznámok k etickej reflexii podnikateľskej sféry
..... 82

*KORENÝ Peter*
Vonkajší nátlak a konanie „zmiešaného“ charakteru
..... 87

*ŠPINER Dušan*
Etický aspekt filozofie vo výchovne vzdelávacom procese
..... 91

*BEDNÁR Marián*
„Kultúra života“ a „kultúra smrti“ z pohľadu encykliky Jána Pavla II. *Evangelium vitae*
..... 96

*WIECZOREK Krzysztof*
Gods envy us our mortality
..... 110

*SLAVKOVSKÝ Adrián*
Paradoxnosť niektorých základných postojov človeka
..... 116

*DOJČÁR Martin*
Srdce – nástroj kontemplatívneho poznania
..... 122

*URBANCOVÁ Elena*
Vita stultorum a strach zo smrti
..... 126

*LYSÁ Miriam*
Zmysel života ako morálna požiadavka
..... 130

*FRYK Vladimír*
K vzťahu etiky, politiky a politickej prezentácie
..... 135

PROBLEMATIKA ŽIVOTA A SMRTI
VO FILOZOFICKO-ANTROPLOGICKEJ REFLEXII
–
VÝCHOVNÝ ROZMER FILOZOFOVANIA

*ONDREJKOVÁ Anna*
Autonómia subjektu vo filozofii dialógu
..... 141

*FULA Milan*
Antropologický pohľad na smrť a jej výchovná hodnota
..... 149

*ČIPKÁR Ján*
Život a filozofia alebo praktická filozofia pre život
..... 157

*VYDRA Anton*
Vzťah tvorby k spytovaniu sa po nesmrteľnosti človeka
..... 163

*KRCHNÁK Peter*
*O (pre)žití*
..... 171

*HALAŠOVÁ Marta*
Reflexie dočasnosti a večnosti v súvislosti s kontextmi trvalo udržateľného života
..... 175

*NEZNÍK Peter – SUKOVSKÝ Michal*
Filozofia a život – život filozofie a Leibniz
(*o angažovanosti filozofie v súčasnom svete*)
..... 184

*DUDINSKÝ Vladislav –DUDINSKÁ Irina*
Život a nesmrteľnosť – ústredné témy „filozofie spoločnej veci“
Nikolaja Fjodorova
..... 193

*PROKEŠOVÁ Miriam*
Filosofie nejsou pouhá slova…
..... 200

*HERIAN Karol*
Filozofia a výpoveď o živote
..... 204

*SUVÁK Vladislav*
K Aristotelovmu konceptu teoretického života
..... 210

*GÁLIK Slavomír*
Úloha filozofie dnes (alebo o tom, čo može čakať dnešná spoločnosť od filozofa) ..... 222

*REMIŠOVÁ Anna*
Praktický význam praktického filozofovania v riadení rozmanitosti ..... 227

*FARKAŠOVÁ Etela*
Filozofia: radkyňa, vychovávateľka, sprevádzateľka životom? ..... 233

*GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ Sabína*
O jednej prítomnosti filozofie ..... 239

*JOZEK Milan*
Inkorporačný faktor sociálneho spektra a spoločenská prirodzenosť človeka ..... 245

*MÁRTON Milan*
Dôsledky inštrumentálnej racionality a hľadanie východísk ..... 248

*BILASOVÁ Viera – ŽEMBEROVÁ Viera*
Filozofovanie o živote a smrti v (slovenskej) próze 20. storočia (stratégia ideí, stratégia autorov) ..... 254

*PLAŠIENKOVÁ Zlatica*
Zachrániť človeka: marginálie k antropologicko-etickej výzve Svätopluka Štúra ..... 263

*LALÍKOVÁ Erika*
Štúr a Vámoš: dva prístupy k reflexii života a smrti ..... 268

*CEHELNÍK Marián*
Život ako riešenie problémov (Popper o živote a pre život) ..... 275

*DZURIAKOVÁ Jana*
Chápanie života vo filozofickej antropológii a filozofii života ..... 281

*KLIMEKOVÁ Anna*
Dejinno-filozofické problémy človeka (Filozofický koncept autenticity a neautenticity človeka)
..... 288

*RUSNÁK Peter*
Starosť o smrť v súčasnej filozofii
..... 294

*GLUCHMAN Vasil*
Otázky života a humánnosti v etike sociálnych dôsledkov
..... 300

OBRAZ ČLOVEKA VO FILOZOFII A VEDE

*RYBÁR Ján*
Strach z ľudskej prirodzenosti
..... 313

*VOLEK Peter*
Je celková mozgová smrť smrťou človeka?
..... 320

*ŠIMO Igor*
Filozoficko – kybernetická vízia človeka 21. storočia
..... 326

*ЯКОВУК Тамара Ивановна*
Эра стиля и телесные каноны
..... 331

*TURAN Dušan*
Sociosynergetická filozofia
..... 336

*SZOTEK Barbara*
Problems of the Polish Philosophical Life at the Threshold of the XX$^{th}$ Century
..... 352

*MIČANINOVÁ Mária*
Osem kapitol rabína Moše ben Maimona
(Osemsto rokov Maimonidesovho diela)
..... 359

*JEMELKA Petr*
Ontologie včera, dnes a pro zítřek
..... 368

*FEKIAČ Peter*
Epistemologické aspekty rozdielneho chápania intuície u Henri Bergsona
a Nikolaja Onufrijeviča Losského
..... 372

*CZARNECKI Paweł*
Postmodernizm jako diagnoza końca filozofii?
..... 382

*KONDRLA Peter – BLAŠČÍKOVÁ Andrea*
Postmoderná skepsa – provokácia bez subjektu
..... 393

*HRUŠKA Dušan*
(Ne)prítomnosť pravdy ako pravda prítomnosti
..... 398

*SŁOMSKI Wojciech*
Koncepcja komunikacji w filozofii Emmanuela Mouniera
..... 406

*THOLT Pavol*
Prirodzený svet, fenomenológia a problém fundácie exaktnej
prírodovedy v náhľadoch E. Husserla
..... 412

*KRIŠŠÁK Miloš*
Foucaultove amplifikácie (?)
..... 420

*FRIDMANOVÁ Milena*
Hermeneutika po štrukturalizme
..... 428

*BURAJ Ivan*
Moc nad telom a jej súčasné podoby
..... 436

*DÉMUTH Andrej*
Gény, memy a nesmrteľnosť
..... 443

*GUZI Ľubomír*
Jazyk ako živý symbol
..... 448

*POSPIŠILOVÁ Jana*
Život kontrolovaný médiami.
..... 455

*MANNEY Chad*
An alternate system
..... 459

*MINÁROVÁ Alena*
Ako je to s uplatňovaním práva na výhradu svedomia
v pluralitnej spoločnosti?
..... 463

# ÚVOD

Slovenské filozofické združenie pri Slovenskej akadémii vied (SFZ), v súlade so svojím poslaním a plánom činnosti, pravidelne organizuje výročné stretnutia svojich členov. Pri tejto príležitosti sa zvyčajne konajú konferencie, ktoré sa sústreďujú na určitý tematický okruh a sú otvorené pre členov aj nečlenov SFZ. Aktívne sa na nich zúčatňujú nielen pracovníci z katedier zameraných na výskum a pedagogickú činnosť v rámci filozofických disciplín, ale aj bádatelia z iných, príbuzných, oblastí, ako aj zahraniční hostia. Práve dôraz na interdisciplinaritu a posilňovanie medzinárodných väzieb sú konštatným cieľom, ktorý si Výbor SFZ kladie pri organizovaní filozofických seminárov, stretnutí, konferencií či kongresov.

Filozofická konferencia v rámci 6. výročného stretnutia SFZ sa konala 16.–18. septembra 2004 v Prešove, v priestoroch Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Výbor SFZ ju organizoval v úzkej spolupráci s Katedrou filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Garantmi konferencie boli prof. PhDr. František Mihina, CSc. (rektor Prešovskej univerzity) a prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc. (dekan Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity). Konferencia niesla názov „Filozofia a život – život filozofie", čo určovalo jej dominatné tematické zameranie. Účastníci konferencie sa vo svojich príspevkoch sústreďovali predovšetkým na problematiku života a smrti vo filozofickej reflexii, historické a súčasné podoby filozofie života, prirodzený svet ako problém filozofie a vedy, filozofické aspekty biológie, praktický a výchovný rozmer filozofovania, chápanie života v teológii, etický rozmer reflexie života, antropologické skúmanie života, vzájomné prieniky filozofie a literatúry ako aj na ďalšie problémy, ktoré sa odvíjali od hlavnej témy podujatia.

Organizátori s potešením privítali účastníkov z rôznych pracovísk v rámci Slovenskej republiky, ako aj zahraničných účastníkov z Českej republiky, Poľska a USA. Špeciálne poďakovanie patrí renomovanému českému filozofovi Ing. Ivanovi Chvatíkovi, ktorý prijal pozvanie na konferenciu ako jeden z hlavných prednášajúcich. Svoju prednášku „Prolegomena k fenomenologii smyslu lidského života v pozdních esejích Jana Patočky" predniesol počas plenárneho zasadnutia, ktoré sa odohrávalo po úvodných príhovoroch predsedu Výboru SFZ Dr. Slavomíra Gálika a dekana FF PU prof. Rudolfa Dupkalu. V rámci plenárneho zasadnutia taktiež výstúpila prof. Oľga Sisáková z Katedry filozofie FF PU a predniesla svoj príspevok s názvom „Filozofia života – živá alternatíva v axiológii".

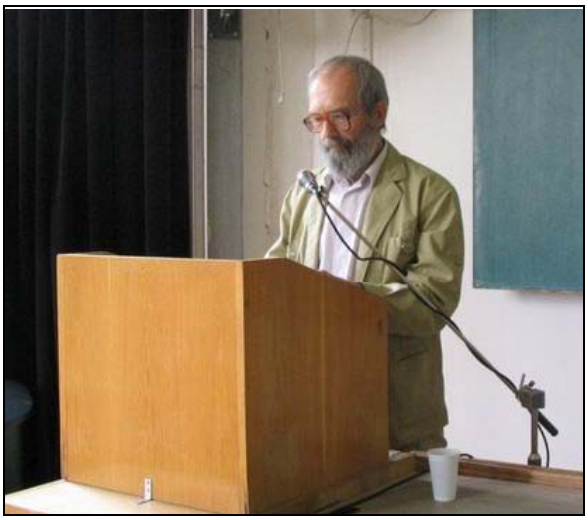
Konferencia prebiehala v troch sekciách:

1. Etické a náboženské dimenzie života;
2. Problematika života a smrti vo filozoficko-antroplogickej reflexii – Výchovný rozmer filozofovania;
3. Obraz človeka vo filozofii a vede.

Konferencia vytvorila vhodný rámec pre diskusie na vybrané témy ako počas oficiálneho programu, tak aj v rámci rôznych neformálnych stretnutí a rozhovorov. Z tohto pohľadu bola konferencia jedinečným inšpiračným zdrojom pre mnohých z účastníkov a pôsobila stimulujúco na spoločnú komunikáciu v rámci slovenskej a čiastočne i zahraničnej filozofickej komunity.

Chcel by som touto cestou vyjadriť poďakovanie všetkým tým, bez ktorých by táto publikácia neuzrela svetlo sveta, predovšetkým však vydavateľovi doc. Milanovi Štefankovi.

Eugen Andreanský



Ing. Ivan Chvatík počas svojho vystúpenia

Účastníci plenárneho zasadnutia konferencie

# PROLEGOMENA K FENOMENOLOGII SMYSLU LIDSKÉHO ŽIVOTA V POZDNÍCH ESEJÍCH JANA PATOČKY

*IVAN CHVATÍK*

Když jsme před dvěma lety, v listopadu 2002, u příležitosti 95. výročí narození českého filosofa Jana Patočky, zorganizovali v Praze z iniciativy zde přítomného kolegy Lestera Embreeho mezinárodní konferenci, na níž byla založena světová *Organizace fenomenologických organizací,* snažil jsem se ve své přednášce o Patočkově fenomenologickém pojetí dějin[1] předvést, že Jan Patočka je mimo jiné právě myslitelem konfliktu. Stimulovala ho k tomu nejen jeho životní zkušenost intelektuála, či lépe řečeno duchovního člověka a myslitele 20. století, jež bylo především stoletím naplněným válkami a totalitárním znásilňováním národů ve světovém měřítku, nýbrž i jeho zkušenost myslitelská. Na začátku své filosofické dráhy prožil s podporou Humboldtovy nadace rok 1933 ve Freiburgu, kde připravoval svou habilitační práci pod vedením emeritovaného Edmunda Husserla a oficiálně navštěvoval přednášky tehdejšího rektora univerzity Martina Heideggera. Měl tehdy možnost proniknout s pomocí Husserlova asistenta Eugena Finka do tehdy již zjevného sporu mezi Husserlovým a Heideggerovým pojetím fenomenologie. Patočka se pak po celý život snažil v tomto filosofickém sporu orientovat a nějakým způsobem jej vyřešit (aufheben, resolve). Myslím, že nebudu přehánět, když řeknu, že právě toto úsilí ho motivovalo v celé jeho filosofické práci a přivedlo k výsledkům, které ještě dlouhou dobu nebudeme moci nechat bez povšimnutí.

Studium husserlovské a heideggerovské fenomenologie přivedlo Patočku k přesvědčení, že konflikty a krize – jak v životě jednotlivců, tak v dějinách – vždy nějakým způsobem pocházejí z konfliktu, který je přítomen v hlubinách bytí samého. Bytí je v hlubokém smyslu samo v sobě konfliktní a tento konflikt se odehrává právě ve zjevování, v té nejvlastnější oblasti, kterou studuje fenomenologie, v oblasti fenoménu. Zjevování toho, co *jest*, závisí na našem porozumění tomu, co nám jsoucí věci zjevuje, závisí na tom, jak se nám zjevuje *bytí*. Toto porozumění bytí se nám však většinou při zjevování skrývá, a to právě v tom, co se nám ukazuje, v ukazujícím se jsoucnu samém. A Patočka vidí dějinnou strukturu fenoménu, jak je vyformována v druhé polovině 20. století, opravdu dramaticky: **„To skrývání není jen clona, zástěna, to je konflikt, boj, to se odbývá v ukazujícím samotném. V čem spočívá konflikt? V tom, že život, který je životem v jasnosti, se proměňuje v ty jasné věci, že transcensus se ztrácí ve prospěch transcendovaného a následkem toho život sám sebe popírá ve svém žití. To se potom projevuje jako nejen už nebezpečí, nýbrž něco víc – v tom je přece obsažena nelidskost, tvrdost a krutost života vůči životu“** (PD III, 394).[2]

Jakkoli je zde patrná heideggerovská filiace, vidíme, že Patočka jde dál. Nemluví už o pouhém „nebezpečí“ (Gefahr), nýbrž právě o konfliktu a nechce se jen s Heideggerem připravovat na příchod „milosti bytí“ (Gunst des Seins) skrze myšlení

[1] Ivan Chvatík: *Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky.* In: http://www.o-p-o.net/essays/ChvatikArticle.pdf.

[2] PD III = Jan Patočka: *Péče o duši III,* Praha 2002, S*ebrané spisy Jana Patočky,* sv. 3.

a umění (392), nýbrž chce nakonec dějinně jednat. Dějiny fenomenologie pak v semináři shrnuje v jedné větě takto: **„Od Husserlovy snahy řešit krizi věděním přes Heideggerovu snahu řešit krizi uměním jsme se dostali k otázce, zda nebezpečí není třeba skutečně čelit, nikoli jen čekat. A zároveň..., zda není třeba pojmout toto nebezpečí ne jako pouhý závoj, nýbrž jako konflikt, který nás posílá do boje a v něm také zkonzumuje“** (PD III, 393). Nedlouho po té, co tato slova pronesl, se stal jedním ze tří prvních mluvčích hnutí za lidská práva *Charta 77* a v březnu roku 1977 opravdu v konfliktu tohoto hnutí s totalitární politickou mocí zaplatil svým životem.

* * *

Již v habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936) rozvrhuje Patočka své zkoumání přirozeného světa – které má v souladu s Husserlovým programem fenomenologie **„poskytnout orientaci v ideální prehistorii teoretické myšlenky“** – jako zkoumání dějinné. Již tehdy vidí, že úkol **„projasnit struktury zjevování v jejich původnosti“**, dostat se ke **„konkrétnímu lidskému životu na světě“** se neobejde bez **„úvahy o lidských dějinách“**, bez jakési fenomenologické filosofie dějin. Tomuto tématu se pak věnuje více méně celý život. Relativně nejznámější je soubor Patočkových esejů z let 1974–75 vydaný pod názvem *Kacířské eseje o filosofii dějin,* v nichž své celoživotní bádání ve zvlášť komprimované podobě shrnuje. O tom, v jak úzkém sepětí vidí tematiku zjevování, fenomenalizace, s tematikou dějin, říká v prvním eseji: **„Otevření světa ve všech podobách je však vždy dějinné, odkázáno na ukazování se fenoménů a na činnost lidí, kteří je uchovávají a tradují. Otevřenost se odehrává jako událost života jednotlivců, ale týká se všech prostřednictvím tradice“** (PD III, 24). A v jednom z přípravných náčrtů k tomuto eseji dodává: **„Je však otázka, je-li historičnost určitý fenomén nebo fenomenální moment, byť i velmi základní a důležitý, nebo je-li fenomén základním momentem historie, něčím, co historii zakládá a bez čeho je historie nemyslitelná. Fenomén by tak nejen byl sám o sobě již něčím historickým, ale historie by pak nutně byla fenomenologickou“** (PD III, 453).

Pochopení dějin jako dějin fenomenalizace a pochopení struktury fenomenalizace jako dějinného formování konfliktu v bytí vede Patočku nejen k tomu, že své dějinně-filosofické zkoumání chápe jako jakousi fenomenologii smyslu lidského života, resp. jako dějiny filosofie smyslu, nýbrž i k tomu, že si otázku smyslu lidského života resp. smyslu dějin výslovně klade a pokouší se na ni odpovědět. *Mají dějiny smysl?* je název třetího z *Kacířských esejů*. Směřují dějiny k nějakému cíli, dá se v jejich zauzleních a zákrutech vystopovat nějaký jednotící obsah? – Je zřejmé, že takovou otázku si člověk klade v situaci, kdy smysl postrádá. V situaci postrádání celkového smyslu je lidstvo již po dlouhou dobu. Od časů Nietzscheho, ba už před ním, je zde pro tuto situaci název: nihilismus.

Ve svých esejích o filosofii dějin však Patočka ukazuje, že **„zkušenost ztráty smyslu“** (PD III, 82) je daleko starší, že **„otřes smysluplnosti“** (82) stojí hned na počátku období, které nazýváme dějinným, ba že dokonce na počátku dějin nestojí jen tak mimochodem jako jejich vedlejší produkt, nýbrž že objevení problematičnosti lidského postavení ve světě tímto počátkem samo je. Dějiny začínají podle

Patočky tím, že se zhroutí mýtem tradovaná srozumitelnost světa, v němž **„existují moci, démonično, bohové, kteří stojí nad člověkem, vládnou a rozhodují o něm“** (PD III, 28). V takovém světě je sice velmi mnoho tajuplného – dalo by se říci, že téměř všechno – není v něm však možná otázka: **„otázky totiž předpokládají možné osvobození, distanci vůči tomu, co již jsme a v čem se nacházíme“** (PD III, 28). Dějiny začínají podle Patočky tam, kde dochází k tomuto **„osvobození“**, kde si člověk začíná výslovně klást otázky, kterých v mýtu nebylo třeba.

Důraz musíme v této úvaze položit na slovo výslovně. Dalo by se totiž namítnout, že distance vůči bezprostřednímu okolí, existenciální překračování toho, v čem se bezprostředně nacházíme, směrem do budoucnosti, do minulosti, k nepřítomnému a do světa fantazie, charakterizuje člověka jako takového již daleko dřív a že tato distance je souznačná s tím, že člověk mluví, dorozumívá se a rozumí si ve světě pomocí řeči. Takové rozumění však může být – a jak říká Heidegger v BČ, zprvu a většinou vždy je – neproblematicky samozřejmé, odpovědi jako by přicházely dříve, než vůbec může dojít k otázce. Mýtus je v tomto smyslu artikulací smysluplnosti, kterou člověk jakoby saje s mateřským mlékem, je to vyprávění, které na všechny možné otázky přináší odpovědi dříve, než vůbec mohou jako otázky vytanout. Tento smysl člověk tedy přijímá jakoby zvnějšku a Patočka jej nazývá smyslem akceptovaným. Neznamená to ovšem, že by se v mytické době nevyskytovaly závažné otázky, právě naopak. Byly však ve stylu mytického vyprávění zodpovídány a jako takové tradovány dál. Výslovným kladením otázky má Patočka na mysli situaci, kdy konkrétní jednotlivec – ke svému vlastnímu údivu – položí otázku, na niž mu mytické vyprávění neposkytuje žádnou již předem přijatelnou odpověď, jak tomu byl dosud zvyklý, a on je nucen vzít divnost této situace výslovně na vědomí, je nucen vyslovit otázku, artikulovat svůj údiv jako svůj a vydržet ho jako svůj, tedy nikoli jako třeba strach z démonična, který v mýtu byli lidé zvyklí překonávat neustále, aniž by je to nějak individualizovalo.

Jakmile k takové artikulaci dojde a člověk, kterému se to přihodilo, tuto příhodu nenechá opět zapadnout – kam vlastně? do podvědomí? nebo snad právě do mytického vyprávění? do odpovědi, kterou si mytickým způsobem přece jen na onu nepříjemnou, udivující otázku dá a ona se pak dále v mýtu traduje jako předem hotová? – jakmile tedy tuto otázku nenechá zapadnout, ale jako hozenou rukavici ji zvedne, stává se někým jiným, než byl doposud. Tím, že svou vlastní otázku zvedá jako někým zvenku hozenou rukavici, stává se ona distance vůči okolnímu světu, která v řeči jakožto řeči byla vždy již ve hře, zřetelně viditelnou. Světlo, v němž je tato distance vidět, vrhá otázka sama, ale to hlavní, co člověk v tomto světle vidí, je to, že na svou otázku nemá odpověď, že rukavice byla hozena jakýmsi temným protějškem, s nímž nebude snadné se utkat. Kdo však rukavici zvedá, je svoboden, hodlá svou svobodu bránit.

Asi v tomto smyslu tedy mluví Patočka o osvobození se z mýtu, které znamená zhroucení akceptovaného smyslu a začátek výslovného tažení hledajícího smysl, který by člověk nepřebíral nesvobodně zvnějšku, nýbrž který by svobodně nacházel jako odpověď na svou otázku, tedy smysl, za který by mohl výslovně převzít osobní zodpovědnost.

První kroky na cestě realizace tohoto programu vidí Patočka ve starém Řecku, kde v samostatných městských státech vznikají první filosofické školy a vý-

slovné kladení otázek začíná být spojováno s konkrétními, pojmenovanými osobami. Mluví o společném vzniku politiky a filosofie. Svobodní občané těchto států si svou svobodu vydobyli a ustavili v boji a přišli na to, že by ji nadále mohli udržovat politickými prostředky, na základě vzájemného respektování soupeřících stran. Své názory na to, co je správné a jak v problematických situacích rozhodovat, které již nebyli ochotni opírat o mytické návody, chtěli podkládat opravdovým poznáním, svá rozhodnutí chtěli odůvodňovat.

Provázanost politiky a filosofie vede podle Patočky k vybudování několika různých velkých metafyzických systémů. Patočka jmenuje Platóna, Démokrita a Aristotela. Definitivní poznání řádu veškerenstva mělo umožnit vybudovat řád u lidí. Ale hned je tu háček. **„Filosofie ve své metafyzické podobě sice tedy setřásá tajemství, jež bylo východiskem otřesu, který jí dal vznik – ale ono ji dostihuje znovu v podobě záhady plurality metafyzických konceptů, základně odlišných nazření povahy jsoucího jako takového“** (PD III, 73). Tato pluralita a historické okolnosti hellénistické doby vedou ke skepsi, ukazují, že filosofie opírající se o kosmický řád **„není s to dát člověku vyšší životní smysl veskrze pozitivní“**, smysl, který by byl **„beze vší záhadnosti, k níž vede otřes prvotní skromné smysluplnosti“** mýtu (PD III, 73).

V této situaci přichází křesťanství. Svatý Pavel označí moudrost antických filosofů, kteří se snaží opírat smysluplnost o své metafyzické koncepty, za bláznovství a nabídne každému člověku přímý přístup ke smysluplnosti, kterou skýtá transcendentní Bůh. Tím, že křesťanství odmítá filosofické odstranění problematičnosti, je však odmítnuto pouze řešení, ale nikoli otázka. Křesťanský Bůh totiž nepřichází jako něco samozřejmého. Není to prosté navrácení se do mytického stavu. V Boha je třeba výslovně uvěřit. Bůh je tedy novým typem odpovědi na starou otázku. Odpověď dává křesťanský Bůh pouze tomu, kdo ji chce slyšet, tomu, kdo k němu má důvěru, kdo má víru (PD III, 345/346).

Křesťanské řešení problematičnosti bylo velmi úspěšné. Spolehnutí se na Boha propojené posléze přece jen s využitím antických metafyzických motivů vedlo k vytvoření moderní evropské civilizace. V lůně křesťanství se zrodila nová vědecká racionalita, která vedla jednak ke vzniku moderní matematické přírodovědy, jednak k rozvoji racionální theologie. „**V moderních lidech ožila naděje, že nalezená nová racionální metoda dokáže základní pravdy křesťanské, praeambula fidei, zbavené všech iracionálních příměsí... prokázat jednou provždy *a priori* s matematickou jistotou**“ (3S, 55).[1] Tato naděje zároveň dávala smysl přírodovědeckému bádání, jehož předmětem byla přece právě Bohem stvořená příroda. Poznat s apodiktickou jistotou přírodu právě *jakožto* Bohem stvořenou byl projekt, v němž byly matematická přírodověda a racionální theologie úzce spjaty. Vrcholem metafyzického úsilí theologů byly racionální důkazy existence Boha samého.[2]

Ale právě tím, že theologie nabyla tohoto výrazně racionálního charakteru, začalo se stále více ukazovat, že úkol, který si dala, ji zaplétá do rozumem neřešitelných rozporů. Snaha rozumu odůvodnit články víry se stejnou logicko-matematickou přesvědčivostí, s jakou se začalo dařit bádání v přírodovědě, přivedla lidský rozum

[1] 3S = Jan Patočka: *Tři studie o Masarykovi.* Praha 1991, str. 53–119.

[2] V úvodu své studie Patočka doporučuje knihu Dietra Henricha: *Der ontologische Gottesbeweis,* Tübingen 1960, v níž je význam racionální theologie pro rozvoj moderní přírodovědy podrobně analyzován.

k tomu, že sám nahlédnul beznadějnost svého počínání. Výslovné a přísné zformulování tohoto stavu věcí se podařilo Immanuelu Kantovi. Účelem jeho „kritické", tj. „rozlišující" filosofie bylo osvobodit rozum od úkolů, které překračují jeho možnosti, aby se mohl s plnou silou věnovat vědeckému poznání v oblasti, jež je jeho poznávacím schopnostem přiměřená. Právě prokázání této přiměřenosti je podle Kanta úkolem metafyziky. Poctivost a důkladnost, s jakou svůj úmysl provedl, mu navždy zajistila významné místo v dějinách filosofie. Položil nejen základy pro moderní teorii poznání, jak zdůrazňovali novokantovci, nýbrž učinil, jak ukazuje Heidegger, i rozhodující kroky v oblasti fundamentální ontologie, které měly vliv na celou další filosofickou tradici až dodneška.

Ve svém posledním eseji[1] se Jan Patočka podle svých vlastních slov pokusil **„narýsovat dějiny filosofie smyslu lidského života počínaje Kantem**" (3S, 109). Učinil tak především proto, aby na závěr mohl předložit revizi těchto pokusů a shrnout své vlastní názory na tuto problematiku, která, jak jsme viděli, už v jeho *Kacířských esejích* získala při úvahách o filosofii dějin stěžejní postavení. Sám ovšem viděl, že v relativně krátkém eseji nemůže toto téma smyslu, tak jak si je vytyčil, vyčerpat, a proto v závěru eseje říká: **„naše úvaha sloužila jen za historické *prolegomenon* k tomuto problému a jeho fenoménům"** (3S, 116). Protože však už neměl příležitost ve svých úvahách pokračovat, musíme se spokojit s tím, co nám zanechal. Pokusíme se na základě jeho historických analýz předvést, jak se nám jeví jeho vlastní pozice, a zaujmout k ní kritické stanovisko.

Na začátku svého eseje Patočka ukazuje, že **„nesmírného významu pádu racionální theologie Kantem jak pro filosofii, tak pro život si při studiu moderních duchovních dějin nebýváme často plně vědomi"** (3S, 54). Upozorňuje na to, že právě tím, že z vědeckého bádání byly především Kantovou zásluhou odstraněny poslední zbytky pout, jimiž byla přírodověda spjata s theologií, stala se z ní oblast, v níž poznávání nemůže odhalit nic jiného, než neoblomnou kauzalitou ovládané mechanické dění. Nová racionální přírodověda zůstala osiřelá. Stala se z ní **„ryze materialistická nauka o přírodě bytostně zbavené všeho smyslu"** (3S, 54). Už tomu nikdy nebude tak, že by jeden a týž způsob nazírání zaručoval jak svobodu vůle, imaterialitu a nesmrtelnost duše, existenci a pravdivost Boží, tak i poznatelnost stvořeného světa přírody. Po Kantovi už přírodu nelze chápat jako knihu, kterou napsal Bůh proto, aby nám něco sdělil, tedy něco dalšího, než jenom to, co už vidíme, že totiž její písmena jsou spjata právě oněmi neoblomnými mechanickými zákony. Začíná být jasné, že to, co je v knize napsáno, vlastně nejsou žádná písmena, která by se spojovala v symboly odkazující někam mimo sebe, a že to tedy není žádný text, natož kniha o tom, jaký je Bůh. Nesmrtelnost, svobodu a Boha nelze najít v přírodovědě.

**„Nesmírný význam"** Kantův, o němž Patočka mluví, spočívá tedy v tom, že právě toto, co se již dlouho vědělo, racionálním, nevývratným způsobem dokázal. Již dlouho to budilo obavy a úzkost, nyní však to bylo *a priori* předvedeno. Úzkost byla vystřídána zděšením, z kterého jsme se nedostali dodnes. Domnívám se, že právě o tom svědčí i Patočkův pokus o fenomenologii smyslu a vlastně celá jeho filosofie dějin. O aktuálnosti této problematiky svědčí i to, jak v soudobých debatách

[1] Jan Patočka: *Kolem Masarykovy filosofie náboženství.* In: *Dvě studie o Masrykovi.* Samizdat 1977, nyní in: 3S, viz výše, pozn. 3.

o relativismu tzv. postmoderny – ať už je obhajován, či odmítán – zůstává tato problematika nepovšimnuta, nebo traktována způsobem, který spíše znemožňuje, aby se jí porozumělo.

Především tedy Kant sám je nucen nějak se vypořádat se situací rozumu, kterou tak zásadním způsobem odhalil. Věren svému racionalismu a svému pochopení pro výstavbu vědeckých systémů, rozvine velkolepý pokus zachránit víru tím, že ji propojí s oblastí mravnosti. Ani zde to už nebude víra v Boha, jenž požaduje, abychom dodržovali jeho přikázání, která nám ze své moci předepsal, nýbrž naopak: jeho přikázání jsme schopni nahlédnout sami ze sebe, vlastním rozumem jako správná, totiž jako něco, k čemu nás nutí náš rozum už tím, že ho máme, že jsme tím, čím jsme, totiž rozumnými bytostmi. Nahlédnutí faktu rozumu nás opravňuje považovat se za bytosti svobodné. Tato racionální autonomie, kterou vyjadřuje kategorický imperativ, je však sama o sobě právě díky své čisté, od jakýchkoli empirických podmínek našeho života odtržené racionálnosti zcela formální, abstraktní a takříkajíc bezcitná. Je sama v sobě nepodmíněná, a mravní vůle, která se jejím imperativem řídí, může jakožto svobodná své morální jednání za všech okolností v empirickém světě uskutečňovat. V tomto ohledu je tedy naprosto soběstačná: stačí si sama, nic dalšího k svému uskutečnění nepotřebuje. S použitím terminologie, která ovšem není Kantova, bychom mohli říci, že takové jednání má *smysl* samo v sobě, neboli *je* smyslem, a to absolutním, aniž by se člověk musel ohlížet mimo sebe, co třeba okolo sebe nebo sobě způsobí. To, od čeho toto jednání vlastně abstrahuje, je právě to, v čem se uskutečňuje, totiž zasazenost do empirického časového dění. Jakmile ale z formální absolutnosti imperativu vykročíme a vezmeme empirický svět znovu v úvahu, vidíme, že dosažení nejvyššího dobra se morálnímu jednání v empirické oblasti přírody, v níž jedině jedná, nemůže podařit.

Tím ovšem vychází najevo pozoruhodná a znepokojující skutečnost, že mravní jednání by přes svou formální vnitřní smysluplnost mohlo z hlediska *dosahování účelu* smysl postrádat. Tváří v tvář tomuto faktu – souvisejícímu s odporem, který empirická realita klade jednání ze svobody pokud jde o dosahování dobra – a u vědomí toho, že teoretický rozum sice může tuto oblast poznávat, ale nemůže v ní principiálně nalézt žádný poslední účel, natož účel, který by se rovnal dosažení nejvyššího dobra, je praktický rozum nucen *postulovat* Boha jako morálního původce světa, jako garanta toho, že tento z teoretického hlediska bezúčelný svět k nejvyššímu dobru s naším přispěním opravdu směřuje. Dále je nucen *postulovat* nesmrtelnou duši, aby mravně jednající bytost za mezemi pozemského života, v úběžníku věčnosti, právě účastí na tomto nejvyšším dobru, dosáhla odměnou za své mravní jednání blaženosti, která k nejvyššímu dobru nutně patří. Že existuje morální Bůh a že duše je nesmrtelná, jsou tedy *postuláty* praktického rozumu, kterým je třeba věřit, nikoli *poznatky* teoretického rozumu, které by byly dokazatelné z nějakých principů. Formulují požadavek harmonie, která by překlenula antinomii mezi přírodou a mravností. Přestože to tedy nejsou racionální *poznatky*, je to přece jen něco velmi racionálního, je to něco, co rozum nutně předkládá k věření, aby abstraktní nepodmíněnost mravního imperativu smířil s empiricky podmíněnou a smrtelnou tělesností celého člověka. Morální theologie tedy má zachránit víru, kterou zároveň smiřuje s rozumem, protože právě ten si ji přece sám jako něco nutného vyžádal.

Problematiky, kterou Kant odhalil, se sice ujali velcí básníci jako Goethe a Schiller, ale jak Patočka říká, **„okolnost, že Hegel a Schelling jako následovníci a**

**protivníci Kantovi obnovili ontotheologickou metafyziku, zakryla do značné míry pochopení, že Kantem započal v metafyzice věčnosti nový styl, orientovaný na *smyslu* světa a života…"** (3S, 56). Upozorňuje rovněž na to, že ani Husserl si ve své *Krizi evropských věd*, § 4, nebyl dostatečně vědom toho, proč vlastně se osvícenské nadšení pro univerzální racionalitu dostalo do krize. Patočka říká: **„Čtenář [Husserla] musí nabýt dojmu, že důvodem skepse bylo střídání, rozpor různých [filosofických] soustav; ale tímto důvodem nebyly rozdílnosti, nýbrž naopak otřes toho, co tyto soustavy spojovalo, totiž racionální důkazy boží existence, především karteziánský důkaz na základě pojmu *ens necessarium.* Způsob, jak skutečnost byla během moderního myšlenkového dění zbavena smyslu, byl tedy dalekosáhle odlišný od toho, jak tento proces líčí Husserl, protože Husserlova alternativa objektivistického naturalismu a subjektivistického transcendentalismu, která podle něho tvoří osu moderního boje o smysl jsoucna, nechává úplně stranou onu predominantní metafyzickou problematiku, která ve skutečnosti plní celá staletí, zatímco Husserlem zmíněná alternativa vystupuje až spolu s jejím zhroucením, tj. u Kanta. Úloha Kantova v moderním transcendentalismu, ale spolu s tím i úloha Descartova jsou následkem toho zkresleny"** (3S, 57).

Kantův racionalistický pokus o záchranu víry chápe tedy Patočka jako implicitní rozvrh metafyziky smyslu lidského života v rámci celkového smyslu universa: **„beze smyslu není žádné lidské počínáná možné..., na druhé straně... bez absolutního a totálního smyslu se každé osmyslování hroutí"** (3S, 60). Teprve Kantova poctivá snaha nenechat úspěšný matematicko-mechanistický rozvrh přírody, osmyslovaný jen relativními lidskými cíly, bez absolutní opory v transcendentním Bohu, nechává v plné síle vyvstat otázku po smyslu světa a života. Dosud jí nebylo třeba. Znamená to ovšem zároveň, že Kantovo *řešení* takto metafyzicky pojatého problému smyslu se neujalo. Udržela se však až do dnešních dnů jeho metafyzická formulace, která pro „relativní" rozvrhování smyslu v konkrétních lidských situacích *vyžaduje* „absolutní" oporu.

* * *

Další zastávku na cestě dějinami fenomenologie smyslu činí Patočka u Dostojevského[1] a ukazuje, jak se Kantovo řešení problému smyslu stává předmětem útoku: **„Má-li být účel světa a života zavěšen na úběžníku poslední harmonie, za níž směřuje nekonečné úsilí o mravní dokonalost, pak to implikuje uznání disharmonie a zla jako fakta"** (3S, 62). Z argumentace Ivana Karamazova vyplývá, že přijetí postulátů není absolutně nutné, nýbrž podmíněné tím, že vůbec chceme jednat a očekáváme za to odměnu ve formě blaženosti. Rozhodneme-li se pro takovýto smysl, pak je zlo uznáno, ba dokonce lze říci, že **„mravní smysl světa je za tuto cenu. Má-li existovat něco jako mravní zásluha, musí být utrpení a bezpráví… *Ale je nutné, aby svět měl mravní smysl?*"** (3S, 65). Patočka tuto otázku podtrhává a ukazuje, že Dostojevského argument proti mravnímu smyslu světa **„je analogický Kantově argumentaci proti racionální theologii. Jako je Kantovo**

[1] K tomu cituje knihu J. E. Golosovkera: *Dostojevsij i Kant.* Moskva 1963. Pojmově ostrou diskusi Kantovy morální theologie vidí Patočka in: F. M. Dostojevskij: *Bratři Karamazovi.* II. díl, 5. kniha, kapitola *Vzpoura.*

**vyvrácení ontotheologie založeno na nemožnosti dát obsah pojmu nutné bytosti, tak je Ivanovo vyvrácení morální theologie založeno na nemožnosti prokázat, že mravní účel universa je apodikticky nutný“** (3S, 66). Ivan K. se nezříká víry v Boha, ale odmítá Boha morálních postulátů. Protože však podržuje morálně-metafyzickou formulaci problému smyslu, zbývají mu dvě možnosti: **„buď je zde jiný, dosud nepochopitelný smysl, nebo vůbec žádný smysl není… a… všechno je dovoleno (anything goes)“** (3S, 68) Dramatu rozhodování mezi těmito dvěma alternativami je v podstatě věnováno Dostojevského dílo. Patočka podrobně analyzuje Dostojevského ‚podzemního člověka' jako skeptika zmítajícího se v uvedených alternativách, který se silně podobá Heideggerovu ‚veřejnému anonymu' (Manselbst, das Man), s tím rozdílem, že o své nihilistické upadlosti ví, nekonečně jí trpí, ale nedovede se z ní vymanit. Za **„nejúhrnnější vylíčení překonání této podzemní etapy“** (3S, 71) považuje Patočka povídku *Sen směšného člověka*. Vidí v ní paralelu k Heideggerovu pojetí možného obratu z upadlé každodennosti přes úzkostnou zkušenost nicotnosti všeho jsoucího až k autentické **„vnitřní proměně, která... je s to odhalit *pozadí* tohoto zdánlivě samozřejmého dění“** (3S, 76). Proměnu, kterou u Dostojevského zakusí ‚směšný člověk' po své sebevraždě ve snu jako setkání se sluncem, jehož světlo vše osvěcuje a přivádí k životu, vykládá Patočka jako objevení tohoto **„pozadí“,** jako objevení rozdílu mezi bytím a jsoucnem, jako objevení onoho **„divu, že všechno *jest“*** (3S, 77). Tento div bytí, který se ukázal právě po té, co všechny lidské účely a cíle zapadly jako nicotné, **„tento div, na jehož základě stojíme uprostřed... jsoucna, je spojení, otevření, které lze proto označit slovem láska“** (3S, 77). Tato **„láska nepatří mezi věci a obsahy světa, nýbrž patří na stranu nesmrtelného Bytí“** (3S, 78).

Náboženství lásky, které Dostojevskij staví proti Kantově mravní theologii, snaží se Patočka pochopit existenciálně. **„Harmonie, kterou morální účel světa klade do nekonečné dálky, je pojednou rázem zde“** (3S, 78). Přestože zlo ze světa a ze života nezmizelo, přestože lidé jsou dále nešťastní a dále umírají, poznali plnost, jsou smířeni. Odmítnutí nekonečného pokračování vede k odmítnutí účtování vin a k odmítnutí pomsty a zároveň k převzetí viny za všechny, což Patočka paralelizuje s Heideggerovým „chtít mít svědomí“ z BČ. Tragédie a nesmysl se ze světa nevymýtí, ale jsou to jen záležitosti relativní. I zmar zde dostává smysl: teprve v setkání se svou konečností se můžeme otevřít onomu „nejsoucímu“ zdroji smyslu. Ale smysl se neukáže jako **„odměna za zásluhy, jako odplata a vyrovnání křivd. Smysl je to, zač se musíme sami zasadit a jemu se věnovat“** (3S, 86).

Patočka si samozřejmě nemyslí, že tímto způsobem vyložil Dostojevského vlastní pozici. Naopak. Výslovně říká: **„Dostojevskij tak objevil novou pevninu dosud neznámého smyslu, ale domnívá se, že našel jen novou cestu na známý kontinent... Křesťanská theologie mluví o lásce a rovněž Dostojevskij..., ale je v obojím případě řeč o téže věci?“** (3S, 86).

* * *

V další části své studie (3S, 87–99) se Patočka krátce věnuje Masarykovi, zakladateli a prvnímu prezidentovi Československé republiky v roce 1918. T. G. Masaryk, starší přítel Husserlův a žák Brentanův, totiž ve své první větší práci *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, která poprvé vyšla v roce 1881, rozpracoval

myšlenku, že podstatnou příčinou moderní sebevražednosti je ztráta náboženské víry a tzv. moderní subjektivismus. Patočka ostře kritizuje Masarykovo pozitivisticky-sociologické pojetí filosofie náboženství i otázek smyslu, které nás zde zajímají, a ukazuje, jak z něho pramení Masarykovo neporozumění jak Kantovi, tak Dostojevskému.

Důležité je rovněž kritické vymezení vůči Nietzschemu, jejž Patočka pojímá jako hlasatele nihilismu, který krizi moderního člověka vidí v tom, že celá metafyzická interpretace světa a života – od Platóna až po křesťanství dnešních dob – „**se snaží svou touhu po osmyslení skutečnosti promítnout mimo tento svět..., všecku hodnotu položit... do ‚světa pravého', ideálního"** (3S, 101). Svou úctou k pravdě, která rovněž patří k těmto absolutním hodnotám, však křesťanství samo odhalilo lživost svého výkladu světa a ukázalo se tak vlastním zdrojem všeho nihilismu. Nietzsche je Patočkovi hlasatelem **„antropomorfismu, který se stal mafyzickým principem"** (3S, 102). Člověk, který překonal zásvětnictví, překonává nihilismus novým kladem. Jeho cílem je bezohledné podrobení planety. **„Tvůrčí, ale bestiálně tvrdá animalita zavládne světem"** (3S, 103). Je to, jak říká Patočka spolu s Heideggerem, **„subjekivismus těla a pozemskosti"** (3S, 106)[1].

S čím se Patočka, zdá se, vůbec nevyrovnal, je Nietzscheho myšlenka ‚věčného návratu téhož'. Snaží se ji pochopit pouze jako **„vyvrácení Kantovy první teze,** [2] **a tím i nauky o antinomii čistého rozumu vůbec"** (3S, 104). Zdá se mu, že ‚věčný návrat' **„vede k pojetí universa jako kombinační hry, která vylučuje svobodu a samo pochopení jsoucnosti světa jako vůle"** (3S, 104). Vychází mu z toho, že u Nietzscheho je **„problém smyslu rozhodnut tak, že vzniká naprostý nedostatek jakéhokoli smyslu"** (3S, 105). Svůj odmítavý referát o Nietzschem však Patočka překvapivě uzavírá slovy: **„Nietzscheho výzva se ozývá v tom, že pozemskost se chápe stále více ne jako pouhý fakt, nýbrž jako závazek, jako něco, před čím se nesmějí zavírat oči, co nesmí být přijato jako něco lhostejného, nýbrž jako *výkon,* s nímž je paradoxně spojen hlubší smysl"** (3S, 107).

* * *

Dnešní nihilismus spočívá tedy podle Patočky **„v samozřejmém přesvědčení, že existuje pouze relativní smysl, tj. relativní k lidskému životu. Protože lidský život sám je… cosi nezbytně prekérního, je *všecek* smysl otřesitelný a není-li právě otřesen, bude v dohledné době"** (3S, 108). Nietzscheho diagnóza zůstává v platnosti. Dnešní člověk neočekává trest ani blaženost na věčnosti pro svou nesmrtelnou duši od všemohoucího stvořitele. Kantovy postuláty jsou prázdná slova a s nimi ztratil svou kategoričnost i mravní imperativ. Člověk je zůstaven sobě samému. Aby si zakryl ztrátu celkového smyslu, utíká se ke stále pestřejšímu sortimentu relativních smysluplností, do anonymní neosobnosti Pascalova ‚divertissement'.

Patočka s touto Nietzscheho diagnózou souhlasí. Za hlavní důvod nihilistické krize považuje to, co už jsme zmínili, že totiž Kant buduje svou morální theologii, aniž by se zabýval pojmem smyslu. Celá nauka o postulátech je vybudována na po-

[1] Vidíme, že se Patočkovo pojetí v zásadě neliší od postoje, který k Nietzscheho filosofii postupně zaujímá Martin Heidegger ve svých přednáškách z let 1936–1946.
[2] Srv. I. Kant: *KdrV,* A 426 / B 454.

jmu účelu. Nejvyšší dobro jakožto účel je něco, čeho má být dosaženo, nějaká budoucí skutečnost, byť by měla být i v nekonečnu. Je to nějaké jsoucno, něco ontického. Už když jsme mluvili o Dostojevském, viděli jsme, že se Patočka snaží pochopit smysl jinak. Celkový smysl se otřesenému ‚podzemnímu člověku' podle Patočky zjevil jako ontologický fenomén, jako zdroj všeho jsoucna, který sám není ničím jsoucím. V pozadí Patočkova uvažování o smyslu je Heideggerův všeobecný výměr, že **„smysl je to, na základě čeho se něco stává srozumitelným"** (PD III, 62), který podává v *Bytí a času*[1] a který Patočka výslovně cituje v eseji *Mají dějiny smysl?* „Smysl jako formálně-existenciální struktura odemčenosti, jež přísluší rozumění",[2] ovšem není žádné jsoucno. Proto **„nesmí být se samozřejmostí neproblematičnosti vyvozován smysl z účelu a účelnosti – v našem životě *účely* vznikají teprve reflexivním zachycováním a fixací toho, co smysl má a smysl dává"** (3S, 116). Z nihilistické krize se tedy možná dostaneme tak, že přestaneme chápat smysl v kategoriích účelu, že provedeme **„revizi celé filosofie smyslu lidského života... od Kanta počínaje"** (3S, 109).

Tuto revizi provádí Patočka, jak jsme právě řekli, s využitím heideggerovských motivů. Je si plně vědom toho, že **„Heidegger sám výslovně otázku smyslu... nepoložil... v celém rozsahu, nepoložil též otázku částečného a celkového, relativního a absolutního smyslu"** (3S, 115). Jak tedy Patočkův návrh vypadá?

Především je důležité, aby si člověk nedával smysl sám, jako tomu bylo při Kantově racionalistickém kladení postulátů. Je nezbytné, aby se s ním setkával nějak tak, jak to popisuje právě Dostojevskij u svých hrdinů jako jsou Zosima, Markel a „směšný člověk" po své sebevraždě ve snu. Je třeba, aby se smysl zjevoval v existenciálním otřesu, **„za mezí oněch významností, jež jsou čerpány ze vztahu k lidskému životu"** (3S, 109). Takový moment obratu líčí Martin Heidegger v přednášce *Co je metafyzika.* Skrze zkušenost „nicotnosti" se dostáváme k objevení ontologické diference, k objevení rozdílu mezi bytím a jsoucnem, přičemž je člověk konfrontován s pozitivností toho, že jsoucno jest, a fascinován nesmírností této pozitivnosti. A je to tato pozitivnost, odkud pramení veškerý smysl: **„Veškerá významnost, veškerá hodnota, všechny cíle naposledy mají svůj základ v porozumění tomu ‚jest', ‚je dáno', ‚je otevřeno', ‚je přítomno', vyslovenému přede vším tím, co se týká obstarávek vlastního života"** (S3, 110). **„Smysl je ontologická kategorie, které původně, v jejím prabytí, není nic po lidských hodnotách, starostech a účelích… Smysl jako základ všeho porozumění je pra-rozdíl mezi bytím a jsoucnem"** (3S, 113).

A od nezávislosti na člověku se dostáváme k další důležité charakteristice celkového smyslu: **„je podmíněn něčím, co ani není lidské, ani není stránkou či vlastností člověka, neboť mu chybí existence, protože není ničím jsoucím"** (3S, 115). Nemůže ho proto potkat osud metafyzických účelů a hodnot, které bylo možno vyvrátit: je to **„smysl, který, odhalen zhroucením, sám se nehroutí, v katastrofě smyslu všeho skutečného zůstává nedotčen, jsa sám neskutečným, ne-jsoucím"** (3S, 111). V tomto ohledu je o něm možno říci, že je **„absolutní"** (srv. PD III, 81).

---

[1] Srv. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1929, str. 151.
[2] Tamt.

Tato absolutnost není ovšem nic metafyzicky definitivního. Celkový smysl se nám zjevuje, jak jsme již slyšeli na začátku, dějinným způsobem. Je to vždy znovu plod našeho úsilí povznést se nad smysl relativní k lidskému životu. Smyslodajství **„ve směru života pro život“** chápe Patočka jako **„nulový bod lidského historického úsilí“** (PD III, 456). Klade totiž otázku stále v dichotomii vzmachu a úpadku, kde tento **„nulový bod“** je ztotožněn s úpadkem: život pro pouhý život – to je živoření, setrvávání v upadlosti. Proti tomuto setrvávání v upadlosti je namířena snaha z tohoto úpadku se osvobodit, a to je vzmach. Tento vzmach je veden úsilím o **„život v pravdě“** (PD III, 456). Pravda zde však není myšlena jako adekvace nebo jako něco mystického, co poznat by znamenalo vyvázat se z kolotání života a světa, nýbrž má to být něco jako heideggerovská pravda bytí, dějinně se proměňující rozevírání otevřené oblasti, v níž se nám ukazují jsoucna, v níž dochází k fenomenalizaci. Úsilí o život v pravdě pak pro Patočku znamená snahu usidlovat se vždy znovu v této otevřené oblasti, činit ji vždy znovu fenoménem, odhalovat to, jakým způsobem se nám zjevují jsoucna. Vždy znovu je to zapotřebí dělat proto, že i zde, v oblasti ontologického fenoménu, se uplatňuje princip konečnosti lidského způsobu bytí, resp. bytí vůbec. I zde je to tak, že v odhalovaném se něco podstatného skrývá: **„Je to odhalování, které zároveň s tím vynořujícím se, které uvolňuje, skrývá neméně podstatné a není myslitelné bez této skrytosti, neodlučné od fenoménu“** (PD III, 455). Struktura zjevování, která i u ontologických fenoménů spočívá v tom, že za zjevujícím se fenoménem se skrývá to, co jej zjevuje, nutí tedy ke stále novému odhalovacímu úsilí. Struktura zjevování – nebo jak Patočka říká: fenomén – je proto **„základním momentem historie“**, onou pružinou, která udržuje dějiny v chodu. Dějiny jsou tedy dějinami našeho úsilí objevujícího ontologické fenomény, které se stále nově vynořují ze skrytosti. Objevovat ontologické fenomény, ale být zároveň odkázáni na to, že a jak se samy vynoří a nám se ukáží, znamená snažit se tomuto odhalování porozumět, pochopit, jak na tom s tímto odhalováním jsme.

K ontologickým fenoménům jsme se však snažili proniknout proto, že jsme chtěli porozumět tomu, jak se nám zjevují jsoucna, tedy proto, že jsme chtěli pochopit fenomény ontické. Chtěli jsme pochopit, *proč* se nám jsoucna zjevují právě tak, jak se nám v dané době zjevují, a ne jinak, třeba tak, jak tomu bylo v jiné době, nebo jak bychom si přáli, aby se nám zjevovala. A zde se ovšem Patočkovo pojetí začne zásadně odlišovat od Heideggerova. Zatímco Heidegger navrhuje v zbožném zamyšlení nad dějinnými podobami ontologického fenoménu čekat a připravovat se na to, až se bytí smiluje a ukáže se nějak jinak než v nuzné konstelaci Gestellu, Patočka chce odhalování ontologických fenoménů provázat s dějinným jednáním přímo: Jestliže jsme s to pochopit ontologický fenomén, jestliže jsme s to pochopit, *proč* se nám ontické fenomény, tj. jsoucna, zjevují tak, jak se nám zjevují, pak můžeme, ba dokonce – nechceme-li se ocitnout ve zbabělém úpadku a živořit jen pro pouhý život – *musíme* ve shodě s naším odhalením jednat.

Přes svou „absolutnost“ je však smysl, který se nám takto v odhalování ontologického fenoménu dává, smysl *problematický*. Na jedné straně je problematický proto, že si nikdy nemůžeme být jisti, zda jsme se odhalení „pravdy bytí“ opravdu otevřeli tak, aby se bytí samo mohlo zjevit tak, jak chtělo, nemůžeme si být jisti, zda jsme je nechali být, aby se samo zjevilo, a nepřimíchávali jsme do jeho zjevování své „subjektivní“ příměsi, kterými bychom je komolili, nemůžeme si být jisti, **„zda jeho**

**nenápadnost dovedeme pochopit jako tajemnou přítomnost nezměrného bohatství, nebo zdali se snažíme prostě vyrvat mu některý dar, některé jeho poselství za tím účelem, abychom se sami povýšili na pány svého okolí…"** (3S, 114); na druhé straně je problematický proto, že, jak jsme viděli, **„se zjevuje jako plod temnoty, která se šíří nepřekonatelným způsobem v samém základu veškerenstva"** (PD III, 81, pozn. a).

Historie je tedy proces odhalování smyslu, který však **„má podobu problematickou, a nikoli ráz bezpečné cesty, po níž se lze bez námahy ubírat"** (PD III, 455). Je to cesta, na níž člověk musí vydržet **„stálé otřásání naivního povědomí smysluplnosti"** (PD III, 69), na níž **„nesmí zavírat oči před temnotou, problematičnostmi, rozpory"** (PD III, 81, pozn. a). Přitom je třeba pochopit, že jsme **„obdarováni darem neotřesitelným, s nímž nic relativního není srovnatelné"** (3S, 117). Patočka říká: **„Člověk stojí před nesmírným úkolem: nezvedat nárok na smysluplnost universa pro sebe, ve svůj prospěch, nýbrž naopak *sebe* pochopit jako bytost ze smyslu pro smysl existující, žijící proto, aby vznikal smysluplný svět, vydávající se na to, aby smysl, jehož základ ‚je' mimo jsoucno, usídlil se a rozhojnil se v něm"** (S3, 117).

* * *

Z toho, co jsem dosud uvedl, je zřejmé, že to hlavní, o co Patočkovi při hledání smyslu jde, je jeho celkovost, nebo jak občas říká jakoby s omluvou, „absolutnost". Vychází z náhledu, který sdílí s Wolfgangem Weischedelem,[1] že **„smysl částečný a podmíněný závisí na totálním a nepodmíněném, ustupuje fenomenálně před ním"** (PD III, 65). „**Každý smysl jednotlivý poukazuje na celkový, každý smysl relativní na absolutní"** (PD III, 66/67). Jeho otázka tedy zní: Je možno myslet po Kantovi a Nietzschovi celkový nebo absolutní smysl?

Na první pohled se zdá, že identifikováním celkového smyslu s ontologickou rovinou byla odpověď na tuto otázku úspěšně podána. Byla prokázána jak celkovost, tak jakási absolutnost smyslu života i dějin. V pojmu problematičnosti celkového smyslu bylo dokonce prokázáno pochopení pro dějinnost tohoto smyslu a nezbytnost lidské aktivity v dějinách. Přesto se domnívám, že je zde jistá obtíž, která souvisí s ústředním východiskem celé koncepce, totiž se samým *požadavkem* celkovosti resp. absolutnosti smyslu. Je-li celkový smysl identifikován se zdrojem světla, v němž se věci ukazují, je-li ztotožněn s **„prvotní pravdou, předpokladem všech mnohých pravd i nepravd, omylů a bludů, jimž je život vystaven"** (3S, 111), přehlíží se, že stejně jako je tato **„prvotní pravda"** zdrojem pravd a nepravd, omylů a bludů, je také zdrojem smyslu a *ne*-smyslu.

Samozřejmě, že se jedná o smysl a ne-smysl relativní, totiž vztažený k lidské situaci jednání. Stejně jako v rámci Kantovy morální theologie, tak i v dějinném jednání opírajícím se o „**dar neotřesitelný, s nímž nic relativního není srovnatelné"** (3S, 117), musí se jednající člověk rozhodovat na základě soudnosti a toto rozhodování má nezbytně hermeneutický charakter. Zatímco v Kantově morální theologii měl kategorický imperativ právo veta a absolutním způsobem tak hermeneutickou situaci jednání přesahoval, v naší dnešní situaci ničím takovým nedispo-

[1] W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen.* Bd.2, 1971, S. 165–182.

nujeme. Ona **„prvotní pravda“,** to, jak – a především: že – se nám situace otevírá, je totiž sice pro naše porozumění situaci konstitutivní, ale z nesmyslnosti situace, do níž jsme se třeba dostali, nás to nevymaní. Explicitně deklarovaná **problematičnost** „celkového smyslu“ a konflikt v bytí tak vlastně nepatří na rovinu ontologickou, ale je to zcela nezbytná charakteristika smyslu jako takového: aby smysl vůbec mohl být smyslem, musí být moci otřesen, ztracen; musí být vždy orientován, obrácen vůči určité podobě ne-smyslnosti.[1]

Patočkův „celkový smysl“ měl však být z této orientovanosti vyvázán. Ve své nejsoucnosti je nezničitelný. Je výslovně postaven do protikladu k prekérní konečnosti lidské existence. Má se dokonce zjevit v tomtéž základním existenciálním rozpoložení úzkosti, v němž jsme konfrontováni se svou **„poslední, krajní, nepředstižitelnou a nezaměnitelnou možností naprosté ne-existence“** (3S, 111). Jako by objevení „celkového smyslu“ mělo hned v zárodku odstranit nebo zakrýt nesmyslnost smrti, která přece právě konečné, smrtelné bytosti dodává veškerou její vážnost. Nadřazením „celkového smyslu“ *nad* relativní smysl a ne-smysl situace dochází totiž nakonec podobně jako v metafyzické onto-theo-logii k nivelizaci situovaného rozdílu mezi (relativním) smyslem a ne-smyslem. Jako bychom se tím ocitali před rozhodnutím mezi celkovým, absolutním (ontologickým, ne-předmětným a neotřesitelným) „smyslem“ na straně jedné a relativními, pouze ontickými a proměnlivými podobami smyslu a nesmyslu na straně druhé.

Je třeba se nyní ptát, zda se tím opět nezakryje prekérnost *možné* nesmyslnosti, tzn. ono základní existenciální určení, bez něhož by nebyla možná temporální struktura naší bytosti rozpřažené mezi minulostí, která se nemůže odestát a dává naší přítomnosti nevývratný smysl, a budoucností, která je sice nejistá, ale dovoluje rozvrhovat jiný smysl, jemuž bychom mohli svou přítomnost obětovat. Myslet s Patočkou konflikt v bytí by pak znamenalo myslet situativní jednání – jemuž vždycky jde o to, zda si smysl uchová, nebo ho ztratí – nikoli jako „pouze relativní“, nýbrž v dramatické vážnosti, která má skutečně *ontologický* dosah.

---

Ing. Ivan Chvatík

[1] Srv. P. Kouba: *Nietzsche. Filosofická interpretace.* Praha 1995, str. 141.

# FILOZOFIA ŽIVOTA – ŽIVÁ ALTERNATÍVA V AXIOLÓGII

*OĽGA SISÁKOVÁ, Katedra filozofie FF PU, Prešov*

Téma konferencie nám naznačuje, že sa usilujeme uvažovať o potrebe filozofie pre život, o kontradikciách filozofie a života, o filozofovaní, ktoré je dobrom pre život a o filozofovaní o dobrom živote. Pri hľadaní odpovedí na väčšinu týchto otázok filozofia sa neraz orientovala alebo odvolávala na hodnoty. Takisto neraz sa pokúšala revitalizovať vyblednuté večné témy obnovovaním motívov filozofie života.

Ak sa vo filozofii artikuluje život, spravidla to znamená, že sa hľadajú spôsoby iného, hlbšieho, bezprostrednejšieho, tvorivého sebavyjadrenia. Exponovanie témy života vo filozofii signalizuje snahu porozumieť životu zo života, teda nie pomocou teoretických systémov s vopred „danou slovnou zásobou a predpísanou syntaxou" ([25], 153).

Prinajmenšom od vystúpenia romantikov a filozofov života 19. st. sme zvyknutí, že heslo „život" je výzvou forme, stabilnému, neživotnému, nemennosti tradície, kultúrnym vzorom, akademizmu, konvenciám, všetkému, čo spútava život a jeho autentické prejavy, jeho dynamiku, kreatívnosť, bezprostrednosť, mladosť ([24], 217).

Priebežným poznávacím znamením je kritika kultúry, ktorá vychádza z kontrastu medzi tým, čo je skostnatelé, prežité, a tým, čo je dynamické. A táto črta je znakom renesancie princípu života v každej ďalšej „alternatíve", ktorá vstupuje do hry, akonáhle v kultúre dominujú konzervatívne mechanizmy na úkor zmeny a tvorby. Vznik a vývoj jednej z takýchto alternatív sa pokúsim výberovo sledovať na príklade axiológie, hlavne preto, že tento proces nie je ešte ukončený a javí sa mi ako produktívny . Ak by sme chceli hlbšie sledovať tému alternatívy, ktorú filozofie života predstavovali v axiológii, museli by sme skúmať nasledujúce problémy:

– Ako sa môže heslo život presadzovať v axiológii, keď v jej rešpektovaných koncepciách je hodnota na strane trvalosti, platnosti, vzoru, normy, nesmrteľnosti?

– Ak s heslom život vo filozofii 20. st. konotuje kritický vzťah k západnej racionalistickej kultúre a zahŕňa významy (pred-)racionálnosť, iracionálnosť, antiracionálnosť, ako tieto metafyzické konotácie insistovali vo filozofických reflexiách o hodnotách?

– Ak život fungoval ako opozičný pojem osvietenstva, racionalizmu, materializmu, mechanicizmu, inštrumentalizmu, super-ega, techniky, ako ním operovala axiológia, ktorá od svojho vzniku pri obhajobe potrieb ducha prehlbovala uvedené opozície?

– Ak filozofia života – v koncepciách Diltheya, Simmela, Schelera, Jaspersa, Husserla, Hartmanna, Heideggera, Sartra, Lévinasa, Henryho – dala podnety pre vznik nových ontológií a táto tendencia pokračuje napr. v ekologicky prepracova-

ných ontológiách, ako prispela axiológia k vypracovaniu konceptu života ako hodnoty, ktorá je v týchto ontológiách onticky i normatívne primárna?

– Ak som uviedla, že artikulácia života je zároveň perspektívou kritiky, bolo by správne uvažovať aj o tom, ako bol alebo mohol byť využitý kritický potenciál vystúpení z „pozícií života" smerom k potvrdeniu istého typu formovania axiosféry ako dobrého života.

Axiologická dimenzia filozofie života sa explicitne odhaľovala tam, kde sa argumentovalo v prospech „skutočného života", „autentického života", „dobrého života" a pod. Podstatné je, že život sa zdôrazňoval až ako základné axiologické kritérium.

Túto alternatívu vniesol do filozofie Nietzsche. Bolo to v čase, keď sa nezávisle od neho formuloval filozofický pojem hodnoty. Hodnota sa vtedy spájala s pojmom zmyslu, od ktorého sa dištancovala veda orientovaná na fakty. V tézach o nihilizme v nedokončenom diele Vôľa k moci sa aj Nietzsche dištancoval od tohto teleologického sebaklamu a jeho psychologické dôsledky stotožnil s nihilizmom ([17], 626–637, [11], 56–58). Jeho vystúpenie bolo mimoriadne už tým, že v začiatkoch korigovalo bezstarostný metafyzický diskurz o hodnotách. Spochybnenie metafyzického pojmového inštrumentária, identifikácia stereotypných subjektívnych projekcií (resentimentu) a prehodnotenie najvyšších hodnôt kultúry bolo strhnutím opony, aby sme poznali, čo bolo „hodnotou" nami uznávaných hodnôt.

Čo rozumel Nietzsche pod pojmom hodnota? V čom videl jej zdroje? Sú to známe otázky. Známa je aj odpoveď – hodnota niečoho spočíva v jeho význame pre život. Potreby vznikania, rozvoja, ekonómia života a vôľa k moci ako základný vitálny impulz – to sú základné princípy „prehodnotenia všetkých hodnôt". Na tento moment sa sústreďuje známa Heideggerova interpretácia, ako ju podal predovšetkým v prednáškach o Nietzschem a v prednáškach, ktoré vyšli v súbore Holzwege . Nazdávam sa, že pri známom kritickom postoji Heideggera k problematike hodnôt, vzbudila Nietzscheho verzia jeho pozornosť hlavne preto, že v takto koncipovanej hodnote Heidegger rozpoznal problém bytia. Prijateľným musel byť aj fakt, že Nietzscheho perspektivizmus nie je subjektivizmus, ale optika života. Život nás núti nielen konštituovať hodnoty, ale prostredníctvom nás sám hodnotí: prehodnocuje, neguje, afirmuje. Životu sa páči to, čo je esteticky príťažlivé. Ak si pripomenieme Heideggerove interpretácie napr. Hölderlina a Rilkeho, zistíme, že tu bude treba hľadať motiváciu jeho implicitnej axiológie.

V rámci filozofie života vystupuje ako korelát života skutočnosť kultúry. V tomto smere bol Nietzscheho program prehodnocujúcou kritikou kultúry. Iným spôsobom pristupoval ku kultúre filozof života Dilthey, keď ju pokladal za expresiu, objektiváciu života, resp. vnútornej skúsenosti, zážitku. Známou tézou „poznanie nemôže ísť za život" vniesol hľadisko života aj do epistemológie duchovných vied. Hodnoty, na ktoré sa orientujú duchovné vedy, majú zdroj v živote. Jeho bohatosti a rozmanitosti zodpovedá pluralita hodnôt.

Túto tendenciu ako primárnu otázku filozofie tejto doby konštatuje aj Simmel ([25], 137). V hľadaní novej svetonázorovej motivácie má pojem života výcho-

diskovú a ústrednú pozíciu, je to základná hodnota. Adorácia jeho dynamiky, plurality a zmeny spôsobuje, ako konštatuje Simmel, tragický konflikt kultúry, konflikt života a formy, resp. tragickú neschopnosť objektivizovaných foriem kultúry obstáť vo vzťahu k potrebám duševného života ľudí. Svetonázorový postoj, ktorý diagnostikoval Simmel v dobovej kultúre, bol všeobecnejším pocitom filozofov, umelcov, teoretikov kultúry, sociológov, ktorí na jednej strane chápali hodnoty vysokej modernej kultúry, na druhej si však boli vedomí jej insuficientnosti v reakciách na potreby reálneho života ľudí, resp. krízových prejavov v spoločnosti a kultúre na prelome storočí. Svojou senzitívnosťou sa postoje filozofov života odlišovali od akademickej filozofie, o.i. od postupov kultúrnovednej pojmotvorby novokantovcov, kde rozhodujúcim princípom uvažovania bola platná kultúrna hodnota extrahovaná z foriem historického života. Axiologické reflexie novokantovcov orientované prednostne na dejiny pokúšali sa z tejto látky odvodzovať takisto druhy hodnôt, hodnotové vzťahy, rekonštruovať systémy. Zvlášť Rickert ostával rezistentný voči dobovej nevôli k akejkoľvek systematike axiosféry. Sám obhajoval model otvoreného systému hodnôt, ktorý by podľa jeho názoru mohol „vystačiť na výklad zmyslu života". Pokus o systematizáciu prakticky nikdy neukončeného historického materiálu vytváral problém, odkiaľ sa majú odvodzovať všeobecnejšie princípy. To nútilo filozofiu hodnôt k formálnym kritériám.

Uvedené základné postupy nespochybňujú význam novokantovskej filozofie hodnôt, ale svojím dôrazom na platnosť hodnotiacich výrokov zakotvenú v kultúre, programovým úsilím o formalizáciu a systematizáciu ([21], 17–19; [30], 77–78), napriek skutočnosti, že základnou motiváciou bolo poskytovať svetonázor, t.j. vysvetliť zmysel života (čo filozofiu Rickerta spája so širokým prúdom filozofie svetonázorov na začiatku 20. stor. a istým spôsobom aj afiluje s ináč odmietanou filozofiou života), stali sa ľahkou korisťou kritiky vedenej z pozície filozofie života a filozofie existencie. Napriek blízkosti stanovísk v teórii svetonázorov a pojmov „zážitok" a „svet" vyjadrujúcich zakotvenosť v živote kritizovali sa exemplárne momenty teórie a argumentácie, čo v konečnom dôsledku prehlbovalo nedôveru k akademickému filozofovaniu o hodnotách a priviedlo axiológiu do slepej uličky.

Vo filozofii existencie, ktorá pokračovala v línii filozofie života, presadila sa kritika, ktorá zmietla axiológiu ako typický produkt metafyziky a dôkaz európskeho nihilizmu. Je potrebné venovať pozornosť tejto kritike, pretože vyvolala trvalý podozrievavý vzťah k téme hodnôt vo filozofii. Zaslúži si ju aj preto, že podnietila implicitný spôsob „myslenia o hodnotách", ktorý môže byť produktívny pri aktuálnych druhoch axiologickej skúsenosti, ktoré ešte len čakajú na konceptualizáciu.

V hľadaní motivácie je potrebné vidieť protirečenia v kultúre. Bol to Heidegger, kto dal filozofický výraz nedôvere v modernú kultúru a „narušil starostlivo chránený akademický pokoj" (H.-G. Gadamer). Je známe, že Heidegger písal v súlade s programom fenomenológie. Svoju existenciálnu analytiku odlišoval od pojmov tradičnej metafyziky, od kategórií a kategoriálnej analýzy súcna. V spätosti s tým rozvinul kritiku kategoriálnej filozofie hodnôt. Základným problémom kritiky bola spätosť filozofie hodnôt so spôsobmi myslenia a kategoriálnych analýz novovekej

filozofie. Hodnoty, ktoré sa kategorizácii často vymykali, Heidegger zahrnul do štruktúry existencie. To, čo novoveká filozofia vymedzovala ako hodnoty, odmietol v rámci kritiky subjektivity, vedomia, výpovede a súdu na tému pravdy. Aby otázke bytia zabezpečil dostatočnú rehabilitáciu, musel deštruovať axiológiu, osobitne v jej novovekej podobe, musel ju predstaviť ako nepoužiteľnú pre svoju ontologicko-existenciálnu tému. Ocenil ju ako pomýlený spôsob uvažovania o existenciálne hodnotnom v kategóriách a súdoch, ako necitlivosť na ontologickú diferenciu vo výpovediach o súcne a bytí.

To, čo Heidegger vyjadril všeobecnejším odmietnutím katego-riálneho v existenciálnej ontológii, platí aj ako kritika tej axiológie, ktorá sa rozvíjala mimo prúdu filozofie života. Táto axiológia nielenže opomínala súvislosť pôvodnej skúsenosti, ale v svojom myslení o hodnotách ostávala na úrovni predmetnosti – hodnoty vyjadrovali atribúty súcna. Heidegger formoval existenciálnu analytiku. Neodmietal síce význam kategórií, ale filozofiu orientoval na to, čo prebieha súbežne s myslením o bytí, čo je v bytí implicitne už spoluvypovedané a spoluuchopované. Toto implicitné patrí k spôsobu našej existencie. Ak o tom spoluvypovedá kategória, môžu tieto dva typy analytiky vo filozofickom diskurze variovať. Problém však nastal s tým, že filozofia začala chápať výpovede ako súdy, keď zabudla na implicitné „spoluvýpovede" bytia. Istou výnimkou bol v očiach Heideggera Nietzsche. Svojím zotrvávaním vo väzbách k metafyzike nenapĺňal však jeho intencie úplne.

Heideggerovo radikálne odmietnutie pojmu „hodnota" pre akékoľvek označenie bytia pramenilo asi z obavy, aby výpoveď svojím subjektívnym obsahom nezastúpila zmysel a hodnota neobsadila významové pole bytia. Zatiaľ čo jeden smer kritiky sa týkal „výpovede", jej subjektívneho zdroja, druhý súvisel s primeranosťou pojmov a analýzy. Dôkladnosť, s akou sa vracal k základným motívom tejto kritiky, signalizuje jej význam v projekte fundamentálnej ontológie a ašpiráciu ovládnuť priestor axiológie a jej „predmetu". Jeho kritika filozofie hodnôt bola významnou súčasťou situovania sa v dobovej filozofii a vyrovnávaním sa s množstvom súvislostí, ktoré ho spájali s fenomenologickou filozofiou života. Namiesto zažitej maniery vyjadrovať preferencie v propozicionálnej forme Heidegger sa sústredil na predreflexívnu, ešte nekonceptualizovanú skúsenosť bytia vo svete. Je známe, že Heideggerova existenciálna analytika mala transcendentálny charakter, preto je komplikované vôbec položiť otázku: aká je jeho axiologická pozícia? Súčasťou odpovede by mohlo byť identifikovanie jeho kontroverzného etického postoja. Produktívnejšie je však hľadanie odpovede v analýze vzťahu existenciálnej a kategoriálnej analýzy, ktorá môže ukázať, či ním konštituovaný pojem existenciálnosť nie je vydeľovaním predkategoriálnej významovej hodnotovej úrovne bytia. Či vlastne „existenciálna ontológia" nie je svojrázna axiológia, ktorá sa iba zaobišla bez pojmu hodnota? Práve táto úroveň bytia a k nej smerujúca analytika nás zaujíma, pretože sa ukazuje použiteľná v axiológii ako istý spôsob chápania hodnotovej skúsenosti ešte pred tematizáciou jej obsahu. Rekonštrukcia štruktúry existencie ako hodnotovej štruktúry ľudského bytia môže byť odhaľovaním pôvodnejšieho základu, na ktorom môže stavať normatívna alebo teoretická axiológia. V tomto zmysle sa ako opodstatnené

môžu akceptovať nielen návraty Heideggera, ale aj H.-G. Gadamera, M. Nussbaumovej k Aristotelovej etike, ak sa dosiahne súlad medzi jej kategóriami a nejakými ešte netematizovanými stránkami morálnej, estetickej, filozofickej skúsenosti súčasnosti.

Nekategoriálne prístupy a dialektika tematického a netematického sú charakteristické aj pre neskoršie existencialistické koncepcie a novšie alternatívy filozofie života. Je symptomatické, že axiológia v nich absentuje ako teoretická téma, že ich podanie však poukazuje na implicitné hodnotové pozadie. Aj v tradičnej filozofii hodnôt existujú príklady neoprávnenosti celoplošnej heideggerovskej kritiky. V rámci neskorej filozofie života sa im vymyká Schelerovo učenie o utrpení, ktoré súvisí s jeho vitalistickou metafyzikou založenou na neredukovateľnosti fenoménu života. Scheler v tomto učení popisuje nielen pohyb vitálneho záujmu, ale predovšetkým stratégiu ducha schopného odporovať životnému pudeniu, manipulovať životnú aktivitu a zmeniť podobu vecí a prežiť túto zmenu ako extázu, ako samostatnú a konečnú hodnotu. Je to výklad skúsenosti, ktorá je konštitutívna pre ľudské vedenie života podľa princípu hodnoty. Hodnota, ktorá sa prežíva ako „extatický nadbytok" v živote, je vždy v korelácii s odporom. Tento sa prekonáva znášaním, trpezlivosťou, pokorou, askézou – teda utrpením. Spôsob ľudského trpného bytia vo svete je však v uvedenom zmysle existenciálne hodnotný. Rozhodujúcim výsledkom Schelerovej analýzy nebolo docenenie vitálneho základu duchovnej činnosti, ale odhalenie stratégie hodnototvorného ducha, ktorý odzbrojuje pudy a transformuje ich energiu na hodnotné úlohy ([22]). Jeho učenie o utrpení nielenže ontologicky situuje „hodnotu", ale ukazuje spôsob konštituovania etosu, ktorý prakticky a konkrétne napĺňa životné rozpätie, ktoré ideálne rámcujú hodnoty ([23], 103n). Scheler okrem toho predstavil druhú stránku ideálneho poriadku hodnôt, tie vitálne sily, vo vzťahu ku ktorým je poriadok hodnôt korelatívny.

Filozofiou života inšpirované axiologické koncepcie môžeme v priebehu 20. stor. identifikovať v ontológiách diferencie. Podporuje ich myšlienkový pohyb nejednoznačnosti, protirečení, rôzneho druhu diferencií, „diferujúci pohyb différance".

Ako radikálny prejav tejto tendencie na filozofickej pôde je vystúpenie Derridu, ktorý rozvíja istý typ axiologického diskurzu, keď píše o neustálej diferenciácii, sváre opozít, inakosti, artikulácii, obrusovaní, negovaní, význame, odročovaní túžby, kultúre, epoche, „prepísaní" či normalizácii diskurzu filozofie. Dôraz na „aktívny" svár diferentných síl je návodom aktívnej interpretácie. Derrida nám ponúka nielen účinný nástroj axiologickej analýzy, ale predovšetkým názor o diferenciálnej štruktúre a dynamike hodnotení, o relatívnej povahe opozít a apórií, o konflikte ako aktívnom momente hodnoty, o suplementarite v pozadí akejkoľvek apriórnosti, kategoriálnosti, normatívnosti a pod. To, čo nám predkladá Derrida, je vysoká abstrakcia, prázdny formulár, ktorý môže byť vypísaný ako fundamentálna ontológia. Prvé riadky by obsadila téza, že primárny výber, ktorý konštituuje hodnotu, nie je odvodený z nejakého prezentného objektu alebo sily prítomnej vo svete a nie je efektom vedomia alebo hovoriaceho subjektu. Je efektom hry, v ktorej ide o všetko, je súčasťou ekonómie, ktorá patrí k životu. Súčasťou normalizácie diskurzu filozofie, ale aj

širšie poňatej kultúry, je privilegovanie diferencie a vytváranie slovníka, ktorým súčasná filozofia prepisuje témy otvorené buď tradičnou axiológiou alebo ktorými pomenúva javy rozširujúceho sa rozpätia nášho reálneho života. Prebieha tu transformácia, ktorá je paralelná a analogická zmenám foriem života, toho, čo reálne zahŕňa axiosféra ([26], 123n).

Filozofia života v niektorých súčasných podobách dospieva k vysokému stupňu abstrakcie, k transcendentálnemu chápaniu života (Deleuze), ktorého neosobnosť ho stavia mimo dobra a zla. Avšak ľudským vtelením sa život stáva dobrým alebo zlým a zapadá do všetkých empirických determinácií ([1], 4–6; [9], 136–142). Individuálny život nikdy nie je adiafórou, vo svojej empirickej podobe nie je hodnotovo neutrálny, rovnako taký nie je ani život spoločnosti.

Filozofia života musí preto reagovať nielen na zmeny v chápaní života v reflexiách filozofov, ale aj na zmeny, ktoré dokladajú výskumy sociológov kultúry. Je potrebné kritické preverenie toho, aké sociologické krytie majú filozofické koncepcie, predovšetkým dobrého života. Empirické výskumy v západných krajinách ako dominantnú hodnotovú orientáciu konštatujú orientáciu na zážitok, resp. pôžitok, pod ktorý subsumujú život ako celok. Z chápania zážitku – psychickej ako aj fyzickej, tak reflektovanej ako aj telesnej udalosti, ktorá sa pozitívne hodnotí a vyjadruje predikátmi ako „príjemný", „zaujímavý", „fascinujúci", „pekný", vyplýva, že človek chce viesť príjemný, zaujímavý, fascinujúci, pekný život. S touto hodnotovou orientáciou, ktorú konštatuje o.i. sociológ Gerhard Schulze ([27]), je úzko spätá často konštatovaná „estetizácia všedného dňa". Spoločnosť zážitku je hedonisticky a esteticky orientovanou spoločnosťou. Odlišuje sa od spoločnosti, v ktorej je život podriadený službe veci, etickým hodnotám, a odlišuje sa od spoločnosti, ktorá zápasí s problémom fyzického prežitia. Táto hedonistická orientácia sa mohla presadiť ako životný štýl len v dôsledku rozpadu alebo oslabenia kultúrnych vzorov, stabilných normatívnych štruktúr, ktoré sa stali nedôveryhodnými. Spoločnosť „pekného života" mohla vzniknúť až tam, kde po uspokojení fyzických potrieb vyvstala filozofická otázka: aký život chcem viesť? ([27]) Vo filozofii vznikol rad koncepcií hedonistickej, perfekcionistickej, ironickej estetickej existencie. Nie celkom jasné je, nakoľko zodpovedajú životným filozofiám praktických orientácií, alebo či sú variáciami produktov dejín filozofie, alebo či neparazitujú na uvoľnenom mieste, ktoré spoločnosť vytvorila marginalizáciou sociálnych problémov, rizík prírodného prostredia, potlačením tradície filozofickej a umeleckej kritickej sebareflexie ([7], 145-146). Filozofia života v svojom axiologickom angažmá vždy bola kritikou kultúry, vždy vstupovala do konfliktu autentickosti a farizejstva. V čase jej rozhodujúcich vystúpení ju umocnil heroickým pátos odvážnych osobností, ktorý dnes obdivujeme už len ako personálne podfarbenie faktov dejín filozofie. Filozofia, ktorá by sa mohla pokladať za dedičku tradícií axiologicky angažovanej filozofie života, dnes vyvoláva podozrenie, že balansuje skôr na hedonistickom konci škály života.

LITERATÚRA


[1] Deleuze, G.: *Immanence: A Life* ... In: Theory, Culture and Society. 1997, Vol. 14(2), s. 4–7.
[2] Deleuze, G.: *Nietzsche i filozofia*. Warszawa, Wydawnictvo KR, 1997.
[3] Derrida, J.: *Texty k dekonstrukci*. Bratislava, Archa 1993.
[4] Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*. Bratislava, Pravda 1980.
[5] Featherstone, M.: *Consumer Culture and Postmodernism*. London 1994.
[6] Frank, M.: *Co je strukturalismus?* Praha, Sofis 2000.
[7] Frűchtl, J.: *Aesthetische Erfahrung und moralisches Urteil, Eine Rehabilitierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1996.
[8] Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha, Oikoymenh 1999.
[9] Günzel, S.: *Immanenz. Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze*. Essen, Die Blaue Eule 1998.
[10] Heidegger, M.: *Drogy lasu*. Warszawa, Aletheia 1997.
[11] Heidegger, M.: *Nietzsche*. T. I., II. Warszawa, PWN 1998.
[12] Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikoymenh 1996.
[13] *Postmodernizm. Antologia przekladów*. Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszcyński 1997.
[14] Kouba, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel 1995.
[15] Kühn, R.: *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*. Freiburg / Munchen, Verlag Karl Albert 1992.
[16] Margvelašvili, T. G.: *Aksiologičeskoje značenije različija meždu ekzistenciaľnym i kategorijaľnym v Chajdeggerovskom ontologičeskom myšleniji*. Tbilisi, Mecniereba 1979.
[17] Nietzsche, F.. *Fragmenty o nihilismu*. Prel. P. Kouba. In: Filosofický časopis, 1992, č.4, s. 626–637.
[18] Nietzsche, F.: *Po tu storonu dobra i zla. Sočinenija v dvuch tomach*. T.2. Moskva, Mysľ l990.
[19] Novosád, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava, Archa 1995.
[20] *Phenomenology of Value and Valuing*. J. G. Hart, L. Embree (eds.). Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers 1997.
[21] Rickert, H.: *Philosophische Aufsätze*. Hrsg. v. R. A. Bast. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1999.
[22] Scheler, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, Academia 1968.
[23] Scheler, M.: *Řád lásky*. Praha, Vyšehrad 1970.
[24] Schnädelbach, H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Warszawa, PWN 1992.
[25] Simmel, G.: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha, Sociologické nakladatelství 1997.
[26] Sisáková, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov, AFPhUP 2001.
[27] Schulze, G.: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt / New York, Campus 1993.


---


Prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc.

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

# ETICKÉ A NÁBOŽENSKÉ DIMENZIE ŽIVOTA

# VÝCHODISKÁ FILOZOFICKEJ ESCHATOLÓGIE

*JÁN LETZ, Katedra filozofie FF TU, Trnava*

*The author in his study makes a draft of the gnoseologic-methodological starting points, which enable a new way of a comprehensing the basic eschatological questions of man. First of all, it is the integral-philosophical starting point based on the entire experience of the integral life, secondly, the philosophical-anthropological starting point based on the author`s conception of the creational-evolutionary and kenotic philosophy and, finally, the starting point of the philosophical hermeneutics of the biblical textes. The author comed to the conviction about a real existence of the human after-death-world and its basic ontological function within the whole created world. He showed that the after-death-world is the basic ontological region on the spiritual evolutive and kenotic way of man to the finishing his being with a full participation in the God`s life.*

## Duchovná evolúcia a kenózia

Vo viacerých prácach ([16], 307–310) a ([18], 77–90) som vyložil a zdôvodnil, že najvyššou formou kreačnej evolúcie je tzv. *duchovná evolúcia.* V nej človek participuje, uvedomene, cieľavedome a slobodne, svojou nesvojmocnou aktivitou na kreačnoevolučnej aktivite božského Logosu, prostredníctvom ktorého pôsobí v stvorenstve Boh ([16], 274–281). V tejto interkoaktivite je človeku daná možnosť toho najintímnejšieho a najdôstojnejšieho partnerstva s Bohom. V prípade duchovnej evolúcie však nejde o intrakoaktivitu, v ktorej nesvojmocná aktivita človeka je vo svojom vnútri vedená a usmerňovaná aktivitou Logosu, ako je to v neduchovnej evolúcii človeka a celého kozmu, ale o interkoaktivitu, v ktorej človek s plným vedomím a slobodne pristupuje *oproti* božskej aktivite prichádzajúcej mu v ústrety ([16], 289–294). Takto človek svojím slobodným rozhodnutím môže podmieniť to, či vôbec duchovná evolúcia bude ďalej napredovať, alebo nie.

Duchovná evolúcia človeka sa objavuje v jeho ontogenéze až od určitého vývojového štádia tejto ontogenézy. Toto štádium je pre človeka prelomové a má charakter „zrodenia z ducha"; v ňom si už človek uvedomuje svoje poslanie a zakúša Božiu výzvu k svojmu dovŕšeniu a k spáse. Od tohto štádia sa začína človeku otvárať aj jeho eschatologická perspektíva, v ktorej duchovne nahliada kontúry svojho zásvetného života s jeho konečným určením, čím sa mu i na tomto svete otvára nová perspektíva života. Duchovná evolúcia človeka napreduje prostredníctvom jeho experiencií a kognoscencií a má za následok bytostný rast jeho pneumy ([18], 82).[1] V

[1] Ide o základný pojem mojej filozofickej antropológie, ktorá nie len len kreačno-evolučná a kenotická, ale aj pneumatická. Pneuma je kreačno-evolučne transformovaný človek na základe pôvodného (prirodzeného) človeka. Tento „nový človek" či „pneumatický človek" sa vyznačuje osobitou bytostne naplnenou personálnou duchovnosťou, ktorá na vyššej bytostnej úrovni zahŕňa nielen duchovný princíp človeka (zvyčajne charkterizovaný ako duša alebo duch), ale celého človeka, teda aj jeho telovosť Ako v

štádiu zavŕšenia duchovnej evolúcie sa pneuma stáva vysoko ontologicky autonómna a tenduje prejsť zo svojej subsistujúcosti, zjavnej už pred jej zavŕšením, k subsistentnosti. Napokon sa utvorí zavŕšená pneuma, ktorú som nazval *kompletopneuma*. Táto pneuma sa už ďalej duchovne nevyvíja a svoju hlavnú aktivitu orientuje do svojho vnútra. Otvára sa takto ontologickému prijatiu božského Logosu. Túto kvalitatívnu premenu v živote pneumy a tým aj celého človeka, ktorý je jej nositeľom, nazývam *kenózia* (od gréckeho *kenosis* = sebavzdatie). Duchovný človek nemôže dospieť k dovŕšeniu jeho kenózie, na základe interkoaktivitnej a dialogickej napojenosti na Logos, a tobôž nie na základe takejto napojenosti na druhých ľudí, ale jedine tak, že sa postupne, uvedomene a slobodne, otvorí k inkarnácii Krista. A tak v Kristovi, s Kristom a skrze Krista môže dovŕšiť svoju kenóziu, čím sa jeho kompletopneuma preutvorí na *kompletokenopneumu*, pneumu, ktorá je už úplne transparentná pre Boha a je aj otvorená pre Jeho prijatie ([17], 134–137). Takto je možné, aby človek už na tomto svete dosiahol svätosť, a preto nemusí vstúpiť do zásvetia a je priamo – bez prechodu zásvetím – prijatý do Božieho kráľovstva. Zvyčajne však človek na tomto svete nedovŕši svoju kenóziu a stane sa to až v akte smrti alebo po smrti v zásvetí.

Načrtnutú predstavu duchovného rastu človeka v jeho eschatologickej perspektíve, jeho ďalšieho priebehu v zásvetí a v transcendencii zásvetia, možno považovať za akýsi prológ k celej problematike štúdie. Mohol by som ju ďalej takýmto koncentrovaným spôsobom rozvíjať. Nebolo by to však metodologicky ani didakticky správne. Preto sa tu predovšetkým zameriam na východiská, ktoré túto predstavu odôvodňujú a oprávňujú a ktoré v ich celku považujem sa nové.

**Integrálno-životné východisko**

Ak chceme zodpovedne skúmať človeka v jeho eschatologickej perspektíve, nesmieme pristupovať k životu redukcionisticky, ale musíme ho fenomenologicky odkryť v jeho celistvosti a integrálnosti a napokon ho porozumieť v jeho celostnosti ([17], 117–118). Integrálny život sa javí ako nekonečne mnohotvárny fenomén, ktorý je bezprostredne zviazaný s individuálnym i sociálnym životom človeka. Patrí k nemu teda aj život organizmov, psychický a duchovný život človeka a v neposlednom rade božský život, Kristov život a Boží život. Napiek tejto mnohotvárnosti a rozčlenenosti je integrálny život v zásade jednotným životom, ktorého základom a jednotiacim činiteľom je nekonečný oceán Božieho života.

Každá celostná experiencia človeka má osobitú účasť na integrálnom živote. Vďaka tejto účasti sa celostné experiencie stávajú hlavným prúdom integrálneho života v jeho evolučnom napredovaní. Napriek svojej veľkej mnohosti a rozmanitosti majú niečo spoločné a zjednocujúce. Je to *celostná experiencia integrálneho života*, v ktorej sa postupne vyjavuje tajomný pôvod a konečné zavŕšenie každého života človeka ([15], 164–174). Nou sa život sebatranscenduje v dvoch smeroch: k svojej genéze a k svojmu zavŕšeniu. V tejto experiencii a prostredníctvom nej sa možno väčšmi priblížiť aj k tajomstvu zásvetného života. Ukazuje nám, že zavŕšenie človeka

zmysle Schelerovho konceptu telo vo všeobecnosti patrí osobe, tak o to viac patrí pneume ([28], 167–190).

sa tajomným oblúkom dotýka jeho genézy, čím má človek bližšie k svojmu kenotickému dovŕšeniu, tým jasnejšie sa odkrýva tajomstvo jeho počiatku u Boha.

Každá celostná experiencia – najmä vo svojej valorizancii a kognoscencii ([15], 170–172) – je profilovaná eschatologicky a je eschatologicky určujúcou, lebo vnáša do človeka presvedčenie o jestvovaní zásvetného i nebeského života, na ktorom môže participovať človek.

Načim už tu zdôrazniť, že akýmsi vstupom do tejto celostnej experiencie je existenciálna skúsenosť smrti. Poznatky vyplývajúce z tejto skúsenosti sú jednou z podmienok uznania reálnej existencie zásvetia. M. Scheler to vyjadril týmito slovami: „*Viera v posmrtný život je možná až vtedy, keď sa znova objaví (...) možnosť duchovne oddať sa smrti*“ ([28], 167–168).

**Filozoficko-antropologické východisko**

Človek je výsostným útvorom kreačnej evolúcie. Bol zložitým spôsobom privedený (vychádzajúc z bázy jeho zvieracích predkov) do štádia aktuality individuálnych ľudských prirodzeností a zároveň aktuality jedinečných personálnych indivíduí, ako aj do štádia jeho potencionality, zahŕňajúcej v každom z týchto indivíduí bytostný rozvrh pre ďalšie evolučné napredovanie ([17], 106–111). Boh je však prítomný vo všetkých štádiách utvárania človeka a v koaktivite s ním postupne privádzal človeka k jeho eschatologickému zavŕšeniu, rešpektujúc pritom jeho autonómiu a slobodu.

Človek vstupújci do života skrze plodiacu schopnosť svojich rodičov je vlastne človekom bez rozvinutej pneumy. V jeho prirodzenosti nenájdeme nijaký aktuálno-bytostný element nesmrteľnosti, ale len potencionalitu, obsahujúcu jeho iniciálnu pneumu, ako aj bytostný rozvrh jeho nesmrteľnosti. Pneuma človeka, a následne aj jeho duša ako inkarnácia tejto pneumy v človeku ([18], 79–82), a utvárajú až v priebehu jeho duchovnej ontogenézy. Sprvoti je dospievajúci človek do experiencií druhých ľudí vťahovaný, no neskoršie sám tieto experiencie zakladá až napokon dôjde k utvoreniu jeho pneumy, ktorá je transcendentná ku ktorémukoľvek štádiu svojho duchovného vývoja a ktorá smrťou subsistuje a je preutvorená na eschatopneumu.

Pneuma sa utvorila z emergentov experiencií a submergentov kognoscencií ([17], 47–52), prostredníctvom ktorých je človek bytostne zaangažovaný do životného a mnohotvárneho prostredia ľudí. Z uvedeného vidno, že pneuma nie je duchom v klasickom zmysle slova, ale je osobitým bytostným vyjadrením tohto človeka, ľudstva i celého kozmu cez sebavyjadrenie tohto človeka. No predovšetkým je v nej zahrnutý tento človek i so svojou telovosťou. Celostnosť prítomnosti človeka sa nemôže riešiť konceptami založenými na dualite tela duše alebo na trialite ducha, duše a tela, ktoré vo viac-menej zjavných podobách sú prítomné v doterajších filozofických antropológiách, ale naznačeným konceptom pneumatickej a pneumoontologickej antropológie, ktorá sa mi stala základným východiskom pre potvrdenie existencie a objasnenie povahy zásvetného života človeka ([17], 47–50).

**Východisko z hermeneutiky obsahov Božieho zjavenia**

Všetky obsahy zjavenia sú artikulované ľuďmi výrazovými prostriedkami vychádzajúcimi z ich obrazu sveta ([24]). V rámci tejto artikulácie zaujímajú osobitné miesto eschatologické výpovede a výroky, ktoré sa síce opierajú o istotu naplnenia eschatologickej nádeje, no samotný obsah tohto naplnenia je zväčša len symbolický a azda zo všetkých výpovedí najviac kultúrno-dejinne podmienený. Z mnohorakých obsahov zjavenia eschatologické obsahy patria k tým, ktoré sú v najväčšej miere mýticky zastreté. Táto zastretosť sa prejavuje predovšetkým v predstavách o blízkom konci sveta, v paruzických predstavách a v predstavách o poslednom súde, očistci, pekle ([10], 531–539). Tým však nechcem povedať, že pre túto zastretosť sa definitívne vytratilo pravdivé obsahové jadro. A práve filozofickej hermeneutike ide predovšetkým o to, toto jadro nájsť či „vylúpnuť" z kultúrne a časovo podmienených výrokov a výpovedí.

Pri mojom filozofickom skúmaní bolo potrebné pristupovať k týmto eschatologickým výrokom s vedomím ich relatívnej platnosti, no s rešpektovaním ich nároku na absolútnu platnosť. Bolo ich treba novým spôsobom objasniť a takto získaný obsah konfrontovať s obsahmi získanými na základe filozofického bádania v tejto oblasti. Komplexný eschatologický obraz je už dynamický a otvorený k ďalšiemu dopracúvaniu.Tento metodologický prístup nie je nový. Ako ukázal Karl Schmöle, už Klement Alexandrijský ho uplatnil pri tvorbe svojej pneumatickej interpretácie života človeka po smrti ([30], 129–144).

Tento prístup mi umožnil vyjadriť eschatologickú realitu prostredníctvom iných kategórií ako je doterajších deväť eschát (individuálne: smrť, osobný súd, očistec, nebo, peklo; kolektívne: parúzia, zmŕtvychvstanie tiel, všeobecný súd, koniec sveta a jeho pretvorenie). Ukázalo sa, že niektoré eschatá sú len aspektami určitej eschatologickej udalosti. Tak napríklad osobný súd je takýmto aspektom udalosti smrti, parúzia, zmŕtvychvstanie tiel a všeobecný súd sú aspektami preutvárajúceho vstupu jednotlivých ľudí i celého ľudstva do Božieho kráľovstva.

**Pojem „druhého sveta" alebo „zásvetia"**

Z dimenzionálnej analýzy stvorenej reality (ďalej stvorenstva) mi vyplynulo, že stvorentsvo tvorí vnútorne ontologicky konzistentnú superdimenziu, ktorá sa člení minimálne na tri dimenzie (regióny reality s vysokým stupňom ontologickej autonómie), a to na dimenziu kozmickú (tusvetie), transkozmickú (zásvetie) a transzásvetnú alebo nebeskú (Božie kráľovstvo).[1] Zásvetie je dimenziou, ktorá má intermediárny charakter, lebo sa nachádza medzi tusvetím a nebeskou dimenziou a sprostredkúva vzťah medzi nimi ([16], 214–218). Zásvetie možno teda chápať ako osobitný svet, v ktorom jedinečným spôsobom dozrievajú zosnulí, ktorí sú už v podobe eschatopneúm určení pre večnosť. Pre zásvetie sú charakteristické dva spôsoby takéhoto dozrievania: dozrievanie kenotickým očisťovaním a bytostným rastom. Prvý spôsob dozrievania sa odohráva v osobitnej subdimenzii zásvetia, nazývanej v tradícii purgatórium, čiže očistec. Dozrievanie bytostným rastom sa uskutočňuje v druhej subdimenzii, ktorú som nazval inkubátor, lebo tu zásvetné ľudské

[1] Táto tretia nebeská dimenzia sa vzťahuje len na účasť stvorených bytostí na nej. Len z tohto hľadiska ju môžeme považovať za stvorenú. Rozhraničuje v zložitých vzťahoch stvorenú a nestvorenú realitu. Takýto perichoretický komplex stvorenej a božskej reality sa nazýva tiež pleróma (pozri ďalej).

bytosti ontologicky dorastajú osobitou duchovnou kreačnou evolúciou k svojej zrelosti.

Moment bytostného rastu sa však v rozsiahlej eschatologickej literatúre vôbec neuvažuje. Bytostný rast, pokiaľ je nevyhnutný, sa zvyčajne spája s pneumatickým zmŕtvychvstaním ([30], 129–144). Azda jedine K. Rahner ([23], 429–437), ([25]), 217–218) a J. L. Ruiz de la Peña ([27]) nevylučujú v zásvetí bytostný rast. Z mojej kreačno-evolučnej ontológie bytostný rast vyplýva ako základný zákon každej dimenzie stvorenstva, ibaže forma kreačnej evolúcie je v každej dimenzii iná. Teda pneumatický človek sa duchovne vyvýja iným spôsobom ako eschatopneumatický človek. Dimenzii zásvetia je zrejme vlastný iný modus trvania ako v kozmickej dimenzii ([16], 248–249). V zásvetí podľa J. Guittona preto pôsobí inak uspôsobený čas, a to čas neobmedzeného rastu, masívneho očisťovania, ktorý sa už nespája z drámami zvratu a zlyhávania. Ide tu podľa neho o „čistý vývoj" ([7], 68) a ([8]).

Neraz si kladieme otázku, či hiát medzi týmito dimenziami je taký hlboký, že sa narušuje základná personálna identita medzi tusvetným a zásvetným človekom ako aj medzi zásvetským človekom a človekom osláveným v nebi. Bez toho, žeby som tu venoval tejto otázke väčšiu pozornosť, rozhodne odpovedám nie. Pneumatickosť človeka vo všetkých štádiách jeho duchovnej evolúcie a kenózie ostáva zachovaná. Je pre ňu charakteristická jednak nová, bytostne naplnená duchovnosť, a jednak personálnosť, keďže práve pneumatickosť je vrcholom personálnosti. Práve pneumatickosť a personálnosť v ich jednote sú ontologickým identitným základom medzi nevyvinutou pneumou a vyvinutou pneumou, medzi pneumou a eschatopneumou, ako aj medzi nedovŕšenou eschatopneumou a kompletokenoeschatopneumou. Teda i po smrti človeka existuje jeho jedinečná pneumatická personálnosť, do ktorej prechádza z tusvetného človeka všetko podstatné ([17], 66–68 a 134–136). Aj iní autori potvrdzujú túto základnú duchovno-personálnu identitu medzi tusvetným a zásvetným človekom ([2]), ([20]).

### Ontológická štruktúra, ako aj kreačno-evolučná a kenotická dynamika zásvetia

Priekopníkom v zdôvodnení očistca je Klement Alexandrijský, žijúci v druhom až treťom storočí po Kr., ktorý poukázal na zásadný význam očistca pre porozumenie kresťanskej existencie. Premenu človeka v zásvetí neobmedzuje len na očistec, ale, opierajúc sa o veľkú grécku myšlienku výchovy (*paideia*), očistcový oheň nadobúda preň širší význam. Rozdeľuje zásvetie na subdimeziu očistnú a subdimenziu výchovnú. Proces pneumatického očistenia človeka chápe ako oslobodzovanie sa od všetkého nadbytočného, čo by mu prekážalo zjednoteniu s božskými Osobami v nebeskej dimenzii. Pri tejto výchove sa sa podľa Klementa duša premieňa v „*soma*" stále vyššej pneumatickej dokonalosti, čo sa však nedá dosiahnuť bez výchovy a samovýchovy ([26], 134).Tieto výskumy sú v zhode s výsledkami K. Schmöleho ([30], 60 a 135). Ostáva otvorenou otázkou, či v *paideia* v Klementovom chápaní nie je obsiahnutý aj pneumaticko-bytostný rast. Ak to tak v zásade je, potom Klementa možno považovať za priekopníka konceptu duchovného vývoja v zásvetí.

Predstava i koncepcia očistca nie je výplodom náboženskej fantázie a pôsobenia iracionálnych síl v človeku, ako sa domnievajú mnohí jeho kritici aj z radov kresťanov (najmä protestantov), ale je požiadavkou zdravého rozumu a prejavom

hlbokej humanity, osobitne empatie ([22], 60–65). Očistec nie je len zásvetným miestom, ale aj zásvetným stavom ([4], 293–295) a ([5], 193–194), v ktorom sa človek ako nedozretá eschatopneuma postupne zbavuje každej svojej limitovanosti a uzavretosti voči Bohu, ako aj všetkých nadbytočných prvkov, ktoré sú zabudované do štruktúry pneumatickej osobnosti a ktoré brániia úplnému zjednoteniu sa s božskými Osobami. Napriek rozmanitým predstavám o očistci v kresťanskej tradícii ([6]), táto základná predstava očistca ostáva. Je v ňom dominantný kenoticko-očistný proces. Eschatopneumatický človek sa najprv stane transpearentným voči Bohu tým, že sa na základe svojho sebasúdu spoznáva a vie, čo má zo seba odstrániť, a rovnako vie, že toto odstraňovanie nemôže vykonať sám, ale že sa to môže stať jedine v koaktivite s Bohom. Toto očisťovanie sa ukončí tým, že tento človek sa úplne umenší a na základe svojho autonómneho rozhodnuta, sa slobodne odovzdá Bohu. Zásvetný človek teda v očistci na svoju premenu nečaká, ako sa mnohí nesprávne domnievajú ([21], 15–17), ale sám do nej aktívne zasahuje. Pritom kenózia eschatopneumy v zásvetí sa podobá kenózii pneumy človeka v tusvetí, ibaže je oveľa intenzívnejšia a radikálnejšia so zásadnejším dosahom na vnútornú premenu osobnosti. Samotný proces očisťovania je tajomstvom, ktoré môže eschatologická filozofia, teológia a mystika vyjadriť len metaforami; z nich je najčastejšia metafora ohňa, ktorú niektorí nepovažujú za metaforu, ale za skutočnosť ([8]). Kenotické dozrievanie eschatopneúm je nevyhnutne sprevádzané ich utrpením. Zvyčajne sa toto utrpenie spája s očistcovým ohňom. No dá sa toto utrpenie vysvetliť aj bez tejto metafory ako utrpenie prameniace z konfliku svedomia medzi tým, čím sa po očistení človek v očistci môže stať a tým, čím je ([9], 50–56). Takéto „očistné utrpenie" prežíva viacmenej každá ľudská osoba už na tomto svete. Jean Guitton, odvolávajúc sa na skúsenosti mystičky Kataríny Janovskej, zastáva názor, „*... že tento oheň zároveň prináša radosť i spôsobuje bolesť.*" Táto mystička doslova napísala: „*Bolesti sú také veľké, že nijaký jazyk ich nedokáže popísať, ba ani nijaký rozum si ich nedokáže predstaviť*" Na inom mieste však píše: „*Myslím, že nie je možné nájsť väčšiu spokojnosť duší v očistci, iba spokojnosť blažených v nebi ju presahuje*" ([31], 67). Ak sa v eschatopneume dovŕšilo jej kenotické dozrievanie a ak ontologicky dozrela, je pripravená na spásne vyslobodenie Bohom a na vstup do Božieho kráľovstva. V prípade bytostnej nedorastenosti príslušná eschatopneuma prechádza do druhej subdimenzie zásvetia, v ktorej sa uskutočňuje jej bytostný rast, a to formou čisto duchovnej kreačno-evolučnej ontogenézy, teda akejsi výchovy v univerzálnom zmysle, ktorá implikuje aj bytostný pneumatický rast. Pre takýto rast s Bohom a v Bohu sa eschatopneumatický človek slobodne rozhodol a cieľavedome v interkoaktivite s Bohom ho privádza ku konečnému zavŕšeniu. V prvom i druhom prípade sa napokon utvorí zrelý eschatopneumatický človek, v ktorom sa už úplne pneumaticky naplnila jeho pôvodná telovosť.Tento stav zavŕšenia (*pleróm*) či naplnenia (*sintéleia*) vedie k novému človeku pre Božie kráľovstvo ([26], 134).

Dozrievanie eschatopneúm, ktoré môžeme metaforicky označiť ako cestu za božským Svetlom, však nie je možné bez rozhodujúcej účasti Boha, čo konkrétne značí, bez účasti božského Logosu a teda bez bezprostrednej účasti Krista. Veď Kristus je základnou podmienkou uskutočňovania a zdarného dovŕšenia kenózie tak na tomto, ako aj na druhom svete ([13], 217–218) a ([19]).

**Reálnosť existencie, ontologické poslanie a spásna funkcia**

**zásvetia**

Filozof nevychádza zo zjavených právd, a preto si právom kladie otázku či zásvetie vôbec reálne existuje a či to nie je len dajaká kultúrno-dejinná pomocná kategória, pomocou ktorej si človek racionálnym spôsobom bližie vysvetľuje svoje náboženské predstavy o živote po smrti ([12], 347–351). Takéto filozofické odôvodnenie však nikdy nemôže mať charakter racionálneho dôkazu. Je to racionálna argumentácia nie „sama zo seba", ale je podmienená existenciou rozvinutých celostných experiencií argumentujúceho v ich úzkej väzbe na na celostnú experienciu integrálneho života. V tejto experienciálne nevyprázdnenej argumentácii ide o postupnú explikáciu poznania nadobúdajúceho povahu duchovného videnia, ktorého súčasťou je aj poznanie života po smrti ([15], 144). Iba argumenty racionálne artikulované na základe takéhoto predpoznania môžu mať charakter skutočných dôkazov. V opačnom prípade, keď nedošlo k tomuto predpoznaniu na základe emergencie koncentrického súboru celostných experiencií, možno hovoriť iba o prázdnych, neživotných argumentoch, ktoré sú nepresvedčivé. Existenciu zásvetia teda môže dokázať len ten, kto k takémuto duchovnému poznaniu dospel, alebo ten, kto je prinajmenej existenciálne otvorený možnosti k nemu dospieť ([14], 9–14). Nemôže sa to teda udiať vo sfére abstraktnej, čisto racionálnej objkektivity, ale vo sfére objektivity existenciálno-personálnej, ktorá sa sprístupňuje len pre toho, kto na jej úroveň experienciálno-evolučne a kenoticky dorástol.

Jednotilvé argumenty v prospech reálnej existencie zásvetia, a tým aj života človeka po smrti, možno racionálne artikulovať takto (pravda, sú možné aj iné spôsoby takejto artikulácie) ([13], 220–222) a ([17], 126–131):

– Viera človeka v život sa prejavuje ako základné prisviedčanie životu, presahujúce každú oblasť i každú fázu života v človekovej ontogenéze. Táto viera nie je fikciou, ale sa opiera o nespornú hodnotu integrálneho života. Vedie k porozumeniu zmyslu života, ktorý vo svojej integrálnosti transcenduje aj zásvetný život.

– Nádej človeka v existenciu trvalého dobra a trvalej, neodňateľnej blaženosti, ktorá radikálne presahuje možnosti tohto sveta, je zakotvená v bytí človeka, v jeho potencionalite a personálnosti. Vzhľadom na túto existenciálno-ontologickú zakotvenosť takáto nádej nemôže byť niečo nereálne, vymyslené. Človek vo svojom reálnom poznaní nikdy neočakáva od prítomného života všetko, ani od života v ktoromkoľvek časovom horizonte v budúcnosti, ale sa reálne nádeja, že za každým časovým horizontom, sa naplnia všetky jeho očakávania ([29], 5–8).

– Láska vyzýva každého človeka k tomu, aby jestvoval a nikdy neprestal jestvovať, a to tak vzhľadom na seba samého, ako aj vzhľadom na druhých. Láska nesená týmto existenciálnym presvedčením siaha až za smrť, je niečím bytostným a spontánne sa dovoláva samotného svojho základu, Boha, ktorý je láskou v plnom zmysle slova ([29], 8–11).

– Zo sledu jednotlivých fáz ontogenézy človeka nijako nevyplýva, že fáza staroby by mala byť poslednou fázou jeho života. Povaha priebehu týchto fáz, ich obsahová i existenciálna nadväznosť, anticipuje jestvovanie takého života, ktorý nikdy nekončí a ktorý presahuje aj život v každej duchovnej ontogenéze, teda aj v zásvetí.

– V každej fáze ontogenézy človeka sa dostavuje moment vyrovnanosti a harmónie, prejavujúcej sa na jednej strane otvorenosťou a slobodou, no na druhej

strane uzavretosťou a bezpečnosťou. Tento moment vyrovnanosti v jednotlivých ontogenetických fázach sa s pokračujúcim vekom (za predpokladu normálneho priebehu ontogenézy) stupňuje, čím sa predznamenáva trvalý stav vyrovnaosti a harmónie vo večnom živote človeka ([29], 11–12) a ([17], 128–129).

– Človek evidentne zakúša vo svojom živote svoju duchovnosť i duchovnosť druhých ľudí. Táto jeho duchovnosť sa prejavuje v intelektuálnej činnosti, ako aj vo vôľovom a hlbšom citovom živote. Dopracúva sa k nehmotným ideám a hodnotám, ako sú pravda, dobro, krásno, mravnosť a pod., ku ktorým by sa nemohol dostať bez existencie duchovného činiteľa, ktorý sa stáva nositeľom transcendencie tusvetného života. Základom tejto duchovnosti (zásadne inak ponímanej ako ontologicky vyprázdnená racionálna duchovnosť západnej filozofie) je subsistujúca pneuma, ktorá aktom smrti sa premieňa na eschatopneumu ([17], 125–126).

– V človeku je hlboko zakorenený zmysel pre spravodlivosť, ktorý sa usiluje realizovať v individuálnom i v spoločenskom živote. Človek však zistil, že táto spravodlivosť sa v tusvetskom živote realizuje vždy nedostatočne, ba ani sa nemôže realizovať úplne; konštatuje, že mnohí nespravodliví a zlí ľudia sa mali na tomto svete dobre a neraz zomierajú akoby bez následkov, a opačne, mnohí spravodliví a dobrí sa mali na tomto svete zle a veľa a nezaslúžene strádali. Ak sa má učiniť zadosť hlbokému zmyslu pre spravodlivosť zakorenenému vo všetkých ľuďoch, musí existovať aj život po smrti, v ktorom nespravodliví a zlí budú primeraným spôsobom potrestaní, aby utrpením svoj nespravodlivý a zlý život na druhom svete odčinili ([17], 128–129).

– Viera v nesmrteľnosť človeka existuje vo veľkej väčšine náboženstiev a prejavuje sa spontánne ako univerzálne presvedčenie ľudstva. Je presvedčením drvivej väčšiny veľkých duchov antiky, stredoveku, ako aj racionalistov a empiristov novoveku. V 19. a 20. storočí došlo k značnému poklesu viery v život človeka po smrti, čoho hlavný dôvod treba predovšetkým vidieť vo vážnom psychickom narušení ľudí a v umieraní kultúry Západu ([17], 129).

– Systematický výskum v druhej polovici 20. storočia ukazuje na základe štatisticky významných vzorkách ľudí, ktorí sa dostali do predsmrtného stavu alebo až do stavu klinickej smrti, že títo ľudia priamo zakúsili cestu k zásvetiu alebo zásvetie samo ako niečo evidentne existujúce, čo priamo videli. Rovnako sa zachoval celý rad takýchto svedectiev v minulosti (*Epos o Gilgamešovi, Tibetská kniha mŕtvych, Egyptská kniha* mŕtvych a iné) ([1]), ([11]), ([32]).

– Korunným, pravda väčšmi teologickým argumentom, v prospech existencie života človeka po smrti je Biblia, osobitne Nový zákon. Ježiš Kristus prisľúbil všetkým život večný a ako Zmŕtvychvstalý sa stal garantom a nositeľom existencie večného života v Božom kráľovstve ([26], 95–98).

**Záver**

Zo skúmania aplikácie môjho konceptu experienciálnej, kreačno-evolučnej a kenotickej filozofie na eschatologickú problematiku, konfrontovaného so skúsenosťami zásvetia a v neposlednom rade s Božím zjavením interpretovaným čo najuniverzálnejším spôsobom, som dospel k presvedčeniu o reálnej existencii zásvetia a ku konceptu jeho základnej ontologickej funkcii v rámci stvorenstva. Zásvetie sa vyznačuje osobitou dynamickou ontologickou štruktúrou a zákonitosťami a má oslobo-

dujúco-spásnu funkciu. Ukázalo sa ako dôležitý intermediárny ontologický reálny priestor na eschatologickej ceste človeka i celého ľudstva za Božím kráľovstvom, vedúcej cez rozličné anticipácie tohto kráľovstva v tusvetí a zásvetí až k jeho naplneniu. No, len čo zásvetie splní svoju základnú spásnu funkciu a tým aj svoje ontologické poslanie v kreačnej evolúcii a kenózii stvorenstva, prestane existovať, čím sa otvorí všetkým ľuďom brána do večnej blaženosti v nebi, v novom spôsobe jestvovania v pleromatickej realite.

LITERATÚRA


[1] ALLGEIER, K.: *Und den Himmel gibt es doch.* Bonn, Schönberger Verlag, 1984.
[2] BOROS, L.: *Mysterium mortis.* Olten uns Freiburg in Breslau, Walter Verlag, 1967.
[3] BOROS, L.: *Nebo. Úvahy o večnom živote.* In: Boros, L.: *Vykúpené bytie.* Trnava, Dobrá kniha, 2001.
[4] FINKENZELLER, J.: *Purgatorium.* In: Beinert, W. (ed.): Slovník katolické dogmatiky. Olomouc, Matice Cyrilometodijská, 1994.
[5] FINKENZELLER, J.: *Mezistav.* In: Beinert, W. (ed.): Slovník katolické dogmatiky. Olomouc, Matice Cyrilometodijská, 1994.
[6] FLEISCHACK, E.: Fegfeuer. Die christliche Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichlich dargestellt. Tübingen, 1969.
[7] GUITTON, J.: *Myšlenky o očistci.* In: Simmaová, M.: *Duše v očistci.* Olomouc, Matice Cyrilometodijská, 1997.
[8] GUITTON, J.: La purgatoir, profond mystere. Paris, 1957.
[9] GUARDINI, R.: *Posmrtná očista.* In: Guardini, R.: *O posledních věcech.* Řím, Křesťanská akademie, 1992.
[10] HEILER, F.: Jenseitsvorstellungen im Christentum. In: Heiler, F.: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1970.
[11] KÜBLER-ROSS, E.: *Interview mit Sterbenden.* Stuttgart/Berlin, 1972.
[12] LE GOFF, J.: *Zrození očistce.* Praha, Vyšehrad, 2003.
[13] LETZ, J.: Chápanie zásvetného života človeka v rozporoch a v novom východisku. Bratislava, Samizdat, 1988, 261 s.
[14] LETZ, J.: Existenciálne východisko pri skúmaní možnosti nesmrteľnosti človeka. In: RAN – Radosť a nádej, roč. 3, 1989, č. 3–4.
[15] LETZ, J.: Teória poznania. Systémové a experienciálno-evolučné porozumenie poznania. Bratislava, ÚSKI, 1992.
[16] LETZ, J.: Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie. Bratislava, ÚSKI, 1993.
[17] LETZ, J.: Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka. Bratislava, Charis, 1994.
[18] LETZ, J.: *Pôvod, povaha a význam duchovna v osobnosti človeka.* In: Osobnosť človeka v jej duchovnej dimenzii. Trnava , Fakulta humanistiky TU, A. Ph. T. 5, 2000.
[19] MARTELET, G.: L`Au-dela retrouvé. Christologie des fins dernieres. Paris, 1975.
[20] MONROS, R. A.: *Der Mann mit den zwei Leben.* Intertaken, 1981.

[21] NEMEC, D.: *Duše v očistci čakajú*... In: Serafínsky svet, roč. 9, 1998, č. 11.
[22] O`BRIEN, J. A.: *Očistec a modlitba za zemřelé*.. In: Simmaová, M.: *Duše v očistci.* Olomouc, Matice Cyrilometodijská, 1997.
[23] RAHNER, K.: *Das Leben der Toten.* In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln, Denzinger Verlag, 1960.
[24] RAHNER, K.: *Theologischen Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Ausagen.* In: Schriften der Theologie IV, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1960.
[25] RAHNER, K.: *Očistec.* In: Rahner, K.: Teologický slovník. Brno, Zvon, 1996.
[26] RATZINGER, J.: *Očistec. Mezi smrtí a vzkříšením.* In: Ratzinger, J.*: Eschatologie, smrt a věčný život.* Brno, Barristel and Principal, 1966.
[27] RUIZ DE LA PEŇA, J. L.: *L` atra dimensione.* Roma, Edizionei Borla, 1978.
[28] SCHELER, M.: *Život po smerti.* In: Scheler, M.: *Řád lásky.* Praha, Vyšehrad, 1971.
[29] SCHERER, G.: Der Tod ist nicht das Ende. Philosophische Argumente. Freiburg, 1983.
[30] SCHMÖLE, K.: Läuterung nach dem Tode und pmeumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien. Münster, Verlag Aschendorf, 1974.
[31] SIMMAOVÁ, M.: *Duše v očistci.* Olomouc, MCM, 1997.
[32] WHEELER, D. R.: *Reise ins Jenseits.* München, 1982.

---

Prof. Ing. Ján Letz, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

# O MORÁLNEJ ZODPOVEDNOSTI V KONTEXTE POSTMODERNEJ ETIKY AXELA HONNETHA

*ZLATA ANDROVIČOVÁ, Katedra spoločenských vied FEE TU, Zvolen*

*Les problèms globals contemporains (et parmi eux les problèms écologiques) posent de nouveau la question de la responsabilité humaine. Les activités dans les sociétés modernes sont , pour la plupart, collectives, mais la responsabilité morale s'apparait plus individuelle. La konception de la morale chez Axel Honneth permette la résolution plus synthétique de cette oposition, parce qu'elle réunie d'une facon synthétique l'évolution du sujet moral a l'évolution sociale, la vie personnelle a la vie d'une société. La théorie d'Axel Honneth fait cela sans la réproduction de l'universalisme de l'éthique traditionelle, avec un respect a la diversité culturelle et morale du monde contemporain.*

Problém zodpovednosti dnes obsahuje otázku, ako prepojiť individuálny charakter morálnej zodpovednosti s faktom, že väčšina našich činností je kolektívnych. Na daný problém poukázal už H. Jonas v svojom diele *Princip odpovědnosti* ([1]). Naliehavosť teoretickej odpovede na danú otázku je podčiarknutá jej potrebnosťou pre politickú, ekonomickú a celú sociálnu prax. Existujú napríklad obrovské ťažkosti docieliť zodpovednejší vzťah subjektov kolektívnych činností k prírode a životnému prostrediu, aj keď ekofilozofi volajú po kolektívnej zodpovednosti ľudstva za záchranu pozemskej prírody. Stále sme vlastne nepokročili ďalej (či hlbšie?) od koncepcie K. Jaspersa, ktorá nás cez analýzu viny odkazuje k záveru o individuálnom charaktere morálnej zodpovednosti. Obdobným spôsobom sa rieši otázka zodpovednosti aj v právnej vede a praxi (určuje sa napríklad konkrétny podiel osobnej negatívnej zodpovednosti – viny – každého z členov zločineckého gangu). Tento správny a odôvodnený prístup nerieši však dostatočne otázku pozitívnej kolektívnej zodpovednosti (angažovanej starostlivosti) kolektívnych subjektov za a v kooperačných činnostiach. Pokusy o zodpovedanie otázky „kolektívnej zodpovednosti" oprávnene rešpektujú historickú skúsenosť, ktorá varuje pred princípom negatívnej kolektívnej zodpovednosti, pred „hriechom kolektívnej viny". Masové spoločnosti tvárou v tvár globálnym problémom súčasnosti potrebujú však aj riešenie pozitívnej, nielen negatívnej stránky kolektívnej zodpovednosti.

Pokusy riešiť problematiku dizonancie individuálnej morálnej zodpovednosti a kolektívneho konania skupinových subjektov oscilujú okolo dvoch tradícií riešenia problematiky vzťahu jednotlivca a spoločnosti – tradície liberalizmu a tradície „kolektivizmu", ktorú dnes reprezentuje komunitarizmus. Za otázkou morálnej zodpovednosti človeka v spoločnosti kolektívnych činností leží teda hlbší problém, ktorý kladie otázku vzťahu morálky jednotlivca a morálky spoločnosti. V teoretických reflexiách morálky a morálnych problémov sa už od Osvietenstva nachádzajú významné pokusy odstrániť rozpojenie medzi výkladmi osobnostnej morálky človeka a výkladmi morálky ako sociálneho podsystému. Dané rozpojenie bolo len čiastkovým prejavom širšieho problému vzájomného vzťahu človeka a spoločnosti. Netreba menovať všetky filozofické a v ich rámci špeciálne etické koncepcie, ktoré sa

pokúšali, počnúc povedzme koncepciou Rousseaua a Hegela a končiac komunitaristami ako Waltzer, každá svojským spôsobom, nespojitosti odstrániť a prispieť k obsahovému naplneniu metaforického konštatovania, že „osobnosť a spoločnosť sú spojité nádoby". Napriek všetkým snahám, často novátorským, odhaľujúcim ďalšie a hlbšie súvislosti jednotlivca a spoločnosti, sa v teoretických reflexiách stále nanovo reprodukuje opozícia medzi stúpencami priority osobnosti, jednotlivca, z ktorej tvorivých schopností, povedané nietzscheovským spôsobom, rodí sa kultúrny vývojový pohyb, a stúpencami priority sociálna pred jednotlivcom, ktoré, povedané slovníkom buď behaviorálnym alebo Marxovým, tvorí základný predpoklad individualizácie jedincov druhu Homo sapiens sapiens. Spory komunitaristov a liberalistov v oblasti sociálne filozofických a morálnofilozofických teórií, ale aj v iných oblastiach spoločenskovedných výskumov (v sociológii, politológii, etnografii či pedagogike) potvrdzujú dané konštatovanie. Prejavy spomenutej opozície dvoch prístupov nachádzame aj v praxi – nielen politickej, ale i pedagogickej, kde budúci špecialisti na výchovu a vzdelávanie podstatne väčšou mierou študujú teórie skúmajúce jednotlivca (psychológiu, pedagogiku a pod.) než teórie o spoločnosti (sociálnu filozofiu, sociálnu psychológiu, sociológiu...) a budúci odborníci v oblasti ekonómie či politickej praxe zas, ako sa dá predpokladať, to robia naopak. Iste je tu uvedená „deľba práce" spôsobená jednoducho charakterom ich štúdia, nutnosťou vybrať to najpodstatnejšie z nesmierneho množstva poznatkov, ktoré vedecké poznanie vyprodukovalo. Možno sa však opýtať, či sa spomenutá nerovnováha v pozornosti k vedám o človeku a o k vedám o spoločnosti pri príprave odborníkov nepodieľa na reprodukcii spomenutého „rozpojenia", čo aj v malej miere? Tento konkrétny problém, týkajúci sa charakteru prípravy odborníkov, nájde riešenie vtedy, ak teoretické koncepcie, predovšetkým filozofia, dokážu adekvátnejšie vysvetliť a odôvodniť vzájomné súvislosti vývoja osobnosti – jednotlivca a vývoja spoločnosti. To prispeje aj k plodnejšiemu teoretickému riešeniu otázky individuálnej a kolektívnej zodpovednosti v súčasnom svete.

K najnovším pokusom o syntetické riešenie uvedenej otázky patrí bezpochyby koncepcia nemeckého filozofa Axela Honnetha pôsobiaceho vo Frankfurte nad Mohanom, ktorá je u nás známa z knihy Sociální filosofie a postmoderní etika [2], alebo Spor o liberalizmus a komunitarizmus [3]. Honneth tvorivým a kritickým spôsobom nadväzuje nielen na koncepciu svojho učiteľa J.Habermasa, ale i na kritickú teóriu T.Adorna a M.Horkheimera. Honneth sa v svojej teoretickej koncepcii, ktorá synteticky prepája vývoj jednotlivca a vývoj spoločnosti, formovanie osobnostnej morálky s vývojom morálky ako sociálneho fenoménu, a na úrovni filozofickej reflexie spája sociálnu filozofiu s etikou, kriticky konfrontoval so sociálnefilozofickým myslením J.J.Rousseaua, G.W.F.Hegela, I.Kanta, H.Arendtovej, M.Faucaulta, Ch.Taylora, G.H.Meada a ďalších. Jeho koncepcia je dnes diskutovaná v mnohopočetných štúdiách (len na internete je asi 2500 odkazov na jeho meno). Honnethova syntetizujúca koncepcia má niektoré body spoločné s liberalistickou, niektoré zase s komunitaristickou reflexiou sociálnych a morálnych problémov, čo cítiť aj z jeho chápania miesta a úloh sociálnej filozofie: „určení sociálních patologií v sociální filosofii probíhá neustále s ohledem na společenské podmínky, které mohou jednotlivci napomoci k sebeuskutečnění." ([2], 77) Prináša podnety aj pre riešenie otázky zodpovednosti v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Za významné východiská považujem najmä nasledovné aspekty jeho postmodernej etiky: Po prvé, Hon-

neth tým, že tvorivým spôsobom premosťuje sociálnu filozofiu a etiku, odstraňuje opozíciu medzi tvrdeniami o priorite spoločenského vplyvu pri rozvoji osobnosti a o priorite individuálneho v sociálnom rozvoji. Honneth vysvetľuje vývoj jednotlivca a spoločenstva ako vzťah vzájomného podmieňovania a vzájomnej súvislosti, nie jednostrannej závislosti, pričom svoju filozofickú analýzu dokladá výsledkami širších spoločenskovedných výskumov z oblasti sociológie (Weber, Simmel, Durkheim, Tonnies) a psychológie, najmä vývojovej. To je podľa nášho názoru druhým významným aspektom jeho koncepcie. Honneth filozoficky zúročil vedecké poznatky disciplín, ktoré si filozofia, zvlášť sociálna, nepríliš všímala. Mám na mysli predovšetkým vývojovú psychológiu.Tým sa mu podarilo zbaviť svoju koncepciu jedného nedostatku typického pre etickú tradíciu. Tradičné etiky operovali vždy už s dospelým jedincom, či už bol chápaný ako vyvíjajúci sa (Hegel, Sartre), alebo staticky („homo rationale" v osvietenskom racionalizme).

Honnetha spája s liberalistickou filozofiou jeho akcent na sebauskutočňovanie človeka – jednotlivca. Táto téza je srdcom jeho postmodernej etiky . Pozícia Honnetha, pokiaľ ide o genézu praktickej individuality, je ale založená na spoločnej sociálnej skúsenosti: sme zraniteľní neúctou alebo ľahostajnosťou prejavovanou voči nám, čo pôsobí na utváranie našej identity. Pohŕdanie je deštrukciou, lebo zasahuje osobu v jej pozitívnom chápaní seba samej. Tu predkladá Honneth empirické dôkazy (z výskumov vývojovej psychológie a sociológie) toho, že sebaporozumenie jednotlivca býva **vydobyté** intersubjektívnym spôsobom. Integrita ľudskej osoby závisí konštitutívnym spôsobom od skúsenosti intersubjektívneho uznania. Honnethova idea rozvíja v dôsledku model komunikácie vybudovaný Habermasom (a interakčnú koncepciu Meada), pričom ale inak formuluje jeho predpoklady. U Honnetha sú totiž intersubjektívne a empirické. Stavia skúsenosť sociálneho poníženia do radu základného faktu morálky, čo predstavuje podľa Honnetha prednosť jeho vlastnej koncepcie, lebo vyvažuje nedostatok teoretickej reflexie **spôsobu motivácie** v súčasnej praktickej filozofii, a presnejšie v etike diskurzu. Interpersonálna komunikácia je u Honnetha prostriedkom formovania osobnostnej identity jednotlivca už od narodenia.

Formálna etika sa stáva u Honnetha nutným základom pre sociálnu filozofiu. Prečo? Ako bolo povedané, s kritickou teóriou Frankfurtskej školy spája Honnetha spôsob, akým definuje samotné úlohy sociálne filozofickej teórie, ktorá je podľa neho (a smeruje k tomu od Rousseaua až po H.Arendtovú)) predovšetkým kritikou sociálnych patológií: „...v sociální filosofii jde nutně o určení a rozbor takových vývojových procesú společnosti, které lze chápat jako chybný vývoj nebo jako poruchy, tedy právě jako „patologie sociálního". ([2], 28) Honneth explicitne vyjadril a odôvodnil presvedčenie, že je nutné, ak sa nechceme dopúšťať univerzalizácie čiastkového (súboru hodnôt a noriem), ktoré charakterizuje len jednu konkrétnu dobovú pospolitosť, hľadať referenčný etalón pre sociálne kritickú reflexiu súčasnosti (a skúmanie sociálnych aj individuálnych patológií vyžaduje nejaký referenčný model správneho) inde a inak, než tomu bolo doteraz. Tradícia podopierať sociálne filozofickú kritiku spoločenských patológií buď dejinne filozoficky, alebo „silnou antropológiou" (ktorá taktiež univerzalizovala ako všeľudskú prirodzenosť niektoré čiastkové črty európskeho človeka) musí byť vo svete pluralitných hodnôt a životných štýlov opustená. Referenčný etalón pre sociálne kritickú reflexiu súčasnosti musíme teda hľadať vo formálnej etike.

Honneth zhodne s Habermasovou koncepciou odmieta možnosť, že by etika, teoretická reflexia, mohla rozhodnúť o podstatných substančných hodnotách (cieľoch), ktoré má sociálna prax nasledovať. Riešenie otázky platných a neplatných noriem a hodnôt je vecou samotného komunikatívneho spoločenstva . Etika a filozofia majú skúmať skôr štrukturálne podmienky toho, aby bola zabezpečená zmysluplná spoločenská komunikácia o normách a hodnotách, ktoré majú platiť a ktoré, naopak, treba zmeniť, ako aj skúmať štrukturálne podmienky „dobrého života" človeka – jednotlivca. Ale „dobrý život" nemožno dnes, v spoločnostiach pluralitných kultúr a morálie, teoreticky vymedzovať obsahovo, ale len formálne. Ak by sme aplikovali tento postup na problematiku zodpovednosti, potom teória zodpovednosti by mala byť tiež teóriou formálne štrukturálnou, vymedzujúcou všeobecné vnútroosobnostné a sociálne podmienky formovania subjektu zodpovednosti, kritériá sféry zodpovednosti a miery zodpovednosti a spoluzodpovednosti.

Podľa Honnetha stoja za povšimnutie tri súčasné alternatívy odôvodnenia etických súdov o nevyhnutných predpokladoch ľudského života. Prvým je Habermasov pokus proceduralizovať etiku – sami členovia občianskej spoločnosti sa v demokratickom racionálnom diskurze dopracujú ku konsenzu o tom, čo od spoločenského vývoja očakávajú. (t.j. o platných hodnotách – cieľoch a normách – spôsoboch dosahovania cieľov). Môžeme dodať, aj o obsahoch konkrétnych sociálnych zodpovedností. Druhou alternatívou je založiť etické súdy na návrhu „slabej", čo najslabšej antropológie. Ide o takú antropológiu, ktorá by rekonštruovala len niekoľko základných, elementárnych podmienok ľudského života. Ako príklad uvádza Honneth Ch.Taylora, podľa ktorého človek je bytosť, ktorá interpretuje seba samú, a jej životné formy sa teda „merajú" podľa ňou vytvorených výkladových systémov ([2], 85). Treťou možnosťou je prijatie pozície M.Faucaulta: meradlo hodnotenia a vysvetlenia sociálnych porúch má len obmedzenú historickú platnosť – dá sa uplatniť len na epochu, ktorej uskutočnené etické rozhodnutia musela epocha, ktorá hodnotí a vysvetľuje, nevyhnutne prebrať ([2], 83–86).

Aké sú nevyhnutné predpoklady dobrého života, ak ich nechceme a nemôžeme definovať obsahovo, substančne, ale formálne? Podľa Honnetha je jadrom pojmu „dobrý život" **sebauskutočňovanie**. Sebauskutočňovanie v modernej spoločnosti, ktorá sama vznikla v bojoch za uznanie, závisí od takých štrukturálnych podmienok rozvoja jedinca v procese jeho socializácie a individualizácie od narodenia, ktoré ho robia schopným samostatne si vypracovať a realizovať vlastné životné ciele. Na to, aby bol schopný sebauskutočnenia, potrebuje teda istú úroveň **autonómnosti**. A to je aj jeden z predpokladov zodpovednosti človeka. Sloboda človeka je nevyhnutnou, i keď nie dostatočnou podmienkou jeho zodpovednosti ([4], 247). Autonómnosť jednotlivca ale nestojí len na právnych a sociálnych základoch. Honneth podľa nás správne tvrdí, že absencia napätia (nátlaku) alebo vonkajšieho vplyvu nie je dostatočnou podmienkou slobody jedinca. Sloboda musí byť definovaná najprv na elementárnej úrovni ako absencia vnútorných prekážok, takých ako psychická úzkosť (nepokoj) alebo psychické zábrany. Existujú teda aj vnútorné predpoklady slobody, to jest autonómie praktického subjektu. Táto vnútorná sloboda sa stáva „druhom vedomia obráteným dovnútra, a toto vedomie posilňuje indivíduum tak vo vyjadrovaní vlastných potrieb ako vo využívaní svojich schopností". To je prvá rovina definovania vnútornej slobody. Honnethovo chápanie potvrdzuje aj konfrontácia s výskumami vývojového psychológa J. Piageta,

ktorý morálny vývoj dieťaťa skúmal ako prechod od heteronómie k autonómii, dosiahnutý vďaka pokroku v sociálnej spolupráci a v príslušných činnostiach ([5], 103–115). Honneth definuje vnútornú slobodu aj na druhej úrovni – ako identifikáciu konajúceho človeka s jeho cieľmi. Konajúce subjekty sú vždy nasmerované pomocou hodnôt, ktoré ustanovujú ich morálnu identitu, na nejaké ciele. Sloboda je aj, inak povedané, „slobodné nasledovanie cieľov, ktoré si indivíduum vybralo, aby ich ustálilo (fixovalo) vo vlastnom živote". Tu by sa dalo Honnethovi oponovať, že tieto tvrdenia je možné interpretovať aj v zmysle redukcie slobody na schopnosť individuálneho výberu nezávisle od celého sociálneho kontextu, teda liberalisticky. Honneth však jasne dáva najavo, že všeobecné životné ciele späté s identitou a slobodou sú získané intersubjektívnym spôsobom, (snáď len mohol viac zdôrazniť tvorivosť jednotlivca v procese zvnútornenia hodnôt, lebo už v rannom štádiu vývoja dieťaťa sa prejavuje prinajmenej dvojaký vzťah k ponúkajúcim sa hodnotám a vzorom – prijímanie a odmietanie), sú získané v procese socializácie, ktorý je sprostredkovaný komunikáciou. Sloboda sebauskutočňovania sa stáva efektívnou len v interakcii s inými. Recipročné vedomie medzi subjektami prakticky prebieha pred formovaním „Ja". Iba vtedy, keď sa každý z dvoch indivíduí potvrdzuje vo vlastnej aktivite tvárou v tvár druhému, objavuje sa korelatívne pochopenie seba ako individuálneho „Ja".

Jednotlivec rozvíja svoju autonómnosť, vnútornú slobodu vtedy, ak má v dostatočnej miere rozvinutú sebadôveru, sebaúctu a sebaocenenie. Od čoho závisia tieto jeho schopnosti, ktoré podľa pedagogickej etiky [6], ale i psychológie osobnosti [5], uschopňujú jednotlivca k sebarealizácii, sebauskutočneniu? Keď Honneth tvrdí, že komunikačná interakcia tvorí nevyhnutnú podmienku sebauskutočnenia, chápe a nástojí na dôležitosti **uznania** v základoch vnútornej slobody jednotlivca: modely **lásky, práva a solidarity** plnia podľa neho úlohu intersubjektívnych predpokladov realizácie cieľov individuálnych existencií. A pretože sa táto realizácia zakladá na sociálnej úcte, musí byť hľadanie dobrého života pochopené ako sloboda jednotlivca uprostred spoločnosti, ktorá je štrukturovaná historicky rôznorodými kultúrnymi ideálmi. Obdobne uvažuje J. Piaget: „... hlavním výsledkem vzájemného respektu a reciprocity je cit pro spravedlnost, který se často vytváří „zásluhou" rodičů (když se mimoděk dopustí křivdy atd.) ([5], 114) Zodpovednosť za seba i druhých v sebauskutočňovaní sa jednotlivca predpokladá rovnako istú mieru sebadôvery, ako aj cit pre spravodlivosť.

**Sebadôvera** súvisí predovšetkým s vývojom jedinca v rannom detstve, predpokladom jej nadobudnutia je láska zo strany matky (alebo inej starostlivej osoby) ako forma uznania rozhodujúca pre úspešný proces individuálnej socializácie ([2], 15) Podľa hodnotenia Ch. de Parseval, je láska v Honnethovom chápaní, ako ju vykladá v knihe „Luttes pour la reconnaissance" spomedzi troch prvkov individuálnej autonómie bezpochyby najdôležitejšia: ak sa prejaví afektívny partikularizmus, vzťah lásky ustanovuje „štrukturálne jadro" v celkovom pohybe, v ktorom sa jedinec stáva morálnym subjektom. Honneth vypracováva svoju koncepciu lásky tak, že prechádza k výsledkom konkrétnych empirických výskumov v oblasti prvotných citových vzťahov v teórii vzťahu k objektu rozvinutej pediatrom a psychoanalytikom D. W. Winnicottom v diele *„Jeu et réalité. L'espace potentiel"* (Hra a skutočnosť. Potenciálny priestor), ktorá vyšla vo Francúzsku r. 1975.

Winnicott skúma proces dozrievania dojčaťa v interakčnej hre medzi matkou a dieťaťom, v ktorom sú dve fázy. Kým trvá štádium dojčenia, dojča je absolútne závislé od dospelého a nenastoľuje sa žiadne rozlišovanie medzi ním a osobou, ktorá mu štedro poskytuje starostlivosť. V tomto zmysle sa každý ľudský život začína fázou „nerozlíšiteľnej intersubjektivity". Ako vidíme, Jonas presne charakterizuje zodpovednosť, keď hovorí o vzťahu zodpovednosti ako o existenčnej nutnosti pre život človeka. Potom dieťa prechádza emancipačnou a konfliktnou etapou, štádiom relatívnej závislosti, ktorá sa vyznačuje krehkou rovnováhou medzi autonómiou a závislosťou. Sebadoveru získava spolu s istotou lásky, za ktorú nemusí „platiť" a súčasne získava aj istotu pri formulovaní vlastných potrieb. Láska je teda, slovami Jonasa, nerecipročný vzťah, ktorý ale dáva dieťaťu istotu, že sa môže spoľahnúť – nielen na matku, ale aj na vlastné potreby. Aby dieťa prišlo k tomuto stupňu autonómnosti, musí sa naučiť rátať s faktom, že mu dospelý zachováva city aj vtedy, keď preniesol pozornosť na iné predmety. Honneth definuje vzťah lásky ako oblúk komunikačného napätia, ktorý nepretržite spája skúsenosť schopnosti byť sám so schopnosťou spojenia s druhými.

Jednotlivec rozvíja svoju autonómnosť ako podmienku sebauskutočňovania, ak má v dostatočnej miere rozvinutú sebadôveru, ale aj **sebaúctu** a **sebaocenenie**. Modely **lásky, práva a solidarity** plnia podľa Honnetha nielen úlohu intersubjektívnych predpokladov realizácie cieľov individuálnych existencií. Sú to zároveň aj podmienky rozvoja občianskych cností člena komunikatívneho spoločenstva. Popri láske vedúcej k sebadôvere je druhou dôležitou podmienkou rozvoja občianskych cností, potrebných pre modernú demokratickú spoločnosť, právo, ktoré prispieva k takej hodnote – cnosti, ako je **sebaúcta**. Na to, aby jednotlivec nadobudol sebaúctu, nepostačujú len vhodné podmienky sociálneho mikroprostredia. Sú to nutné, ale nedostatočné podmienky. Predstavme si, že tieto podmienky má v šťastnom prípade, ako píše Honneth, jednotlivec v mikro- alebo dokonca mezo- prostredí zabezpečené. Ak však vyrastá a stáva sa dospelým v sociálnom prostredí s existujúcimi právnymi podmienkami, ktoré mu upierajú rovnoprávnosť s ostatnými členmi spoločnosti, vytláčajú ho z verejného priestoru – napríklad odmietnutím hlasovacieho práva (povedzme kočovníkom a bezdomovcom v dôsledku absencie trvalého bydliska, na ktoré sa hlasovacie právo vo väčšine krajín viaže), jeho sebaúcta môže byť vážne ohrozená. Právna nerovnosť vedie k zážitku zneuznania a poníženia, ktoré sa môže (ak nevyvoláva odpor a protest) subjektívne zvnútorniť ako neúcta k sebe. Odopretie práv jednotlivcom či niektorým skupinám obyvateľstva ovplyvňuje aj formovanie ich sebaporozumenia a indentity. Preto ovplyvňuje aj ich subjektívne prijímanie zodpovednosti, ich mieru zodpovednosti, najmä zodpovednosti občianskej. Štrukturálnou sociálnou podmienkou pre rozvoj sebaúcty ako významného motivačného zdroja jednotlivca k jeho angažovaniu sa v spoločnosti, ale súčasne aj k sebauskutočneniu, je teda juridické zabezpečenie základných práv pre všetkých občanov. Nenadarmo sa dnes mnohé politické hnutia zacieľujú ani nie na ekonomické požiadavky, ako na požiadavky uznania. V pozadí sociálnych konfliktov v európskom priestore odhaľuje Honneth okrem záujmov aj morálny aspekt – skúsenosť zneuznania ako hybnú silu sociálnych hnutí. Uvedená sociálna dynamika nachádza svoj hlavný oporný bod v druhej forme uznania, v právnej autonómnosti. Ona hrá podľa Honnetha podstatnú úlohu v historickom formovaní sociálneho rozvoja. Pre Honnetha sa Moderna charakterizuje právnou integráciou morálnych

univerzalistických princípov, vďaka ktorým sa spoločnosti oslobodili od bezprostrednej autority etických tradícií. Pretože sa Moderna chápe ako neprestávajúce rozkladanie, rozchod s hierarchickým poriadkom konvenčnej etiky, moderná právna autonomizácia – právo – dovoľuje pokrokovú univerzalizáciu sociálnych vzťahov. Zatiaľ čo sa sociálne uznanie napája na rebríček hodnôt (skryte alebo explicitne), právne uznanie vylučujúce z princípu akékoľvek obmedzenie podľa čiastkových sociálnych kritérií, nepozná stupne. Pod zovšeobecňujúcim tlakom práva sa taktiež mení základné hierarchické poňatie cti na ideu „ľudskej dôstojnosti". Toto progresívne rozšírenie sociálnych vzťahov pokrýva podľa Honnetha dva dynamické rozdiely: procesy, v ktorých subjekty stále hľadajú rozšírenie svojich práv, vyzdvihované ich individuálnou autonómnosťou, a samotný zrovnoprávňujúci proces rozšírenia týchto práv na skupiny jedincov. Súčasne s právnou univerzalizáciou ukazuje Honneth druhú univerzalizačnú dynamiku vlastnú modernej dobe. Sociálne uznanie je podrobované „detradicionalizácii", ktorá vedie k tomu, že normy strácajú svoju bezprostrednú kultúrnu autoritu, prechádzajúc procesom zovšeobecňujúcej abstrakcie systémov hodnôt a kolektívnych cieľov spoločnosti. Prechod k modernej dobe sa teda vysvetľuje v rovine sebauskutočňovania prostredníctvom prechodu od konvenčnej etiky, definovanej sociálnou hierarchiou a orientovanou na substančné spoločné ciele, ku postkonvenčnej etike, vyznačujúcej sa „horizontálnou súťažou" a individualizáciou sociálneho oceňovania. Pojem cti utrpel aj druhú premenu – privatizoval sa na formu sociálnej prestíže a úcty. Honneth podáva historickú analýzu postupného a konfliktného prechodu európskej spoločnosti od hierarchizovanej stavovskej cti k pojmu všeľudskej dôstojnosti, chránenej formálne právom a ukazuje, ako sa postupne pojem cti individualizoval.

Jestvujúce právne pomery majú moc vyvolať či upevňovať upretím rovnoprávnosti skreslený obraz jednotlivcov či skupín, ktorý, prezentovaný cez rôzne komunikačné kanály, predovšetkým médiá, ovplyvňuje interpersonálne a sociálne vzťahy: vyvoláva alebo podporuje tradíciou odovzdávané predsudky a neúctivé spôsoby správania sa k danej skupine, zvyk žartovať na účet týchto skupín a ich príslušníkov bez empatie a uvedomovania si pokorenia, ktoré im tieto žarty prinášajú, a iné, horšie formy správania. Tak sa dostávame k tretej štrukturálnej podmienke toho , aby spoločnosť utvorená dnes z pluralitných kultúrnych komunít predsa len fungovala ako celok a aby sa jej darilo vo verejnom diskurze riešiť vlastné problémy. Je to politická a vôbec celková morálna kultúra jej členov, ktorá sa podpisuje mravmi, zvykmi a úrovňou tolerancie k inakosti na tom, či uznáva alebo zneuznáva vklad jednotlivých členov a skupín do rozvoja spoločnosti, do sociálnej kooperácie. Úroveň „solidarity", ako nazýva daný predpoklad úspešného riešenia hodnotových otázok modernej demokratickej spoločnosti v diskurze A. Honneth, podpisuje sa na takej osobnostnej hodnote, ktorá súčasne je aj občianskou cnosťou , ako je **sebaoceňovanie** jednotlivca v jeho špecifických kvalitách. Ide o spoľahlivú istotu jednotlivca v tom, že vlastní zvláštne a nenahraditeľné kvality posudzované z pohľadu morálnej orientácie spoločnosti, v ktorej žije. Tá mu pridáva motivačný potenciál vstupovať do oblasti vecí verejných, prekračovať rámec úzko osobných záujmov pre hľadanie nových, spravodlivejších sociálnych noriem, uschopňuje ho kriticky posudzovať spolu s ostatnými, ktorých dôstojnosť a originálne kvality uznáva, vo verejnej diskusii existujúce normy. Aby teda súčasník realizoval svoju občiansku zodpovednosť, potrebuje nielen vhodné právne pomery, ktoré mu túto

možnosť zabezpečujú, ake aj skutočnú motiváciu k aktívnemu naplneniu svojej zodpovednosti za seba a iných, teda také občianske cnosti, ktoré vyjadruje Honneth v pojmoch sebadôvery, sebaúcty a sebaoceňovania ako podmienkach sebauskutočňovania. V článku *Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États – Unis aujourd'hui* zdôrazňuje, že „Individuálna autonómnosť je morálny princíp, ktorý je správne hľadať aj vtedy, keď pripustíme, že personálna identita subjektu nadobúda v princípe iba takú formu, ktorú jej dáva sociálne nedotknuteľná komunita."

Kritici A. Honnetha z radov liberalisticky orientovaných, napríklad Ch. de Parseval, vytýkajú jeho koncepcii finalistickú víziu dejinného vývoja („Honneth bráni ideu „objektívnej intencionality, v ktorej historické procesy ako také sú podrobené pokračujúcemu konfliktnému vývoju ku pokrokovému rozšíreniu vzťahov uznania"). Obdobný názor zastáva autor českého predslovu k Honnethovej knihe J. Velek. V téze o zdroji morálneho „vývoja", ktorým je boj o morálne uznanie, motivovaný skúsenosťou poníženia a zneuznania (sklamanie očakávaného uznania), vidí taktiež prejav silnej dejinne filozofickej pozície ([2], 14). Takáto kritika sa zdá byť predsa len príliš striktná. Honneth nielen že kritizuje sociálnefilozofické koncepcie, vychádzajúce zo „silnej" filozofie dejín (napríklad G. Lukácza), keď správne upozorňuje, že „každá forma dejinnej filozofie vychádza z hodnotového presvedčenia, ktoré je samo nezdôvodnené: dejinný vývoj totiž môže byť teleologicky vztiahnutý k jedinému cieľu len preto, že bolo predom mlčky zaujaté normatívne hľadisko..." ([2], 79) Stáva sa totiž, že mysliteľ uplatňuje implicitne to, čoho sa explicitne odrieka. Honneth však chápe svoju vlastnú koncepciu práve vo Foucaultovom duchu, podľa ktorého „... meradlo hodnotenia, s pomocou ktorého sociálna filozofia diagnostikuje a vysvetľuje spoločenské poruchy, má len obmedzenú historickú platnosť potiaľ, že sa môže uplatniť len na historickú epochu, ktorej predošlé etické rozhodnutia musí nutne prebrať" ([2], 85–86). Honnethova koncepcia je určená ako „konkrétne platná" pre našu európsku modernú epochu a epochu predchádzajúcu, z ktorej sa v bojoch a konfliktoch postupne ustanovila. Honnethove aj empiricky odôvodnené tézy, že existuje súvislosť medzi skúsenosťou zneuznania a vznikom sociálnych hnutí orientovaných na rozšírenie vzorov uznania sa týkajú nášho európskeho priestoru a epochy rodiacej sa, zrelej a rozkladajúcej sa Moderny. Dnes, teraz a tu, v našom európskom priestore, ponúka táto koncepcia etalón umožňujúci popis a hodnotenie, čo bude popozajtra, nevieme. O tom rozhodne samotný spoločenský pohyb. Honnethovu postmodernú etiku možno chápať ako jeho vklad do verejného diskurzu, v ktorom sa súčasníci – Európania rozhodujú o možnej budúcnosti. Tým, že podrobnejšie analyzuje vnútornú autonómnosť jednotlivca v jej formovaní a súvislostiach so sociálnymi štruktúrami, prispieva nielen k hlbšiemu odhaleniu morálnych a sociálnych predpokladov žiadúcich občianskych cností členov moderných pluralitných spoločností, ktoré by mali smerovať od zastupiteľskej demokracie k demokracii „vyjednávania", k demokracii zodpovedného komunikatívneho spoločenstva. Súčasne tým prispieva aj k analýze podmienok formovania zodpovednosti súčasníka, ktorý by aktívne vstupoval do verejného priestoru s motiváciou riešiť súčasné sociálne problémy, nevynímajúc ani problémy ekologické.

LITERATÚRA:

[1] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti.* OIKHOMENH, Praha 1997
[2] HONNETH., A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika.* FILOSOFIA, Praha 1996
[3] HONNETH, A.: *Spor o liberalismus a komunitarismus.* FILOSOFIA, Praha 1996
[4] ANDROVIČOVÁ, Z.: *O zodpovednosti dobrého človeka.* In: Dobrý človek: filozoficko-teologicko-etický pohľad. UKF, Nitra 2002
[5] PIAGET, J., INHELDEROVÁ, B.: *Psychologie dítěte.* Praha: Portál, 1997
[6] ROCHE OLIVAR, R.: *Etická výchova.* Orbis Pictus Istropolitana, Bratislava 1992

---

PhDr. Zlata Androvičová, CSc.
Katedra spoločenských vied FEE TU
Masarykova 24
96001 Zvolen
zlata_androvic@pobox.sk

# ZMYSEL ŽIVOTA A FILOZOFICKÝ PROBLÉM ĽUDSKÉHO KONANIA V BLONDELOVSKOM ŠTÝLE

*HELENA HREHOVÁ, Katedra filozofie, FF TU, Trnava*

*The author of the article Purpose of Life and the Philosophy of Conduct in Blondel's Style underlines fundamental ideas that resonate in French philosopher Blondel's book The Action. At the end of 19th century intelectual horizont and cultural impulses persuaded Blondel to respond to the crisis of the purpose of life. Blondel's ideas extend to the present. Ethical life (according to Blondel) can be developed most when one becomes interested in moral virtues. In this context the conduct obviously becomes the factor, it is something that becomes perpetual and typical feature for everybody .The conduct represents the essence of the human being. A Person can feel to be free. Yet, in fact, he growes into that stage. Value of the life is represented by substance of the existenc, inside of the life (science), practical conduct (moral principles), and a positive faith (metaphysics).*

Francúzsky filozof **Maurice Blondel** sa narodil 2. novembra 1861 v Dijone v rodine mestského notára Henriho a Elizy Blondelovej ako ich posledné štvrté dieťa. Po maturite na lýceu v Dijone (v roku 1879) sa zapísal vo svojom rodnom meste na Fakultu práva a literatúry. Študoval filozofiu a osobitne ho zaujalo dielo G.W. Leibniza (1646–1716). Od roku 1881 pokračoval v štúdiu filozofie na L' Ecole Normale v Paríži, kde bol žiakom známeho mysliteľa **Léona Ollé-Laprune** (1830–1899), ktorý zdôrazňoval, že hľadanie pravdy nie je iba dielom rozumu, ale celého človeka, odrazom jeho morálky a náboženstva. V čase jeho parížskych štúdií existovalo medzi intelektuálmi obrovské napätie medzi filozofiou a vierou. Táto situácia prispela k rozhodnutiu, že v budúcnosti sa bude prostredníctvom svojich filozofických štúdií usilovať o zmiernenie tohto napätia. Svoje rozhodnutie posilňoval štúdiom diel sv. Augustína, sv. Tomáša Akvinského, B. Pascala, G. W. Leibniza, I. Kanta. Neskôr pod vplyvom spirituálnych myšlienok oponentov pozitivizmu a mechanistických teórií **Felixa Ravaisson-Molliena** (1813–1900) a jeho prác ***Metafyzika a morálka*** (1893) a ***Filozofický testament*** (1901), **Julesa Lacheliera** (1832–1918), skúmajúceho korene duchovnej slobody, intencionality ducha a fenoménov, ktoré konštituujú jednotu ideí a existencie, **J. Henryho Newmana** (1801–1890) a tiež pod vplyvom svojho priateľa a profesora sorbonskej univerzity **Emile Boutrouxa** (1845–1921) a zvlášť jeho diela ***Veda a náboženstvo v súčasnej filozofii***, dospel M. Blondel k samostatnému autentickému mysleniu.

V roku 1893 (po niekoľkých rokoch vyučovania na viacerých lýceách) predložil svoju vynikajúcu dizertačnú prácu pod názvom ***L'action. Esai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique***, (Čin. Kritická esej o živote a o praktickej vede). O rok na to sa oženil s Rose Royer[1] a v roku 1895 získal miesto na Univerzite v Lilla. Krátko na to v roku 1896 sa stal profesorom a vedúcim Katedry filozofie na Univerzite v Aix-en-Provence. Tu pracoval až do svojich 66-tich rokov. V roku 1927

[1] Mali spolu tri deti: Charlesa, Elisabeth a Adré.

musel svoje pracovisko opustiť kvôli slabnúcemu zraku.[1] M. Blondel zomrel v Aix-en-Provence 4. júna 1949.

Jeho autentické myšlienky aj napriek mnohým dobovým nepochopeniam a kritikám, nachádzali hneď od počiatku veľkú odozvu nielen u jeho bezprostredných žiakov, ale aj u mnohých filozofov 20. storočia (zachovala sa jeho čulá korešpondencia s P. Teilhardom de Chardinom). K súčasnému oživeniu záujmu o Blondelovo dielo na Západe prispeli nové vydania jeho diela ***L'Action*** vo Francúzsku a v Taliansku, ako aj vedecké konferencie venované jeho životu a dielu z príležitosti stého výročia od vydania jeho diela ***L'Action*** v roku 1993.

Blondelove filozofické princípy analyzoval a rozvinul ešte za jeho života známy belgický filozof a katolícky teológ **Joseph Maréchal** (1878–1944). Zo súčasných francúzskych filozofov sa jeho dielom zaoberal najmä **J. Lacroix**[2] (1900–), **F. Lefévre**,[3] **C. Tresmontant**[4] (1925–), **R. Virgoulay** a **C. Troisfontaines**[5], a tiež aj profesori filozofie na Gregoriánskej univerzite v Ríme **S. Babolin**[6] a **Peter Henrici**[7] (v súčasnosti biskup vo Švajčiarsku). Z talianskych filozofov sú to najmä **M. F. Sciacca**[8] (1908–1975) a **Sergio Sorrentino**[9] (nar. 1942), profesor dejín súčasnej filozofie na Univerzite v Salerno. Štúdiu Blondelových diel sa venuje aj český jezuita a filozof **Karel Říha**, ktorý preložil výber Petra Henriciho (časť z Blondelovho ***L'Action*** podľa francúzskeho originálu z roku 1893) ***Logik der Tat*** (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957) pod názvom ***Logika činu*** (Trinitas, Svitavy 2001).

Intelektuálny horizont a kulturálne motivácie filozofovania na konci 19. storočia, kedy Blondel začínal publikovať, bol výrazne poznačený nietzscheovským nihilizmom a krízou zmyslu. Táto realita vyprovokovala M. Blondela k tomu, aby sa pokúsil o nový impulz vo filozofovaní. Ťažiskom jeho filozofovania sa stalo hľadanie zmyslu bytia. Svoje racionálne princípy opieral o slobodnú aktivitu ľudského ducha vo svete. Bytie nie je iba abstraktnou entitou, ale niečím veľmi konkrétnym.

---

[1] Okrem spomenutej dizertačnej práce sú známe aj jeho ďalšie diela ***La pensée*** (Myšlienka, 1934), ***L'Etre et les etres***, (Bytie a bytia, 1935), ***L'action*** (Čin, 1936–37), ***La philosophie et l'esprit chrétien*** (Filozofia a kresťanský duch, 1944–46). Publikoval tiež celý rád štúdií a článkov v rôznych časopisoch (často sa podpisoval aj pseudonymom: Bernard de Sailly, alebo aj Testis).

[2] LACROIX, J.: *Maurice Blondel; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Presses Universitaires de France (PUF), Paris 1963.

[3] LEFÉVRE, F.: *L' itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Aubier-Montaigne, Paris 1966.

[4] TRESMONTANT, C.: *Introduction á la métaphysique de Maurice Blondel.* Seuil, Paris 1963.

[5] VIRGOULAY, R. – TROISFONTAINES, C.: *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres de M. Blondel (1880–1973)*; *II. Etudes sur M. Blondel (1893–1975).* Peeters, Louvain 1973–76; VIRGOULAY, R.: *Philososphie et Théologie d'aprés les premiers écrits de Maurice Blondel.* In: Bulletin des Facultés catholiques de Lyon, 1965, s. 25–33; VIRGOULAY, R.: *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896–1913).* Cerf, Paris 1980.

[6] BABOLIN, S.: *L'estetica di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilitá, con estratti dei manoscritti sull'estetica di M. Blondel.* Universitá Gregoriana, Roma 1974.

[7] HENRICI, P.: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten"Action".* Verlag Berchmannkolleg, Pullach 1958; *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel.* In: Gregorianum, 33 (1964), s. 689–738.; *De „L'Action" á la critique du „Monophorisme".* In: „Bulletin des amis de M. Blondel", n. 3 (1991), s. 9–28; *Maurice Blondel (1861–1949) e la „filosofia dell'azione".* In: La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. Nuove impostazioni nel XIX secolo. Ed. italiana a cura di G. Mura e G. Penzo, Cittá Nuova, Roma 1993, s. 588–632.

[8] SCIACCA, F. M.: *Dialogo con M. Blondel.* Marzorati, Milano 1962.

[9] SORRENTINO, S.: *Maurice Blondel (1861–1949). Filosofia del senso umano e diritto del esperienza religiosa.* In: *Dio nella filosofia del Novecento*, a cura di G. Penzo a R. Gibellini. Queriniana, Brescia 1993, s. 75–89.

V ľudskom bytí odlišoval medzi: existenciou alebo súcnosťou, a konsistenciou alebo súdržnosťou. Existencia (odvodená od ex-sistere, je niečím, čo vychádza vonku z), je to niečo vonkajšie a pominuteľné. Konsistencia je naopak normou, ktorá je vlastná a neodlučiteľná od bytia, pobáda ho k transcendencii, teda ku kompletnej realizácii, ktorá dáva zmysel bytiu.

Cieľom tohto príspevku je poukázať na aktuálnosť blondelovských snáh v čase, ktorý ako to všetci registrujeme, postúpil v navŕšení krízových príznakov ľudskej existencie. Dnes už nehovoríme iba o európskej kríze bytia, ale aj o kríze v zmysle globálnom. Našou otázkou bude: Má ľudský život zmysel? Vieme kto sme? Existuje nejaký ľudský osud? Uvedomujeme si, čo je to čin, alebo skutok?

### *1. Pochopenie života*

M. Blondel si veľmi živo uvedomoval, že človek sa len zriedkavo pýta kým je, a zväčša aj koná bez toho, aby vedel, prečo tak koná. Na svete sme bez nášho pričinenia. Nikto sa nás nepýtal či chceme žiť, a predsa človek má zodpovednosť za svoju vlastnú existenciu a koexistenciu s inými. Zodpovednosť a spoluzodpovednosť je ale ťažkou vecou: sme odsúdení na život, na smrť, na večnosť. Občas sa všetci prichytíme pri otázke: ako a akým právom sme na svete, ak sme sa naň nepýtali?

Filozofia, teológia a veda odkrývajú tieto ľudské otázky a usilujú sa na ne zodpovedať. V ľudskom počínaní sa však skrýva ešte aj niečo, čo predchádza naše bytie, ale v bytí má korene. Problémy bytia a ich riešenia (správne aj chybné) nesieme v sebe všetci, odrážajú sa v našich skutkoch. Tu niekde je Blondelova odpoveď na to, prečo je potrebné študovať ľudské činy a venovať im pozornosť. V ľudských skutkoch je obsiahnuté bohatstvo ducha. Aj preto je správne ukázať každému človeku požiadavky života, ktoré kliesnia cestu k celostnej plnosti. Len takto môžeme posilniť v ľuďoch silu viery a odvahu konať. Činy sú v ľudskom živote univerzálnymi, evidentnými faktami, niečím trvanlivým a zároveň príznačným pre všetkých. Sú známkou života a nikto to ani nepopiera, pretože nikto sa im nemôže v živote ubrániť. Dokonca aj samovražda je činom.

Blondel sa vo svojej filozofii usiloval o osvetlenie tajomstva bytia. Podľa neho nie iba fakt, ale aj potreba a povinnosť, sú nevyhnutnosťou, a to aj vtedy, keď vyžadujú námahu, obetu, ba dokonca aj smrť. Činnosť konzumuje duchovno-telesný život, stravuje ho, odčerpáva. Všetci ľudia majú svoju vlastnú skúsenosť so životom a žitím. Zakúšajú ho a zároveň sa zmierujú s tým, že niekedy sa musia aj zriecť vlastných túžob, úmyslov, plánov, citov, presvedčení. Nemožno ísť dopredu, a vlastne nemožno ani pokročiť v poznaní, vo vedeckom výskume, alebo vo vzdelaní bez sebazaprenia, námahy a obety. V živote neustále niečo strácame a niečo získavame. Deti a mladí ľudia sú prirodzene zvedaví a poháňaní túžbou po poznaní, ale poznanie ich potom stále viac stavia pred rozhodnutia a pred zodpovednosť za rozhodnutia. Každé rozhodnutie a o to viac životné rozhodnutie, ktoré sa líši svojou vážnosťou od bežných každodenných rozhodnutí, pretrháva navonok nekonečnosť iných možných aktov.

Pred týmto prirodzeným dynamizmom nemôže nikto ujsť, hoci v živote sú aj chvíle, kedy sa nám zdá, že sa na moment akoby zastavíme. Vzápätí sme však poháňaní ďalej a nič proti tomu nezmôžeme. Ani v rozhodnutiach sa nemôžeme natrvalo

zastaviť. Život je podľa Blondela námahou: niečoho sa musíme zriecť, inokedy sme nútení riskovať, lebo ináč stratíme všetko. Aj filozof a vedec veľmi často riskuje. Platí tým, čo má vo svojich rukách, ale nevie dopredu to, čo v skutočnosti hľadá, ba niekedy ani nepredvída to, čo objaví.

Človek nemá právo byť váhavý, lebo môže premrhať šancu a možnosť vybrať si. Ak nereagujem z vlastnej iniciatívy, je niečo vo mne, alebo mimo mňa, čo reaguje bezo mňa, alebo aj proti mne. V tomto zmysle je pokoj obmedzením činnosti, ktorá tak ako smrť, netoleruje odklad. *„Je teda potrebná «dobrá náklonnosť», aby som dal k dispozícii hlavu, srdce, ruky, ramená, lebo ináč mi budú vzaté. Ak odmietam moje slobodné podrobenie sa, upadám do otroctva"* ([1], 66). Každá pravá sloboda je vlastne slobodou obetovanou. Tu niekde je ukrytý zmysel prečo sa žije a umiera.

Človek cíti, že je slobodný, ale sám si slobodne nevybral ani život, ani smrť. Slobodu nachádza v sebe, ona je znakom jeho veľkej hodnosti, ale skutočne slobodným sa stáva vtedy, ak sa správa podľa prirodzeného svetla rozumu, a ak v sebe navyše vytvára aj priestor pre nadprirodzené svetlo viery, nádeje, lásky. Životná prax odmieta dlhé váhanie, vyčkávanie, hoci neprináša nikdy úplné (totálne) objasnenie. Kompletná analýza ľudských skutkov nie je možná, pretože naše myšlienky a schopnosti sú limitované. Blondel v línii s týmito úvahami, tvrdil, že: *„Každá regula života, ktorá je založená na jedinej filozofickej teórii, alebo na abstraktných princípoch, je nerozvážna. Nemôžem predsa odložiť konanie, aby nebolo evidentné, ale každá evidentnosť, ktorá sa zaskvie v duchu, je iba parciálna. Rýdze poznanie nie je nikdy dostatočné, aby sme ho mohli uviesť do praxe, pretože nezachytáva celú celostnosť: v každom akte je aj akt viery"* ([1], 67).

Blondelovské objasňujúce otázky smerujú k pýtaniu sa: Môžem aspoň zrealizovať to, pre čo som sa rozhodol? A odpovedá: nie. Medzi tým, čo viem, čo chcem, a tým, čo robím, je vždy istá nevysvetliteľná disproporcia a nesúlad. Naše rozhodnutia sú nezriedkavo roztekané tu a tam, podobne ako myšlienky, a vtedy sa samotné skutky spreneverujú vlastným úmyslom. Niekedy neurobím všetko to, čo chcem, inokedy sa správam tak akoby som nevedel, čo konám, robím to, čo nechcem. Takéto rozhodnutia a skutky, ktoré sme v našom živote nepredvídali kompletne, nás potom ťažia v celom našom živote. Dokonca ich prežívame až tak, akoby sme boli väzňami vlastných rozhodnutí a vlastných skutkov. Nosíme v sebe minulosť až natoľko, že ju prenášame aj do budúcnosti. Život je v blondelovskom pochopení dynamickým pnutím medzi ideálnym a reálnym, ale smerujeme k identite. Krásny je iba, ak ho prežívame s patričnou vážnosťou a zodpovednosťou, ale ani vtedy nás nemôže naplno uspokojiť. V živote sú isté nevyhnutnosti, tlaky, limity, ktoré je potrebné prekonať naším konaním.

### *2. Filozofický problém ľudského konania*

Ak hovoríme o požiadavkách života, niekedy je potrebné podriadiť sa im, ale pritom musíme rešpektovať nielen rozum (vedu), ale aj svedomie. V každej skúsenosti a v každej činnosti sa angažuje celý človek. Okrem nás samých nemáme v skutočnosti nič, čo by sme vlastnili trvalo. Navyše, skutočné autentické skúšky a istoty nemožno komunikovať. Žijeme aj umierame bytostne sami, iní nemôžu do toho vstúpiť natoľko, aby nás navždy zachránili. Žiaden človek nemôže povedať, že pozná všetko natoľko, aby mohol získať istotu a prehodnotiť osud človeka bez toho, aby napokon nemal pochybnosti aj o sebe samom. Telesné chute, túžby, ale aj

duchovné myšlienky sú akoby živým laboratóriom, v ktorom sa zhromažďujú životné poznatky a formujú skúsenosti, ako to tvrdia moralisti.

Blondel z pohľadu filozofa však upozornil na to, že aj tak v každom človeku ostávajú isté pochybnosti, nepriehľadné tmavé miesta, ťažkosti v komunikácii. K tomu, aby sme mohli ísť ďalej, potrebujeme hodnoty ako smerovníky, ktoré nás orientujú na ceste k cieľu.

V živote nadobúdame skúsenosti dobré aj zlé. Narážame v ňom na hypotézy, tradície, predpisy, práva aj povinnosti, ktoré neustále overujeme. Ľudské činy sú akoby overovacou skúškou pochopenia života, hoci je pravdou, že nie všetko vyskúšame a nie všetko overíme. Morálna skúška, podobne ako čokoľvek iné, je výsledkom analýz a syntéz. Život vyžaduje obety, kedy človek paradoxne najviac kompletizuje svoju osobnosť prekonávaním vlastných túžob vôľou. Blondel tu podsúva otázku: Snáď ľutujú tí, čo vykonali nejaký hrdinský čin? Ak má človek riešenie, je takmer neospravedlniteľné, ak ho stratí bez toho, aby ho uskutočnil, alebo ak ujde skôr ako vyrieši problém. Zvedavosť ducha neodstráni (nezničí) praktickú potrebu. Človek sa má orientovať na dobro, má skúmať ľudské činy a správanie, ale nesmie ich determinovať ako jediné alebo rovnaké riešenie pre všetkých. Ako veľmi dôležité sa javí učenie o morálnom svedomí, a to aj napriek tomu, že každá ľudská situácia je vždy neopakovateľne precízna. Na jednej strane ide o vlastné túžby a priania, na druhej o absolútny príkaz svedomia, ktorý nám pripomína podriadenie vlastnej vôle pravde.

Morálnosť súvisí s vôľou, pozitívna viera s prísľubom. Vôľa a čin sa rozvíjajú v každom človeku. Nimi vyjadrujeme najintímnejšiu orientáciu svojho srdca až po finálny súhlas či kontradikciu rozumu. Cenou ľudského života je realita bytia. V nej sa odráža spoločný zväzok poznania (veda), praktického správania zosúladeného so svedomím (morálka) a pozitívnej viery (metafyzika). Zrelá osobnosť je taká, ktorá dokáže zladiť tieto tri aktivity bez väčších kontradikcií. Ľudí treba hodnotiť celostne, nie iba podľa ich myslenia, ale aj podľa konania a životnej orientácie. Všetky tri aktivity totiž posúvajú ľudí k finálnemu zavŕšeniu. Aj preto je podľa Blondela potrebné preniesť čin, akciu, aktivitu do centra filozofie, pretože v skutku je centrom života. *„Ak nie som tým, kým chcem byť, teda takým, akým chcem byť z celého srdca, z celej sily, so všetkými mojimi schopnosťami a činmi, teda nie iba slovami, nie iba v túžbach či úmysloch, ale v skutkoch, nie som sám sebou. Koniec koncov v našom bytí je vždy buď dobrá vôľa a láska, alebo nie je nič. Povaha vecí a reťaze nevyhnutností, ktoré nás ťažia, vytvárajú celú sériu prostriedkov, ktoré musím chcieť, aby som zrealizoval môj osud. Posledné slovo v našom živote bude mať dobro, lebo byť znamená – chcieť milovať"* ([1], 78). Spojivo medzi: *„Exaktným poznaním a experimentálnou vedou, svedomím a metafyzikou je vyjadrením pochopenia zmyslu bytia"* ([1], 590). Poznanie a veda sú vyjadrením čiastočnej aktivity ľudského bytia. Vo svedomí je zakódovaný vnútorný princíp, ktorý determinuje čin. Aj preto Blondel tvrdil, že je *„(... dôležité sledovať pohyb – odkiaľ poznanie a veda vychádzajú, hľadať ich rovnicu, aby sme videli v čom je veda presahujúca, na čom stojí jej autentickosť, a nakoľko je sebestačná"* ([1], 178). Nič nereaguje v nás a cez nás, ak to nie je subjektívne, teda ak nebolo zažité, alebo oživené. V blondelovskom štýle pochopenia zmyslu života rozum sprostredkúva vzťah so svedomím a ľudskou slobodou. Nijaký pohyb vedenia a vedomia nemožno vysvetliť bez slobody. Toto tvrdenie v sebe zahŕňa trojakú pravdu:

1. nič z determinizmu prírody alebo myslenia neprotirečí svedomiu (*immunitas a necessitate*);

2. spontánny čin je pokrokom v determinizme. Produkuje potrebné vedomie a nevyhnutnú slobodu (*necessitas libertatis*);

3. hra tejto determinácie je vysvetlená a obetovaná slobodou (*nesessitas a libertate*).

Morálny život sa zdokonaľuje iba vtedy, ak sa človek zaujíma o morálku. Skutok a čin sú expanziou vnútorného života, vyjadrujú štedrosť bytia. Človek potrebuje poznanie a vedu, ale v sebe objavuje svedomie, ktoré mu pripomína potrebu viery.

Je pravdou, že existujú aj mŕtve skutky, ktoré sú akoby bez ducha a duše. Vtedy hovoríme o formalizme, alebo o formálnych skutkoch. Zrelá osobnosť je taká, ktorá aplikuje poznanú pravdu v každodennom kontexte, čím manifestuje svoje myšlienky a vôľu aj navonok a usiluje sa o priblíženie k ideálu a k celostnej integrácii poznania a konania. Pravda nie je živá v abstraktnej, ale v praktickej forme. *„Slovo života osvetľuje všetkých, ale nie všetci ho prijímajú. Poznanie pravdy môže byť živé, alebo aj mŕtve. Závisí to od nášho bytia, pre ktoré je pravda buď nesmiernou záťažou, alebo oslobodením"* ([1], 538).

V závere sa žiada zdôrazniť to, na čom veľmi záležalo M. Blondelovi v súvislosti s podstatnými otázkami života a konania. Človek poznaním a konaním dobrých skutkov rieši sám v sebe problém pravdy. Poznanie vecí v pravde znamená podľa neho reálne niesť v sebe svetlo ducha, ktorý sa vyjavuje v láske. Pravda lásky potom preniká aj zmysly a práve vtedy človek dokáže uniesť utrpenie a praktizovať milosrdenstvo. Ak človek dokáže obetovať vlastný život pre záchranu druhého, získava všetko. Smrť je vtedy triumfom lásky a zároveň počiatkom večného života. Milovať všetkých ľudí a milovať Boha je tá istá vec. V tomto pochopení sa M. Blondel ukázal ako pravý leibnizovský žiak. Aj preto trval na zvýraznení pravdy: *„Veci sú poznané tak, ako sú, a sú, ako sú poznané"* ([1], 59). V tomto dvojitom potvrdení je celostná pravda bytia a život nadobúda hodnotu nielen časnú, ale aj večnú.

Filozofia nevie zodpovedať na otázku, čo je nadprirodzené, ale dokáže pozdvihnúť človeka k pravde, zapáliť ho pre pravdu. Viera oproti filozofii dáva istotu. Táto istota a viera ale nemôžu byť komunikované, naopak, musia byť osobné, teda existujú. Ľudský život má taký zmysel, aký mu dá človek. Človek však musí vedieť, kým je, lebo len vtedy má jeho život zmysel. Osud ľudí nie je statický, ale dynamický. Osobnými činmi sa pričiňujeme o vlastnú budúcnosť aj večnosť.

## LITERATÚRA

[1] BLONDEL, M.: L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi. Cinisello Balsamo, Milano 1993.

prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU

ul. Hornopotočná, 23
918 43 Trnava

# ČLOVEK – TRPIACA EXISTENCIA

*BRANISLAV MOTÝĽ, Katedra filozofie, FF TU, Trnava*

Man – The Suffering Existence

*The starting point in this paper is author's analysis of different denotations of the Greek term pathos which represents primordial experience and stands at the beginning of philosophy. Pathos as astonishment is the basis of philosophical thinking. In the same time knowledge of man's finality is expressed by pathos as passion. In the next part of the paper the author deals with the manifestation of passion which becomes the cornerstone for understanding of the nature of human existence. The author analyzes the variety of different ways that man tries to deal with the passion. In the conclusion the author points out the meaning of the existential experience of death, which is one of the phenomena of the man as the suffering existence.*

V dejinách ľudstva sa stretávame s mnohými pokusmi vyrovnať sa s otázkou utrpenia. Dať utrpeniu nejaký zmysel, alebo nájsť spôsob ako sa s ním vyrovnať, resp. prekonať. V tomto príspevku by som chcel v prvej časti načrtnúť chápanie utrpenia ako podstatného momentu filozofickej skúsenosti, ktorá sa stane východiskom pre existenciálne porozumenie človeka. Na základe analýzy fenoménu utrpenia by som chcel načrtnúť možnú cestu, ktorá nám umožňuje dotknúť sa samotného tajomstva človeka, ku ktorému sa takto môžeme priblížiť. Vychádzam pritom s predpokladu, že *„každý skutočný základný filozofický problém obsahuje všetky ostatné v jednote tajomstva."* ([2], 120)

V druhej časti príspevku by som chcel predstaviť rôzne spôsoby (modely), akými sa človek usiluje vyrovnávať sa s utrpením na pozadí Waldenfelsových analýz.

Na záver by som chcel poukázať na potrebu znovuobjavenia pozitívneho významu utrpenia, ktoré paradoxne umožňuje človeku nájsť cestu k sebe a tak prekonať základné odcudzenie, ktoré dnes prežíva.

## 1. Skúsenosť ako pathos

Utrpenie je prítomné zvláštnym spôsobom na začiatku filozofického myslenia a s ním je úzko spätý aj náš spôsob ako rozumieme sami sebe a ako sa s niečím môžeme stretnúť. Pri tomto mojom tvrdení vychádzam z významových konotácií gréckeho slova pathos. *„U Platóna označuje pathos prapôvodný zážitok, ktorý vo svojej afektívnej bezprostrednosti ovládne človeka, a ktorý je počiatkom všetkého filozofovania, totiž údiv"* ([4], 52). Vyjadruje teda základnú skúsenosť, ktorá je zdrojom filozofie.

Takáto skúsenosť však nie je naporúdzi. Nie je niečo, čo môže človek jednoducho nadobudnúť, ale vyžaduje od neho aj určitú námahu, úsilie. Ako píše Platón vo svojom 7. liste, aby sme nadobudli takúto skúsenosť, je treba vydržať v pozornosti pred vecou a v spolunažívaní s ňou, až kým v duši nevyšľahne z iskry plameň, ktorý umožňuje poznanie. Len tak, v čakajúcom trpení, prichádza človek

k poznaniu, ktoré je náhle a prekvapivé svojou silou ([3], 274). Základný filozofický postoj človeka pri poznávaní skutočnosti sa teda javí ako *aktívna pasivita*, ktorá je vyjadrením pozornosti a sústredenosti duchovných schopností človeka. V tomto dianí sa prejavuje aktívny a pasívny moment vedomia vo svojej jednote. A to nie len pri tých najvyšších skúsenostiach, ale aj pri nadobúdaní bežných skúseností.

Človek má vždy do činenia s niečím, „*...čo sa mu stavia do cesty (pathos), čo je ako ingrediencia primiešané do každej skúsenosti, a to o to viac, čím podstatnejšie sú tieto skúsenosti a čím silnejšie nás premieňajú*" ([5], 138). Odpor, ktorý kladie vec pri poznávaní je východiskom pre pochopenie skúsenosti ako utrpenia, čo je jedna z základných významových konotácií slova pathos.

Stretávame sa tu s podvojnosťou trpnosti a činnosti, ktorá je vlastná antickému človeku v jeho myslení a konaní, a ktorá sa hlboko zakorenila v európskej kultúre. Wandelfels to vyjadril takto: *„Konajúci, ktorý nevyčaruje sám seba a svoje činy z ničoty, má vždy čo činiť s niečím, čo sa mu deje, prihadzuje, čo mu je učinené, čo ho prekvapuje, vyzýva, vábi, poháňa, ohrozuje a nakoniec zraňuje a ničí"* ([5], 138). Uvedomenie si tejto situácie človeka vo vzťahu ku skutočnosti, ktorá vždy nejako prekáža, sa na jednej strane stala východiskom postupnej transcendencie, ktorej dôsledkom bolo čoraz väčšie zvládnutie vlastného životného priestoru. Na druhej strane tento neustály nárok, ktorý bol na človeka kladený, mu neustále pripomínal jeho vlastné limity, jeho konečnosť.

V tom možno vidieť význam týchto základných, premieňajúcich skúseností pre človeka, ktorý sa odrážal v jeho čoraz hlbšom sebaporozumení. V uvedomovaní si vlastnej individuálnosti a slobody. Človek si vytvoril na základe svojej prirodzenej schopností poznávať, čoraz širší priestor, pre slobodné prežívanie vlastnej existencie.

### 2. Ako sa vyrovnať s utrpením

Doteraz sme uvažovali o utrpení ako o istom momente, ktorý je predovšetkým prítomný v procese poznania. No je to moment, ktorý preniká celú oblasť ľudského života. Jeho prítomnosť je pre človeka neustálou výzvou na ktorú treba odpovedať, nejako sa s ňou vysporiadať. *„Utrpenie iste nie je monopolom človeka. Objavuje sa všade tam, kde existujú bytosti citlivé na rozkoš a bolesť...to, čo je špecifikom človeka je nepatrná dištancia od vlastného života, ktorá ho núti utvárať a spriadať život týmto alebo iným spôsobom"* ([5], 136).

A práve táto dištancia je to, čo robí vzťah človeka k utrpeniu čímsi jedinečným. Nie sme utrpeniu iba vystavený, ale usilujeme sa naň nejako odpovedať. U človeka nemožno odpoveď chápať iba ako inštinktívnu reakciu, ale ako bytostnú, slobodnú odpoveď na to čo nás „prepadá".

No nie vždy mal a má človek tento *odstup* od skutočnosti. Waldenfels poukazuje aj na také dejinné spôsoby prežívania života človeka, v ktorých táto dištancia od života nie je prítomná, alebo nie je dostatočná na to, aby človek mohol samostatne zvládať svoj život. Preto aj spôsoby vyrovnávania sa s utrpením nie sú aktívne, ale skôr pasívne. Označuje ich ako *defenzívne spôsoby* zvládania utrpenia. ([5], 140).

Medzi tieto defenzívne spôsoby patrí *počiatočný pathický stav*, ktorý je vlastný prvotným štádiám ľudského rodu. V ňom človek vďaka neprítomnosti odstupu od života, nedokáže dostatočne koordinovať a orientovať svoje konanie. Je viac vysta-

vený konaniu, ako by sám konal. Ohrozenie, ktoré je v tomto stave všadeprítomné, odhaľuje zraniteľnosť človeka. Jeho spôsob zvládania utrpenia je tým obmedzený a pohybuje sa na hranici zachovania ľudského rodu. Cieľom človeka v tejto situácii je predovšetkým prežiť. Preto je ťažké v tomto prípade hovoriť o nejakej forme zvládania utrpenia ([5], 140).

Preto Waldenfels považuje za prvú formu, v ktorej môžeme hovoriť o úsilí zvládnuť utrpenie tam, kde sa človeku prostredníctvom iných mocných bytostí dostáva istého uľahčenia. Hovorí o *vertikálnej forma uľahčenia.* V nej môže človek za pomoci prosieb a zariekania, vykonávaných v rôznych rituálnych obradoch, prekonávať vlastnú bezmocnosť, pretože tá je vyrovnávaná cudzou mocou. Tu sa oproti predchádzajúcemu pathickému stavu, prenáša závislosť od slepých síl na také, ktoré je už možno osloviť. Spôsob, akým sa odovzdáva týmto mocnostiam, mu však neumožňuje nejaké slobodné konanie. Naopak vyžaduje od neho poslušnosť, čo ako podotýka Waldenfels, síce nevylučuje protest človeka voči tomu, čo sa s ním deje, ale neumožňuje vzburu proti danému poriadku ([5], 140).

Ďalej je to forma, v ktorej sa uľahčenie odvíja v rovine ľudského rodu, ktoré spája ľudí v spoločnom utrpení. V tejto forme, ktorú Waldenfels označuje ako rovinu *spoločného utrpenia*, uľahčenie spočíva na princípe vzájomného spolunesenia bremena. Vedomie spolupatričnosti a vzájomnosti ľudského spoločenstva, ktoré nesie ten istý úděl, síce vytvára pocit solidarity medzi ľuďmi, no nie je dostatočný k tomu, aby pomohol človeku prekonať stav bezmocnosti. Postoj človeka zostáva hlboko defenzívny. Aj táto forma sa vlastne odvoláva na nejakú cudziu inštanciu, ktorá je zodpovedná za tento stav a žiada od nej zmenu, no zrieka sa osobnej iniciatívy, možnosti riešiť problém utrpenia ([5], 141).

Medzi defenzívne spôsoby zvládania utrpenia zaraďuje Waldenfels aj tie, v ktorých sa človek usiluje riešiť otázku utrpenia individuálne, no strach z nezaistenosti a vystavenosti ho núti hľadať istoty, ktoré by mu umožnili, aby sa zabezpečil v relatívne zaistenej pevnosti života. Strach z možného utrpenia rieši tak, že sa stiahne, zvolí cestu ústupu z takých oblastí života, ktoré prinášajú možné utrpenie ([5], 141).

Oproti tomu stojí ofenzívny spôsob vyrovnávania sa z utrpením. V ňom sa človek usiluje prinútiť utrpenie k ústupu jeho aktívnym zvládaním. Veľmi výrazne možno pozorovať tento proces spolu s čoraz viac sa presadzujúcim momentom racionalizácie všetkých oblastí ľudského života v západnej kultúre. Spočíva v čoraz väčšej schopnosti človeka disponovať skutočnosťou. To, čo by sa tomuto procesu chcelo vzoprieť alebo ho ruší a marí, sa označí za zlo, ktoré je treba zastaviť alebo zmenšiť ([5], 141). Otázkou zostáva, či je možné takýmto spôsobom utrpenie odstrániť úplne. Či tento moderný optimizmus je oprávnený, ak sme neustále konfrontovaní s udalosťami, ktoré sa dnes odohrávajú vo svete. Či sú to vojnové konflikty, alebo čoraz väčšie problémy z životným prostredím.

Isté je, že spolu s technickým a vedeckým pokrokom, ktorý preniká všetky oblasti reality, sa zväčšuje odstup človeka od sveta, druhého človeka, ale aj seba samého ako indivídua. Až do takej miery, že môžeme hovoriť o odcudzení. Odcudzení sa svetu, druhému človeku, ba dokonca aj o odcudzení sa sebe samému.

### 3. Paradoxy ľudskej existencie

Na tomto mieste sa dostávame k problému, či sa úsilie o vytesnenie utrpenia z ľudského života paradoxne neobracia proti človeku. Ak základom každej skúsenosti je aj moment utrpenia, potom snaha o „absolútne" odstránenie utrpenia sa stáva hrozbou pre akúkoľvek skúsenosť. „*Ak je utrpenie vo všetkých svojich formách späté s naším životom, ak sa dopĺňa trpenie a konanie tak ako nadýchnutie a vydýchnutie a ak je eminentná zraniteľnosť našej existencie obrátenou stranou našej vnímavosti – potom má jednoduché popretie alebo znižovanie utrpenia za následok rovnako tak jednoduché popretie či znižovanie života"* ([5], 144). Človek si takýmto eliminovaním utrpenia odrezáva prístup k zdrojom vlastného života ako aj porozumenia skutočnosti.

Ako som vyššie naznačil, v súčasnosti skôr vnímame negatívne dôsledky moderného prístupu ku skutočnosti. Utrpenie sa nepodarilo zvládnuť, ba stratou samého seba, vzťahu k druhým a ku svetu, človek prispieva čoraz viac k rozmnoženiu utrpenia. Zdá sa, že boj medzi božským a ľudským, ktoré sa uskutočňuje od novoveku, speje k remíze. Uvedomenie si hraníc moci vedy a techniky, ktorá sa usiluje o odstránenie fyzického utrpenia, morálno-právnych predpisov, ktoré smerujú k náprave sociálneho utrpenia, sa ukazujú ako nedostatočné, pretože tu zostávajú nedisponovateľné prebytky, ktoré sa nedajú takýmto spôsobom zvládnuť ([5], 143).

To nedisponovateľné nie je iba okrajovou zónou v živote človeka, ale ako sme ukázali na začiatku, je to niečo, čo stojí uprostred, čo tvorí jadro, centrum základnej ľudskej skúsenosti. Niečo, čo síce človek prežíva ako bolestný zlom, utrpenie, ktoré premieňa, ale ktoré pripúšťa prielom k novým životným možnostiam ([5], 148).

Sila, s ktorou sa prejavujú tieto nedisponovateľné prebytky v prežívaní života človeka a ich kľúčová pozícia spôsobujú, že defenzívne a ofenzívne spôsoby zvládania utrpenia sa stávajú nedostatočnými. Strhujú človeka do dimenzie, v ktorej sa všetky jeho istoty a spôsoby strácajú. Človek, ktorý je zasiahnutý takouto skúsenosťou, sa ocitol v situácii, keď je nútený znova nastoliť otázku utrpenia a zmyslu ľudskej existencie.

Ak má odcudzenie, o ktorom som hovoril existenciálny charakter ([1], 59), potom len za pomoci existenciálnych skúseností je možné toto odcudzenie prekonať, a tak sa vrátiť späť k sebe.

Jednou takouto skúsenosťou, v ktorej si človek môže znovu uvedomiť samého seba, svoju konečnosť a nedostatočnosť, je skúsenosť smrti.

Vedieť o *nutnosti smrti* je poznanie nepochybne vyhradené človeku. Jeho obsahom nie je len smrť ako fakt, ale aj istota o tom, že musíme zomrieť. Ak sa má pre nás udalosť smrti stať východiskom k premene nášho vedomia, musí sa nás nejako dotknúť, narušiť. Iba v tomto narušení, ktoré vyplýva s opravdivého stretnutia so smrťou, spočíva možnosť existenciálneho porozumenia samého seba. V ňom už potom nejde iba o fakt smrti, ale o to aby sme sa vďaka špecifickej skúsenosti smrti postavili bezprostredným spôsobom pred nutnosť našej smrti ([3], 121–122). Len vtedy, ak je mi evidentné, že som postavený bezprostredne pred reálnu možnosť smrti v každom okamihu svojho života, ak prežívam, že smrť mi je na blízku a ak toto vedomie otriasa mojou existenciou, sa môže táto skúsenosť stať východiskom mojej premeny. Vedomie vlastnej smrteľnosti a zároveň túžba po naplnení vlastnej existencie, ktorá sa prejavuje v neustálom prekračovaní vlastných hraníc, svedčí o ďalšom paradoxe ľudskej existencie. Otvára pred človekom dimenziu večnosti ako prejavu túžby po nesmrteľnosti.

Na základe tohto paradoxu môžeme povedať, že *„ľudská osoba nie je vo svojej najvlastnejšej podstate „bytím k smrti". Ako je svojim spôsobom každá existencia, je aj ľudská existencia zameraná k sebauskutočneniu a večnosti. Usiluje sa o svoje dovŕšenie, aj keby to malo znamenať prejsť cez starý a tvrdý, trýznivý kameň fyzickej smrti. Jej ontologická cudzota môže byť premenená len tak, že osoba činí smrť prostriedkom svojho najvlastnejšieho naplnenia* ([3], 136).

V tom vidím súčasné možnosti človeka. Rozvíjať svoju existenciu v dichotómii vedomia o konečnosti a neustálej transcendencie, ktoré umožní človeku čerpať zo zdroja základných existenciálnych skúseností a umožní mu plnšie prežívanie života.

LITERATÚRA


[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha, 1996
[2] LANDSBERG, P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad, 1990
[3] PLATON: *Siedmy list*. In: Predsokratici a Platon. Epocha, Bratislava 1970
[4] THURNER, M.: *Nekonečné přibližování*. In: Jednota a mnohost. Vyšehrad, 2002
[5] WALDENFELS, B.: *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998



Mgr. Branislav Motýľ
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU
ul. Hornopotočná, 23
918 43 Trnava

# ETICKÉ SÚVISLOSTI OCHRANY ŽIVOTNÉHO PROSTREDIA

*CYRIL DIATKA, Katedra etiky a katechetiky, UKF v Nitre*

## 1. Etika včera a dnes

Povedomie o mravnom zákone má každý človek – patrí k jeho bežnej skúsenosti. K tomu, aby človek mravne konal, nemusí byť teoretikom, stačí, keď bude v plnom slova zmysle človekom. To je v podstate najvlastnejší zmysel Kantovej teórie. Nie každý z tradičných predstaviteľov európskej etiky zašiel tak ďaleko pri obmedzení kognitívnej stránky pri objasňovaní zmyslu nášho mravného konania. Aristoteles v súvislosti s mravným konaním zdôrazňuje úlohu skúsenosti a úsudku, avšak takéto vedenie nie je u neho vedou, ale iba cnostným životom. U Aristotela bezpochyby nie je ľudská prirodzenosť chápaná mimo prirodzeného poriadku bytia, ale naopak, tieto tvoria v istom zmysle motivačnú rovinu v ľudskom konaní. A keďže človek žije medzi ľuďmi, táto jeho motivačná rovina je zošľachťovaná v procese výchovy, ktorá sa prostredníctvom ľudskej schopnosti myslieť orientuje na dodržiavanie pravidiel. Preto okrem iného chápe Aristoteles mravné cnosti ako „rozumný stred" medzi „nedostatkom" a „nadbytkom". Naopak u I. Kanta badať už celkom jasne, že proti ľudskej prirodzenosti tradične spojovanej so zmyslovosťou a telesnosťou, Kant považuje za ľudskú prirodzenosť výlučne prirodzenosť rozumovú, ktorá je od telesnej úplne odlišná. Vo vzťahu k mravnému zákonu u Kanta možno teda hovoriť o prirodzenosti človeka len ako rozumovej prirodzenosti. Mravnosť jestvuje len tam, kde určujúci je iba rozum, v žiadnom prípade to nemôžu podmieňovať telesné potreby a sklony človeka. Celá rozhodujúca tendencia novovekého myslenia smeruje k oddeleniu prírodného (prirodzeného) od spoločenského, civilizovaného.

Človek sa stáva sám sebe dôležitým. Ľudské ja, predovšetkým však neobyčajné, geniálne ja sa stáva meradlom hodnoty života. V istom zmysle, aj keď trocha schematicky, je nastavenie tradičnej etiky možné rozvrhnúť od Aristotela po Kanta. Od Kanta začína neobyčajne vzrastať nárok na to, ako vysvetliť človeka ako mravnú bytosť, ktorá vidí zmysel sama v sebe.

Doterajšia etika, nepočítala s kumulatívnym správaním nás ľudí. Kumulatívne pôsobenie, sebarozširovanie technologickej zmeny sveta neprestajne prekonávajú podmienky každého nášho činu, ktorý k takejto zmene prispieva. Vznikajú nové predtým netušené situácie, v ktorých poučenie čerpané z doterajšej skúsenosti zlyhávajú. Kumulácia činností súčasného človeka je natoľko masívna, že môže zmeniť, ba dokonca pohltiť, samotného človeka a jeho svet. Táto skutočnosť, ako i možnosť tejto hrozby, musí byť prítomná vo vôli každého konajúceho, a teda v zameraní jeho činov, ak má byť takýto čin považovaný za mravne zodpovedný.

Aké vedenie teda treba dnes? Priepasť medzi podriadením a mocou súčasného človeka (spôsobilosťou konať) vytvára novú etickú situáciu – treba sa učiť dozoru nad našou nadmernou mocou, táto požiadavka je stále nástojčivejšia. Etika v minulosti nemusela brať ohľad na globálne podmienky ľudského života a na vzťah k vzdialenej budúcnosti, v tejto súvislosti dokonca na existenciu ľudského rodu ako

takého. To si vyžaduje nové chápanie práv a povinností človeka voči sebe a svetu, staré prístupy zoči voči tejto skutočnosti neobstoja.

Môžeme sa opýtať, či mimoľudská príroda odovzdaná v novoveku ako celok do opatery človeka, nestala sa určitým „dobrom pre nás"? Tento celok začlenený ako všeobecný predmet našej činnosti do celku nášho bytia sa postupne dostal do pozície, že má voči nám morálny nárok, a to aj kvôli človeku samotnému. Ak toto uznáme, znamená to, že tento celok má aj svoje práva. To znamená hľadať nielen dobro pre človeka, ale „hľadať dobro tiež pre veci človeka, t.j. rozšíriť uznanie „účelov osebe" mimo oblasť ľudského a starostlivosť o ne zahrnúť do pojmu ľudského dobra". (H. Jonas)

Dôsledkom kumulatívnej činnosti človeka je neobyčajné rozšírenie umelého životného prostredia (príklad – mesto). Toto umelé prostredie posiluje neprestajným spätným pôsobením tie sily, ktoré viedli k jeho vzniku a rozvoju. To, čo bolo takto utvorené, žiada si nové a nové vynachádzavé uplatňovanie ľudského dômyslu, ale i prefíkanosti. Odmenou je za to zväčšovanie *úspechu* – ktorý je len ďalším príspevkom k ľudskému nároku ovládať. Úspech prehluší všetko. Rozširovanie moci, ktoré na seba viaže viac a viac síl človeka sprevádza menšia miera pochopenia seba samého a svojho bytia. „Homo sapiens" ako „homo faber" prekročil už horizont súčasného a dotkol sa perspektívy budúcnosti, ktorú si chce privlastniť pre prítomné úspechy. Je to neprestajný a intenzívny tlak, pod ktorým sa lámu doterajšie zaužívané zásady v ľudskej činnosti" – mení sa zásadne podstata ľudského konania. (H. Jonas) V tejto súvislosti treba hovoriť aj o zmene zásad a prejavov verejnej politiky.

Mesto (kedysi iba malý výsek ľudskej civilizácie) sa stále viac presadzuje a žiada si svoje. Stále viac mizne rozdiel medzi prirodzeným a umelým, ba dokonca umelé má niekedy tendenciu pohlcovať prirodzené. Vzniká celý rad nových otázok okrem iného i pre zákonodárnu moc. Dnešná, najmä tá vyspelá časť civilizácie, akési globálne mesto, podnecuje vďaka svojmu širokospekrálnemu pôsobeniu k požiadavke – aby aj pre budúce generácie jestvoval svet, svet pre človeka. Túto otázku môžeme dokonca priviesť k zásade, že existencia vôbec dajakého sveta je lepšia ako neexistencia žiadneho ako morálna propozícia, ako praktický záväzok voči svetu vzdialenej budúcnosti a ako princíp rozhodovania v súčasnom konaní, je táto veta odlišná od imperatívov etiky v minulosti obmedzenej len na Tu a Teraz. Zásadný rozdiel medzi tradičnou etikou v minulosti a etikou dnes spočíva podľa H. Jonasa v tom, že zatiaľčo doteraz bola prítomnosť človeka vo svete primárnou a v zásade neproblematickou, vychádzala každá idea povinnosti ľudského konania z povahy ľudskej prirodzenosti, ktorá sa stala samotná predmetom povinnosti. Dnes ide o povinnosť zaistiť pre budúcnosť východisko každej povinnosti – zachovať tento fyzický svet tak, aby podmienky pre existenciu zostali neporušené a boli chránené pred ohrozením.

K tejto morálnej požiadavke treba pripojiť i časový horizont, ktorý napríklad v pozícii Kantovho kategorického imperatívu vzťahujúceho sa iba na prítomný horizont chýba. Rozmer našej súčasnej zodpovednosti je nami samotnými otvorená budúcnosť. V rámci tejto časovej dimenzie je možné chápať človeka ako súčasť obrovských síl, ktoré sám naakumuloval a ktoré môžu dnes ohroziť každé jeho rozhodnutie. Táto skutočnosť prináša, ako sme už spomenuli, zásadné zmeny vo všetkých sférach ľudskej činnosti. Bez pochyby, jednou z najexponovanejších v tomto ohľade je oblasť verejnej politiky. V tomto ohľade nejde iba o vyššiu transpa-

rentnosť uskutočňovania rozličných politických programov, ale, a to predovšetkým, o odvahu chcieť poznať pravdu o sebe a byť k dispozícii pre *budúce*, ako možné.

*Súčasná moc človeka*

l. Súčasná *moc človeka nad prírodou* vôbec nie je *nadmerná*, ale stále ešte hlboko nedostatočná, primitívna. Čím vlastne meriame úroveň tejto moci, keď hovoríme o nadmernosti, alebo úroveň techniky, keď tárame o *pretechnizovanosti*? Naša moc je skôr hlúpa, nepoučená, barbarská, rešpektujúca prinajlepšom len bezprostredné výsledky nášho konania a ignorujúca jeho vzdialenejšie dôsledky. Preto je vo viacerých smeroch celkom nedostatočná. Musíme sa napríklad naučiť ešte mnohonásobne viac ako doteraz ovládať *prírodu v sebe*, (choroby, degeneratívne procesy, metabolizmus a pod.), aby sme mohli povedať, že každý má aspoň svoj vlastný život pod kontrolou a vie byt' za tento život naozaj zodpovedný. Ale ako ďaleko máme k zodpovednosti všetkých za našu spoločnú existenciu?! Tradične chápaný altruizmus nám môže pomáhať pri prekonávaní tejto vzdialenosti, ale sám, ako nástroj riešenia problému, nestačí. Aj tu bude potrebné hlboké poznanie potrieb prosociálnosti a pochopenie našej prináležitosti k všetkému živému.

2. *Zastaviť moc* človeka nad prírodou možno azda len v *prvom okamihu*, iba na chvíľku, kým hrozba nepominie. Problém totiž nie je v *nadmernosti* našej moci, ale predovšetkým v spôsobe jej uplatňovania. Potvrdzuje sa, že „**neovládame prírodu tak, ako dobyvateľ ovláda cudzí národ",** ako niekto, kto stojí mimo prírody, – ale že k nej telom, krvou a mozgom patríme, že stojíme v jej strede, a že celá naša nadvláda je v tom, že „vieme lepšie ako všetky ostatné tvory poznávať prírodné zákony a správne ich využívať". Engelsove slová z Dialektiky prírody vystihujú veľmi presne našu zodpovednosť za prírodu a za seba v nej, a dosvedčujú, že dnes taký aktuálny problém i stratégia jeho riešenia bola známa už dávno v devätnástom storočí. Pozorný čitateľ však pritom istotne postrehol, že záver citátu je skôr osvietenským želaním, ako skutočnosťou. Vieme naozaj využívať prírodné zákony, alebo sa to ešte len musíme pracne učiť?

3. Chápanie etiky ako sústavy všeličo prikazujúcich a zakazujúcich noriem, *obmedzenia motivácie* je príznačné pre Nietzscheho kultúrny nihilizmus. Etika by mala činnosť ľudí regulovať, ale nie programovo obmedzovať. Eticky zdôvodnená motivácia otvára nové perspektívy pre činnosť človeka a mala by pozitívne orientovať aj jeho kroky pri ďalšom ovládaní prírody. Etika by mala obohacovať motiváciu ľudských činov, prehlbovať ich ľudský obsah, precizovať ich zmysel a pod. Ak sa pritom dostáva do konfliktu so živočíšnou spontaneitou, nie je to obmedzovanie ľudskej motivácie. *Zastaviť moc* je dnes predovšetkým aktuálnou úlohou politiky a práva. Etika môže, ba musí také kroky podporiť. Ale ekologické problémy nie sú iba etické, ale najmä ekonomické. Nežiadajme od etiky viac, ako je schopná zabezpečiť.

4. Navyše „*heuristika strachu",* ktorú zavádza do teórie H. Jonas*,* býva síce v každodennom živote funkčná, ale vždy len dočasne, kým strach, alebo kontrola správania trvá. Etika by mala pri riešení tejto úlohy stavať skôr na zodpovednosti, ako na strachu. Súčasná situácia si vynucuje nielen väčšiu mieru zodpovednosti človeka, ale priam jej novú kvalitu. *Strach a úcta* pritom neraz celkom protirečia skutočnej zodpovednosti. Kto sa iba bojí a prežíva svoj život na kolenách, kto svoje „Ja"

zamieňa za hociaké „My“, len aby sa nemusel rozhodovať, kto zakrýva svoju nezodpovednosť figovým listom *kolektívnej mienky* alebo *dôveryhodnej a úctyhodnej autority*, ten sa priam deklaratívne zrieka svojej zodpovednosti. A takých ľudí je veľa, každý z nás je niekedy taký. Toto je výzva pre etiku.

## 2. Etické súvislosti ochrany životného prostredia

Etické súvislosti životného prostredia nám umožňujú identifikovať množstvo foriem ľudského konania vo vzťahu k životnému prostrediu a k prírode z mravného zhľadiska.

Množstvo nahromadených ekologických problémov, ako aj konštituujúcich sa environmentálnych aktivít, prostredníctvom ktorých sa tieto problémy čiastočne riešia, nesúvisia iba s fenoménom mravnosti. Na ich vzniku sa podieľa množstvo (v sprostredkovanej, i v bezprostrednej forme) iných nielen ľudských faktorov:

– vedecko-technický pokrok, ktorý sa čoraz väčšmi osamostatňuje, t.j. vymyká sa spod kontroly človeka,
– vzrastajúca agresivita ekonomického utilitarizmu (produkcia výrobkov pre nekontrolovaný „slobodný trh, ktorý v ideológii neoliberalizmu predstavuje akúsi neviditeľnú „ruku spravodlivosti“,
– za nezanedbateľný faktor ohrozujúci životné prostredie (a prírodu ako celok) možno považovať vojensko-priemyselnú produkciu (s čím súvisí jedna z najväčších hrozieb pre ľudstvo – militarizácia kozmu),
– možno sem zaradiť aj pokračujúce (aj napriek medzinárodným moratóriám) jadrové skúšky, napríklad v hlbinách morí (skúšku, ktorú zrealizovali francúzski vedci a technici v južnom Tichomorí na Atole Muroa 5.-6. septembra 1995),
– isté obete na prírode zaznamenávajú (a vyžadujú) aj športové podujatia a i.

Za týmito, zdanlivo „mimoľudskými“ faktormi sa skrýva človek, konkrétna vedecko-technická inštitúcia, politický subjekt a najmä nimi úzko ohraničená etika. Preto sa o ekologickej kríze a s tým súvisiacej kríze vo výchove (absencia hlbšie založenej environmentálnej výchovy a vzdelávania) hovorí, že je to predovšetkým kríza ľudskosti, presnejšie kríza mravnosti, ktorou je miera ľudskosti definovaná, resp. stupňovaná. V tejto súvislosti možno len súhlasiť s názorom, že „ekologická kríza nie je len krízou demografickou, potravinovou, energetickou, ekonomickou, ale predovšetkým je krízou ľudských postojov k prírode, je krízou morálky. Sústavná ochrana životného prostredia sa preto nemôže uskutočniť bez zásadnej zmeny ľudských postojov, v čom má dôležitú úlohu etika, čiže filozofia morálky. Človek Homo sapiens ovplyvňuje do značnej miery rozhodnutie, nakoľko a prečo chrániť prírodu. Etika ako filozofia morálky má vo svojich základoch vždy určité chápanie vlastného bytia človeka. Preto treba prehĺbiť aj výskum v oblasti etiky ľudských postojov k životnému prostrediu a k samotnej prírode.

Potreba mravných vzťahov k životnému prostrediu a k prírode (a jeho etické reflexie, prenesené do environmentálneho vzdelávania a výchovy), je vyjadrením nevyhnutnosti kvalitatívne zmeniť doterajšie ľudské chápanie prírody (a s tým súvisiaceho životného prostredia).

*Antropocentrizmus versus biocentrizmus*

Je evidentné, že stotožňovanie sa človeka s úlohou dobyvateľa je v konečnom dôsledku prejavom ľudského egoizmu ignorujúceho princíp úcty k vnútorným procesom života prírody. Mocenská pozícia človeka voči prírode silne poznamenala jeho hodnotový systém. Je to systém, v ktorom okrem hodnôt vyprodukovaných a sprostredkovaných ľudskou činnosťou, neexistujú iné hodnoty. Hodnotový systém, status prírody, prírodných javov, foriem života v oblasti živočíšnej i rastlinnej, bol ignorovaný, resp. bol meraný iba ľudskými potrebami. Príroda mala hodnotu iba vo vzťahu k človeku, sama osebe ju však nemala. Bola iba „objektom", kým človek – racionálny, prakticko-pretvárajúci, technicky a tvorivo vynaliezavý – bol subjektom (sám sebe a pre seba „bohom"). Prevládala v ňom tendencia paralyzovať čo i len myšlienku o existencii hodnôt „inherentných" prírode, t.j. hodnôt nezávislých na Homo sapiens, hodnôt, prostredníctvom ktorých príroda nadobúda určenie svojbytnosti a nepodmienosti.

Ukázalo sa, že antropocentrická etika vzťahu človeka k prírode bola, resp. je limitovaná nastupujúcou ekologickou krízou. Z pozície tejto etiky ďalšie „vnucovanie" hodnoty prírody človekom (subjektom tejto antropocentrickej etiky) už nie je možné v takej miere. Človek je v konečnom dôsledku sám prírodnou hodnotou, je jej produktom, je prírodou limitovaný a aj zhodnocovaný. Z ekologického hľadiska neohľaduplné konanie človeka vo vzťahu k prírode je „nehodnotné" konanie. Príroda sa proti takémuto konaniu bráni narušením ekosystémov a ich rovnováhy, zmenených podmienok, ktoré sa značnou mierou podieľajú – v zmysle spätnej väzby – na samotnom znehodnocovaní človeka, jeho zdravia, ľudského potenciálu, klimatických zmien, úbytkom pitnej vody a pod. Mravná dimenzia vzťahu človeka k prírode nepredpokladá „úbytok" mravnosti v medziľudských vzťahoch, a to i napriek tomu, že vychádza z požiadavky „prenášania", transformácie mravných hodnôt a noriem zo vzťahu človek–človek–príroda-človek.

Alebo inak povedané: dôraz na humánny prístup k prirodzenému existenčnému prostrediu sa nemôže v žiadnom momente realizovať na princípe „redukcie" humánnosti medzi ľuďmi navzájom. Toto mylné videnie problému vyplýva z nebezpečnej ilúzie o „naturalizácii" ľudského sveta, o nekritickom prieniku hodnôt prírody, rozličných foriem jej života, do systému hodnôt ľudskej populácie.

Nezriedka sa v dennej praxi stretávame s názorom o „prehnanej" ochrane živočíšneho sveta, o privilegovanosti jeho hodnôt. Isteže, o takéto stanoviská sa do značnej miery zaslúžil aj ekologický fundamentalizmus a extrémne aktivity ochrancov zvierat a pod. Pravdou však je, že kultivácia ľudského zmyslu pre iné hodnoty (hodnoty rastlinného a živočíšneho, biotického a abiotického sveta atď.), je zároveň kultiváciou zmyslu pre ľudskosť, predstavuje univerzálny fenomén mravnosti a z toho vyplývajúcej zodpovednosti za bytie a okolitý svet, vrátane tej časti kozmu, ktorej sme súčasťou. Požadovaná transformácia mravných hodnôt a vzťahov z ríše ľudského sveta na svet „nie ľudský" (prírodno-živočíšny a rastlinný) je určitou environmentálnou stratégiou tvorby životného prostredia ako neodcudzeného ľudského domova. Totiž v podmienkach súčasnej ekologickej krízy, v podmienkach devastácie aj tých najnevyhnutnejších zložiek a podmienok pre ľudský život, hovorí o neodvratnej strate prírody ako ľudského domova. Človek prestáva byť doma vo svojich vzťahoch k druhým ľuďom, k prírode i vo vzťahoch k sebe samému, vo svojom vedomí a vo svojom svedomí, a to všetko preto, že vplyvom človeka prestávajú byť na Zemi doma ostatné organizmy. Príroda patrí do ľudského sveta nielen

ako základ, ale ako hodnota a cieľ. A to nie iba preto, že ľudský svet patrí do prírody ako jej časť, ktorá je neoddeliteľná od celku. Ale aj preto, že ľudskosť závisí aj na vzťahoch ku krehkostis prírody.

Mravné praktické hľadisko vzťahu človeka k prírode a životnému prostrediu a jeho etické reflexie je hľadiskom, v ktorom dominuje etická argumentácia aj pri ochrane životného prostredia. Samozrejme, okrem etickej argumetnácei sú tu aj iné aspekty (zdravotno-hygienické, sociálno-demografické, ekonomické, politické, ideologické, náboženské atď.). V našich súvislostiach, t.j. v súvislostiach zvýznamňujúcich etické hľadisko, je táto argumentácia dominujúca. Je návodom pre hodnototvorný a normotvorný proces ochrany životného prostredia.

V teoreticko-reflexívnej rovine sa projetkuje systém etických princípov, na ktorých „buduje" svoj model vzťahu človeka k prírode biocentrizmus. Ideou biocentrizmu, ktorý zrod svojej hodnotovej orientácie našiel v tzv. hlbinnej ekológii (Deep Ecology Arne Naessa), je zrovnoprávnenie všetkých foriem života na Zemi. Vďaka tomuto zrovnoprávneniu disponuje určeniami nekonečnej rozmanitosti, v čom vlastne spočíva jej identická hodnota; nezávislá na potrebách, záujmoch a cieľoch človeka. Inherentnosť hodnôt prírody spočíva v ich nezávislosti od vonkajšej (ľudskej) užitočnosti a ich inštrumentálnosti.

V praktickej rovine biocentrická požiadavka zachovania identity iných druhov života v prírode je návodom pre takú produkciu (a uspokojovanie) ľudských potrieb, ktoré sú z hľadiska zachovania ľudského druhu (a z hľadiska rovnovážnosti bytia v prírode vôbec) nevyhnutné, a teda prirodzené. V rámci nich sa deje preto aj prirodzená výmena látok medzi človekom a prírodou (neprirodzenou sa stáva v „okamihu" prehnaného, predimenzovaného vstupu umelých prostriedkov, vedy, techniky, agresívnych technológií atď.).

Premostenie biocentrickej etiky ako súčasti etiky tvorby a ochrany životného prostredia do reálnej praxe života súčasníkov znamená „aplikáciu" ľudskosti človeka na osud života iných druhov (zamedzenie týrania zvierat, zabíjanie vzácnych druhov pre luxusné potreby, neúmerné plytvanie „živého" v laboratóriách atď.). V oblasti rastlinného spoločenstva znamená prísny režim kontroly selekciu v lesníctve, pri zbere vzácnych rastlinných druhov a pod. Uvedená mravná artikulácia ľudského vzťahu k životnému prostrediu a k prírode znamená kvalitatívny prelom v doterajšom hodnotovom systéme. Doterajšia centrálna kategória mravnosti prekračuje človekom stanovené „hranice" (dané jeho záujmami) tým, že sa „rozširuje" už aj na mimoľudský svet, resp. na mimoľudský život rastlinného a živočíšneho spoločenstva.

*Hodnotový prelom*

Slovom, požadovaný hodnotový prelom, ktorý súvisí s etikou životného prostredia, nie je ničím iným ako prehodnotením doterajšieho technickocivilizačného chápania života. Toto prehodnotenie smeruje predovšetkým do ľudského vnútra, k mravnej zodpovednosti (a svedomia) za „spôsob" a „techniku" komunikácie a zhodnocovania bytia iných druhov. V reálnej praxi by to malo znamenať, že ľudským bytím je potrebné podporovať bytie iných druhov a zachovať si tak svoju prirodzenú ľudskú identitu. V čase intenzívneho koristníctva prírodných zdrojov

vrátane zabíjania (často motivovaného zábavou a „športom“) zveri platil opak: ľudské bytie bolo závislé na likvidácii bytia iných druhov.

Vo vzťahu k vyššie uvedenému to znamená prijať „stratégiu“ ochrany a tvorby životného prostredia z etického hľadiska v zmysle hesla „žiť a nechať žiť“. Ako v tejto súvislosti hovorí A. Schweitzer: „Tým je daný základný princíp mravnosti nevyhnutnej pre myslenie. Dobro znamená život zachovať, zlo znamená život ničiť a brániť rozvoju života... Skutočne etický je človek len vtedy, keď poslúchneme v sebe naliehanie pomôcť podľa možnosti každému živému tvorovi a odmietnuť nejako mu škodiť. Nepýta sa na to, nakoľko si ten alebo onen život svojou hodnotou zaslúži jeho účasť, ani na to, či a nakoľko je ešte schopný citu. Je mu posvätný život ako taký... Etika spočíva v neohraničenej rozšírenej zodpovednosti voči všetkému, čo žije“.

Etické súvislosti ochrany životného prostredia môžeme teda identifikovať aj vo všeobecnej požiadavke mravnosti každej ľudskej činnosti. Toto sa v reálnej životnej praxi prejavuje vyhodnocovaním tejto činnosti etickými kritériami. Tie však nie vždy korešpondovali s ľudskou racionalitou, vyjadrujúcou zväčša dobovú účelnosť, dobou stanovené dominantné záujmy, ale aj dobou stanovenú povahu ľudskej subjektiviy, ktorá je nositeľom takejto racionality. Naproti tomu etické kritériá (hodnoty a normy, princípy a idey), sú stabilnejším fenoménom. Pojem dobra a zla, slobody a spravodlivosti atď., sú konštanty ľudského bytia. Človek ich prežíva i tým, že prostredníctvom nich „rozumie“ svetu, že ho tvorí ako „ľudský svet“, že môže založiť budúcnosť do svojej vždy prítomnej snahy žiť ľudský a teda dôstojný život.

LITERATÚRA


[1] DIATKA, C.: *Etika a súčasnosť*. Nitra 2001
[2] HYKISCH, A.: *Nebojme sa sveta. Sprievodca globálnym myslením*. Bratislava, Lizard 2001
[3] KLIMEKOVÁ, A. ed.: *Transformácia človeka v spoločnosti v kontexte nového milénia I*. Zborník, Prešov, LANA 2003
[4] KLIMEKOVÁ, A.: *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta. K náčrtu dejinno-filozofických problémov*. Prešov 2003
[5] LORENZ, K.: *Odumíraní lidskosti*. Praha, Mladá fronta 1997
[6] MRÁZ, M.: *Etika. Základné a špeciálne problémy. Špeciálna etika*. Trnava 2001
[7] SOKOL, J. – PINC, Z. D.: *Antropologie a etika*. Praha, Triton 2003
[8] VALACH, M.: *Svět na předělu*. Brno, Doplněk 1999
[9] WILSON, O. Ed.: *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonov biodiverzity její záchranu?* Praha, Nakladatelství Lidové noviny. 1995
[10] WILSON, O. Ed.: *O lidské přirozenosti*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1993.



Doc. PhDr. Cyril Diatka CSc.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta
Hodžova 1949 74 Nitra
zkovacova@ukf.sk

# ETIKA A HODNOTOVÝ ROZMER TECHNOLOGICKEJ CIVILIZÁCIE

*DANIELA NAVRÁTILOVÁ, Katedra humanitných vied FVT TU v Košiciach so sídlom v Prešove*

Ethics and Value Dimension of Technological Civilization

*Technological systems substantially determine, build the world we live in. They form our view of the world, asking questions, the way of life. Man becomes a tool of technological power, disposal and control. The understanding of the sense of the technological civilization through the renewal of the sense of the value dimension of the world is a means against manipulation, programming and a routine technical way of thinking. Taking this into consideration, the author has been searching for the advantages of the value approach to the ethics.*

V podmienkach tradícií euroamerickej civilizácie dominujúcou zložkou hodnotovej štruktúry je úcta k tvorivej činnosti a vyzdvihovanie pretvárajúcej úlohy človeka. Hodnoty spojené so svetom, ktorý človek pretváral a ktorý zapĺňoval svojimi produktmi a takto si vytváral nové životné podmienky, mu prinášali splnenie jeho cieľov v najširšom slova zmysle. Tieto produkty chápané v našom civilizačnom okruhu ako ľudské diela, a teda artefakty, sú viazané na princípy a postuláty takého vzťahu k týmto dielam, na základe ktorých je človek schopný so znalosťou a dostatočnou schopnosťou tieto diela ovládať. Mnohé z výsledkov ľudskej činnosti, teda prostriedkov na dosiahnutie vytýčených cieľov, sa stávali zároveň vlastným cieľom ľudského úsilia. Podstatná časť dnes uplatňovaných alebo pretrvávajúcich hodnôt spojených so svetom ľudských výtvorov a ich ovládaním a využívaním bola silne ovplyvnená epochou industrializácie, a teda hromadnej priemyselnej výroby. Vytvorená hodnotová štruktúra, ktorá je obvykle charakterizovaná ako hodnoty spoločnosti industriálnej epochy, obsahovala aj niektoré hodnoty, ktoré mohli byť nadbytočne zveličované alebo preceňované, ktoré mali svoje obmedzené horizonty nevylučujúce zneužitie. Medzi také hodnoty patrí najmä kult zmeny, predstavy o prevažne pozitívnej úlohe každej zmeny, precenenie všetkého, čo sa nazýva „pokrok" a čo bolo niekedy len ilúziou pokroku; kult veľkosti, rastu alebo všeobecnejšie množenie všetkého, čo už bolo k dispozícii; kult spotreby a ďalších konzumných hodnôt a predstava, že už len rozšírenie spotreby je cestou k blahobytu, k ľudskému šťastiu a k pozitívnym životným perspektívam; obdiv k uplatňovaniu moci, autority, ovládaniu a to ako k ovládaniu ľudí, ale tiež k ovládaniu majetku, technických zariadení a ďalších artefaktov ([16], 118).

Tieto evidentne záporné skúsenosti posilňujú potrebu zmeny doterajších hodnotových štruktúr uplatňovaných v súvislosti s ďalším vývojom postindustriálnej konzumnej spoločnosti s jej prioritami a vzormi rozhodovania. Hranice nášho ovládania vonkajšieho sveta, t. j. prírodných zdrojov, prvkov technického sveta, nebezpečenstvo manipulácie s informáciami, posudzovanie dopadov ľudskej činnosti a najmä posudzovanie technologických artefaktov a rizík s nimi spojených, všetky

tieto nové aspekty ľudskej činnosti prinášajú potrebu uplatňovať hodnotovo motivované hľadiská s výrazne etickými aspektami, ktoré by zvyšovali mieru zodpovednosti človeka za každú inováciu.

Znovuobjavenie podstatného významu hodnôt v súčasnej ére postmetafyzického myslenia sa odohráva na pozadí predovšetkým ekologicky orientovanej etiky, ktorá nastoľuje nové otázky a problémy neznáme pre tradičnú hodnotovú etiku, ktoré sú artikulované v potrebe prekročenia výlučne intersubjektívneho modelu etických a hodnotových otázok.

Jedným z produktov tohoto úsilia fenomenologicky orientovaná materiálna etika je motivovaná potrebou prekonať deontologické poňatie etiky, ktoré spájalo filozofické zdôvodnenie etiky najmä s formálno-povinnostným prístupom I. Kanta a novokantovstva, a zároveň usilovalo o apriórne a nerelativistické „založenie" etiky. Popri M. Schelerovi, ktorý vyzdvihuje kvalitatívne hľadisko pri reflexii etickej problematiky svojim pohľadom do vnútornej obsahovej a preto „materiálnej" povahy hodnotovej sféry posilnil svojbytný status hodnotovej sféry N. Hartmann. Svoju eticko-axiologickú koncepciu opiera o ontologickú predstavu „vrstevnatosti bytia", ktorá je konkretizovaná v určitom systéme kategoriálnych zákonitostí. Jeho platonizujúce hypostazovanie hodnotovej sféry rozlišuje životné hodnoty, hodnoty statkov a mravné hodnoty.

Hartmann je aktuálny základným motívom svojej koncepcie etiky, ktorým je *ľudské aktívne vzťahovanie sa ku svetu*, ktoré nachádzame rozvinuté vo viacerých dimenziách jeho úvah. Začneme jeho jednoznačným konštatovaním, že jedinou mravnou bytosťou je človek ako „primárny nositeľ mravných hodnôt" ([3], 274). Jednotlivec musí svoj život zvažovať „v perspektíve nevyhnutnej, neprehľadnuteľnej zodpovednosti" ([3], 23) či už v konfrontácii s každodennými rozhodnutiami, alebo tými, ktoré sa dotýkajú rozhodujúcich životných otázok a smerovaní. Táto zodpovednosť vo vzťahu k dôsledkom svojich rozhodnutí sa vzťahuje podľa neho aj ku správaniu spoločnosti, generácii, historického obdobia, pretože „od toho, čo dnes vystihneme, čo pochopíme, rozhodneme, vykonáme, od toho možno závisí budúcnosť generácií." ([3], 24). Ešte viac to platí o prelomových obdobiach ľudských dejín, kde zároveň aj „obmedzená účasť jednotlivca na iniciatíve celku" ([3], 25) môže mať vo vzťahu k budúcnosti netušený význam.

Jednoznačne sa možno prihlásiť aj k jeho vymedzeniu úlohy filozofickej etiky, ktorá na svoju tradičnú a základnú otázku „Čo máme robiť?" nedáva a nemôže dávať bezprostredné a konkrétne odpovede. Jej cieľom „nie je aktuálny program, jednostrannosť stránenia. Práve naopak, principiálny odstup od daného, dnešného, sporného ju robí slobodnou a dáva jej kompetenciu, aby mohla niečomu učiť." ([3], 25) Neprináša hotové súdy, ale jej zmyslom je učiť samotnému „chápaniu" ([3], porovnaj tamže) V tomto duchu vidíme miesto etiky aj dnes. Etika nemôže dávať jednoznačný návod na konanie človeka, ale jej úlohou je *podnietiť* k samostatnému rozmýšľaniu o svete a o ľudskej spoločnosti, ako aj k pocitu spoluzodpovednosti za to, aký svet je.

Etika ako veda nutne ostáva vo sfére obecného. „Neučí priamo, čo sa za daného stavu vecí má tu a teraz stať, ale učí všeobecne, ako je utvárané to, čo sa vôbec má stať." ([3], tamže) Môže poskytnúť všeobecné princípy a obsahové hľadisko pre posudzovanie konania. Čo je však správne v jednotlivom prípade, pri riešení konkrétnej životnej situácie, to môže posúdiť len konajúci človek. „V tomto smere

neexistuje žiadna nutnosť, žiadne vedenie cudzou rukou. Tu je každý odkázaný sám na seba. A každý nesie sám zodpovednosť a vinu, pokiaľ sa mýlil...Situácia je jedinečná ...je individuálna ako všetko skutočné.“ ([3], 24) Etika ako praktická filozofia je „zbavená akejkoľvek dotieravosti. Nevstupuje do životných konfliktov priamo, nepredpisuje...Obracia sa k tomu, čo je v človeku *tvorivé*...Filozofická etika nie je kazuistikou a nesmie sa ňou nikdy stať. Zabila by tým v človeku práve to, čo má byť, čo je hodnotné o sebe. Etika sa tým nezrieka vysokých „praktických“ úloh. Môže však byť praktická práve len tak, že *praktické v človeku* – tzn. aktívne a duchovne produktívne v ňom – pestuje...Jej cieľom nie je zbaviť človeka svojprávnosti a uzavrieť ho do schémy, ale povzniesť ho k úplnej svojprávnosti a ku schopnosti byť zodpovedný. Len svojprávnosťou sa človek stáva skutočne človekom Svojprávnym ho môže urobiť len jeho etické vedomie.“ ([3], 26) Zároveň je tu vyjadrené podčiarknutie autonómnosti jednotlivca. Etika „neutvára sama miesto človeka ľudský život, ale privádza človeka k vlastnému slobodnému utváraniu života... Sebautváranie človeka sa realizuje v naplnení jeho étosu“ ([3], 26). V týchto súvislostiach by mohla byť postavená otázka týkajúca sa miery významu morálnej sféry v živote jednotlivca a spoločnosti, o možnom jej nadhodnotení v kontexte širšieho sociálneho uvažovania. Nás však v súvislostiach práve dnešného sveta a v kontexte ďalších úvah musí osloviť pripísanie významu morálnemu étosu nielen pri formovaní jednotlivca ako autonómnej bytosti, ale aj pri riešení problémov a konfliktov súčasnej doby.

Jedným zo základných cieľov Hartmannovho teoretického úsilia je pri zachovaní autonómnosti morálnej sféry a jednotlivca hľadať také odpovede, ktoré by umožnili vyhnúť sa relativizmu vo sfére hodnôt. Zložitosť tejto problematiky spočíva v samotnom predmete etiky, v špecifike možnosti poznania samotného etického fenoménu. N. Hartmann si problém uvedomuje, keď sa pýta „kde sú hranice oprávnenej otázky, „čo je povinnosť?“ Je to večná apória medzi potrebou hľadania jednoty morálky a jej historickou a kultúrnou jedinečnosťou, apória medzi vyššie konštatovanou všeobecnosťou a jedinečnosťou, autonómiou a absolútnou platnosťou zároveň. Obísť riziko znehodnotenia sveta by nám mohla pomôcť práve hodnotová etika, ktorá nás orientuje na požiadavku „*zúčastniť sa* bohatosti sveta, *byť vnímavý* ku všetkému významnému, byť otvorený všetkému zmysluplnému a hodnotnému.“ ([3], 30) V tejto súvislosti varuje pred úzkoprsosťou a nedostatočným stykom s obsiahnuteľným okruhom skutočnosti. „Pre väčšinu ľudí je hranica najužších životných záujmov, najaktuálnejšieho egocentrizmu diktovaného tlakom okamžiku súčasne hranicou ich morálneho sveta.“ ([3], 33)

Aktuálnosť hodnotovej problematiky a takto aj hodnotovej etiky v rámci etického uvažovania súčasnosti súvisí aj s reflexiou krízy životného prostredia ako produktu technologickej civilizácie, ktorá prináša konfrontáciu dvoch krajných pozícií v podobe antropocentrizmu a biocentrizmu. Práve uvedomenie si hodnotových základov konania a myslenia človeka a spoločnosti môže prispieť k nájdeniu správnej miery „prehodnotenia hodnôt“ a nového redefinovania postavenia človeka v zmenenom postmodernom svete. V úsilí o prekonanie dualizmu človeka a prírody filozofiou celistvosti a formulovaním novej paradigmy vzájomnej súvzťažnosti jednotlivých prvkov biosféry, človek síce opodstatnene prestáva byť stredom univerza, či vyvrcholením pozemského vývoja, , ale hrozí mu druhá krajnosť, status inštru-

mentálno-funkcionálneho prvku systému, z ktorého môže byť človek veľmi ľahko vylúčený ako dysfunkčný a dezintegratívny prvok funkcionálnej štruktúry ([13], 154)

Keďže človek aj naďalej ostáva jedinou bytosťou s vedomím, ktorá v kultúrno-historickom kontexte je schopná udeľovať významy svetu a zhodnocovať svet, je pre nás veľmi prijateľný predpoklad Hartmannovej etiky, ktorý vychádza z uznania hodnotiaceho subjektu ako predpokladu, dôvodu i cieľa hodnotenia. „Predsa len v človeku má svet svoje svedomie, svoje bytie pre seba. Tým, čím je človek pre svet, tým pre neho nemôže byť žiadna iná bytosť sveta. Kozmická malosť človeka, jeho pominuteľnosť a bezmocnosť nebráni jeho metafyzickej veľkosti, jeho prevahe nad bytím iných útvarov." Fenomén kozmického postavenia človeka spočíva v tom, že nepoznáme iné „zrkadlo sveta ako to, ktoré spočíva v našom vedomí...aj keby človek bol len zakaleným zrkadlom skutočnosti, napriek tomu ním je a existujúce sa v ňom reflektuje...Ľudskému posúdeniu sa vymyká, či by existujúce malo zmysel aj bez človeka alebo by svet bez vedomia bol bez zmyslu" ([3], 32).

Hodnoty teda v Hartmannovom vymedzení existujú len vo vzťahu k hodnotiacemu človeku, aj keď sú zároveň filozofickým vedomím chápané ako existujúce nezávisle na ňom. Nemôžu byť chápané len ako funkcia hodnotenia subjektu, nie sú čisto subjektívnou záležitosťou. Ich objektívna platnosť je daná definovaním ako esencií. „Hodnoty sú obsahy, ‚matérie', štruktúry, ktoré predstavujú špecifickú kvalitu na veciach, pomeroch alebo osobách podľa toho, či im prináležia alebo chýbajú". ([3], 145) Sú uchopiteľné prostredníctvom „cítenia hodnôt", ktoré sa dokumentuje zaujatím stanoviska, schvaľovaním a vyjadrením názoru. Bytie hodnôt je ideálne a cítenie hodnôt je spôsobom ich existencie v subjekte. ([3], 145) Subjekt neurčuje hodnotu, ale hrá úlohu vzťažného bodu relácie, ktorá patrí matérii hodnoty. Relačná štruktúra matérie neznamená relatívnosť hodnôt, ale vyjadruje Hartmannovo presvedčenie, že hodnoty existujú vždy len vo vzťahu k hodnotiacemu subjektu, čo chce vyjadriť absolútnosťou tejto relačnej štruktúry. ([3], 164–165)

Špecifiku etického fenoménu vyjadruje Hartmann aj svojim koncipovaním hodnôt ako princípov prelínajúcich sa troma sférami bytia. Hodnoty ako princípy eticko-ideálnej sféry platia bez ohľadu na to, či sú uskutočnené, a j napriek tomu, že nemusia byť uskutočnené alebo nemôžu byť uskutočnené. Takto vyjadrujú protiklad a napätie medzi ideálnym a reálnym bytím, medzi tým, čo má byť a tým, čo je. Hodnoty ako princípy eticko-aktuálnej sféry vyjadrujú skutočnosť, že étos človeka má charakter aktov, to znamená, že k podstate hodnôt ako princípov étosu patrí, že „transcendujú sféru esencií a ideálneho bytia o sebe a zasahujú do fluktuujúceho sveta etických aktov." ([3], 187) V tejto sfére svojho bytia „už nie sú absolútnymi determinantami, nie sú absolútne panujúcou mocou...pokiaľ sa presadzujú, tak sa musia presadiť proti tomu, čo už je sformované a stretávajú s odporom." ([3], 188–189) Pri prekonávaní odporu empirickej skutočnosti, ale aj samého človeka hrá neodškriepiteľne opodstatnenú úlohu emocionálno-vôľová sféra človeka, čo evokuje potrebu rozvoja tak orientovanej etiky, ktorá by umožnila spojenie emocionality s racionalitou. Hodnoty ďalej vystupujú ako tvorivé princípy eticko-reálnej sféry, kde tvorivá aktivita človeka sa stáva spolutvorcom sveta. Sprostredkovateľom a realizátorom deklarovanej premeny hodnotovej orientácie človeka a spoločnosti predovšetkým vo vzťahu k potrebe vyvedenia z krízy životného prostredia sa môže stať len aktivita človeka ako nositeľa týchto vyšších hodnôt, ktorému zároveň ne-

budú predkladané tieto požiadavky v podobe abstraktných princípov, ale „živých" hodnôt s potrebnou dávkou konkrétnosti emocionálneho rozmeru. Ľudská bytosť je postulovaná ako bytosť plná citov a vášní (Rousseau) a ako subjekt neredukovateľný na racionalitu (Kierkegaard). Kríza modernej racionality, s ktorou sa spája kríza životného prostredia „je odhalením a zjavením nerozumu vo vnútri rozumu." ([15], 115)

Na záver chceme poznamenať, že ak máme uvažovať o živote filozofie, v našom prípade praktickej filozofie, t. j etike, tak pod týmto oslovením sme si predstavili práve živosť oslovenia historickými osobnosťami, ktoré sa k nám prihovárajú v súvislosti s kontextom súčasnej doby a postmoderného myslenia tak, že možno explicitne dedukovať produktívnosť jednotlivých myšlienkových obsahov pri hľadaní odpovedí na mnohé tradičné, ale stále nezodpovedané otázky. Poučení historickou skúsenosťou vieme, že hľadať definitívne odpovede je nebezpečné a z podstaty života súčasnej filozofie vyplýva, že najväčšou hodnotou sa stáva samotné kladenie otázok, schopnosť myslieť a samostatne uvažovať, t. j. samotná intelektuálna aktivita. Poslaním „nie je poskytnúť programové formulky ′zdravého myslenia′, ale vyzvať myslenie aby o sebe samom komplexne uvažovalo. Nemá nám dať predpis, ktorý by uzavrel skutočnosť do konzervy, má nás posilniť proti chorobe intelektu, ktorý verí, že skutočnosť sa dá uzavrieť do myšlienky... a verí, že skutočnosť môže sa vyčerpať v koherentnom systéme ideí." ([15], 98) Len z pochopenia potreby rešpektovania čiastočného poznania zložitosti komplexu sociálnej reality pri akceptovaní hlavného motívu súčasnej doby – plurality sa môžeme vyhnúť dešpektu k tomuto typu poznania.

Povedané slovami E. Koháka: „život je priamo zabudovaný do skutočnosti a do tejto skutočnosti sú od začiatku zabudované tiež hodnotové a zmysluplné vzťahy...svet je svetom života, a tiež zmysluplne a hodnotovo určeným...kauzálne určenie tohto života je len jednou stránkou jeho usporiadania...rovnako základné, ba základnejšie je usporiadanie účelové, zmysluplné, hodnotové. Súčasťou tejto skutočnosti je vedomie, ktorého prvou úlohou je v tejto skutočnosti sa orientovať. ([9], 198) Záleží potom len od špecifickej filozofickej orientácie, či bude ľudská aktívna úloha v týchto procesoch pochopená skôr ako prideľovanie zmyslu alebo skôr ako jeho odkrývanie.

## LITERATÚRA


[1] BRENTANO, F.: *O původu mravního poznání*. Praha, Naše vojsko, 1993.
[2] HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti*. Praha, Filosofia 2003.
[3] HARTMANN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha, Academia 2002.
[4] HARTMANN, N.: *Ethik*. W. de Gruzter, Berlin – Leipzig 1935 – podľa prekladu K. Hlavoňin: http://profil.muni.cz/cgi-bin/toISO-8859-2.eng/02_2002hodnoty.html.
[5] HÁLA, V.: *Možnosti hodnotové etiky*. Praha, Filosofia 2000.
[6] HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha, Oikoymenh 2004.
[7] HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996.
[8] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti*. Praha, Oikoymenh 1997.

[9] KOHÁK, E.: *Člověk, dobro a zlo*. Praha 1993.
[10] KRÁL, M.: *Kam směruje civilizace*. Praha, Filosofia 1998.
[11] KÜNG, H.: *Světový étos*. Vyšehrad 2000.
[12] SALOMON, J. J.: *Technologický úděl*. Praha, Filosofia 1997.
[13] LEŠKO, V. – HUBÍK, S.: *Človek, panstvo, komunikácia*. Prešov, Grafotlač 2003.
[14] LEOPOLD, A.: *Etika Země*. In: Filosofický časopis, 1991, č. 6, s. 1012–1022.
[15] MORIN, E.: *Věda a svědomí*. Praha, Atlantis 1995.
[16] SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov, FF PU 2001.
[17] ŠMAJS, J.: *Ohrožená kultura*. Brno 1995.
[18] TONDL, L.: *Hodnocení a hodnoty*. Praha, Filosofia 1999.
[19] TONDL, L.: *Technologické myšlení a usuzování*. Praha, Filosofia 1999.
[20] *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, Archa 1991.
[21] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha, Zvon 1994.

---

PhDr. Daniela Navrátilová, CSc.
Katedra humanitných vied FVT TU
Bayerova 1
080 01 Prešov

# NIEKOĽKO POZNÁMOK K ETICKEJ REFLEXII PODNIKATEĽSKEJ SFÉRY

MARTIN LAČNÝ, Katedra občianskej a etickej výchovy FHPV PU, Prešov

*This contribution presents a critical reflection of the phenomenon known and discussed as corporate social (or public) responsibility. It is known, that company as a basic element of economy represents a live organism, which inheres in the complex contextures with various stakeholders. It is possible to identify an utilitarianian approach to morality – the „value marketing" in new strategies of corporate communication. In the same time we are faced with the real need of real responsibility imperative, which involves also the future-oriented aspect. The idea of corporate social responsibility as a responsibility implicated by competency of a company is supported by theory of stakeholders and the principle of contextual relativity. The idea of company as a plural person is completed and practically justified by the concept of corporate citizenship, which defines the status of an individual and plural person independently from the relative value of their cotribution to the economy.*

Postmoderná neo-individualistická spoločnosť sa stavia odmietavo k politickému nátlaku, ignoruje myšlienku sebazáporu, obeti a oddanosti, od organizácií však naopak vyžaduje stále zreteľnejšiu úctu k hodnotám a ľudskej osobe. V „umiernenej" individualistickej kultúre sa stáva kľúčovým prvkom práve etické kritérium. V postmodernom kontexte si podniky ako základné jednotky hospodárstva stále viac uvedomujú svoj záujem o správu etického parametra. Etický prúd v podnikaní však ide v reálnom živote ruka v ruke s nástupom komunikatívneho podnikania. Podnik ako „totálna" inštitúcia má v novej spoločenskej situácii strategický záujem uviesť na scénu svoj zmysel pre spoločenskú a morálnu zodpovednosť. Klasický systém, založený na vlastníctve ako prirodzenom práve a na „neviditeľnej ruke" trhu, bol nahradený systémom otvorenej a sústavne utváranej legitimizácie, ktorá je vo svojej podstate problematická a komunikatívna. Oprávnenosť podnikania sa už dnes nechápe ako automaticky a navždy daná. Nie je ani popieraná, ale buduje sa a predáva sa. Žijeme doslova v ére marketingu hodnôt a propagačnej legitimity ako poslednom štádiu morálnej sekularizácie, pre ktoré je charakteristický utilitarizmus v prístupe k etike a morálnym hodnotám.

Je teda síce pravda, že sme v postmodernej dobe svedkami akéhosi „znovuzrodenia" témy hodnôt, zároveň sme však svedkami triumfu komunikácie, ktorej sa podarilo začleniť do svojej racionality i samotný etický rámec. Komunikácia podnikov sa v reálnom živote zväčša neriadi etikou, naopak – táto komunikácia dbá na etiku a „obhospodaruje" ju v záujme interných a externých cieľov. Etika v podnikaní funguje predovšetkým ako „lifting" a ako línia podnikovej ofenzívy a defenzívy. Z kategorického imperatívu sa zmenila na strategickú smernicu podnikateľskej komunikácie, na tlak public relations a na nástroj riadenia značky. Bezvýhradná úcta k morálnym hodnotám nie je dnes kategorickou povinnosťou, ale imperatívom public relations, ktorý sa zhoduje so správne pochopeným zámerom firmy. Sila takejto „stratégie zodpovednosti" spočíva v tom, že dokáže zmeniť katastrofu na

mediálnu udalosť a krízu na „kapitál sympatie“ (Bližšie pozri: [3], 286–289) Inštrumentálne chápanie morálky a zodpovednosti teda plní funkciu akéhosi „etického marketingu“, ktorý sa vo svojej podstate od počiatku javí ako sociologizujúci činiteľ a spočíva vo vycítení aktuálne prebiehajúcich premien individualizmu. Podniky v postmodernej situácii prakticky nemajú možnosť uniknúť riešeniu etických otázok, keď spotrebitelia a investori vo všeobecnosti do svojich nákupných a investičných rozhodnutí začleňujú ohľad k hodnotám a otázkam všeobecného prospechu. Ak by sme však použili rétoriku a pojmový aparát L. Kohlberga (hoci jeho známa teória morálneho vývinu sa vzťahuje na individuálne osoby), takýto utilitárny prístup k morálnym hodnotám prislúcha osobám na druhom, resp. treťom stupni morálneho vývinu, ktoré sa viažu na „morálku trhoviska“ a „rovinu konformity“ (Pozri [4], 439–447).

Oproti inštrumentálnemu chápaniu morálky a zodpovednosti v podnikateľskej sfére však stojí faktická potreba skutočného morálneho imperatívu, volanie po etike zohľadňujúcej budúcnostný aspekt ľudských aktivít. Platí, že zodpovednosť človeka, ktorá sa vzťahuje na ľudstvo a na prírodu, je totálna, kontinuálna a orientovaná budúcnostne. Vlastná budúcnosť prírody a ľudskej spoločnosti teda predstavuje vlastný budúcnostný aspekt zodpovednosti, pričom celý predmet zodpovednosti musí byť uchopený v jeho dejinnosti (Pozri [2])

Tu niekde skutočne končí platnosť „rýdzo ekonomickej racionality“, úzko spájanej so (slepou) vierou v technický pokrok. Oproti novovekému dedičstvu – predstave, že každý prírastok moci človeka nad svetom znamená pokrok, zvýšenie bezpečnosti, úžitku, blahobytu, životného elánu, sebavedomia – stojí totiž fakt, že táto moc nie je jednoznačnou hodnotou. Môže pôsobiť dobro i zlo, vie tvoriť aj ničiť. Čím sa nakoniec stane, záleží na tom, aké myslenie ju ovládne a na aký účel bude použitá. Spolu s R. Guardinim tvrdíme, že technika, ekonomika, resp. vo všeobecnosti kultúra ako strešný pojem, nie je tým, za čo ju pokladal novovek – nie je pohodlným a jednoznačným zaistením človeka, ale „odvážnou stávkou na život a na smrť“, o ktorej nik nevie ako dopadne (Pozri [1], 69).

Dominantným jadrom podnikateľskej etiky by v tejto súvislosti teda nemala byť len zodpovednosť podnikateľského subjektu voči jednotlivým osobám, resp. záujmovým skupinám, ale tiež zodpovednosť za budúcnosť. Podnikateľská etika sa tak pripojí k ekologickému a bioetickému mysleniu, podporujúc ich záujem o dlhodobú planetárnu a ľudskú dimenziu. Práve tento budúcnostný aspekt zodpovednosti organizácií považujeme za kľúčový moment, ktorý môže prispieť k dynamizácii ich morálnej zrelosti smerom k vyšším úrovniam etického rozvoja.

Čím väčšia je konkurencia značiek, tým viac sa presadzuje etický image. Čím viac materialistická civilizácia efemérnosti pretvára náš svet, tým viac sa potvrdzuje nevyhnutnosť podpory hodnôt a úcty k pravidlám. Čím všemocnejšia je kultúra prítomnosti, tým usilovnejšie musia podniky hľadať prostriedky ako obsiahnuť budúcnosť – bez snahy ovládnuť ju. Čím väčší je záujem o individuálne práva, tým dôraznejšie sú firmy nútené prezentovať svoj záujem o povinnosti. Všetky tieto protikladné skutočnosti potvrdzujú, že etika v podnikaní nie je len módnou vlnou, ktorá čoskoro opadne ([3], 296).

Najrozšírenejšou teóriou, podrobne pojednávajúcou o problematike spoločenskej zodpovednosti podnikov, je teória záujmových skupín, resp. teória stakeholderov.

V medzinárodnom memorande Stanfordského výskumného ústavu sa v spomínanom kontexte už v roku 1963 objavuje pojem stakeholder, definovaný ako skupina, bez podpory ktorej by organizácia nemohla existovať. Tento pojem teda vymedzuje vzhľadom na podnik interné a externé spoločenské skupiny, ktoré sú ovplyvňované činnosťou organizácie, a ktoré zároveň svojim pôsobením činnosť organizácie ovplyvňujú. Patria k nim:

*interné skupiny*

- vlastníci, resp. akcionári;
- zamestnanci;
- manažéri;

*externé skupiny*

- zákazníci, spotrebitelia;
- dodávatelia;
- veritelia;
- konkurenti;
- vláda, resp. štátne orgány;
- regióny;
- spoločnosť.

Podnik podľa tejto teórie vystupuje ako samostatný celok a zodpovedá jednotlivým stakeholderom – záujmovým skupinám za reálne a predvídateľné dôsledky svojho konania. Zmyslom podnikania podľa teórie stakeholderov by totiž mala byť služba záujmom stakeholderov. Tento základný rozmer chápania spoločenskej a morálnej zodpovednosti podnikov je však nutné pozdvihnúť a doplniť o ďalšie dimenzie. Jeden z najvýznamnejších amerických odborníkov v oblasti podnikateľskej etiky – R. Solomon pristupuje k problematike podniku ako spoločensky zodpovednej organizácie cez aristotelovské chápanie postavenia indivídua v spoločnosti. Všetci ľudia sú podľa neho členmi spoločnosti a ich osobná identita závisí vo veľkej miere od ich spoločenskej úlohy, v dnešnom chápaní úzko spojenej s povolaním, pozíciou v určitej organizácii. Osobná identita a sebarealizácia úzko súvisia nielen s osobnými vlastnosťami, ale aj so spoločnými záujmami spoločenstva v ktorom jednotlivec pôsobí. V aristotelovskom ponímaní najvyšší spoločenský záujem spočíva vo vytvorení takého spoločenstva, v ktorom je umožnené každému jednotlivcovi uskutočnenie dobrého života. Podľa Solomona takto podnik ako organizácia (alebo schelerovská plurálna osoba) vystupuje v spoločnosti ako občan a zároveň sám je vo svojom vnútri spoločnosťou. Preto by sa podľa neho mal podnik správať ako cnostný občan a zároveň ako demokratická spoločnosť, podporujúca blaho svojich občanov (Bližšie pozri [5]). Pojem korporatívneho občianstva (corporate citizenship) nie je pritom rýdzo ekonomickým pojmom. Definuje postavenie (individuálnej i plurálnej) osoby nezávisle na relatívnej hodnote jej prínosu pre hospodárstvo. Trh sa v tomto kontexte nepovažuje za dominantný inštitút spoločenského života, ale naopak sám je začlenený do celku spoločnosti a kultúry, do kontextu, ktorý determinuje pozíciu a význam ekonomiky v živote spoločnosti i jednotlivcov. Korporatívne občianstvo v tomto kontexte chápeme ako programovú skratku pre

politicko-filozoficky zdôvodnenú podnikateľskú etiku, založenú na koncepcii republikánskeho liberalizmu ([6], 2–11). Táto koncepcia potvrdzuje personalistický rozmer v chápaní podniku ako občana – plurálnej osoby. Myšlienka korporatívneho občianstva je zároveň vyjadrením potreby vyrovnať sa so súčasným trendom inštrumentálneho chápania morálnych hodnôt v hospodárskej sfére práve cez tento personalistický rozmer. Podniky sa majú stať skutočnými slobodnými a uvedomelými občanmi demokratickej spoločnosti, ktorí vedome nesú zodpovednosť za svoje rozhodnutia.

Takto chápaná spoločenská zodpovednosť podniku ako organizácie, resp. plurálnej osoby, má charakter zodpovednosti vyplývajúcej z kompetencie. Ide o mnohovrstvovú zodpovednosť, ktorá je odrazom a prejavom vzťahov so subjektami, s ktorými podnik prichádza do styku. V súvislosti s korporatívnym občianstvom hovorí známy švajčiarsky vedec P. Ulrich doslova o organizovanej zodpovednosti v podnikaní, v rámci ktorej majú byť jednotlivé organizácie ako občania na všetkých hierarchických úrovniach spoločnosti splnomocnené a uvedomelé. Jedine za tohto predpokladu sa môže prekonať inštrumentálne chápanie morálnych hodnôt a postupne vybudovať žitá kultúra integrity a zodpovednosti (gelebte Integritäts- und Verantwortungskultur), ktorá predstavuje fundament občianskej spoločnosti ([7], 155).

Inými slovami: je potrebné ustanoviť primát politickej etiky pred logikou trhu, dať prednosť eticko-politickému sebaporozumeniu dospelých občanov s ohľadom na základy ich dobrého a spravodlivého spolunažívania v demokraticky ustanovenej spoločnosti pred kritériami výkonnosti svetového trhového hospodárstva.

## LITERATÚRA


[1] GUARDINI, R.: *Konec novověku. (Pokus o orientaci.)* Praha, Vyšehrad 1992.
[2] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti.* Praha, Oikoymenh 1997.
[3] LIPOVETSKY, G.: Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů. Praha, Prostor 1999.
[4] REMIŠOVÁ, A.: Kohlbergova teória vývoja morálnych úsudkov. In: *Filozofia* 7/1996. s. 439–447.
[5] SOLOMON, R. C.: *Ethics and excellence. Cooperation and integrity in business*. New York, Oxford University Press 1993.
[6] ULRICH, P.: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship*. St.Gallen, Institut für Wirtschaftsethik der Universität St.Gallen 2000.
[7] ULRICH, P.: *Der entzauberte Markt*. Freiburg im Breisgau, Herder 2002.



Ing. Martin Lačný, PhD.
Katedra občianskej a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovská univerzita
Ul. 17. novembra 1

081 16 Prešov

# VONKAJŠÍ NÁTLAK A KONANIE „ZMIEŠANÉHO“ CHARAKTERU

*PETER KORENÝ, Ústredná knižnica SAV, Bratislava*

Vo svojom príspevku sa budem zaoberať zvláštnou povahou konania, ktorým donútený odvracia nejaké zlo, na ktoré odkazuje donucujúca hrozba. Od čias Aristotela sa konanie tohto druhu zvykne nazývať „zmiešaným“ konaním, pretože je súčasne dobrovoľné aj nedobrovoľné. To si vyžaduje bližšie vysvetlenie.

Hovoríme tu o prípadoch rozhodovania pod vonkajším nátlakom, pokiaľ jeho prostriedkami sú hrozby niečím veľmi zlým (stratou života donucovaného alebo jeho blízkych, mučením, väzením, stratou zamestnania alebo dobrej povesti, ohrozením rodinného života a podobne). Povedzme, že niekto pod tlakom takejto extrémnej donucujúcej hrozby vykoná nejakú morálne hanebnú vec, ktorej by sa za „normálnych“ okolností nikdy nedopustil. Pri posudzovaní takýchto prípadov môžu vznikať pochybnosti, či takto donútený človek konal dobrovoľne alebo nedobrovoľne, a či si za takéto konanie zaslúži pokarhanie a výčitky alebo skôr odpustenie, či dokonca chválu. Takéto „sudcovské“ výroky dopadajú na donúteného buď zvonka, zo strany iných, alebo z jeho vlastného vnútra, ako je to v prípade výčitiek svedomia. No otázka, či sa tak deje *zaslúžene*, t.j. či si donútený zaslúži za také konanie výčitku, chválu alebo odpustenie, je opodstatnená v obidvoch prípadoch. Táto otázka by si, pravdaže, zasluhovala dôkladnejšie preskúmanie, ja sa ňou budem zaoberať iba z hľadiska otázky dobrovoľnosti a nedobrovoľnosti konania „vynúteného“ pod tlakom hrozby ťažkou ujmou (smerujúcou proti donútenému alebo tretej osobe). Využívať pritom budem Aristotelovo riešenie, ako ho nachádzame v jeho Etike Nikomachovej.

Začnem spôsobom donucovania, ktorý sa celkom zjavne odlišuje od vyššie zmienených prípadov a pri posudzovaní otázky dobrovoľnosti či nedobrovoľnosti vynúteného správania nevyvoláva žiadne pochybnosti. Mám na mysli skupinu prípadov, ktoré sa v oblasti trestného práva zvyknú označovať ako prípady násilného donútenia vo forme „vis absoluta“. Adolf Dolenský ho vymedzuje takto: „Násilie v podobe vis absoluta je také, ktoré úplne vylučuje iné než požadované správanie. Donútená osoba je napríklad zviazaná, zavretá v miestnosti, takže nemôže vykonať, čo chce. Stáva sa živým nástrojom v rukách pôvodcu násilia. Zložka vôle v jej správaní úplne chýba alebo sa nemôže uplatniť“ ([1], 34).

Ak ma niekto spúta alebo zavrie v miestnosti, stáva sa pre mňa *fyzicky* nemožné vykonať nejakú vec, ktorú by som za iných okolností vykonal rád, resp. v zmysle príkazu svojho svedomia vykonať mal. Tu o nejakej „dobrovoľnosti“ nemôže byť ani reči: to, k čomu som v tomto prípade donútený, nie je zámerným zdržaním sa vykonania onej veci, ale stavom „nečinnosti“, ku ktorému ja sám ako vôľou obdarená bytosť nijako neprispievam. Fakt môjho nevykonania danej veci – neposkytnutia pomoci, nesvedčenia v prospech nevinného – teda nemožno kvalifikovať ako cieľavedomé *upustenie* od príslušného činu (pomoci, svedectva v prospech nevinného), t.j. ako mne pripísateľné konanie, za ktoré môžem byť volaný na zodpovednosť. A pokiaľ by niekomu predsa len napadlo vyčítať mi, že som nevykonal to, od čoho mohol, povedzme, závisieť život alebo osud iného človeka, každý, kto je

pri zdravom rozume ho musí upozorniť, že jeho obvinenie nie je namieste, a že si takéto výčitky vonkoncom nezasluhujem.

V prípadoch násilného donútenia vo forme *vis absoluta,* ktorému na strane donúteného zodpovedá elementárne *fyzické* „nemôcť", je teda celkom zrejmé, že výčitky a obvinenia na adresu takto donúteného človeka, či by už pochádzali od iných alebo z jeho vlastného vnútra, sú čímsi nezmyselným a iracionálnym. No v prípadoch, keď donútený vykoná pod hrozbou ťažkou ujmou vec, ktorej by sa za iných okolností nikdy nedopustil, nemusí byť ihneď zrejmé – ako je to v prípade onoho fyzického „nemôcť" – , či máme takto „vynútené" konanie pokladať za nedobrovoľné alebo dobrovoľné. Na moment nedobrovoľnosti poukazujú aj bežné vyjadrenia typu: „Konal som proti svojej vôli", „Musel som tak konať", „Nemohol som konať inak, než som práve konal". To všetko sú vety, pomocou ktorých v bežnej reči charakterizujeme skôr opak dobrovoľnosti či slobody. Proti tomu však možno vysloviť námietku, že „vynútené" konanie je vždy vnútorne motivovaným konaním: donútený sa ním chce vyhnúť onomu hroziacemu zlu. Radšej volí toto konanie, než by ho malo postihnúť zlo, na ktoré odkazuje donucujúca hrozba. A motívy na nás nepôsobia ako „vis absoluta", ako sila absolútne vylučujúca iné správanie než to, ktoré od nás požaduje donucovateľ. Prítomnosť motivačného faktora pri donucovaní hrozbami zdôrazňuje aj Arthur Schopenhauer. Tento spôsob donucovania príznačne nazýva donucovaním prostredníctvom *motívov* a dáva ho do protikladu k nastaveniu neprekonateľných fyzických prekážok, pre ktoré sa pre násilím donúteného človeka stáva *fyzicky* nemožné niečo vykonať. Uvažuje tu o prípadoch, keď sa „...nejakému človeku – bez toho, aby mu v ceste stáli materiálne prekážky – zabráni iba pomocou motívov, napríklad hrozieb, sľubov, nebezpečenstiev a podobne, konať tak, ako by inak v súlade so svojou vôľou istotne konal" ([2], 5).

Hľadísk, podľa ktorých sa dá konanie „vynútené" pod tlakom hrozby charakterizovať ako dobrovoľné alebo nedobrovoľné, je zaiste viacero. Pozrime sa teraz na Aristotelovo riešenie tejto otázky obsahujúce základné hľadiská, ktoré si podnes zachovávajú svoju hodnotu.

Na začiatku som sa zmienil o Aristotelovej základnej charakteristike konania daného typu ako „zmiešaného" konania, čím sa poukazuje na dvojakú kvalifikáciu tohto konania ako dobrovoľného a nedobrovoľného. Dobrovoľnosť a nedobrovoľnosť konania, ktorým donútený odvracia hroziace zlo, chápe Aristoteles v prísne relatívnom zmysle: ide o relativizáciu vzhľadom na okamih konania, účel konania a normálne okolnosti, za akých by sa donútený takého konania nikdy nedopustil. „Vynútené" konanie je potom dobrovoľné, ako ho posudzujeme vo vzťahu k okamihu konania a so zreteľom na jeho cieľ, nedobrovoľné ak ho berieme samo osebe, t.j. odhliadnuc od mimoriadnych okolností daných prítomnosťou donucujúcej hrozby. Aristoteles o tom hovorí: „Takéto konanie je síce samo osebe nedobrovoľné, ale v danej chvíli a pre určitý cieľ je dobrovoľné" ([3], 61).

Ak Aristoteles hovorí, že „vynútené" konanie je nedobrovoľné *samo osebe*, mieni tým, že donútený by sa preň nikdy nerozhodol len tak, nebyť nejakej ešte horšej alternatívy danej prítomnosťou donucujúcej hrozby. Pokiaľ si takéto konanie všímame in abstracto, teda odhliadnuc od zvláštnych okolností prípadu donucovania, javí sa ako čosi neprimerané vôli donúteného človeka. Za „normálnych" okolností (neprítomnosť takejto extrémnej hrozby) by si takéto konanie nikdy *neželal*: podľa toho môžeme také konanie nazvať aj „neželaným" alebo „nechceným" kona-

ním, a teda čímsi nedobrovoľným. A jedine v tomto zmysle sa môžeme uchyľovať k onomu populárnemu tvrdeniu, že donútený konal „proti svojej vôli".

No len čo si to isté konanie začneme všímať vo vzťahu k danému okamihu konania a chcenému cieľu, ktorým je odvrátenie hroziaceho zla, už sa nedá tvrdiť, že donútený konal nedobrovoľne. Volí nejaké konanie x pre konkrétny cieľ Cd, ktorý síce určujú okolnosti donútenia, no donútenému sa za danej situácie zdá žiaduci. Máme pred sebou prípady zámernej voľby tvaru: x pre Cd, x pre záchranu života príbuzných alebo svojho vlastného života, x za účelom vyhnutia sa mučeniu alebo väzeniu, x kvôli zabráneniu strate zamestnania, zachovaniu dobrej povesti a podobne. Vo všetkých týchto prípadoch volí donútený konanie x ako prostriedok na dosiahnutie istého cieľa Cd. *Chce* konanie x pre niečo iné, totiž pre cieľ Cd, ktorý sa mu za daných okolností javí ako žiaduci.

Bol by v tom zjavný rozpor, ak by som nazval „nedobrovoľným" nejaké svoje osebe pochybné konanie x, pre ktoré som sa v danej chvíli rozhodol, aby som ním dosiahol chcený cieľ Cd, aj keď jeho stanovenie bolo v danom prípade podmienené „nenormálnymi" okolnosťami vytvorenými donucovateľom. O svojom konaní x môžem síce naďalej zmysluplne tvrdiť, že by som sa preň za iných okolností nikdy nerozhodol a že bolo vynútené práve „nenormálnymi" okolnosťami, do ktorých ma dostal donucovateľ. No zároveň nemôžem prehliadnuť skutočnosť, že to, čo som si v danej chvíli zámerne zvolil, nebolo predsa x ako také, x in abstracto, ale x pre niečo iné – pre konkrétny cieľ Cd, ktorý má pre mňa nejakú hodnotu. Takúto relativizáciu vzhľadom na čas konania a jeho cieľ požaduje Aristoteles, keď o „zmiešanom" konaní súdi, že „...v danej chvíli a pre určitý účel je dobrovoľné" ([3], 61).

Ak teda o nejakom svojom spornom konaní x, ktorého som sa dopustil pod tlakom donucujúcej hrozby, poviem, že je dobrovoľné aj nedobrovoľné, nie je v tom žiaden rozpor, pretože raz si ho všímam vo vzťahu k času konania a ku chcenému cieľu, pre ktorý volím x, a druhý raz zasa vo vzťahu k „normálnym" okolnostiam, za ktorých by som si niečo také nikdy nezvolil. Existuje však aj názor, že konanie tohto druhu je úplne dobrovoľné. Jeho klasickým reprezentantom je Thomas Hobbes, ktorý argumentuje neprítomnosťou vonkajších fyzických prekážok a vnútornou (psychickou) determinovanosťou konania x. Človek konajúci zo strachu pred hroziacim zlom koná podľa toho celkom dobrovoľne, pretože mu zvonka nič nebránilo – vo fyzickom zmysle slova – konať aj inak, než v skutočnosti konal, a teda ak by chcel, mohol upustiť od vykonania x. A samo konanie x vychádza podľa Hobbesa z vlastnej vôle donúteného, určenej ako akýkoľvek posledný prejav žiadostivosti alebo odporu, ku ktorým sa už bezprostredne primkýna reálny čin alebo upustenie od neho. „Podobne je to s ľudskými činmi", čítame u Hobbesa, „konanými dobrovoľne, keďže vychádzajú z ich vôle, vychádzajú zo slobody" ([4], 239).

Kým teda Aristoteles priznáva konaniam „vynúteným" pod tlakom hrozby zmiešaný charakter v tom zmysle, že sú dobrovoľné aj nedobrovoľné, Hobbes ich pokladá za celkom dobrovoľné. Za takýmto názorom na dobrovoľnosť „vynúteného" konania však musíme vidieť Hobbesovo redukcionistické chápanie ľudskej slobody v zmysle voľnosti. Slobodní sme podľa toho vždy vtedy, keď môžeme konať tak, ako chceme, kde toto „môžeme" odkazuje na neprítomnosť vonkajších fyzických prekážok a pod „chceme" treba rozumieť akýkoľvek posledný prejav žiadostivosti alebo odporu, z ktorých vychádza príslušný čin alebo upustenie od neho. Takéto chápanie slobody necháva celkom bokom otázku genézy a povahy

našich chcení, ako aj to, že prekážky slobody môžu mať aj vnútornú povahu (napríklad motivačné prekážky). K slobode však patrí aj niečo viac, než len neprítomnosť externých prekážok a determinovanosť konania vnútornými (motivačnými) faktormi. Nenazývame predsa slobodným také naše konanie, ktoré síce vychádza z nejakého nášho vlastného, aktuálne silného chcenia (motivovaného napr. strachom z hroziaceho zla), no neskôr nás stavia zoči-voči otázke: „Kým to vlastne som, že som mohol niečo také vykonať?“ Človek si tu môže uvedomiť, že sa v istej chvíli nechal premôcť oným chcením a neriadil sa vlastným morálnym presvedčením či hlasom svedomia. Takéto a podobné skúsenosti už smerujú k inému chápaniu slobody, ktoré môže byť plauzibilné pre každého, kto dokáže vnímať isté kvalitatívne rozdiely v oblasti toho, čo ním hýbe a čo ho podnecuje k rôznym činom, a kto svoju slobodu neidentifikuje iba s možnosťou ísť bez vonkajších prekážok a obmedzení za svojimi bezprostredne silnými chceniami. Pokiaľ by sa celá naša sloboda mala zakladať na neprítomnosti vonkajších prekážok a na determinácii rozhodnutí a činov vnútornými (psychologickými) faktormi, podobala by sa na onú „...slobodu otáčavého ražňa, ktorý sa po natiahnutí tiež pohybuje sám“ ([5], 116).

LITERATÚRA


[1] NOVOTNÝ, O. – DOLENSKÝ, A. – PÚRY, F. – RIZMAN, S. – TERYNGEL, J.: *Trestní právo hmotné – II. zvláštní část*. Praha 1997.

[2] SCHOPENHAUER, A.: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. In: Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. Mannheim 1988.

[3] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979.

[4] HOBBES, Th.: Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského. Praha 1941.

[5] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.



PhDr. Peter Korený, PhD.
Ústredná knižnica SAV
Klemensova 19
814 67 Bratislava

# ETICKÝ ASPEKT FILOZOFIE VO VÝCHOVNE VZDELÁVACOM PROCESE

*DUŠAN ŠPINER, Katedra Spoločenských vied, PF UP v Olomouci*

Ethical aspect of philosophy in education

*The author, in his report based on historic background, highlights a significance of upbringing and education. Education is the search for the Truth and the Light and stimulates a human being to comprehend the world he is living in and to assume responsibility for it. It is necessary to see the difference between education in general and present educational process offered by the school system. The latter is a matter of everydayness. It is a system of practical provisions and procedures where on asked questions you have ahead prepared answers. The school system increases dependence of a human being on the institution. The way out is metanoia that is not about where someone is studying but who is in charge of lecturing. In other words it is the return to reputation.*

Človek vo výchovno-vzdelávacom procese vstupuje akoby do prázdneho priestoru s nesmiernou túžbou po poznaní. Tento vstup znamená schopnosť klásť otázky.

V mýte prebiehal život v dimenzii posvätná. Túto dimenziu vypĺňali príbehy, udalosti a povesti zo starých čias o bohoch a hrdinoch a tým vyjadrovali hlbokú i skrytú pravdu, ktorá sa týkala súvislosti medzi svetom a životom, či svetom a človekom. Vyrozprávané príbehy a udalosti z minulosti sa sprítomňovali a v spoločenstve prežívali. Filozofiou získava táto dimenzia novú dôstojnosť. Svojimi otázkami vstupuje filozofia za hranice každodennej skúsenosti a nadobúda bytostný pól posvätná, ktorý človeka disponuje k zvládnutiu komunikácie, k spôsobilostí pre vzťah k druhým ľuďom a to nielen k súčasníkom, ale aj k predkom a potomkom. Filozofujúci človek sa cieľavedome vracia do svojej živej subjektivity a nachádza v nej jeden z podstatných pólov ľudskosti. V dimenzii posvätná, človek je síce ponorený do životnej skúsenosti a zaujíma angažovaný postoj k životu, no dokáže sa aj cieľavedome z tejto skúsenosti sa vynoriť a zaujať k nej kritický a hodnotiaci vzťah. Tým získava vzdelanie.

Vzdelanie je to čo disponuje človeka k tomu, aby rozumel svetu v ktorom žije, aby chápal, že tento svet nie je len čosi samozrejmého a daného, ale čosi živé, o čo je potrebné sa starať, aby to neprepadlo zničeniu. Učí človeka byť odkázaný na seba, kozmos a svet a tým nadobúdať nové univerzálnejšie porozumenie života. Vzdelaním, životu sa rozumie v celej jeho šírke a hĺbke ako integrálnemu životu, ktorý neexistuje len v sebe, ale vystupuje aj zo seba, presahujúc tak seba samého a smeruje v ústrety inému životu, ktorý jestvuje za hranicami tohoto sveta, Transcedentnu. Vzdelanie, to je vážne úsilie o Svetlo a Pravdu. Je to schopnosť vedieť, že každý jednotlivec musí cestu k Pravde a Svetlu prežiť v sebe, musí ju sám objaviť, ak chce po nej bezpečne putovať. Len to, čo človek vnútorne prežil, čo precítil vo všetkých obmenách, len to dokonale pochopil. Len ten, kto rozumie je schopný sa

pýtať, formulovať otázky. Priestor, kde sa dimenzia vzdelania uskutočňuje je nazývaný školou.

Scholé – škola prázdeň, prestávka – je miesto, kde sa pretrháva každodennosť a človek sa pripravuje na prijatie posvätná, priestor otvorený pre otázky, je hrou, kde pravidla sú dôležitejšie ako výsledok; kto ich nevie a nerešpektuje, kazí hru. Je prostredím, ktoré nás pripravuje pre život, dáva zmysel pre pravidla a ich nesamozrejmosť, kde sídli porozumenie. Vo vzťahu k dieťaťu škola zastupuje svet. Je priestorom, kde sa kladú otázky učiteľovi a on je skúšaný.

Učitelia zastupujú a prezentujú svet pred očami mladých ľudí, ktorí musia v budúcnosti prevziať za tento svet zodpovednosť. Táto zodpovednosť nie je svojvoľne učiteľom uložená, ale je to istá podmienka pre realizáciu byť učiteľom. Hanah Arentová v knihe „kríza výchovy a vzdelávania" píše, že …*kto odmieta mať podiel na spoločnej zodpovednosti za svet, by nemal mať deti, ani nemal by mať právo na ich výchove sa podieľať* ([1], 113).

Kým v starozákonných dejinách i v antike bol výchovno-vzdelávací proces zasväcovaním, vnútornou premenou duše nevzdelanej, nerozvinutej k vzdelanej. Pohybom pravdy ukazujúcej za svet, starosťou o ľudskú dušu spätou s dušou sveta, už v staroveku vznikal ideál všeobecného vzdelania ako súhrnu vedomosti, ktorý je natoľko kanonizovaný, uzavretý, vymedzený, že je v tejto súvislosti možné hovoriť o nedostatku či medzerách vo vzdelávaní. Z ideálu všeobecného prístupu k poznaniu pravdy zostala len zúfala snaha, to čo sa vie vložiť do učebníc, malých katechizmov. Spásnu funkciu prevzala na jednej strane cirkev a na druhej veda. Tie vybudovali múzea ako pamätné priestory vyspelosti jednotlivých spoločenstiev , ako zhmotnenú metaforu mýtu o pokroku. Význam školy ako priestoru a dimenzie pre zasvätenie v zmysle zoznámenia sa s tajomstvom, či poznanie prístupových ciest k tajomstvu a k inému svetu, nadobúda nové presvedčenie; že učitelia disponujú sumou potrebných základných poznatkov, ktoré vyplývajú z toho, že súčasťou osnov sa môže stať len kanonizované vedenie. Vstup do života je na každom jednotlivom kvalifikačnom stupni obmedzený a spätý s vysvedčením o spôsobilosti žiaka.

V spoločnosti sa stáva značnou disciplinárna rola školy, a výchovno-vzdelávací proces sa mení na kvalifikačný. V tom zmysle autorita a kvalifikácia učiteľa nie je to isté. Kým kvalifikácia spočíva v poznaní sveta a v schopnosti tieto vedomosti podávať iným, autorita spočíva v schopnosti prevziať zodpovednosť za tento svet. Úpadok autority v súčasnej škole nemôžeme zvaľovať na ramená deti, alebo na nedostatok výchovy v rodinách i keď sa o to moderná výchovná tradícia snaží. Deti od svojej prirodzenosti nemajú schopnosť zavrhnúť autoritu a nestoja ako menšina oproti väčšine dospelých. Túto skutočnosť, podobne ako slabomyseľný termín „puberťak" neutvorili deti, ale samozvaní agitátori detskej emancipácie a ničitelia detskej duše v masmédiách. Autoritu zavrhli infantilní dospelí tým, že odmietli a odmietajú prevziať zodpovednosť za svet, do ktorého priviedli deti. Na emancipačnej zrade sa podieľajú rovnako učitelia ako aj rodičia, ktorí vyhovárajúc sa jeden na druhého volajú: m*y nie sme v tomto svete doma, hoci si ho privlastňujeme, ako ho máme*

*zvládať keď je nám záhadou, musíme sa chovať ako najlepšie vieme, no nemôžete nás volať k zodpovednosti, my sme nevinní a umývame si ruky*. Na túto skutočnosť poukázala a rázne kritizovala už pred tridsiatimi rokmi Arentová ([1], 115–116).

Kvalifikácia je vecou každodennosti, kde ide o súbor praktických opatrení a postupov, kde na položené otázky sú dopredu dané správne odpovede. Kvalifikácia

človeka vedie k tomu, aby zvládol svet, a tak sa dokázal vyrovnať s vecnými problémami. Z tejto skutočnosti plynie novodobý názor vo vládnych štruktúrach, zvlášť v európskych krajinách, že potrebujeme vysokoškolsky kvalifikovaných pracovníkov pre rast v ekonomike. Lebo len tak si budeme môcť konkurovať. No zároveň máme možnosť sledovať, že kvalifikovaným vzdelaním sa nezaisťuje hospodársky rast tak, ako si to polici a podnikatelia myslia. A čo naviac, že kvalifikačná politika, ktorá sa odvíja od dnešných predstav, má záporný dopad na možnosti mladých ľudí a na kvalitu samotného vzdelávania.

Kvalifikáciou je možné prehlbovať závislosť človeka na inštitúciách, čím klesá ochota v spoločenstvách si navzájom porozumieť. Vzdelanie, ktoré táto výchova pre život poskytuje sa stáva problematickejším a na vyšších často byrokraticko-dogmatických inštitúciách závislejším i napriek tomu, že si hovorí, že spôsob náuky je vedecký. Pedagogika sa stáva vedou o odovzdávaní vedomosti. Učí uskutočnené poznatky a na tie poukazuje v ich vývoji. Zaoberá sa myšlienkami, osnovnými systémami a nie jednotlivými žiakmi. Didaktika je predkladaná ako metóda, ktorá vedie k tomu, ako na vopred dané správne otázky dávať dopredu správne odpovede. Je utváraná nepreklenuteľná klenba, usilovne stavaná práve tými, ktorí sa mylne domnievajú, že pomáhajú. Ponúkajú však kamene miesto chleba. Stačí len pohliadnúť na nesčíselné množstvo kníh. Ľudský duch sa nimi len unavuje, ale neoživuje. A to je dokaz neplodnosti všetkého podávaného. Pretože to, čo ducha unavuje, nie je nikdy pravé. Duchovný chlieb osviežuje bezprostredne. Pravda občerstvuje a Svetlo oživuje.

Rozdiel medzi vzdelaním a kvalifikáciou je možné nájsť a sledovať u Jána Patočku v súvislosti s Jeho rozpracovaným konceptom trojakého pohybu ľudskej existencie. Ide o pohyby ľudskej existencie, ktoré zodpovedajú základným možnostiam a schopnostiam ľudského života.

Prvým pohybom je schopnosť nachádzať, objavovať to čo je v nás a vo svete pre nás pripravené. Človek akceptuje tento svet v jeho situačnej určitosti a je týmto svetom akceptovaný. V základnom vzdelávaní dominuje prvý pohyb existencie, ktorý Patočka nazýva „*akceptací*."

Človek je také bytie, ktoré musí byť do sveta prijaté, najprv matkou, potom rodinou a prostredníctvom školy i spoločnosťou. Tak ako je dieťa v biologickom zmysle akceptované láskou svojich rodičov pre život v privátnej sfére rodiny, tak na sociálnu sféru pre život v spoločnosti je pripravované školou.

Vo všetkých kultúrach našej planéty nachádzame túto nezastupiteľnú úlohu výchovy, ktorá slúži k iniciácií. Z tohoto aspektu úlohou výchovno-vzdelávacieho procesu je zasväcovať dieťa pre život v spoločnosti a vo svete. Vo vyššom vzdelávaní sa tento pohyb „zasväcovania" prelína s tretím pohybom, ktorý Patočka nazýva pohybom pravdy.

Mladý a zrelý človek akceptovaný spoločnosťou sa tu otvára svetu. Prijíma seba samého a snaží sa porozumieť svojej konečnosti v pozemskom pôsobení. Otvára sa pre to, čo ho presahuje, čo mu ustavične uniká a zároveň umožňuje sa orientovať. Nastáva „obrat" k pravde. Takýto obrat patrí k podstate výchovno-vzdelávacieho procesu, ktorý umožňuje človeku pochopiť seba samého nie v egocentrickej uzavretosti ale v excentrickej otvorenosti svetu, za ktorý berie zodpovednosť. Človek tu chápe sám seba a rozumie svetu tak, že v zmysle zodpovednosti už nemlčí ale vážne koná. Znalosť večných zákonov, ktoré môže využiť, odha-

ľujú mu celé dielo stvorenia ešte omnoho vznešenejším a nútia človeka hlbšie bádajúceho zbožne pokľaknúť pred jeho veľkosťou. Siaha s radosťou po najlepšej, pre neho existujúcej opore: po láske! Po láske k celému veľkolepému stvoreniu, láske k blížnemu, aby ho takto viedla nahor, k nádhere tohoto požitku, tohoto vedomia Transcedentna .

Kým úlohou základnej a strednej školy je viesť k dospelosti a zodpovednosti, úlohou univerzity je výchova k životu v alternatívach, ku schopnosti prijímať rôzne úlohy a znášať aj protichodné nároky, ktoré sú týmito úlohami na jednotlivcoch kladené. Učitelia i žiaci sú spoločne obrátení k „jednému" t.j. k vzdelaniu, ktoré je bránou poznania jedinej Božskej a tým aj vedeckej Pravdy. Patočková obľúbená etymológia slov „svet" a „svetlo" ukazuje, kde tento pohyb pramení ([2], 43 nn).

V druhom pohybe je človek vystavený priamej konfrontácii s ľuďmi a vecami v ich situačnosti a praktičnosti. Nastáva sebareprodukcia, predĺženie „ja" do sveta, v ktorom hrozí odcudzenie a zvecnenie. Kvalifikácia je doménou druhého pohybu, pohybu práce a boja, a tým sebapresadzovania. Nemožno ju spájať s časom v zmysle „kairos", jej neprítomnosť je nahraditeľná, nedostatok opraviteľný, zmena možná a neraz aj žiadúca. Prof. Karlovej Univerzity Zdeněk Pinc hovorí, že aj univerzita sa stala prostredím kvalifikácie a skôr by mala niesť termín „polytechnika" než univerzita. Zvládnutie tohoto vyššieho kvalifikačného procesu prezentuje diplom, ktorý študentovi umožňuje pluralitnú sebarealizáciu. A tak lekár uspeje ako podnikateľ, chemik ako kapitán lode, učiteľ ako bankový úradník, železničiar sa stáva politikom. Dnes akoby sa vytratila otázka „u koho študovať" a nahradila sa otázkou „čo študovať". A akoby sme už nechceli vedieť, že odbor sám nás nemôže naučiť a sebe atraktívnejší a vznešene znejúci diplom nebude nakoniec nič iného než kus papieru.

Spomínam si na Komenského, ktorý si pre svojho učiteľa berie obraz z antickej tradície „otroka s palicou" (paidagogos). Učiteľ pre neho nebol subjektom výchovného procesu, ale asistentom – sprievodcom, ktorý pripravuje žiaka k prijímaniu múdrosti učiteľa skutočného, ktorým je Boh. Zaiste učiteľova palica v antike slúžila k disciplíne žiakov k náležitej miere dobrovoľnosti učenia, no v ruke Komenského sa mení v pútnickú palicu, ktorá charakteristickým spôsobom presahuje svet, aby poukazovala za jeho hranice k transcendentnému prameňu všetkého poznania. Táto palica sa neskoršie mení vo viacúčelové ukazovátko moderného pedagóga, asistenta objektívneho procesu výučby, ktorý žiakom sprostredkováva objektívne poznatky „uzavretej duše" modernej doby.

Ukazovátko môže byť v tomto procese využité tak didaktický ako aj disciplinárne. Výsledkom je sústava encyklopedický pojatých úvodov, čohokoľvek, ktoré bývajú často študentmi sarkastický nazývané „telefónnymi zoznamami". Ide skôr o systém vzdelávania učiteľov ako žiakov. Uľahčuje skúšanie a umožňuje prakticky dokonale zostavovať rôzne rebríčky, tabuľky a vyhodnocovanie, ktoré úspešne sa používajú pri cyklických prijímacích skúškach.

Cieľom je škola pre školu, uzavretý systém vzdelávania ľudstva, zverený sterilným, ale disciplinárne kompetentným inštitúciám. I táto karikatúra je zaštítena Komenským a do istej miery právom. Výchova pre uzavretú, vlády chtivú dušu nie je možná. Pre ňu existuje len program získavania a rozširovania kvalifikácie, jej stačia návody a spôsoby, ako ju získať ([4], 74).

V tomto zmysle môžeme Patočkovú pedagogickú koncepciu nazvať pedagogikou obratu k otvorenosti a komunikatívnosti pre zlepšenie výchovno-vzdeláva-

cieho procesu. Sám Patočka to vyjadruje slovami: *„Tato výchova nebude nauka toho, kdo má být podmětem ovládání světa, jeho přivtělení a využívání, uschopňuje k tomuto úkolu, nýbrž která ho otvírá pro to, aby se oddal a vydal, aby pečoval a střežil; nebude pouze naočkovávat vědění a dovednosti, nýbrž s trpělivostí bude pracovat k tomu, aby bylo pochopeno, že duše má svůj střed mimo věci (tedy i mimo sebe samu pojatou jako síla a realita) –, a že se proto nachází za tím, že se překračuje, rozdává a vydává."* ([3], 350).

Na základe svojej osobnej pastorálno-pedagogickej praxi som dospel k tomu, že základ ozajstného výchovno-vzdelávacieho procesu nespočíva len v prijímaní nejakého učenia, vedeckej teórie alebo dogmy; ale v osobnom sebautváraní, existenciálnom dianí a zodpovednom angažovaní. Centrálnym zmyslom tohoto angažovania je Ježiš Kristus, ktorý nás poveril realizovať kráľovstvo Božie. Vyžaduje to kenosis vlastnej osoby a tým aj nároku vlastného ja na poznanie pravdy, kenosis pre Boha, ktorý nás v Kristovi vyzýva do nového osobného vzťahu s ním.

LITERATÚRA

Arentová, H., *Krize výchovy a vzdělávání,* in Arentová, H., *Krize kultúry,* Praha 1994, s 113.

Patočka J., Kacířské eseje k filosofii dějin, Praha 1990, str. 43 nn.

Patočka, J., *Komenský a otevřená duše, in: Studia paedagogica*, 5, Praha 1990. s. 350.

Pinc, Z., *Fragmenty k filosofii výchovy,* OIKOYMENH, Praha 1999, s. 74.

---

Dušan Špiner, PhD.
Katedra Spoločenských vied
Pedagogická Fakulta
Univerzita Palackého
Olomouc
Česká republika

# „KULTÚRA ŽIVOTA“ A „KULTÚRA SMRTI“ Z POHĽADU ENCYKLIKY JÁNA PAVLA II. *EVANGELIUM VITAE*

*MARIÁN BEDNÁR*

## Úvod

Výber tejto témy chce poukázať na aktuálnosť problematiky spojenej s etickými a bioetickými otázkami. Globalizácia sveta, nebývalý progres informačných technológií, novosť biomedicínskych výskumov a iné geopolitické fenomény stavajú dnešných ľudí, ktorí žijú v tejto post-génomovej dobe pred nové výzvy, ale i otázniky. Tento príspevok sa zaoberá aktuálnymi bioetickými otázkami z pohľadu katolíckej teológie na život. Predstavuje isté znaky „kultúry života“ a „kultúry smrti“, ale aj ich vzájomnú konfrontáciu. Horizontom a východiskom je tu encyklika pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae*, ktorá vyšla v roku 1995. Je určená nielen členom katolíckej cirkvi, ale aj všetkým ľuďom dobrej vôle, ktorí sa chcú zaangažovať za život.

## I. Dnešné nebezpečenstvá ohrozujúce ľudský život a ich príčiny

Už Druhý Vatikánsky koncil pri analýze vtedajšej situácie konštatoval, že k utrpeniu vo svete, akými sú bieda, hlad, epidémie rôzneho druhu, vojny a všelijaké iné bezprávia, pristupujú aj iné a nové hrozby proti ľudskému životu:

*„Všetko, čo je priamo proti životu, ako vraždy všetkého druhu, genocídy, potraty, eutanázia i dobrovoľná samovražda; čokoľvek porušuje nedotknuteľnosť ľudskej osoby, ako mrzačenie, telesné alebo duševné mučenie, pokusy o psychické násilie; čo uráža ľudskú dôstojnosť, ako neľudské životné podmienky, svojvoľné väznenie, deportácie, otroctvo, prostitúcia, obchod so ženami a mladistvými; a taktiež hanebné podmienky práce, keď je s robotníkmi zaobchádzané ako s obyčajnými výrobnými prostriedkami, a nie ako so slobodnými a zodpovednými osobami: všetky tieto veci a im podobné sú vskutku hanebné, vnášajú nákazu do ľudskej civilizácie a poškvrňujú viac tých, ktorí ich robia, než tých, ktorí robia bezprávie, a veľmi zneucťujú Stvoriteľa“* ([3], čl. 27).

Dnešný svet zažíva stále väčšie **oslabenie zmyslu pre hodnotu života**. Násilie, nenávisť, konflikt záujmov, peniaze, moc, to všetko vedie k nespravodlivému prerozdeľovaniu bohatstva medzi národmi a spoločenskými triedami, ktoré často ústia do biedy, podvýživy, hladu, ozbrojených konfliktov, vojen, ba dokonca ku genocídam. Hanebný obchod so zbraňami, narušovanie ekologickej rovnováhy, predaj drog, podporovanie nezriadených sexuálnych praktík, to všetko nadobúda skryté, ale i zjavné podoby. Vytvára sa a upevňuje nová kultúrna situácia, kde zločiny proti ľudskému životu naberajú nevídanú, ba priam omnoho horšiu podobu ([14], čl. 4, 10).

Príkladom môže byť aj tvrdenie vyjednávača OSN pre výživu a potravinovú pomoc *J. Zieglera*, ktorý podotýka, že „hlad, epidémie, smäd a lokálne konflikty ničia každý rok skoro toľko mužov, žien a detí ako druhá svetová vojna počas šiestich rokoch trvania. Pre ľudí Tretieho sveta už teda začala tretia svetová vojna“. Podotýka tiež, že neo-liberalizmus útočí na ľudskosť všade. Pomaly badať zánik štátu ako národnej inštitúcie. Nahradzujú ho nadnárodné korporácie a giganti priemyslu

i obchodu. Tieto neo-liberálne „mocnosti" kumulujú svetový kapitál, ničia štát, devastujú prírodu a ľudí ([1]; [36], 130, 278).[1]

Existuje tu aj iný druh násilia, ktorý v poslednom čase nadobúda na intenzite a je o to zákernejší, že útočí na najslabších a najviac zraniteľných – ľudí, ktorí sa majú narodiť a umierajúcich. Mnohé štáty sveta prijali tento trend v práve, kde uzákonili túto voľbu a dali jej naplno zelenú. Aj to svedčí o úpadku spoločnosti a kultúry, ktorá zabíja svojich vlastných. Z pohľadu perspektívy takáto spoločnosť nemá budúcnosť, lebo likviduje seba samú a smeruje ku kolapsu. Táto skutočnosť je zameraná proti vlastnej ľudskosti a so všetkými svojimi štruktúrami i filozofiou je označovaná ako „kultúra smrti" ([14], čl. 10–12).[2]

*Antikoncepcia*, *sterilizácia*, *potrat*, *zabíjanie narodených detí*, *eutanázia* sú novodobými hrozbami pre ľudský život. Sú často systematicky a vedecky naplánované. Do týchto „kampaní proti životu" sú zapojené aj mnohé medzinárodné inštitúcie a organizácie ([14], čl. 17).

Belgický teológ *M. Schooyans* tvrdí, že táto „kultúra smrti" či „sprisahanie proti životu" má aj svoje politické hľadisko. Populačný kolaps v Európe, liberalizácia antikoncepcie, sterilizácie či potratu, podľa neho podporuje „konsenzus a vládu Washingtonu", ktorý sa snaží eliminovať budúcich potenciálnych konkurentov a nepriateľov USA, ktoré je posadnuté svojou vlastnou bezpečnosťou a expanziou [33], [34], [35].

Kde sú korene tejto paradoxnej situácie? Príčinou je aj **zle pochopený zmysel slobody**. Hrozby proti ľudskému životu sú často prezentované a interpretované ako legitímne prejavy slobody jednotlivca, ktoré musia byť uznávané a chránené ako jeho najzákladnejšie práva. Príliš sa zdôrazňuje a prekrúca význam subjektivity človeka, ktorý chápe svoju „absolutizovanú" slobodu bez akýchkoľvek limít. V takomto chápaní absentuje rozmer vzťahovosti, rozmer spojenia pravdy so slobodou, odklon od sociálneho spolužitia ([14], čl. 18–20).

Postmoderný človek stojí v centre zápasu medzi „kultúrou života" a „kultúrou smrti". Tento človek zakúša **oslabenie vzťahu k Bohu a k človekovi**. Boh už nie je pre neho jediný, absolútny, všemohúci, jediný základ a príčina všetkého bytia. Uznáva sa rovnocennosť mnohých náboženstiev, je mnoho bohov, mnoho vykupiteľov. Hlása sa „smrť Boha". Takéto chápanie Boha vedie ku konzekvencii, že ani človek ani svet už nemajú nejaký cieľ či zmysel. Oporný bod, ktorým bol Boh už nie je. Svet nie je považovaný za stvorený, nemá svoj posvätný charakter, ani nejakú hodnotu. Všetko má slúžiť ako prostriedok na ceste k moci a progresu. Ak sa Boh už nechápe ako Osoba, tak ani človek sa nevníma ako osoba. Odmieta sa transcendencia a do popredia vystupuje nihilizmus, relativizmus, pragmatizmus a hedonizmus. Človek sa vníma ako predmet a prostriedok [7], [8].

Z oslabeného vzťahu a chápania Boha, sveta a človeka je len krôčik ku praktickému materializmu, v ktorom sa preferuje individualizmus, utilitarizmus a hedo-

[1] Autor sa v publikácii bližšie zaoberá fenoménom globalizácie a všetkými prejavmi, ktoré ohrozujú hodnotu ľudského života. Opisuje organizácie, ktoré najviac devastujú svet a podáva možné východiská pri demokratizácii celoplanetárnej spoločnosti.

[2] Pojem „kultúra smrti" označuje vo všeobecnosti kultúru zameranú proti ľudskej solidarite, vojnu mocných proti slabým, sprisahanie proti životu, štruktúru hriechu. Prvé náznaky tohto pojmu boli v ([19], čl. 24), kde sa hovorí o dnešnom svete smerujúcom k smrti. Explicitne sa pojem ďalej vyskytuje v [16] a v [14], kde je často používaný.

nizmus. Namiesto hodnoty „byť“ nastupuje hodnota „mať“. V takejto perspektíve aj bolesť stráca svoje miesto a je potrebné iba proti nej bojovať a eliminovať ju. V takomto kultúrnom a myšlienkovom prostredí už ani telo, sexualita a plodenie nie sú vnímané ako osobné reality, a neznamenajú vzťah s ostatnými ľuďmi, s Bohom i so svetom. Interpersonálne vzťahy sú narušené a obmedzované. Jedinec nie je posudzovaný podľa toho „kým je“, ale podľa toho „čo má a aký podáva výkon“. „Morálne svedomie“ spoločnosti sa otupuje a postupne vytráca ([14], čl. 22–24).

Encyklika venuje osobitnú pozornosť dvom štádiám ľudského života, v ktorých je človek najbezbrannejší a najviac zraniteľný. Najviac útokov v dnešnej dobe smeruje proti nim: narodenie s problematikou potratu a smrť s problematikou eutanázie.

**Potrat**

V rámci tejto problematiky používa *Evangelium Vitae* jasné a odvážne slová. So všetkou vážnosťou zdôrazňuje: *„Úmyselný potrat, akokoľvek prevedený, je vedomé a dobrovoľné priame zabitie človeka v prvých okamihoch jeho života, v období medzi jeho počatím a narodením“* ([14], čl. 58).

Aj keď úmysel ísť na potrat nevzniká len z egoistických pohnútok, ale aj z úmyslu zachovať nejaké iné hodnoty dôležité pre zdravie matky a dobro jej rodiny; tieto a iné dôvody akokoľvek dramatické nemôžu nikdy ospravedlniť zabitie nevinného človeka ([14], čl. 58).

Encyklika ďalej poukazuje, že za potrat nie je zodpovedná iba žena. Zodpovednosť nesie aj muž ženy a otec dieťaťa, ktorý ju priamo alebo nepriamo podporuje v tomto rozhodnutí a necháva ju samotnú v problémoch jej tehotenstva. Zodpovednosť nesú aj rodina, príbuzní, priatelia, ktorí svojimi podnetmi ženu psychicky tlačia na takýto čin. Zodpovední sú aj lekári, zdravotníci, ktorí robia potraty, ale aj zákonodarcovia v parlamentoch, ktorí žiadajú právo na potrat; ale aj tí, ktorí akýmkoľvek spôsobom šíria kultúru sexuálnej promiskuity a atmosféru pohŕdania materstvom (média, hnutia). Táto kultúra odporu voči životu nadobúda celospoločenský charakter. Encyklika ju definuje ako *„štruktúru hriechu“* proti ešte nenarodenému životu ([14], čl. 59; [17], čl. 14; [19], čl. 36–37).

Pri skúmaní tejto problematiky sa niektorí snažia tvrdiť, že počatý plod do určitej doby nie je ľudská osoba, a preto tu existuje možnosť potratu. Naproti tomu dnešná genetika tvrdí, že zygota, ktorá sa delí, sa už správa ako autonómny celok. Tento genetický program je pevne organizovaný a má jasný cieľ – diferenciáciu a formovanie človeka. Je evidentné, že z ľudského embrya sa vyvinie iba človek a nie nejaký iný tvor (napr. zviera). Je prirodzené, že keď je tam prítomná žijúca ľudská bytosť, prečo by tam nemala byť prítomná aj ľudská osoba? Preto Učiteľský úrad katolíckej cirkvi učil a učí, že ľudská bytosť má byť od okamihu počatia chránená a rešpektovaná ako osoba so svojím právom na život [24].

Cirkevná prax a cirkevné učenie počas dvoch tisíc rokov vždy považovali prax potratu a zabíjania narodených detí za morálne neprípustnú. Bola považovaná za obzvlášť závažný a opovrhnutia hodný čin proti životu (Sv. Písmo, kresťanská tradícia: Didaché, cirkevní otcovia, pastieri, učitelia, Kongregácia pre učenie viery). ([14], čl. 61).

V poslednej dobe pápežský učiteľský úrad naliehavo opakuje toto učenie: pápeži Pius XI., Pius XII., Ján XXIII. i Druhý Vatikánsky koncil. Aj kánonické právo

katolíckej cirkvi ukladá za dokonaný potrat trest *exkomunikácie* pre všetkých, ktorí sa ho dopúšťajú, ale aj pre tých, ktorí na ňom spolupracovali. Pápež Pavol VI. potvrdil, že toto učenie je nemenné a nemeniteľné. Aj pápež Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium Vitae* slávnostne promulguje z moci autority, že úmyselný potrat, či je už cieľom, alebo prostriedkom je vždy závažným morálnym priestupkom, ktorý nemožno nikdy ospravedlniť zákonom ([3], čl. 51; [14], čl. 62; [21]; [23]; [29], čl. 14; [31]; [32], 453–511).

Toto morálne hodnotenie je potrebné preniesť aj na oblasť *útokov na ľudské embryá*, ktoré sú v dnešnej genetike a biomedicíne veľmi aktuálne. Ľudské zárodky sú často „vyrobené" ako „biologický materiál", na ktorom sa robia najrôznejšie vedecké pokusy. Morálne nedovolené sú aj mnohé spôsoby prenatálnych výskumov, často krát za účelom zistenia genetických chýb a s eugenickými úmyslami ([14], čl. 63; [32], 370–379).

**Eutanázia**

V posledných desaťročiach sa problematika *eutanázie* stáva veľmi aktuálnou. Súvisí to s rozvojom lekárskej vedy a zmenou kultúrno-náboženskej situácie. Medicína dnes disponuje mnohými pokrokovými metódami, prístrojmi, liekmi, ktoré sú účinné pri liečení ešte nedávno neliečiteľných chorôb. Sú schopné umelo predlžovať život a udržiavať človeka často bez bolesti aj pri zlyhaní biologických funkcií. Zmena spoločenskej situácie (strata transcendentného vzťahu k Bohu) spôsobila, že bolesť a smrť sa považujú za absurdné, lebo prerušujú život „krásnych zážitkov". Za túto situáciu v najvyspelejších krajinách môže aj spoločnosť a jej filozofia „výkonu a efektívnosti". Systém blahobytu v „kultúre smrti" jednoducho nepotrebuje ľudí nevýkonných, starých a umierajúcich. Riešenie je tu preto jedno, aj keď je absurdné a neľudské, ale je finančne výhodné – *eutanázia* (sladká smrť, predčasné ukončenie života). Eutanázia je teda vo svojom vlastnom zmysle činnosť, ktorá vo svojej podstate a zámere pôsobí smrť, aby takto bola odstránená bolesť. ([14], čl. 64–65; [26]; [32], 755–800).

*Evangelium Vitae* opäť podčiarkuje, že učiteľský úrad pápeža v spoločenstve s biskupmi katolíckej cirkvi prehlasuje *eutanáziu za ťažké porušenie Božieho zákona*, lebo tu ide o vedomé zabitie osoby, ktoré je *morálne neprípustné*. Takéto jednanie má za následok rovnaké zlo ako vražda alebo samovražda ([14], čl. 65; [22], čl. 2276–2279).

Samovraždu a vraždu považuje cirkev za ťažké zlo, ktoré je morálne neprípustné. Aj keď subjektívna vina môže byť rozdielna, objektívne posúdenie je popretím lásky k životu a Bohu. Pri eutanázii, „samovražde s pomocou, asistenciou" ide o falošnú ľútosť s trpiacim človekom. Pravá ľútosť sa neprejavuje v eliminácii trpiaceho, ale v pomoci spoluprežívania jeho bolesti s ním. Ešte horším prípadom je, ak sa eutanázia vykoná na človekovi, ktorí s ňou nesúhlasí. Ide tu o odsúdenia hodnú uzurpáciu v rozhodovaní nad slabším, ktorý je v područí moci silnejšieho. Ide tu o oslabenie zmyslu pre spravodlivosť v spoločnosti ([14], čl. 66–67; [18]; [22], čl. 2280–2283).

## II. Kresťanská zvesť o živote – rešpektovať Boží zákon – Nezabiješ

### Život je vždy dobro

Encyklika poukazuje na to, že plnosť radostnej zvesti o živote sa už anticipuje v Starom Zákone. Je ňou skúsenosť viery Izraela v oslobodzujúcu lásku Jahveho, ktorý vyslobodzuje svoj ľud z Egypta, kde je určený k zániku (Ex 1,15–22). Boh sa prezentuje ako absolútny Pán života a smrti. Pravda o živote je zjavená skrze Boží Zákon na Sinaji – *Dekalóg* (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21). Nejde tu iba o prikázanie „Nezabiješ", ale o celkové usporiadanie vzťahov a života. O realizáciu dobra pre človeka. Zákon ako celok chráni ľudský život vo všetkých jeho aspektoch. Boží *Dekalóg* a *Zmluva* sú poukazom na perspektívu života. Sú cestou života a možnosťou voľby pre Izrael – možnosťou voľby medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou (Dt 30,15–16). Z histórie a z Písma vieme, aké bolo častokrát ťažké zachovávať vernosť Izraelu k Zmluve. Vždy v dejinách Izraela v takýchto časoch vystúpili proroci poslaní Bohom, aby ľudu pripomenuli k čomu sa zaviazali a po akých cestách majú chodiť (Ámos, Eliáš, Jeremiáš, Ezechiel a iní). Proroci sa snažili prebudiť očakávania nového princípu života, novej obnovy vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom (porov. Ez 36,25–29). Toto očakávanie našlo svoje naplnenie v Ježišovi ([10]; [14], čl. 31, 48, 49).

*Ježiš Kristus* prichádza a naplňuje zmysel života uprostred premenlivosti ľudskej existencie. Je zjavením Boha, ktorý sa stará o svoj ľud. (porov. Lk 7,22; Iz 35,5–6). Boh v Ježišovi mal účasť na nestálych a rozporuplných podmienkach života. Tento paradox bol privedený do extrému v Ježišovej smrti na kríži, ktorá znamenala zdroj nového života pre všetkých. Encyklika poukazuje, že každý veriaci môže v dreve *Kristovho kríža* objaviť úplné naplnenie a zjavenie celého evanjelia života. Tento kríž, je znamením veľkého kozmického zápasu medzi dobrom a zlom. Prebieha tu ťažký boj medzi „kultúrou života" a „kultúrou smrti". Naplno sa tu zjavuje zmysel a cieľ dejín a každého človeka ([14], čl. 32–33, 50–51; [18], čl. 14–24).

*Evangelium Vitae* si kladie otázku: *Prečo je život dobro?* Odpoveď môžeme sledovať na stránkach Písma. Človek je tu chápaný ako obraz Boha, znamenie jeho prítomnosti a odlesk jeho slávy (porov. Gn 2,7; Ž 8). Je úzko spätý so svojim Stvoriteľom jedinečným a zvláštnym putom. Ním je poctený najvyššou dôstojnosťou a obdarovaný životom, ktorý je účasťou na Jeho živote (Gn 1,26). Človek je nielen vládcom a správcom božích diel, ale má aj kvality, ktoré ho odlišujú od iného stvorenia: rozum, slobodná vôľa, schopnosť rozlíšiť dobro od zla (Sir 17,3.7; Dt 32,4). Samozrejme, že život, ktorý daroval Boh človekovi transcenduje čas ([3], čl. 12; [14], čl. 34–35).

Plán Boha s človekom narušil *hriech*. Hriechom ničí človek obraz Boha v sebe. Uctieva stvorenie namiesto Boha (Rim 1,25). Príchodom Ježiša – Nového Adama bol človek oslobodený od otroctva modloslužby, boli obnovené bratské vzťahy medzi ľuďmi a človek môže v novom svetle milosti pochopiť svoju novú identitu (Rim 5,12–21; 1 Kor 15,45). Každý, kto v Neho verí, je s ním spojený v spoločenstve, má večný život (porov. Jn 3,15). Tento večný život je účasťou na božom živote – láske Otca i Syna a Ducha Svätého. Vrchol kresťanskej pravdy o živote je v Božom živote, ktorý nikdy nekončí (1 Jn 3,1–2; Jn 11,25–26) ([14], čl. 36–38).

**Úcta, láska a zodpovednosť človeka voči životu**

*Evangelium Vitae* neustále zdôrazňuje, že *jediným Pánom života je Boh*. Ľudský život je darom Boha, pramení z Neho, a preto človek nemôže o ňom rozhodovať

ľubovoľne (porov. Gn 9,5; Job 12,10; 1 Sam 2,6; Dt 32,39). Tento posvätný charakter života a jeho nedotknuteľnosť je zrejmá z rozprávania knihy Genezis o Kainovi a Ábelovi (Gn 4,2–16). Tento biblický príbeh ako metahistorická etiológia sa nám snaží poukázať na počiatky násilia proti životu. Táto logika prvej vraždy sa neustále opakuje v dejinách ľudstva. A pritom snáď každý v hĺbke svojho svedomia si uvedomuje, že jeho osobný život, ale aj cudzí život, je niečo, čo mu nepatrí: je to dar a vlastníctvo Boha Stvoriteľa ([14], čl. 39–40).[1]

*Nedotknuteľnosť* ľudského života je garantovaná aj prikázaniami Dekalógu, ktorý zakazuje vraždu, ale aj násilie spôsobené druhej osobe (Ex 20,13; 23,7; 21,12–27). Samozrejme, že tieto prikázania nachádzajú svoju plnosť až v Novom Zákone, ktorý je výzvou k úcte pred nedotknuteľnosťou fyzického života a pred neporušiteľnosťou ľudskej osoby. V Reči na hore vyžaduje Ježiš od svojich učeníkov dokonalejšiu spravodlivosť ako starozákonnú. Vrcholom tejto premeny a nového ponímania života i vzťahu k blížnemu je Ježišov príkaz lásky k nepriateľom (Mt 5,44–45). Pre mnohých môže vyznieť toto prikázanie ako absurdné a neprijateľné. Ale ono hovorí o Božej logike: každý život jednotlivca má byť ctený, chránený a milovaný ([14], čl. 40–41).

Z toho, že človek je stvorený na Boží obraz a je ustanovený Bohom, aby vládol nad stvorením, vyplýva zodpovednosť človeka voči každému životu (porov. Gn 1,28). Človek má chrániť, rozvíjať, uctievať a milovať život. Toto poslanie má súvis s otázkou *ekologickou*. Človek má zušľachťovať tento svet, pracovať na neustálom pokroku. Má sa aj správne a vyvážene starať o rôzne formy života – prírodu, zvieratá. Nezanedbateľným prvkom je tu aj „ľudská ekológia", t.j. jasné etické zásady o ochrane každého života. Človek by si mal uvedomiť, že nemôže bez biologických a morálnych následkov zneužívať prírodu a okolitý svet ([12], čl. 38; [14], čl. 42; [19], čl. 34; [22], čl. 2415–2418).

Zvláštnou a vážnou zodpovednosťou voči životu bol človek poverený v oblasti týkajúcej sa ľudského života – odovzdávanie života *skrze akt plodenia* medzi mužom a ženou v manželstve. Toto plodenie je vo svojom najhlbšom zmysle účasťou na Božom stvoriteľskom diele. V tejto biológii plodenia je zapísaná genealógia osoby. Encyklika zdôrazňuje, že v ľudskom otcovstve a materstve je prítomný sám Boh. V zrodení teda pokračuje proces stvorenia. Rodičia odovzdávajú dieťaťu život a fyzické telo, a Boh prenáša na neho svoj obraz a svoju podobu skrze nesmrteľnú dušu. Rodičia sa stávajú spoluúčastníkmi na Božom diele. V akte plodenia je tu prijímaný nový život od Boha ako dar smerujúci do budúcna. Z tohto poslania a zodpovednosti vyplýva povinnosť prijať a chrániť život, obzvlášť, ak je bezbranný a slabý ([3], čl. 50; [14], čl. 43; [15], čl. 28; [22], čl. 2331–2336; [29], čl. 8–13; [32], 97–101).

**Dôstojnosť nenarodeného života i života v starobe a bolesti**

Ľudský život je najviac ohrozený a zraniteľný pred narodením, ale aj pred svojím koncom. Úcta a ochrana ľudského života pred narodením, ale aj v starobe a umieraní je hlboko zakotvená nielen v Písme, ale aj v kultúrno-náboženskom vedomí Božieho ľudu.

[1] Encyklika podrobne analyzuje tento príbeh a poukazuje na zvrátenú logiku hriechu a jeho aspekty proti životu ([14], čl. 7–9). Porov. aj ([22], čl. 2259).

*Počiatky života*

Starozákonné chápanie považovalo neplodnosť za prekliatie a početné potomstvo za znamenie Božieho požehnania (porov. Ž 127; 128). V Písme sa hovorí s úctou o počiatkoch ľudskej existencie, ktorá je spätá s Božou stvoriteľskou činnosťou (porov. Jer 1,5; Job 10,8–12). Úcta a obdiv nad dielom Boha a životom je vyjadrená aj v Žalmoch (Ž 22; 71;130). Nový Zákon potvrdzuje nepochybné uznanie hodnoty života od samotného počiatku (Lk 1,39–55) ([14], čl. 44–45).

*Staroba, bolesť a umieranie*

V dnešnej dobe sa vynára mnoho otázok týkajúcich sa úcty k starším osobám, k chorým a k predčasnému, umelému ukončeniu života, ktoré sa v kultúrnonáboženskom kontexte biblického zjavenia nevyskytovali. Preto je ťažko hľadať konkrétne explicitné vyjadrenia. Starší ľudia boli považovaní pre svoju múdrosť a životnú skúsenosť za rodinný poklad a nenahraditeľné dedičstvo. Staroba je naopak obdarovaná dôstojnosťou a sprevádzaná úctou (porov. 2 Mach 6,23; Ž 71; Iz 65,20). Človek nemá v chorobe a bolesti prepadať zúfalstvu, ale je vyzvaný k viere, dôvere v Božie milosrdenstvo a v Jeho uzdravujúcu silu (porov. Ž 102; 103; 116). Ľudský život obsahuje mnoho hodnôt, ktoré človek zveľaďuje a ktoré sú dobrom. Ale napriek všetkému, pozemský telesný život človeka nie je absolútnym dobrom. Pre veriaceho kresťana je ním Boh. Človek nie je stvoriteľ, aby mohol rozhodovať v absolútnych kategóriách o svojej voľbe: žiť či zomrieť. To náleží iba Bohu ([14], čl. 46–47).

**Život človeka je posvätný a nedotknuteľný**

Príkaz „Nezabiješ" má svoje explicitné vyjadrenie v Dekalógu (porov. Ex 20,13; Dt 5,17). Iba Boh je Pánom nad životom človeka. Encyklika podotýka, že ľudský život je sám o sebe posvätný a nedotknuteľný, lebo sa v ňom ako keby ozvenou odráža nedotknuteľnosť samotného Tvorcu. Boh je tu garant a prísny Sudca každého bezprávia, ktorý sa neteší zo smrti žijúcich (porov. Iz 41,14; Jer 50,34; Múd 1,13) ([14], čl. 53).

Toto prikázanie má nielen svoj negatívny význam – hranicu, ktorú nie je dovolené prekročiť, ale aj svoje pozitívne určenie a formuláciu: zachovávať život, rozvíjať ho, chrániť, slúžiť mu. Ježiš túto perspektívu prehlbuje. Nejde tu len o zničenie fyzického života, ale o každý priestupok voči láske k blížnemu – neláska, nenávisť (porov. Mt 22,36–40; Rim 13,9; Gal 5,14; Mt 19,16–19; 1 Jn 3,15 – každý, kto nenávidí svojho brata je vrah) ([14], čl. 54).

Je dôležité pripomenúť, že aj učenie katolíckej cirkvi a jej tradícia od samého začiatku neochvejne promulgovala a realizovala tento príkaz. Svedectvom môže byť text o dvoch cestách v kresťanskom spise *Didaché*. Medzi cestu smrti sa tu počíta zabitie plodu pri potrate, zabitie dieťaťa po narodení, ale aj nespravodlivosť, krivda, neláska a pohŕdanie chudobnými, bezbrannými a najslabšími vo všetkých možných aspektoch [3]. Cirkevná disciplína považovala vraždu spolu s apostázou a cudzoložstvom medzi najťažšie hriechy. Pokánie bolo prísne a ťažké. Aj dnes Učiteľský úrad vyjadruje v inštrukcii *Donum vitae* zásadnú náuku o posvätnosti a nedotknuteľnosti ľudského života:

*„Ľudský život je posvätný, pretože už od svojho začiatku vyžaduje stvoriteľské pôsobenie Boha a navždy ostáva v osobitnom vzťahu k Stvoriteľovi, svojmu jedinému cieľu. Jedine Boh je*

*Pánom života od jeho začiatku až do jeho konca: nikto a za nijakých okolností si nemôže nárokovať právo priamo zničiť nevinnú ľudskú bytosť"* [25].

Encyklika ďalej poukazuje na dve časté možnosti, ktoré sú morálne diskutované a v sebe si navzájom paradoxne odporujúce. Sú nimi otázky *oprávnenej obrany* a *trestu smrti* ([14], čl. 55–56; [22], čl. 2263–2267).

Nedotknuteľnosť ľudského života má svoju absolútnu platnosť tam, kde ide o nevinného človeka. Toto morálne opodstatnenie sa nachádza v Písme. Je odovzdávané živou cirkevnou tradíciou a jednomyseľne i často hlásané Učiteľským úradom cirkvi ([3], čl. 27). Pápež opäť v *Evangelium Vitae* hovorí:

*„Preto my s autoritou, ktorú Kristus preniesol na Petra a jeho nástupcov, v spojení s biskupmi katolíckej cirkvi, potvrdzujeme, že priame a úmyselné zabitie nevinného človeka je vždy aktom úplne nemorálnym"* ([14], čl. 57).

Z toho vyplýva, že akékoľvek vedomé a úmyselné zabitie nevinného človeka (plod, embryo, dieťa, dospelý, starec, človek nevyliečiteľne chorý, umierajúci) je vždy morálnym zlom, ktoré nemá byť dovolené, ani ako prostriedok ani ako cieľ, na dosiahnutie dobra. Každý má právo na život, rovnako muž aj žena, pretože človek je osoba a nie vec. Neexistujú tu žiadne výnimky ani výsady. Pred morálnymi požiadavkami sú si všetci ľudia rovní ([14], čl. 57; [20], čl. 96; [22], čl. 2270–2275; [27]).

## III. Vízia novej kultúry ľudského života

*Evangelium Vitae* poukazuje, že aplikačnou rovinou tejto novej kultúry života je záväzok *hlásať* evanjelium života, *oslavovať* ho v liturgii a celom živote, i *slúžiť* mu vo všetkých formách a štruktúrach. Je to poslanie nielen jednotlivca, ale aj celej cirkvi ako *communia* ([14], čl. 78–79; [28], čl. 14).[1]

### Ohlasovanie evanjelia života

Pre kresťana je jediným evanjeliom života *Ježiš Kristus*.[2] On je to Slovo života, je sám večný život, ktorý bol u Otca a zjavil sa nám (porov. 1 Jn 1,1–3). Je potrebné sa preto vrátiť ku Kristovi, prameňu všetkej nádeje ([13], čl. 18–43). Ježišova zvesť je skutočnou zvesťou o živote. Je preto potrebné, aby táto radostná zvesť o živote vstúpila do srdca každého muža a ženy, ba aj celej súčasnej spoločnosti. Predovšetkým je potrebné ohlasovať samotnú podstatu tohto evanjelia: Žijúci a milosrdný Boh volá každého človeka do vzťahu s Ním a dáva nádej na večný život, ktorý je účasťou na spoločenstve v Ňom. Toto volanie premieňa ľudskú osobu, všetky jej oblasti a dimenzie vzťahov. Dôsledky tohto evanjelia sú v tom, že ľudský život má byť chránený a podporovaný ako posvätný a nedotknuteľný. Má byť odovzdávaný a prijímaný v akte plodenia. Celá spoločnosť sa má zasadiť za ochranu a rozvoj dôstojnosti každej ľudskej osoby bez rozdielu ([14], čl. 80–81; [32], 423–429).

Dôraz sa tu kladie aj na výchovnú úlohu vychovávateľov, učiteľov, katechétov, teológov, ktorí majú osvetľovať antropologické poznatky poukazujúce na úctu k životu človeka. Poukazovaním na stálu novosť a aktuálnosť evanjelia i na kresťanskú zvesť a jej zmysel pre ľudskú existenciu môže viesť k nadviazaniu dialógu

[1] Všeobecné povolanie veriacich ku svätosti a účasti na prorockom, kňazskom a kráľovskom úrade Krista potvrdzuje [4].

[2] Podrobne sa problematikou evanjelizácie a všetkými jej aspektmi zaoberá [28].

s neveriacimi a k pokusom o spoločný rozvoj novej kultúry života ([13], čl. 53–57; [14], čl. 82).

**Oslava evanjelia života**

Radostná zvesť ľudu života, ktorý je poslaný do sveta, má byť pravou a skutočnou oslavou evanjelia. Odpoveďou na toto poslanie má byť pestovanie *kontemplatívneho postoja*. Tento postoj vychádza z viery v Boha života. Umožňuje vnímať hĺbku nezaslúženého daru života, ale aj volanie ku slobode a zodpovednosti. Kontemplatívny človek nie je egoistický, nechce všetko a všetkých vlastniť, ale realitu vníma ako stretnutie a komunikáciu s druhou osobou. Má si ctiť a vážiť každého človeka a ďakovať Bohu za neoceniteľný dar života. Oslava evanjelia života je to isté ako oslava Boha života. Táto oslava sa prejavuje v chvále *každodennej modlitby*. V tejto modlitbe máme ďakovať za život, chváliť Boha za jeho cesty a za lásku k blížnemu, v ktorom spoznávame Krista. Ďalším prijatím a oslavou je spoločné *slávenie liturgického roku*, ale aj prijímanie *sviatostí*. Práve tento milostivý dialóg nám pomáha odhaliť pravdu o narodení, živote, bolesti, smrti, a to tým, že sa stávame účastní na paschálnom tajomstve zmŕtvychvstalého Krista ([12], čl. 37; [14], čl. 83–84).[1]

Encyklika oceňuje rôzne gestá a znamenia, ktorými sa oslavuje život v rôznych tradíciách, kultúrach a v ľudových zvykoch. Navrhuje, aby sa každoročne a v každej krajine oslavoval *Deň života*. Aby miestne cirkvi vzbudzovali v spoločnosti povedomie hodnoty života a poukazovali na vážnosť potratu a eutanázie, ba všetkých previnení voči životu ([14], čl. 85).

Oslavou evanjelia života majú byť aj *každodenné prejavy* lásky k blížnemu. V tomto kontexte vynikajú hlavne hrdinské činy, ktoré sú najväčšou oslavou (tehotné matky v ohrození vlastného života, darovanie orgánov...). Špeciálne sa tu oceňuje obetavosť a hrdinstvo statočných matiek, ktoré sa obetujú pre svoje rodiny a deti a podstupujú pre ne všetky námahy ([14], čl. 86).

**Služba evanjeliu života**

Táto služba je službou lásky. Táto služba lásky k životu sa má uskutočňovať na každom svojom stupni a v akejkoľvek situácii. Je potrebné sa starať o celý život a život všetkých ľudí. Takýto postoj viedol v dejinách cirkvi ku vzniku charitatívnej činnosti. Aj v dnešnej dobe vznikajú mnohé spoločnosti na ochranu nenarodeného života, ktoré poskytujú matkám oporu v ich ťažkostiach v tehotenstve, ale aj po pôrode a pri výchove detí ([13], čl. 83–85; [14], čl. 87).

Toto povolanie ku službe si vyžaduje výchovnú prácu, a to špeciálne u mládeže, prostredníctvom uskutočňovania konkrétnych projektov a iniciatív. Vynikajúcu poradenskú a preventívnu činnosť zohrávajú *manželské* a *rodinné poradne*, ktoré vo svetle kresťanskej antropológie a jej chápania osobnosti, manželstva a sexuality, podporujú vzťahy a rodinu. Pre život v ohrození, v rôznych patologických situáciách, chorobách, či na okraji spoločnosti sú k službe pripravené *domy na ochranu počatého života a matky*, *spoločnosti pre drogovo závislých*, *centrá pre neplnoletých*, *mentálne postihnutých*, *centrá pre chorých na AIDS*, *spoločnosti solidarity s postihnutým* a mnoho iných. Pre nevyliečiteľne chorých, starých a umierajúcich zohrávajú významnú úlohu *zdravotnícke zariadenia*, *kliniky*, *domy sociálnej starostlivosti*, *hospice*. V týchto zariadeniach

[1] Podrobne o posvätnej liturgii a jej slávení hovorí ([5]; [13], čl. 66–82).

sa má zmierňovať nielen bolesť, ale aj úzkosť a samota v ich situácii, ba i hľadať zmysel života interpretovaný v kresťanskom chápaní ([14], čl. 88).

Špeciálnu a osobitú zodpovednosť v službe lásky a životu majú tí, ktorí sú *zdravotníckymi pracovníkmi*: lekári, farmaceuti, ošetrovatelia, zdravotné sestry, ale aj tí, ktorí sa v nej angažujú: kňazi, rehoľníci, administratívni pracovníci a dobrovoľníci. Práve ich povolanie a poslanie z nich robí ochrancov a opatrovateľov života. Je potrebné byť v lekárskej vede a profesii stále verný Hippokratovej prísahe, podľa ktorej lekár musí pracovať s absolútnou úctou k ľudskému životu. Ochrana každého ľudského života sa aktualizuje v dôslednom a praktickom odmietnutí úmyselného potratu a eutanázie, i všetkého, čo má za následok zabitie človeka. Aj v biomedicínskom výskume je treba dbať na dôstojnosť človeka ([14], čl. 89; [22], čl. 2292–2296).

Aj v *sociálnych* aktivitách a v *politickej* činnosti je nevyhnutné slúžiť životu. Jednotlivci, rodiny, skupiny, hnutia, spoločnosť majú zodpovednosť za život. Majú vytvárať také zákony, ktoré rešpektujú práva a princípy demokracie, a zároveň rešpektujú i ochraňujú práva jednotlivca na život a jeho dôstojnosť. Na prvom mieste sú tí, ktorí majú v štáte výkonnú moc a slúžia spoločnému dobru. Ako sme už povedali, zodpovednosť je na pleciach aj tých, ktorí sú účastní zákonodarnej a legislatívnej moci, lebo oni môžu meniť občianske zákony a najviac v univerzálnej rovine sa môžu zaangažovať za život. Cirkev neustále prízvukuje, že hnacou silou sociálnej politiky je rodinná politika. Spoločnosť by mala vytvoriť pre rodiny čo najlepšie podmienky (práca, rozvoj miest, bytová výstavby, rozvoj služieb, voľný čas), a tým sa odstránia mnohé stresujúce faktory, ktoré môžu rodinu dohnať na pokraj katastrofy. Nemenej dôležitou oblasťou je aj demografická problematika a prístupy k jej riešeniu ([9], 140–146; [13], čl. 86–89; [14], čl. 90–91; [19], čl. 25).

Z uvedených polí pôsobnosti vyplýva, že táto služba životu v láske je rozsiahla a mnohotvárna. Každý sa v nej môže zaangažovať tak, ako on sám cíti. Nie je exkluzívna iba pre katolíkov, ale ochrana a rozvoj ľudského života je úlohou a zodpovednosťou všetkých ľudí dobrej vôle. Encyklika tu vyzýva k spolupráci všetkých bratov a sestry u iných cirkví v rámci ekumenického dialógu ([3], čl. 90; [6]).

**Rodina ako „svätyňa života“**

V centre ľudu života a pre život je rozhodujúcim faktorom *rodina*.[1] Rodičia sú spolupracovníci Boha tým, že sprostredkovávajú život jeho odovzdávaním v akte plodenia, ale aj vo výchove detí v zhode s jeho vôľou. V rodine má byť každý člen chránený, rešpektovaný a uznávaný ako osoba. Rodina má teda plniť svoju široko spektrálnu úlohu od narodenia až po smrť. V procese rozvoja novej kultúry života je zastúpenie rodiny jedinečné a nenahraditeľné. Rodina je povolaná a poslaná, aby hlásala, oslavovala a podporovala mentalitu evanjelia života. Manželia si majú neustále obnovovať *zmysel plodenia*, ktorý poukazuje na život ako dar, ktorý má byť odovzdávaný ďalej ([22], čl. 2360–2363, 2366–2379).

Úlohu ohlasovať evanjelium života rodina uskutočňuje vo *výchove detí*. Je na rodičoch, aby pestovali vo svojich deťoch úctu k druhému človekovi, zmysel pre spravodlivosť, ochotu prijímať druhých a dávať, zmysel pre dialóg a medziľudské vzťahy. Kresťanskí manželia majú v deťoch budovať aj vzťah transcendencie

[1] Podrobne sa problematikou manželstva a rodiny zaoberá ([9], 127–131; [11]; [15]; [22], čl. 2201–2233).

k Bohu, ako Darcovi všetkého života. Rodina oslavuje život *každodennou modlitbou*. Nejde tu iba o modlitbu a kult, ale aj o prejavy lásky a sebadarovania. Rodina slúži evanjeliu života svojou starostlivosťou o deti, ale aj jeden o druhého. Rodina má prekypovať vzájomnou solidaritou medzi jednotlivými členmi, ale aj navonok k ostatným. Výnimočné miesto v rodine patrí staršej generácii. Preto akékoľvek vylučovanie a odmietanie starých ľudí zo života rodiny je morálne neprijateľné. Práve starší sú so svojou životnou skúsenosťou zdrojom múdrosti, nádeje a lásky. Celkove môžeme konštatovať, že budúcnosť sveta závisí na rodine. Závisí od toho, či rodina bude pozitívne stimulovaná, podporovaná a ochraňovaná v spoločnosti ([3], čl. 47–52; [12], čl. 39; [14], čl. 92–94; [15], čl. 17, 85; [19], čl. 39–40).

**Uskutočnenie kultúrnej premeny v celej spoločnosti**

Rozvoj novej kultúry života úzko súvisí s uskutočnením kultúrnej premeny – evanjelizáciou kultúry a inkulturáciou evanjelia. V tomto zápase medzi „kultúrou smrti" a „kultúrou života" je potrebné prebudiť hlboký kritický zmysel pre rozlišovanie skutočných hodnôt a základných vzťahov ([13], čl. 58–65).

Prvoradým krokom je *všeobecné prebudenie svedomia* a *spoločného morálneho úsilia*. To má viesť ku kampani za ochranu života. Túto novú kultúru musíme vytvárať všetci spoločne. Byť schopní podujať sa na odvážnu konfrontáciu v kultúrnom dialógu. Najskôr musíme začať sami u seba – vo vnútri kresťanských spoločenstiev. Často sú to práve kresťania, ktorí vnášajú rozpor medzi vieru a prax, medzi morálne požiadavky a ich realizáciu v konkrétnom živote. Je potrebné viesť dialóg vo vnútri, ale aj vonku s ostatnými ([14], čl. 95).[1]

Krokom k morálnej premene je aj *posilnenie morálneho vedomia* o nedotknuteľnosti a hodnote každého ľudského života. Preto je tu potrebné odhaliť základný vzťah medzi životom a slobodou, ale aj puto slobody k pravde. Bez života ako podmienky neexistuje žiadna sloboda a bez slobody nie je možné realizovať život v plnosti. Takisto sloboda bez puta k racionálnej a objektívnej pravde je len svojvôľou nejakej autority. Nezanedbateľný je aj vzťah kultúry k Bohu. Lebo ako tvrdí Encyklika, tam, kde sa popiera Boh a jeho prikázania nemajú žiadny zmysel, tam sa postupne začne popierať a porušovať aj dôstojnosť človeka i nedotknuteľnosť jeho života ([12], čl. 17, 24; [14], čl. 96; [19], čl. 33–34; [20], čl. 95–101; [22], čl. 2464–2474).

S formovaním tohto svedomia úzko súvisí aj *výchovná práca*. Práve ona by mala formovať kladný postoj človeka k životu už od samého začiatku. V detstve je potrebné viesť deti k tomu, aby si vážili starších a mali úctu ku každému. Najdôležitejším krokom je výchova k sexualite a láske práve u dospievajúcich a mládeže. Ona má viesť mladých aj k výchove k čistote a úcte k svojmu telu. Významná úloha pre život je výchova manželov k zodpovednému rodičovstvu. Toto poslanie má byť v zhode s prirodzenými a biologickými zákonmi, ale aj morálnymi predpismi. Výchovná práca sa má dotýkať aj oblasti utrpenia a smrti. Všetci máme osobnú skúsenosť s bolesťou a chorobou. Netreba tieto javy psychologicky vytesniť ani odstrániť (reálne sa to nedá). Aj každoročné slávenie Medzinárodného dňa chorých má viesť ku kresťanskému chápaniu utrpenia ([15], čl. 97; [16], čl. 37; [30], čl. 19–30).

[1] Vzťahom medzi svedomím a pravdou sa zaoberá ([20], čl. 54–64).

Pri kultúrnej premene je nevyhnutná odvaha k prijatiu nového spôsobu života. Je potrebné naspäť navrátiť správny poriadok vecí aj hodnôt: *„byť"* je postavené nad *„mať"* a *osoba* je postavená nad *vec*. Tento postoj môže mnohé zmeniť. Bytie a osoba dostanú svoju dôstojnosť. Okrem rodín tu je dôležitá aj úloha učiteľov a vychovávateľov, ktorí vplývajú a formujú mládež. Nezanedbateľná úloha je tu aj pre kresťanských *intelektuálov*, aby na poli škôl, vedeckých a technických pracovísk, humanitných a umeleckých aktivít šírili a sprostredkovávali evanjelium života. Nevyhnutný je aj rozvoj inštitútov a centier pre výskum otázok *bioetiky*. Šíriť túto novú kultúru majú aj tí, ktorí pracujú v *masmédiách*. Majú viesť ľudí k pravde, úcte k životu, k dôstojnosti jednotlivca, ale aj k správnemu postoju k sexualite a rodine ([3], čl. 35; [14], čl. 98).[1]

Encyklika kladie dôraz pri tejto premene aj na *ženu*. Jej myslenie a konanie je často rozhodujúce. Hovorí tu o tzv. „novom feminizme", ktorý rozpozná skutočné ženstvo vo všetkých prejavoch života a spoločnosti. Skúsenosť materstva otvára ženu pre špeciálnu úlohu. Stretnutie sa s novým životom v jej tele má formovať jej prístup ku každému človeku. Žena prijíma nový život ako súčasť seba, ale zároveň chápe, že je odlišný. Práve žena môže takéto posolstvo sprostredkovať ľudstvu: byť otvorený pre prijatie života, ale zároveň rešpektovať jeho autenticitu a odlišnosť. Encyklika tu venuje aj pozornosť ženám, ktoré podstúpili potrat. Neodsudzuje ich za to, ale vyzýva ich, aby pristúpili k Bohu darujúcemu odpustenie a pokoj. Práve ony, po tejto traumatizujúcej skúsenosti, môžu byť horlivými ochrankyňami života ([9], 122–127; [14], čl. 99; [17], čl. 18, 29–30).

## Záver

Konfrontácia medzi „kultúrou života" a „kultúrou smrti" stavia každého človeka pred voľbu. Ak prekonáme krátkozraký egoizmus a pomyslíme aj na budúcnosť, tak dáme prednosť životu. Toto evanjelium života, predstavené v Encyklike sa nemá dotýkať iba kresťanov a špeciálne katolíkov. Ono je určené pre všetkých ľudí. Nejde tu o nejaké moralizovanie a upieranie pôžitku ľuďom zo strany katolíckej cirkvi. Ochrana života má strategický význam. Bez života ľudská spoločnosť neprežije. Bez kontinuity života nemá šancu žiaden národ. Bez ochrany dôstojnosti a nedotknuteľnosti sa rúcajú základy občianskej spoločnosti. Preto toto evanjelium je určené pre celú ľudskú spoločnosť. Je garanciou mieru a demokracie v spoločnosti. Skutočná demokracia je postavená na uznávaní dôstojnosti každého človeka a rešpektovaní jeho práv. Bez toho stráca zmysel a vnútornú logiku. Iba čas ukáže, či sme pochopili vnútornú logiku života a prežijeme, alebo budeme iba spomienkou a reliktom dávnej minulosti.

## LITERATÚRA

[1] BANK OF THE WORLD: *Global Economic Prospects and Developing Countries*. Washington 2000.

[1] Integrálnym rozvojom človeka a solidárnym rozvojom ľudstva sa zaoberá [30]. Porov. aj ([13], čl. 90–105; [20], čl. 28; [22], čl. 2493–2499).

[2] Didaché I,1 a V 1. 3 citované In: JÁN PAVOL II.: Evangelium Vitae, čl. 54.
[3] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Gaudium et spes*.
[4] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Lumen gentium*, čl. 34–36 a 40.
[5] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Sacrosanctum concilium*.
[6] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Unitatis redintegratio*, čl. 12.
[7] ĎAČOK, J.: *„Kultúra smrti" v obraze masmédií a postoj kresťana*. In: Nová evanjelizácia, Bratislava, TF TU, 1996, s. 28–32.
[8] ĎAČOK, J.: *Postmoderný človek a trpiaci kresťan*. In: Nová evanjelizácia. Bratislava, TF TU, 2000, s. 69.
[9] FILIPOWICZ, A.: *Bioetyka – Dialog w obronie zycia*. Warszawa, Bobolanum, 2002. 212 s.
[10] GŰNTHŐR, A.: *Morálna teológia I/a*. Rím, SÚCM, 1987, s. 266–269.
[11] GŰNTHŐR, A.: *Morálna teológia III/a*. Rím, SÚCM, 1996, s. 173–198.
[12] JÁN PAVOL II.: *Centesimus annus*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/ca.pdf.
[13] JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/cirkev_v _europe.html
[14] JÁN PAVOL II.: *Evangelium Vitae*. Praha, Zvon, 1995. 137 s.
[15] JÁN PAVOL II.: *Familiaris consortio*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/fc.pdf.
[16] JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/chl.pdf, čl. 38.
[17] JÁN PAVOL II.: *Mulieris dignitatem*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/md.pdf.
[18] JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/sd.pdf.
[19] JÁN PAVOL II.: *Sollicitudo rei socialis*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/srs.pdf.
[20] JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/vs.pdf.
[21] JÁN XXIII.: *Mater et Magistra*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_XXIII/mm.html, čl. 3.
[22] *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*. Trnava, SSV, 1998. 918 s.
[23] *KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA*. Trnava, SSV, 2001, kán. 1329, 1398.
[24] KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY: *Donum vitae, I, 1* citované In: JÁN PAVOL II.: *Evangelium Vitae*, čl. 60.
[25] KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY: *Donum vitae, Introductio, 5: AAS 80* (1988) 76–77 citované In: *KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI*, čl. 2258.
[26] KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY: *Deklarácia Iura et bona, II: 1.c. 546*.
[27] KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY: *Deklarácia Iura et bona, II: AAS 72* (1980), 546 citované In: JÁN PAVOL II.: Evangelium Vitae, čl. 57.
[28] PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Jan_Pavol_II/en.pdf.
[29] PAVOL VI.: *Humanae vitae*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/Pavol_VI/hv.pdf.

[30] PAVOL VI.: *Populorum progressio*. http://rcc.sk/dokumenty/dok_papezov/JPavol_VI/pp.pdf.
[31] PIUS XI.: *Casti connubii, II: AAS 22* (1930), 562–592.
[32] SGRECCIA, E.: *Manuel de bioéthique: Les fondaments et l'éthique biomédical*. Québec, AGMVMarquis, 1999, 839 s.
[33] SCHOOYANS, M.: *Bioetika a populácia. Rozhodnutie pre život*. Bratislava, Serafín, 1997, 189 s.
[34] SCHOOYANS, M.: *L'Enjeu politique de l'avortement* /Politický dosah interupcie/. Paris, Editions de l'Oeil, 1991.
[35] SCHOOYANS, M.: *La dérive totalitaire du libéralisme* /Totalitná úchylka liberalizmu/. Paris, Éditions Universitaires, 1991.
[36] ZIEGLER, J.: *Lex nouveaux maitres du monde et ceux qui leur résistent* /Noví vládcovia sveta a tí, ktorí im odporujú/. Paris Fayard, 2002, 364 s.

## GODS ENVY US OUR MORTALITY

*KRZYSZTOF WIECZOREK, Uniwersytet Śląski, Katowice, Poland*

*1. Why do gods envy us?*

Achilles – played by Brad Pitt, a hero of the film entitled „Troy" – says those significant words to Breezed of Troy: „Gods envy us our Mortality". The ground for this astonishing thesis is following: in life of mortal human beings each moment and each event is unique, unreccuring and transient – that is why they have a unique value. Each mortal human being has his own treasure, one of the kinds: his own life, which nothing will balance and substitute. Gods – as immortal – cannot live „in real". Since in their world everything is reversible, everything can be revoked and repaired. Divine existence is eternal and with absence of cares. However, for this reason it is only ersatz of the real life. Therefore, the god cannot be equal to a human being.

*2. A human being – a plaything of God*

We, human beings, therefore are an object of envy and gods' longings. Our fates, our actions are observed with an interest, but with envy too from the summits of Olympus. Gods would like to be in our place, they would like to lead our life themselves; but this is the one thing which they cannot do. Instead – as we can see in Homer's lilts and a lot of the ancient Greek myths – people are a favorite plaything of gods. Each inhabitant of Olympus has his mortal favorites whom he favors in their terrestrial undertakings and he has his hated mortals, for whom he makes their life miserable. Gods play their insidious games between them: but to do it they use human beings like pawns on the chess-board. When a favorite of one god is humiliated or dies it means a triumph for a god-rival at the same time. Raising and rendering a name of heroes famous is a cause of glory for one divine protector and at the same time a bitter defeat for immortal competitors. It is worthwhile asking what attracts and fascinates gods in our human fate.

*3. Freedom and tragedy*

Life of the Immortals is deadly boring. Rulers of Olympus have an unlimited number of choices at their disposal, additionally they have unlimited possibilities of their execution. They can do everything but they have to do nothing. Their freedom reaches so far that it ceases to mean anything.

Freedom as a matter of experience has a peculiar feature: it does not present itself to a subject, directly but by means of lack or limitation of an experience. Nobody thinks so often and intensively about freedom as a person who lost it – a prisoner or a slave.

On the horizon of our human experiences freedom appears as an opening of the road leading to enslavement or liberation. Existential experiences of that kind are investigated by the Catholic theology when it makes an analysis of a state of the

human soul; a human being who is restricted by his own sins. A Polish theologian, Józef Tischner, describes this situation in the following way:" live experience of freedom present in souls of human beings who are slaves of a sin, is not an experience of pure freedom or absolute freedom, but an experience of gradual liberation [...] a real experience of freedom is an experience of liberation"[1].

Whereas the more we are free the more we take it for granted. If we could do everything – Homer's gods – we would lose totally awareness of our freedom.

However, there is another side of the human freedom which is connected entirely and inseparably with the first one. Tragedy of existence is namely, this other side. It can be doubted if gods should envy it us; undoubtedly, wanting to have the first – beautiful and desirable – face of the human existence, meaning freedom, even gods would not be able to separate it from the other: tragedy. It is not a coincidence that in many pagan religions a god symbolizing destiny was presented as a creature of many – at least two – faces.

What is tragedy? Józef Tischner explains: „Tragedy takes place there where right, a virtue, can be destroyed by wrong, a vice. There is no need for a destruction to become real in order for tragedy to appear. The mere possibility of destruction, lack of knowledge itself about the result of a struggle between good and evil is something of tragedy".[2]

Thus, a human being is not only a mortal creature. It is an entity which lives under a perpetual threat of loss of a basic value which constitutes the most important dimensions of the human existence. That is why – as Martin Heidegger wrote – a human being lives in permanent anxiety (*Besorgen*) and fear (*Angst*).[3] Everything what is of value in the human existence is permanently threatened and transitory. The world of human beings reminds about one from the St. Augustynian's descriptions[4]: a moment after moment taken out of non-existence by a causative will of the God and moment after moment sinking into nothingness again. In reality each of those moments can be the last one. In the St. Augustynian's metaphysics this thesis referred to the existence of the Universe. In the contemporary philosophical anthropology it refers to – adequately in relation to our knowledge and experience – the world of experiences of each of us

*4. By living we die piece by piece*

We are certain that one of the moments of our life will be the last one. Then, we shall lose everything what we possess, what we treasure. However, before it happens we have to outlive many „partial deaths". The partial death is a painful loss of something with which a human being identifies essentially, to which he assigns a great value. It can be compared to amputation of a part of our body. We lose something irreversibly and what has been a part of ourselves so far. Tischner presents a phenomenon of partial death using a category of *egological solidarization* . A reversed process to *egological desolidarization,* another word for „partial death". Tischner writes: „Experiencing solidarity with something what lies primary next to me

[1] J. Tischner: A wretched gift of freedom. Krakow 1998, p. 12.
[2] J. Tischner: Thinking according to values. Krakow 1982, p. 487.
[3] Cf. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tubingen 1960, p. 53nn, 141nn.
[4] Comp. J. Salij OP: Talks with saint Augustynian. Poznań, 1985, p. 84–91.

and is in the certain meaning of this word mine, belongs to that kind of experiences, owing to which my I increases or decreases the space of its reality. [...] The space of possible egological solidarization is determined by the feature of *mine* . Only what is *mine* in a certain meaning of this word can be comprised by a radius of the internal solidarization. *Mine* sometimes lies beyond the body, in the world surrounding us; it is sometimes an object, another human being or an animal. Losing something like this, we experience loss as a partial death of ourselves".[1]

To lose somebody close to you is a particularly painful type of „a partial death" . Our grandparents, parents, spouses, sometimes a beloved child, a friend, somebody whom we respected and loved die. It is accompanied by an acute pain of loss, grief, sadness and insuppressible yearning. Feeling of loneliness is deepened. Together with all that we lose an important part of ourselves which we would never get back. In a similar way – but less dramatically – we experience a pain of loss of other values, connected with our life: when, for example, maturity changes into old age, when we lose physical or mental ability, when we lose our job, when we part with our life partner ..... it is possible to enumerate different „partial deaths" lying in wait for us for a long time.

*5. Axiological horizon of existence*

Exactly those experiences – loss, getting rid of something, egological desolidarization – play a significant role in the human perception of the world of values. According to philosophical anthropology of the twentieth century a human being lives in two worlds penetrating each other: in a physical world where objective laws of nature rule and in immaterial non-expandable universum of values. The second one – co-existing with the first one – space of human life J. Tischner describes in the following way:"Our contemporary world is undoubtedly the world of some values, and in it we are beings reading values. What does it mean? [...] the human world includes something what is better, worse, the worst. Our world is a world hierarchically ordered for us matters objects and people arrange themselves according less or more stable order [...]. And we are thrown into necessity of endless priority something over something and necessity of preferences".[2]

As beings participating in the universum of values we build hierarchical order: we place some values over others. What are the criteria of those preferences?

The most outstanding representatives of philosophical axiology are of opinion that values are objectively ordered in accordance with increasing size, importance or binding force (German: *gelten*) They are nor real like physical objects, but they are equally objective – in such a sense – that their structure and order do not belong to subjective human convictions.

Our recognition of values is a more perfect reflection of this objective hierarchy. However, it is known that the axiological perception undergoes numerous irremovable subjective interferences. Knowing about the value is unclear and it is often subjected to deformation. That is why we should concentrate on those factors which

[1] J. Tischner: The world of human hope. Kraków 1975, p. 166–167.
[2] J. Tischner: Thinking according to values, op. cit, p. 483–485.

help improve understanding of the hierarchal world of values. Let us point out such two factors.

First – it is an attraction force of a given value. It can be measured by a degree of satisfying needs and a force of satisfaction, which human beings (or other creatures) derive from the fact of their realization. Attractiveness of a value can be a reason for envy: somebody who has no possibility to experience satisfaction with „feeding his soul" with a value feels a pain of jealously when he sees another human being who relishes it; the more miserable person the more severe pain.

The second factor of understanding of the hierarchal world of values is intensity of pain in case of loss. The more irreversible the lost value the greater is suffering. We are the most attached and we esteem the most something of which loss would be the greatest blow for us. Something what can be regained would be never so valuable for us.

When we enjoy such an irreversible value, when we experience happiness and satisfaction that we can use its blessings, at the same time we are in the opposite state in the other part of our soul: we are deeply frightened that we are constantly threatened by possibility of its definitive loss. On the basis of this emotional ambivalence Epicurean wisdom was created: *carpe diem*. This philosophy appreciates ability to use benefits of a moment, which arises from awareness that each moment of our life is something what will never come back. Uniqueness of a moment and irreversibility of time which passes unchangeably and totally unconcerned which cannot be stopped or go back or even slowed down – It all gives each moment of life a separate and great value.

*6. Amor fati*

The same wisdom can be also found in the ancient maxim *amor fati*. Its advocates claim: let us learn to be grateful for everything what the fate bring us – whether it is good or even bad – for each event in our life is a gift given only once and especially for us. Whatever a human being faces it is only his personal fate: that is him – and nobody else – has been chosen to lead his life in this particular way, but not another. An approval of this attitude can be found in a book entitled *Amor fati* by Wacław Mejbaum. In conclusion to his considerations the author of this book writes: „love of fate is, in reality, self-love, because it boils down to an act of giving a value to an object. Owing to it *amor fati* is joyful readiness to accept all what happens to a human being, and for – and only for – that reason it happens to him. Therefore, eventually, he is even prepared for death".[1]

In this attitude, however there is, first of all, affirmation of tragedy of our own existence. A human being who confesses unconditional love to his fate renounces hope he can win a fight with blind fate: that he can impose his will, namely – to carry out his life plan, regardless of circumstances. He knows well that finally he has to be defeated and if he would like to overcome his fate his fall would be more spectacular and painful.

Numerous examples present in Greek myths and plots of classical tragedies tell us about it. Let us have a look at ups and downs of Oedipus, Tezeus, Antygona,

[1] W. Mejbaum: Amor fati. Kraków 1983, p. 78.

Agamemnon and Iphigenia and many other heroes. The ancient reader and spectator of those stories – which by the authors were intended to rouse pity and fear, and by doing it they should cleanse the soul – learnt humility and resignation towards relentless fate from them. However, it is not an attitude which gods could envy. Compliance, humility, resignation and felling of helplessness – they are worthless virtues. Therefore, Achilles in the film, who tells the history of the Trojan War from the point of view of the XXI$^{st}$ century, is completely different from the hero of the Homer's *Iliad*: he is a man who gives the ancient plot a contemporary point of view. This point of view was shaped mainly by thinkers of the last two centuries. I can find here, especially, a reflection of two systems of thinking: conception of „a happy man"[8] by Friedriech Nietzsche and rationalism of José Ortega y Gasset. A happy man described in the Nietzsche's books assumes an attitude of *amor fati* from the ancient way of life, but he makes significant modification. From lessons included in myths and tragedies he draws totally different conclusions. He also identifies himself heroically with his own fate. However, at the same time he is glad that he will toughen and strengthen his will and owing to it he will learn how to bear with unavoidable. To bear – it does not mean here: to accept passively, but: to include actively in his individual way of life. It is an important difference.

To many times considered question by Nietzsche: who really is a man?, the twentieth century philosophical anthropology gave two different answers. Let us consider them and point out some consequences.

*7. Two paradigms of anthropology*

Advocates of the first model type of a man are e. g. Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre.

Their basic theses are: a man is not what he is, but this what he is not yet. Man existence is not being but becoming. Life is not given to us but assigned. Existence is transcendental – constant exceeding himself – identity of a human being is determined by his project of being.[1]

The second model is represented e.g. by Karl Jaspers and José Ortega y Gasset. The first one claimed that life of a man is being in situations.[2] The other expressed an interesting thought in a paradoxically formulated sentence, which – in Spanish – sounds: „yo soy yo y mia circunstancia"[3] (I am myself and my circumstances). Both views agree that the human I is inseparably connected with a situation and circumstances: time, a place, a sequence of events, a chain of causes and effects. An arrangement of factors determining conditions and quality of existence from outside. Whimsical and unpredictable coincidences can be called a fate. If we want to be you in changing circumstances and situations we have a few different strategies at our disposal. Which ones?

---

[1] More on this subject in: M. Muller: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1964; O. Poggler: Der Dekweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963; K. Michalski: Heidegger and contemporary philosophy. Warszawa 1998; W. Desan: The Tragic Finale. Harvard 1954; N. Green: Sartre: The Existentialist Ethics. Michigan 1960; W. Gromczyński: A human being – the world of objects – God in Sartre's philosophy. Warszawa 1969.

[2] Cf. R. Rudziński: Karl Jaspers about a man and history. In: Contemporary philosophy. V. I. Ed. by Z. Kuderowicz. Warszawa 1983, p. 270nn.

[3] J. Ortega y Gasset: Meditacion del Quijote. Madrid 1958, p. 18.

The one which Tischner describes let be the first one: „a human being takes part in tragedy. He is a tragic creature. Participating in a tragedy a man knows more or less clearly – that – metaphorically speaking – in his hands there is destruction or salvation. Being a tragic person means to believe – truly or untruly – that destruction or salvation is in the hands of a human being".[1] However, from the point of view of a*mor fati* it is a suicidal strategy. Who believes that he is a master of his fate – has right to decide about salvation or destruction – this person will create a terrible end for himself. It is not an enviable scenario.

The second one – this is an attitude determined by pity and fear in face of a desperate fight with the fate, which heroes of ancient myths and tragedies conduct. This attitude of passive resignation and fatalism: nothing particularly impressive for somebody who watches small human figure from above.

The third one – is an attitude of a happy man according to Blake's, Nietzsche's and Sławek's ideas.[2] Such a human being knows that if he would like to plan rationally his life and take control over his own fate, he would reach illegally for divine attributes, and then he would commit inexcusable sin of conceit: *hybris*, and he would bring down irreversible revenge of fate onto himself – *nemezis*. A source of temptation which makes people commit this sin was always foolish envy: people envy gods their insensibility to surprising traps of the fate. Gods are really insensitive to it, because in their divine eternal existence there is no final irreversible and unique dimension. However, the human yearning for divinity can be considered from other side. Let us have a look at the second face of Janus. A human being – and only he – instead, can feel a moment of volatile happiness when he experiences a short, but totally real, moment of fulfillment: when for a moment his dreams, expectations, desires and hopes are fulfilled. Such happiness – temporary, disappearing, but in the moment of lasting penetrating into the depth of the living creature body – that kind of happiness is always unreachable for gods. Gods have whole eternity for themselves – but they do not have the present. No god will become an advocate of Epicureanism, because he will never manage *diem carpere*. And this is what, dear Bryzeid, gods envy us.

---

Prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek
Uniwersytet Śląski
Katowice
Poland

---

[1] J. Tischner: Philosophy of tragedy. Krakow 1998, p. 10.
[2] See footnote no 8.

# PARADOXNOSŤ NIEKTORÝCH ZÁKLADNÝCH POSTOJOV ČLOVEKA

*ADRIÁN SLAVKOVSKÝ, Katedra filozofie FF TU, Trnava*

Paradoxical Nature of Some Basic Human Stances

*Rationality and the science and technology based on it have undoubtedy produced many outstanding results. However, there are many areas of life in which strict insistence upon rationality possibly leads to a breakdown in communication. Basic human stances – such as belief, trust and doubt – connect in themselves opposites; from a rational point of view they are paradoxical, but without them we could not live. A deeper understanding of the paradoxical nature of our basic stances, and, as a consequence of this, a more nuanced approach towards our convictions, can have a positive influence on communication between individuals, nations, cultures, religions and world views.*

## Úvod

Prísna racionalita, akokoľvek užitočná predovšetkým vo vede a technike, naráža na svoje hranice pri pokuse o vysvetlenie niektorých základných ľudských postojov, lebo sa jej javia ako paradoxné. Výzvy k neodmietnutiu, ale transcendovaniu tejto prísnej racionality založenej na klasickej logike prichádzajú z rôznych strán. Neprekvapuje, že takým zdrojom je náboženstvo. Podobné výzvy však prichádzajú aj zo strany samotnej logiky. Cieľom tohto príspevku v žiadnom prípade nie je racionalitu diskreditovať, iba poukázať na potrebu integrálneho prístupu ku skutočnosti.

### Poukazy zo strany náboženstva

Fenomenologická analýza náboženského postoja ukazuje, že je jednotou protikladných aktov. V tomto postoji posvätné je „zakúšané ako prítomné v mode unikania, ako vzývané v mode bezmennosti a ako požadujúce v mode ľudsky nesplniteľného“. ([9], 84) Tým sa naznačuje, že v autentickom náboženstve je prítomné povedomie o tom, že transcendencia, o ktorú v náboženstve ide, a ktorú by racionalita zo svojej podstaty chcela pochopiť, uchopiť a mať vo svojej moci, sa jej vždy vymyká. Sv. Ján od Kríža to vyjadruje v sérii paradoxných rád, z ktorých vyberám len jednu: „Aby si dosiahol to, že budeš vedieť všetko, nechci vedieť o ničom nič.“ ([4], 85) Podobne paradoxné bývajú zenové kóany. Kóan je charakterizovaný ako „nerozumová hádanka ... pomôcka pri meditačných cvičeniach. Má za úlohu odkloniť rozumovú činnosť od logického intelektuálneho myslenia k intuitívnemu vedomiu.“ ([5], 192)

### Poukazy zo strany logiky

Keď R. Smullyan vysvetľuje a popularizuje Gödelove vety o neúplnosti, ilustruje ich aj na paradoxnosti sebavedomia. Za určitých presne definovaných podmienok platí: Ak logicky rozmýšľajúci človek (logik typu 4) verí určitému výroku (p $\Leftrightarrow \neg Bp$, teda logik verí p, práve vtedy, ak verí, že neverí p), nikdy sa nemôže dozvedieť o tom, že myslí logicky správne, nerozporne. Alebo inak: ak v takom prípade verí v svoju nerozpornosť, upadá do rozporu. ([10], 118) Tento všeobecný autor výsledok ilustruje na zaujímavých a ľahko pochopiteľných príkladoch. ([10], 94–96) Považuje ho za natoľko zaujímavý, že ho so štipkou humoru uvádza vo venovaní knihy: „Venované všetkým nerozporne mysliacim ľuďom, ktorí sa nikdy nedozvedia, že skutočne myslia nerozporne". ([10], 5)

K podobnému výsledku dospieva aj N. S. Hellerstein pri analýze na seba sa vzťahujúcich výrokov reprezentujúcich základné postoje: presvedčenie, spochybnenie, zahanbenie, pýchu. ([3], 183–189) Sebe-dôverujúce tvrdenie môže znieť napríklad takto:

T = Dá sa dokázať moja pravdivosť.

T hovorí samo o sebe ako o tvrdení, ktorému by sa malo veriť; „samo sebe dôveruje". Samo sebe robí reklamu. Napríklad každé všeobecné kritérium pravdivosti, ktoré by chcelo stanoviť podmienky pravdivosti pre všetky výroky, je nutne sebe-dôverujúce, a tým sa stáva podozrivým. ([6], 26–27) Presne toto si všimol R. Ingarden, keď na 8. medzinárodnom filozofickom kongrese v Prahe 1934, ktorý ovládli predstavitelia logického empirizmu a Viedenského krúžku, vystúpil s jednoduchou námietkou. Keď sa kritérium pravdivosti, s ktorým títo filozofi prichádzajú (najvýraznejšie ho formuloval R. Carnap), aplikuje na ich vlastné príspevky, tak musia byť vyhodnotené ako zmysluprázdne. ([2], XXVII, L-LI, 52–58)

**Dôvera**

Hellerstein s príchuťou irónie dáva do súvislosti štyri základné sebevzťažné výroky, ktoré nazýva logické kvantá, a štyri základné ľudské postoje. Výrok T reprezentuje dôveru. Najprv ponúka formálne odvodené dôsledky týkajúce sa logických kvánt, ktoré uvádza v rámci rozvíjania istého typu logiky (nazýva ju paradoxnou logikou). Na základe nich uvádza k výroku T, a vzhľadom na analógiu teda aj k postoju dôvery, takýto komentár:

> „Dôvera k nám prichádza dávajúc najavo implicitné potvrdenie svojej správnosti. Dôvera verí v Dôveru; a to je správne!
> Prečo? Nie preto, čo hovorí, ale preto, čo nehovorí: lebo Dôvera vlastne nehovorí vôbec nič. Je deduktívne prázdna. Ak veríte Dôvere, tak veríte Dôvere, tak je to. Dôvera je tautologická, teda bez akýchkoľvek informácií, nedokazuje nič, čo by už nebolo predtým dokázateľné.
> Dôvera je domýšľavosťou. Dôvera je bez obsahu, preto je pravdivá. Dôvera môže lietať, lebo samu seba berie naľahko. Pôsobí podľa Zákona Ľahkovážnosti:
> Bubliny stúpajú." ([3], 186)

Moje poznanie, ba celý môj obraz sveta stojí na takejto dôvere. A predsa, bez dôvery by sme nemohli žiť. Zaiste, inú podobu má dôvera u archaického človeka a inú u moderného epistemológa, ale v princípe funguje rovnako.

Mýtické myslenie a pre nás zvláštny typ dôvery, na ktorom stojí, približuje V. Rollo takto: „V inventári prostriedkov mýtického myslenia nenájdeme žiadny z charakteristických nástrojov, ktorých úhrn tvorí naše dnešné myslenie. Celkom tu chýba abstrakcia, kauzalita, logika, nekladie sa dokonca ani otázka pravdivosti myslenia." Podľa tohto autora to vôbec nesvedčí o adaptačnej neschopnosti mýtického myslenia, len svoju funkciu plní inak. Mechanizmus nielen mýtického myslenia vysvitá z popisu myslenia hazardného hráča. „To, čo vonkajší pozorovateľ považuje za hráčovu poveru, je v skutočnosti prejavom jeho rekonštrukcie sveta, ako mu ju kus po kuse odhalil život. Skúsenosť ho napríklad poučila, že – aby vyhral – musí v deň hry pohladiť hrbáčov chrbát a mať v ľavom vrecku zajačiu labku, nesedieť pri hracom stole so skríženými nohami atď. Jeho hypotézy bývajú veľmi často vyvrátené skúsenosťou. Každá falzifikujúca skúsenosť však obsahuje určité prvky, ktoré je možné integrovať do základných vzorov jeho hypotetického rámca a zachrániť tak jeho celkovú štruktúru. Strata v hre potom neznamená, že nosiť zajačiu labku vo vrecku je zlé či irelevantné, ale len to, že zatiaľ zostala nepovšimnutá ďalšia podmienka úspechu. ... Veci mu nesúvisia kauzálne, ale časovým a miestnym dotykom." ([7], 125)

Takáto naivná dôvera sa nám môže zdať cudzia. Na základe úspechov vedy sa často zdôrazňuje objektivita nášho poznania. Ale snaha o zdôvodnenie a pevné zakotvenie základov vedy ukázala, že žiaden taký základný kameň nie je možné postaviť. K. Lehrer, významný americký epistemológ, o tom hovorí takto: „Keď ľudia tvrdia, že niečo vedia, zvyčajne majú na mysli, že to vedia s istotou, a predpokladajú, že sa nemôžu mýliť. Tento predpoklad im umožňuje odsunúť teoretické pochybnosti a predstierať, že stavajú na istých základoch. Toto predstieranie ponúka pohodu a bezpečnosť v praktických záležitostiach a často aj pri vedeckom skúmaní." O svojej vlastnej teórii poznania hovorí značne skromne, vlastne pripúšťa, že sa blíži takmer až ku skeptickému stanovisku: „Naša epistemológia sa veľmi blíži k agnoiológii skepticizmu. Pripúšťame, že pri našom hľadaní pravdy nemáme záruku úspechu, ani poistenie proti neúspechu. Vznešenosť cieľa musí stačiť, aby sme schvaľovali naše hľadanie. Ak však máme pravdu v dostatočnom množstve toho, čo o sebe, vonkajšom svete a svojej dôveryhodnosti akceptujeme, môžeme, na rozdiel od skeptika, poznať to, o čom si myslíme, že to poznáme, a to platí aj o našom poznaní nepravdivosti skeptických duchaplných hypotéz. Mali by sme však skromne pripustiť, že nevieme s istotou, že máme pravdu, ani nemôžeme s istotou ukázať, že skeptik sa mýli." ([6], 141, 145) Ešte radikálnejšie hovorí o úlohe dôvery v základoch nášho poznania A. Démuth: „Základné evidencie, na ktorých stojí celá naša výstavba sveta, nepatria do kategórie tých, ktoré by bolo možné podporiť evidenciou nemožnosti ich neplatnosti – alebo ich priamo dokázať. ... V konečnom dôsledku to teda znamená, že základné axiómy postihujeme iba evidenciou, ktorej veríme, a tak vlastne celé naše poznanie stojí na viere." ([1], 36)

Ešte iným spôsobom hovorí o dôvere A. Watts. V článku, v ktorom jemne ironizuje prílišnú snahu o sebazdokonalenie, najmä v náboženskom kontexte (jeho argumentáciu však môžeme rovnako dobre použiť na snahu o zdokonalenie svojho poznania), výstižne vyjadruje to, že každá dôvera v nejaký vonkajší návod na doko-

nalosť, je nezaistená, a preto aj neistá: „V samotnej myšlienke, že 'sa musím zdokonaliť', väzí zrejmá ťažkosť, že ak mám potrebu zdokonalenia, je 'ja', ktoré sa hodlá zdokonaľovať, tým, kto potrebuje byť zdokonalený. ... Ľudia si dostatočne neuvedomujú, že keď si vyberajú nejakú autoritu, či je to psychoterapeut alebo náboženstvo, vyberajú ju oni. Inak povedané, to, že je tento chlapík, táto kniha či tento systém to pravé, je váš názor. ... Snažiť sa zdokonaliť seba samého je ako snažiť sa zdvihnúť seba samého za vlasy do vzduchu.“ Ako Američan bol schopný si uvedomiť aj prehnanú sebadôveru svojej vlastnej kultúry. Jeho slová sú aktuálne aj dnes: „Trvali sme na tom, aby všetci prijali dobrodenia našej kultúry a dokonca aj náš politický štýl: 'Buďte radšej demokratmi, ináč vás postrieľame!' A keď sme tieto požehnania rozdali všade naokolo, čudujeme sa, prečo nás zvyšok sveta nemá rád.“ ([11], 74, 77, 78, 82)

Dôvera sa teda ukazuje ako paradoxný postoj. Parafrázujúc výstižnú charakteristiku autentického náboženského postoja zo začiatku textu, ktorú som prevzal od R. Schaefflera, navrhujem podobne charakterizovať autentickú dôveru: to, čomu dôverujeme, je v ideálnom prípade zakúšané ako dobré, pravdivé alebo mocné, ale v mode možnosti zlyhania. Každá dôvera by teda mala byť korigovaná pochybnosťami a racionalita intuíciou a empatiou. Podobne je možné odkryť paradoxnosť postoja pochybnosti.

**Dôsledky pre komunikáciu**

Posledným príkladom o Američanoch nechcel A. Watts, a ani ja nechcem, americkú kultúru zhadzovať. Použil som ho aj ako prepojenie s poslednou časťou, v ktorej ide o komunikáciu. Logiku považujem za veľmi užitočnú, ale ukazuje sa, že aj ona stojí na určitých presvedčeniach, ktoré sú nesené dôverou. Preto sa môže stať, a neraz sa to aj stáva, že dialóg, či už medzi jednotlivcami, národmi alebo kultúrami, vedený len na základe logiky, nemusí viesť k porozumeniu. Ako príklad som si vybral slávneho logika B. Russella, o ktorom nepochybujeme, že sa snažil byť logicky korektný. Vo svojej známej prednáške „Prečo nie som kresťanom“ okrem iného vyvracia dôkazy existencie Boha. Podľa mňa je jeho argumentácia správna, avšak za určitých predpokladov, nie v absolútnom zmysle. Zmena predpokladov či predporozumení môže viesť k iným záverom, napríklad aj k oprávnenosti tých úvah, ktoré Russell vyvracia. Pozrime sa stručne na dôkaz z prvotnej príčiny. Hoci Russell nikoho necituje, preberá vlastne jednu z piatich ciest Tomáša Akvinského, pričom práve túto Tomáš prevzal od Aristotela. Stručne sa dá zhrnúť takto:

Všetko vo svete má nejakú príčinu.

V reťazi príčin nie je možné ísť do nekonečna.

Musí existovať prvá príčina a tou je Boh.

Ak ponecháme bokom určité nepresnosti Russellovej parafrázy, jeho hlavný protiargument by sa dal zhrnúť takto:

Môže existovať niečo bez akejkoľvek príčiny.

Keď sa zamyslíme nad týmito dvoma pohľadmi na skutočnosť, ukáže sa, že v určitom základnom aspekte sú protikladné. Tomáš Akvinský prebral Aristotelov názor, že uskutočnenie má ontologicky prioritu pred možnosťou. Bežným jazykom povedané, keby sme sa Aristotela opýtali, čo bolo skôr, či vajce alebo sliepka, bez zaváhania by povedal: „Sliepka – veď odkiaľ by sa inak vzalo vajce?“. Russell však takú nutnosť popiera: „Predstava, že všetko má svoj začiatok, je v skutočnosti zavi-

nená len chudobou našej fantázie.“ ([8], 4–5) Hoci inak bol Russell zanietený pacifista, nositeľ Nobelovej ceny mieru, zdá sa, že v oblasti názorov neváhal bojovať a zrejme si myslel, že v logike má dosť pevné základy a dosť silnú zbraň na to, aby niektoré iné názory mohol poraziť. Zaiste to je možné v rámci nejakého konkrétneho axiomatického systému, ktorému verí a ktorý zdieľa s niekým iným. Obávam sa však, že vo vzťahu k celku poznania alebo základom poznania to dosť dobre nie je možné. Russella si veľmi vážim a myslím si, že keby mohol sledovať ďalšie osudy logiky, dnes by sa jeho prednáška asi niesla v inom duchu. Možno, keby sa popri tom ešte aj mohol stretnúť s Tomášom Akvinským, volil by oveľa opatrnejšie slová, blízke k slovám K. Lehrera, ktoré už raz zazneli: „Pripúšťame, že pri našom hľadaní pravdy nemáme záruku úspechu, ani poistenie proti neúspechu. Vznešenosť cieľa musí stačiť, aby sme schvaľovali naše hľadanie. ... Mali by sme však skromne pripustiť, že nevieme s istotou, že máme pravdu, ani nemôžeme s istotou ukázať, že Vy sa mýlite. Ak sa pokúsime osvetliť, na akých základoch stojí naše poznanie, otvorí sa tým ohromný priestor pre dialóg, vďaka ktorému možno obaja lepšie pochopíme svoje vlastné vnímanie sveta.“ V mojich predstavách vidím Tomáša Akvinského ako sa usmieva a prikyvuje a ako pri dobrom čaji začínajú viesť s Russellom zaujímavú a vzájomne obohacujúcu diskusiu.

Mnohé dialógy sú plné správnej logickej argumentácie, a predsa nikam nevedú a neraz prinesú viac napätia a bolesti, než že by niečo vyriešili alebo niekoho presvedčili. Mnohokrát sa diskutujúci líšia v nevyslovených predpokladoch. Hlbšie pochopenie paradoxnosti našich základných postojov a z toho vyplývajúca väčšia opatrnosť vo vzťahu k našim presvedčeniam môžu mať pozitívny vplyv na komunikáciu medzi jednotlivcami, národmi, kultúrami, náboženstvami, svetonázormi.

LITERATÚRA


[1] DÉMUTH, A.: *K niektorým problémom evidencie vo filozofickom a vedeckom skúmaní*. In: Farkašová, E. & Szapuová, M. (eds.): Filozofia: Minulé podoby – súčasné perspektívy. Bratislava, Maxima press 2003, s. 33–37.
[2] FIALA, J.: *Analytická filosofie. První čítanka I*. Plzeň, Fakulta humanitních studií 1999.
[3] HELLERSTEIN, N. S.: *Diamond. A Paradox Logic*. Singapore / New Jersey / London / Hong Kong: World Scientific 1997.
[4] sv. JAN OD KŘÍŽE: *Výstup na horu Karmel*. Olomouc, Krystal 1940.
[5] KOMOROVSKÝ, J. a kol.: *Religionistika a náboženská výchova. Terminologický a výkladový slovník*. Bratislava, F. R. & G. spol. s. r. o. 1997.
[6] LEHRER, K.: *Teória poznania*. Bratislava, Infopress 1999.
[7] ROLLO, V.: *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 1993.
[8] RUSSELL, B.: *Prečo nie som kresťanom*. In: Zošity humanistov, číslo 1, november 1998, Vydavateľstvo Rastislav Škoda, Bratislava, s. 3–13.
[9] SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha, Academia 2003.
[10] SMULLYAN, R.: *Navěky nerozhodnuto. Úvod do logiky a zábavný průvodce ke Gödelovým objevům*. Praha, Academia 2003.
[11] WATTS, A.: *Cesta osvobození*. Praha, Pragma 1996.

RNDr. Mgr. Adrián Slavkovský, PhD.
Katedra filozofie FF TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: adikregi@szm.sk

# SRDCE – NÁSTROJ KONTEMPLATÍVNEHO POZNANIA

*MARTIN DOJČÁR*

## „Orgán“ mystickej kontemplácie

Ideál duchovného poznania stál vždy v centre pozornosti duchovnej a náboženskej elity. Úsilie o nadzmyslové poznanie viedlo k mnohým pokusom o vymedzenie „orgánu“ mystickej kontemplácie. Ak je človek schopný mystického poznania, čo je potom jeho nástrojom?

Otázky tohto druhu si opakovane kládli mystici. Veď od ich zodpovedania závisel úspech ich snaženia.

Mystici sa vždy zaujímali o konkrétne „miesto“, kde sídli Boh v duši človeka. Niektorí nachádzali sídlo Boha „v hlbine duše“, na jej „dne“. Iní zas, podobne ako starí Gréci, na jej „vrchole“. No najčastejšie ho hľadali v srdci. Nie náhodou „pojem srdca zaujíma centrálne miesto v mystike, v náboženstve a v poézii všetkých národov.“ ([11], 30)

Je síce pravda, že ľudské poznanie zmyslami začína, ale nie je pravda, že zmyslami končí. Zmysly preto nemôžu byť orgánom mystickej kontemplácie.

Ako zmysly nie sú orgánom kontemplácie, tak ním nie je ani rozum. Niečo iné je však myseľ (gr. *nous*, lat. *mens*). To nie je rozum (gr. *dianoia*) – schopnosť diskurzívne myslieť, vytvárať pojmy, súdy, úsudky (pojmové, súdiace a usudzujúce myslenie). Pre starých Grékov myseľ nebola ľudskou, ale božskou schopnosťou.

Filozofický pojem mysle prešiel v kresťanskom myslení pozoruhodnou premenou. Z mysle sa stal rozum (lat. *ratio, intellectus*), ale i srdce (lat. *cor, cordis*). Pojem srdca pritom lepšie zodpovedá nielen biblickej mentalite, ale aj duchovnej skúsenosti.

Po krátkom intermedzi, keď Grécki Otcovia nahradili biblické *lev*, *levav* (hebr. srdce) filozofickým *nous* (myseľ), sa pojem srdca presadil s definitívnou platnosťou. Lenže vzápätí nadobudol toľké významy, že stratil jasné kontúry. Nuž ale taký je už jeho osud: mnohoznačnosť sprevádza pojem srdca od nepamäti. (por. [4], 958–960).

Pestrá zmes významov, v ktorých sa pojem srdca vyskytuje, osciluje medzi dvoma pólmi: materiálnym a spirituálnym. Uprostred stojí význam psychologický. Takto sa pojem srdca objavuje v troch základných variantoch: srdce ako telesný orgán, srdce ako synonymum psychického života, srdce ako synonymum duchovného života.

Srdce v duchovnom zmysle, to nie je srdcový sval, centrum krvného obehu, ale duchovný bod, sídlo vedomia, najvlastnejšieho Ja človeka. Florenskij výstižne odvodzuje pôvod pojmu srdca od slova *serdo*, stred ([6], 141). Srdce je stred telesného, duševného i duchovného života.

Význam srdca ako centra duchovného života je celkom zásadný. Veď „Duch svätý sa stretáva s človekom na tom 'mieste', kde sa sústreďujú všetky ľudské sily, kde je stred a jadro osobnosti. Ruskí autori sú zajedno v tom, že tento stred nášho 'Ja' nesie tradične meno *srdce*“ ([6], 141).

„Ako je sietnica oka styčný bod medzi dvoma svetmi, vonkajším a vnútorným, tak by mal byť v človeku – myslia Otcovia – nejaký tajomný bod, cez ktorý vchádza do duše Boh s celým svojím bohatstvom“ ([6], 133). Týmto bodom je

srdce. Srdce je teda styčný bod medzi človekom a Bohom, „miesto“, kde Boží život preniká do ľudského ([1], 8).

V tajomnej hlbine srdca „sídli“ potom nesmrteľný bod svetla, pravá identita človeka, jeho pravé Ja, *átman*. Indická a kresťanská mystika sa zhodujú na tom, že jedine v tomto bode, v tejto „tajomnej hlbine“, dochádza k stretnutiu človeka s jeho Bohom ([11], 38–39).

**Pretvárajúca skúsenosť Mystéria**

Askéti a mystici všetkých čias usilovne hľadali pretvárajúcu skúsenosť Mystéria. Boli však aj takí, ktorých si táto skúsenosť našla sama. Ale skúsenosť Ramanu Maháršiho (1879–1950) je predsa len ojedinelá. Tu je strhujúci príbeh jeho duchovného prebudenia.

Zdal sa byť celkom obyčajným chlapcom, tento mladý Venkataráman. V učení nevynikal, a ani v športe, aj keď sa mu na rozdiel od školy venoval pomerne hojne. Možno len spával o čosi tvrdšie ako bolo obvyklé, čo zavše využívali jeho rovesníci, aby si s ním vybavovali nevyriadené účty.

Po šestnásť rokov žil celkom obyčajným životom človek, ktorý sa mal stať vskutku neobyčajným. Čo malo prísť, prišlo znenazdajky.

Písal sa rok 1896. V ten júnový deň bol Venkataráman doma sám. A vtedy, celkom nečakane, bez akejkoľvek prípravy či úsilia prežil čosi, čo z neho navždy urobilo jedného z velikánov duchovných dejín Indie. Ako šestnásť a pol ročný prešiel v neobyčajne intenzívnej skúsenosti zo smrti do života, aby žil natrvalo novým životom Ducha. „Táto skúsenosť smrti zmenila jediným spontánnym, rýchlym, úplným a trvalým spôsobom školáka na mudrca“ ([8], 21).

Ramana neskôr rozprával, ako ho z ničoho nič prepadol náhly strach zo smrti, neodolateľný pocit, že umiera. Strach to celkom neopodstatnený, pretože chlapec bol úplne zdravý. A predsa cítil, že umiera. Tak začal uvažovať, čo s tým. Ani mu nenapadlo vyhľadať lekára, alebo sa poradiť s priateľmi či rodinou, veď v tom čase nebol ani nik v dome. Chápal nadovšetko jasne, že tento problém musí vyriešiť sám. Ľahol si teda na dlážku napodobniac mŕtvolu, zadržal dych, pevne zovrel pery a uvažoval hlboko: Prišla smrť, čo to znamená? Kto vlastne umiera?

„Tak dobre,“ povedal si, „toto telo je mŕtve. Odnesú ho (..) a spália (..) Ale zomriem pri smrti tohto tela aj ja? Je telo identické s ja?“ pýtal sa ďalej. „Je tiché a nehybné, a predsa nezávisle na ňom cítim plnú silu svojej osobnosti a dokonca aj hlas 'ja' vo svojom vnútri“ ([8], 22). Súčastne ním prebleskло oslňujúce poznanie, priame pochopenie bez myšlienkového procesu, že nie je telom ani myšlienkami, ktoré sa objavujú a miznú, ale stálym a nemenným Duchom. „Som teda *duch*, ktorý telo prekračuje,“ uvedomil si živo. „Telo umiera, ale *duch*, ktorý ho prekračuje, zostáva smrťou nedotknutý. To znamená, že som nesmrteľný duch“ ([8], 22).

Všetkopredchádzajúca a všetkoprenikajúca skutočnosť Ducha sa v jedinom okamihu stala základnou skúsenosťou jeho života a zostala ňou už navždy. „Od toho času trvá pohrúženie v 'Ja' (ako skutočnosť Ducha v súlade s indickou tradíciou často nazýva) nepretržite,“ hovorí Mahárši. „Ostatné myšlienky prichádzali a odchádzali ako rozličné hudobné tóny, ale 'Ja' je stále základným tónom *šruti*, podkladom všetkých ostatných tónov. Strach zo smrti navždy pominul“ ([8], 22).

Pri inej príležitosti Maháršiho spomína: „Keď som si ľahol na podlahu s roztiahnutými rukami a v duchu hral svoju smrť a uvedomil si, že telo bude odnesené a spálené a ja predsa budem žiť, nejaká sila, nazvime ju sila átmana alebo nejako ináč, vyvstala v mojom vnútri a zmocnila sa ma. Tým som bol znovuzrodený a stal som sa novým človekom. Prestal som mať záujem o čokoľvek a k ničomu nemal som ani náklonnosť, ani nechuť" ([9], 15).

Absolútne bytie, večné „JA SOM" absorbovalo vedomie jeho empirickej existencie tak dokonale, že Maháršistratil akýkoľvek pojem času a priestoru. Z hlbokej kontemplácie ho nedokázala vytrhnúť ani ukrutná bolesť, ktorú mu neskôr v Tiruvannamalai spôsoboval hmyz, keď mu do krvi rozožral nohy. Ramana Maharši sa zaradil „medzi tých málo nanajvýš vzácnych duchovných postáv, ktoré viditeľne stelesnili ideál duchovného oslobodenia a vnútornej nedotknutosti: Dosiahnuc prebudenie ku skutočnosti netelesného, neobmedzeného Bytia už vo veku sedemnástich rokov, zostal natrvalo v jeho mocnom gravitačnom poli a splynul s ním tak dokonale, že nestratil svoj láskavý úsmev a jemný humor ani v krutých bolestiach svojej smrteľnej choroby" ([3], 4).

**Centralita srdca**

Úlohu zásadného významu zohralo v duchovnej skúsenosti Maháršiho prebudenia srdce. Srdcu, ako „stredobodu duchovnej skúsenosti" a "jadru ľudskej bytosti", patrí preto aj centrálne miesto v Maháršiho učení ([2], 54).

V dvoch základných významoch sa vyskytuje pojem srdca v Maháršiho výrokoch. Je to význam metafyzický a duchovne fyziologický ([3], 65–67).

V metafyzickom zmysle je srdce synonymom Ducha, Boha, Absolútna, prítomného vo svojej imanencii (*átman, Self*) v individuálnej bytosti. V duchovne fyziologickom zmysle je srdce „miestom", kde sídli Duch v človeku. Aj keď je Absolútno všadeprítomné, z hľadiska obmedzeného jedinca je jeho „sídlom" duchovné centrum, ktoré Maháršiv súlade s tradíciou nazýva srdcom. „Toto srdce nie je fyzickým orgánom, ani jednou z jogických čakier, ale bodom vzdialeným jeden a pol palca napravo od stredu hrude" ([5], 129).

Určenie polohy duchovného srdca pritom nie je založené na špekulácii, ale na intuícii. Tá je vskutku všeľudská. Veď vždy, keď človek ukazuje na seba, dotýka sa prstom hrude. A to je presne miesto, kde sa nachádza srdce (por. [2], 56).

Na otázku prečo sa sústreďovať na srdce Maháršiodpovedá: „Pretože hľadáte vedomie. A kde inde ho môžete nájsť, (..) ak nie v sebe? (..) Srdce je sídlom vedomia" ([10], 21). To je aj dôvod prečo „osvietenie zakúšame na pravej strane hrude, v Srdci, kde je uvedomované Ja" ([10], 20). V tomto zmysle „možno povedať, že Srdce je sídlom Ja" ([10], 22).

„Srdce je stred, z ktorého všetko vzniká. Ale keďže v súčastnom stave vidíte svet, telo atď., hovorí sa, že je tu ich centrum, ktoré sa nazýva srdce. Keď však spočiniete v ňom poznáte, že (..) neexistuje nič iné, iba ono" ([10], 26). Problém človeka je však v tom, že svojou pozornosťou smeruje neustále navonok, a tak si sám znemožňuje prístup do vnútra. Znova a znova vystupuje na perifériu života namiesto toho, aby spočinul v jeho centre. V márnej nádeji prechádza od jedného chimérického zdroja šťastia k druhému a žne stále dokola trpké ovocie sklamania.

Jedného dňa Ramana pozoroval veveričku, ako s napätím vyčkáva na príležitosť vybehnúť von. „Všetci chcú vybehnúť von," povzdychol si Mahárši. „To nemá konca. Ale šťastie predsa neleží vonku, ale vnútri" ([10], 26).

*Tab. Prehľad druhov a orgánov poznania*

| **Druhy poznania** | **Orgány poznania** |
|---|---|
| Kontemplatívne poznanie | Myseľ, Srdce, duch |
| Rozumové poznanie | Rozum |
| Zmyslové poznanie | Zmysly |

LITERATÚRA


[1] ČEMUS, R.: Našel jsem své srdce. In: *Tajemství srdce.* Velehrad – Roma, Refugium, 1999, s. 8.
[2] *Mahárišiho evangelium.* Preložil Jiří Vacek. Praha, 1993, s. 54.
[3] NAVRÁTIL, J.: V srdci skutečnosti. Život a učení Šrí Ramany Mahariši z hory Arunáčaly najvýznamnějšího novodobého představitele védantické duchovní tradice. Praha, Avatar, 1993, s. 4.
[4] NOVOTNÝ, Adolf.: Biblický slovník. Praha, Kalich, 1956, s. 958–960.
[5] RAMANA MAHÁRIŠI: Tak pravil Ramana Mahárišiho. Dílo a učení mudrce v jeho vlastních slovech. Preložil a usporiadal Jiří Vacek. Praha, 1996, s. 129.
[6] ŠPIDLÍK, T.: *Důvody srdce.* Praha, Vyšehrad, 2001, s. 141.
[7] ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu.* Rím, Křesťanská akademie, 1983, s. 133.
[8] *Šrí Ramana Maharši. Život velkého mudrce z Arunáčaly v obrazech.* Praha, Avatar, 1997, s. 21.
[9] VACEK, J.: *Bhagavan Šrí Ramana Mahárišiho. Mudrc z Arunáčaly.* Praha, 1992, s. 15.
[10] *Vědomá nesmrtelnost. Rozhovory P. Bruntona a M. Venkatoramiaha s Ramanou Mahárišim.* Přeložil Jiří Vacek. Praha, 1995, s. 21.
[11] VYŠESLAVCEV, B.: Srdce v křesťanské a indické mystice. In: *Tajemství srdce.* Velehrad – Roma, Refugium, 1999, s. 30.

# *VITA STULTORUM* A STRACH ZO SMRTI

*ELENA URBANCOVÁ*
*Katedra románskej a klasickej filológie, FF PU, Prešov*

Predmetom môjho príspevku je filozofovanie o živote po smrti a terapia strachu zo smrti v dielach dvoch rímskych filozofov, súčasníkov, T. Lucretia Cara a M. Tullia Cicerona. Prednostne sa budem venovať Lucretiovi, ktorý sa touto problematikou zaoberal najviac, a popri ňom, aj v kontraste s ním, Ciceronovi.

V súvislosti s dobou, v ktorej žili myslitelia, o ktorých tu bude reč, sa G. Flaubert vyjadril: „Keď už nebolo bohov, a Kristus ešte nejestvoval, naskytla sa, počnúc Ciceronom a končiac Marcom Aureliom, jedinečná chvíľa, keď sa človek cítil osirelý." Atmosféru tejto doby Flaubert označil slovom melanchólia, s upresnením, že išlo o jav, ktorý sa nedá vôbec porovnať s melancholiou, akú pozná moderný človek. Ako o dobe úzkosti o nej neraz hovoria aj niektorí odborníci na antický starovek, či už z radov historikov (N. A. Maškin), alebo spomedzi literárnych historikov a vedcov (E. J. Kenney, J. Salem).

Flaubertovo vyjadrenie o svete bez bohov treba, aspoň pokiaľ ide o l. storočie pred n. l, keď žil a tvoril Lucretius a Cicero, poopraviť. – Pristavím sa preto najskôr pri tejto dobe s cieľom aspoň stručne priblížiť spoločenskú a náboženskú klímu v Ríme tých čias.

V 1. storočí pred n. l., keď vrcholila kríza rímskej republiky, bol Rím jedným bojiskom, kde sa bojovalo, nezmieriteľne a kruto, s veľkými materiálnymi a ľudskými stratami, na viacerých frontoch. Nie je tu priestor na to, aby som sa podrobnejšie zaoberala všetkými týmito bojmi; len heslovite spomeniem, že v priebehu šiestich decénií, od deväťdesiatych po tridsiate roky prvého storočia pred n. l., boli rímski občania konfrontovaní – okrem vojen, ktoré Rím viedol proti vonkajšiemu nepriateľovi – s tzv. spojeneckou vojnou, Sullovou diktatúrou, rebéliami a vzburami ohrozujúcimi stabilitu štátu, ako boli povstania otrokov alebo Catilinovo sprisahanie, a dvoma bratovražednými občianskymi vojnami. – Už tento heslovitý výpočet mocenských antagonizmov a zvratov, ktoré nasledovali v rýchlom slede za sebou a priniesli ľuďom obrovské utrpenie, poukazuje na dobu vymknutú z pántov, ktorá sa nemohla neodraziť vo vedomí Rimana: s každým novým vzplanutím vojnového požiaru, s každou novou vlnou nepokojov a rozbrojov rástla aj nedôvera ľudí v silu a budúcnosť štátu, šírili sa nálady konca a mesianistické očakávania. Viera v hodnoty, ktoré predstavovalo Mesto, bola otrasená; ľudia hľadali individuálnu spásu, a dúfajúc, že ju nájdu vo viere, oddávali sa rozmanitým, často exotickým a extravagantným kultom a náboženským praktikám.

Bolo by teda omylom myslieť si, že zánik republiky v Ríme bol sprevádzaný aj zánikom bohov alebo oslabením religiozity. Tradičné formy náboženstva vďaka konzervativizmu a veľkej zotrvačnosti polyteistických predstáv naďalej prežívali, a aj keď sa zvyšovala ľahostajnosť voči istým formám tradičného náboženstva, nahrádzali ich rýchlo iné, z importu. Potvrdzuje to nebývalé rozšírenie najrozličnejších kultov, ktoré prichádzali do Ríma poväčšine z východu; znepokojení a zneistení ľudia im ľahko podliehali, očakávajúc práve od nich záchranu a niekedy i posmrtnú spásu. Kritika náboženských predstáv, týkajúca sa bohov a zásvetia, a terapia strachu

zo smrti, s ktorou prišiel Lucretius, teda nebola v jeho dobe nijakým anachronizmom: strach a obavy vzťahujúce sa na bohov a na tresty, ktoré zosielajú na ľudí či už tu na zemi, alebo po smrti, neboli v čase agónie republiky mŕtve, a ani vyblednuté, skôr naopak.

V treťom speve svojej filozofickej básne *O prírode* ([5]; *De rerum natura,* ďalej *DRN*) si tak Lucretius dáva za cieľ „z Tartaru strach ti zo srdca vyhnať“,[1] ktorý „človeku úplne rozvráti život“ a spôsobí, že všetko v ňom stmavne, dostane pochmúrne farby, následkom čoho „nijaká radosť nemôže celkom byť číra ni čistá“ (*DRN,* III, 37–40).

Pokračovanie týchto veršov a vlastne celý tretí spev zaberá výklad troch téz, ktorých nahliadnutie má človeka oslobodiť od tohto zničujúceho strachu, a to v takejto logickej postupnosti: po prvé, duša je hmotná (*DRN,* III, 94–416); po druhé, keďže je hmotná, je smrteľná (*DRN,* III, 417–821); a keď už vieme, že duša podlieha smrti, logicky z toho vyplýva, po tretie, že „smrť je bez vzťahu k nám a nás sa netýka vôbec“ (*DRN,* III, 830).

Lucretius tak prenáša do rímskeho prostredia epikurovský argument, že smrť je ničota, a teda strach, ktorý v nás smrť vyvoláva, je neopodstatnený, lebo nemá nijaký predmet. Po smrti nás vlastne ani nečaká nič nové, stane sa len to, že sa vrátime do takej istej ničoty, aká predchádzala naše narodenie. Epikurovec Torquatus v Ciceronovom dialógu *O najvyššom dobre a zle* ([2]; *De finibus bonorum et malorum,* ďalej *De fin.*) podobne vyhlasuje, že smrťou „sa tí, ktorých sa dotkne, dostanú do tej istej situácie, v akej boli pred narodením“ (*De fin.,* I, XV, 49), čo len potvrdzuje, že tento typ úsudku bol štandardnou súčasťou argumentácie stúpencov epikurovskej školy. Dokonca aj stoik Seneca v *Listoch Luciliovi* ([9]; *Epistulae ad Lucilium,* ďalej *Ep.*) o vyše pol storočia neskôr uvádza argument, ktorý sa nesie celkom v Lucretiovom duchu: „Povedz mi, prosím ťa,“ kladie Luciliovi rečnícku otázku, „nebolo by nanajvýš hlúpe, keby si niekto myslel, že lampa sa po zhasnutí cíti horšie ako pred rozsvietením? Nás tiež takto i rozsvietia, i zhasnú ... náš omyl spočíva práve v tom, že si myslíme, že smrť prichádza len po nás, kým ona bola aj pred nami ... veď aký je rozdiel, či ešte nezačneš byť, alebo byť prestaneš, keď v jednom i v druhom prípade je rovnaký výsledok, totiž že nie si?“ (*Ep.*, 54, 5).

Lucretius tak nerobí nijaký rozdiel medzi ničotou *a parte ante* a ničotou *a parte post.* Veriť v posmrtný život a v naše pretrvávanie vo večnosti môže len nerozumný človek, blázon (*stultus*). Ľudský život nie je večný, večný je len čas, počas ktorého nie sme a nebudeme. – Namiesto úvah o večnom živote zamestnávajú Lucretia úvahy o *mors immortalis,* „nesmrteľnej smrti“ (*DRN,* 3, 868), ako o Lucretiovej reflexii života po smrti výstižne napísal E. Bréhier ([1], 311).

Aj Cicero príležitostne siahne po tomto argumente: stretneme sa s ním na niekoľkých miestach v *Tuskulských rozhovoroch,* kde argumentuje takto: nariekať nad tým, že údelom ľudí je nebyť po tom, čo existovali, je to isté, ako tvrdiť, že boli nešťastní, pretože nie sú, ešte skôr, ako sa vôbec narodili ([2]; *Tusc.,* I, 6, 13). To podľa učiteľa, ktorý vedie tento rozhovor, nemožno myslieť vážne; náš čas, vymedzený najvyššou inštanciou, prírodou, má svoj začiatok a koniec, a to znamená, že

[1] Pri preklade Lucretiových veršov do slovenčiny prihliadam na český preklad Lucretia od J. Novákovej (Praha 1971).

„ako sa nás nič netýkalo pred narodením, nebude sa nás nič týkať ani po smrti“ (*Tusc.,* I, 38, 91).

Pre Ciceronovo myslenie je však charakteristický postoj, ktorý vyjadruje nie vtedy, keď je s epikurovcami v zhode, ale vtedy, keď ich postoj kritizuje. Kozmologické a teologické perspektívy filozofických učení, nech sú akokoľvek veľkolepé, nechávajú Cicerona pomerne chladným, a je jedno, kto je ich zástancom; zaujíma ho predovšetkým ľudský svet a život, prednostne život politický, a taká filozofia, ktorá je pozorná k životu v obci. Preto vidí v úsudku, že smrť sa nás netýka, lebo po smrti nie sme ničím, a aj keby sme niečím boli, už by sme to neboli my, poväčšine len potvrdenie epikurovského solipsizmu. A ten ho zjavne rozčuľuje: takýto úsudok je podľa neho egoistický a nehumánny, lebo človek je spoločenský tvor; nepatrí len sebe, ale aj ľuďom okolo seba a svetu – rodine, priateľom, vlasti – , a preto je potrebné starať sa aj o tých, čo prídu po nás (*De fin.,* III, 19, 64). Ani zoči-voči smrti teda nemáme právo na postoj „po nás potopa“, pretože sme súčasťou spoločenstva, ktoré tu bude, aj keď my tu nebudeme.

V druhej rovine kritika mieri hlbšie pod kožu, k zdrojom existenciálnej úzkosti a strachu. Je pravda – môže nám to potvrdiť naša vlastná skúsenosť – , že ničota, ktorá predchádzala nášmu narodeniu, až do chvíle, keď sme prišli na svet, nás vonkoncom netrápi. Ale už sám pud sebazáchovy stačí, aby sme pokladali fakt, že smerujeme k smrti, za tragický. Smrť je hrozba, ktorá je v protiklade k nášmu úsiliu o sebazáchovu, a nedá sa jej vyhnúť, ani ju odvrátiť: skôr či neskôr sa naplní. Samotnej smrti sa teda naozaj netreba báť, veď keď sme tu my, nie je tu ona, a keď je tu ona, nie sme tu už my, ako nám pripomína Epikuros ([3], 54), ale spomínaná hrozba tu je, to nemožno poprieť, a my s ňou musíme žiť. – Ako teda možno tvrdiť, že sa nás smrť netýka?

Aj tu nás podľa Cicerona zachraňuje to, že niekam patríme, ale ešte viac to, že podľa toho aj žijeme: „Smrť, ktorá hrozí každý deň, lebo osud je neistý, a nikdy nemôže byť ďaleko, lebo život je krátky, neodrádza múdreho človeka, aby sa nestaral po celý čas o štát a o svojich blízkych, ani od presvedčenia, že sa ho týka aj budúca doba, i keď ju nebude prežívať. Preto sa môže usilovať o večnosť i ten, kto verí, že duša je smrteľná, pravda, nie z túžby po sláve, ktorú už cítiť nebude, ale z túžby po cnosti“ (*Tusc.,* I, 37, 90).

Ciceronovo poškuľovanie po večnosti, nech je motivované akokoľvek ušľachtilými, humánnymi cieľmi, je v Lucretiovom myslení číre bláznovstvo (*stultitia*) a nijako sa nemôže vzťahovať na múdreho človeka. Je to nerozum, ktorý pramení z nedostatočného poznania – ten, kto pozná príčiny vecí, sa mu vyhne – a zároveň je i chybou charakteru: túžba po večnosti, neschopnosť zmieriť sa s vlastnou konečnosťou a žiadať, aby nám bolo pridané ešte niečo navyše, je vlastne prejav nemiernosti: je to túžba po živote, ktorý má trvať večne, hoci večnosť nie je ľudskou mierkou. V závere III. spevu Lucretiovej básne personifikovaná Príroda karhá človeka, ktorý cíti nespokojnosť a ľútosť nad tým, čo všetko smrťou stráca, a vyčíta mu jeho nestriedmosť: „Prečo sa nechceš, jak sýty hosť, od stola života zdvihnúť /a bezpečným spánkom už, bláznivý človeče, pokojne usnúť?“ (*DRN,* III, 938–939). – Ide o výčitku na adresu tých, čo za mlada všeličo prepásli a neskôr plačú, že boli takí hlúpi, a nežili naplno; alebo tých, čo sú už starí a zoslabnutí, a ešte stále sa im vidí, že nežili dosť, a tak ustavične prosia bohov, aby si ešte niečo vymodlili ako prídavok; alebo tých, ktorí sú presvedčení, že duša nie je nesmrteľná a smrť je skutočne návrat

do ničoty, a predsa obetujú bohom, zúčastňujú sa na obradoch a bohoslužbách, no najhorlivejšie zväčša len vtedy, keď ich postihne nejaké nešťastie a začnú sa báť o svoj život; alebo tých, ktorých život obdaroval vrchovatou mierou, a napriek všetkým životným darom sú stále nespokojní a ženú sa za ďalšími; a tiež na adresu neúnavných pôžitkárov, ktorí vyznávajú Horatiovo *carpe diem*, slovom užívajú si, a predsa si nezabudnú posťažovať na prchavosť chvíle: ani radovánky netrvajú večne.

Strach zo smrti teda výdatne živí nemiernosť, a u tých, čo celkom stratili zdravý úsudok a s ním i zmysel pre mieru, nenásytnosť, smäd po pôžitkoch všetkého možného druhu, ktorý sa nedá uhasiť, tak ako sa nedá naplniť deravý sud. Takýto nezdržanlivý, nestriedmy človek (*incontinens),* neschopný uspokojiť sa s tým výmerom života, ktorý mu určila Príroda, a s tými darmi, ktorých sa mu dostalo, nie je nikdy sýty: je to tantalik, nešťastník odsúdený na večný hlad a smäd, a nie múdry človek.

S metaforikou nasýtenosti v súvislosti s odchodom zo života sa stretneme u rímskych filozofov a spisovateľov pomerne často, nielen u Lucretia alebo Cicerona, ale aj u básnika Horatia, u Senecu a ďalších. Táto idea, pravdaže, nepatrí len rímskym autorom, nachádzame ju neskôr veľakrát aj v textoch inej proveniencie. – To len potvrdzuje jej nadčasovosť: poukazuje na univerzálny vzor múdreho človeka, ktorý vie žiť plne a aj nevyhnutný odchod zo života prijať s uspokojenou dušou, odísť „jak sýty host' z bohatej trakty" ([4], 120).

LITERATÚRA


[1] BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie. I: Antiquité et moyen âge*. Paris 1981.
[2] CICERO, M. TULLIUS: *Scripta quae manserunt omnia. Vol. 2. De finibus bonorum et malorum. Tusculanae disputationes*. Rec. C. F. W. Mueller. Lipsko 1910.
[3] EPIKUROS: *O šťastnom živote*. Bratislava 1984.
[4] HORATIUS FLACCUS, Q.: *O umení básnickom. Satiry a Listy*. Bratislava 1986.
[5] LUCRETIUS CARUS, T.: *De rerum natura*. Rec. Cyril Bailey. Oxford 1938. Český preklad: O přírode. Praha 1971.
[6] KENNEY, E. J. (ed.): *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. II, part 2. The Late Republic*. Cambridge 1982.
[7] MAŠKIN, N. A.: *Eschatologija i messianizm v poslednij period Rimskoj respubliki*. In: Izvestija Otdelenia istorii i filosofii AN SSSR, 1956, n. 5.
[8] SALEM, J.: *Lucrèce et l'éthique*. Paris 1990.
[9] SENECA, L. ANNAEUS: *Ad Lucilium epistulae morales*. Rec. L. D. Reynolds. Oxford 1965.



Mgr. Elena Urbancová, PhD
Katedra románskej a klasickej filológie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov

# ZMYSEL ŽIVOTA AKO MORÁLNA POŽIADAVKA

*MIRIAM LYSÁ, Katedra filozofie, FF PU, Prešov*

Otázka zmyslu života je príliš zložitá, než aby sa na ňu dalo odpovedať iba na základe „zdravého rozumu“. To ako zložitá je táto problematika vidieť i z toho, že sa po stáročia, ba tisícročia kládla v najrôznejších podobách, ale nenachádzala sa uspokojivá, reálna, natrvalo uznávaná odpoveď. A preto sa kládla znovu a znovu, vymýšľali sa nové a nové, spravidla iluzórne odpovede, konštruované pomocou vymýšľaných „neľudských“, nadpozemských súvislostí ([1], 7). Nikto nemá právo odvolávať sa na svoju vlastnú nedostatočnosť, teda považovať svoje vlastné vnútorné možnosti za nepatrné. Úloha, ktorú má človek splniť v živote, je zásadne vždy tu, nikdy nie je principiálne nesplniteľná. Čím viac človek chápe charakter života ako úlohu, tým zmysluplnejší sa mu bude javiť jeho život ([2], 70–71). Vďaka modernej dobe a vďaka prostriedkom, ktoré ovládame a ony ovládajú nás, robíme mnohokrát mimoriadne dobré také veci, ktoré sa ani nemuseli vykonať. Tým zatemňujeme naše pôvodné ciele. Stali sme sa civilizáciou oslepujúco *bohatou na prostriedky , túžiacou po moci, ale chudobnou na ciele. Zmysel života môžeme nachádzať len v súvislosti s cieľom.* Cieľ je mojou motiváciou, dáva mi naplnenie tohto dňa, roka, života. Vyťahuje ma z hlbín bezvýznamnosti a pomáha mi prekonávať každodenné prekážky. Je však aj mojou vnútornou silou, ktorá na základe každodenného sebazdokonaľovania a kultivácie prehodnocuje spôsoby konania a dôsledky našich myšlienok a činov. E. Fromm tvrdí, že človek nemôže žiť ako púhy „predmet“ ako hodená kocka. Vášeň je tá, ktorá tvorí základ ľudskej chuti žiť, ľudského nadšenia a záujmu o svet, sú to látky vášne, z ktorých vznikajú nielen ľudské sny, ale tiež umenie, náboženstvo, mýty a drámy – v krátkosti všetko, vďaka čomu život stojí za to ([4], 20). Je však nutné dodať, že tieto vášne naberajú na sile iba vtedy, ak sú uspokojené naše fyziologické potreby. Sú zakorenené v podstate ľudskej existencie, nie sú len akýmsi prepychom, ktorému môžeme hovieť až po uspokojení našich normálnych „nižších“ potrieb ([4], 21). Sú dve cesty. Buď budeme stúpať a vytrvalo kráčať za cieľom, cesta ktorá nám môže pripomínať nekonečný príbeh, alebo sa opustíme, vzdáme sa vášní, zodpovednosti, sebarealizácie a pasívne prijmeme valiaci sa mechanizmus evolúcie a doby. V súčasnosti sa mi zdá zvlášť dôležité porozumenie vlastným cieľom, osobným životným prioritám, pretože slabne necitlivosť voči deštruktivite, krutosti a morálnej nezodpovednosti. Múdry sa však ani nezrieka života, ani sa nebojí nežitia. Lebo život sa mu neprotiví, ani nežitie nepokladá za zlo. Treba si pamätať, hovorí Epikuros, že budúcnosť ani nie je celkom v našej moci, ani úplne mimo nej, aby sme s úplnou istotou nemohli počítať ani s tým, že raz príde, ani sa zasa nikdy nevzdávali všetkej svojej nádeje, že celkom iste nepríde ([1], 54). V kontexte dávania svojmu životu nádej, že nájde svoj cieľ, bude síce táto uvedená formulácia znieť veľmi povzbudzujúco, ale nič nezmení na realite ak sa život prejavuje ako pasívne prežívanie a nenásytná konzumácia rôznych ponúk okolia. Život to je pohyb, aktivita, neustála komunikácia seba samého s vlastným mravným vedomím a svedomím o svojom konaní, o svojom správaní sa k iným, k práci a ku všetkému, čo vykonáme a plánujeme vykonať. Pohyb a životná aktivita, to neznamená len neustále naháňanie sa za monotónnym cieľom, ktorým sú – peniaze, ako sa to žiaľ dnes mnohým javí.

Veď aj tak je najdrahším a najvzácnejším majetkom človeka jeho vlastná čistá myseľ a pokojné svedomie, nie luxusný dom. To, koľko námahy stojí vynaložiť byť pokojným, pokorným a mravným zároveň, pozná len málo ľudí. Žiaľ, problém nie je v tom, ako bude „bolieť" dosiahnuť tento stav, ale či má človek *záujem* byť mravným, pokorným. Životný zmysel predsa stojí v prvom rade na záujme človeka dávať a prijímať, vidieť a poznať, môcť a konať. Veľmi často sa však v súčasnej modernej dobe stretávame s ľuďmi „bez záujmu", t.j. bez zmyslu svojich cieľov, bez poznania skutočného významu svojich činov a bez uvažovania o dôsledkoch týchto skutkov. Potom sa jednoducho odvolávajú na iných a nachádzajú stále nové i vynovené frázy ospravedlnení, ktorými chcú hlavne utíšiť svoje hlasno kričiace svedomie po mravnej zodpovednosti.

Etické problémy v tomto kontexte však nemajú povahu len prostriedkov, ale týkajú sa aj cieľov. Ktoré ciele sú legitímne? Akú máme moc dosiahnuť stanovené ciele? Ktoré prostriedky máme právo použiť, aby sme dosiahli cieľ? Skresľovanie cieľov je tiež jedným zo zlých prejavov ľudského správania sa, ktoré narúšajú vzťah človeka a jeho viery k napĺňaniu vlastných morálnych ideálov. Skresľovanie skutočnosti, jednostrannosť a zaujatosť sa môže týkať akéhokoľvek druhu rozlišovania vnímania, spracovávania informácií, presvedčenia i názoru o správanom a nesprávnom konaní. Ľudia sa vo všeobecnosti vyhýbajú informáciám, ktoré by ich presvedčenia alebo vieru narušovali. Pamätajú a vyberajú si väčšinou len tie skutočnosti a súvislosti, ktoré vyhovujú a nenarúšajú ich vlastné pôvodné názory, a čo je podľa môjho názoru tragické je fakt, že častokrát radikálnu zmenu názoru v zásadných veciach považujú za charakterovú slabosť, bez ohľadu na to, či sú nové informácie overené alebo nie. Rovnaké dôvody, ktoré nás vedú k vyváraniu falošných súvislostí nás potom vedú k mylnému očakávaniu určovania príčin a mravných dôsledkov nášho konania a rozhodovania sa. Čím sú ľudia bohatší, tým tvrdší sú voči ľuďom chudobnejším, tvrdí psychológ. Zisťuje sa, že bohaté organizácie a bohatí jedinci dávajú menej peňazí organizáciám, ktoré sa starajú o bezdomovcov, osirelé deti a hladujúcich ľudí, než tomu bolo v dobách ďaleko chudobnejších. Prečo prispievajú menej na charitu v dobe, keď bohatnú, nie je jasné. Možný dôvod je koncentrácia bohatších ľudí v predmestských oblastiach. Ich súcit prebudí skôr obete hurikánu, ktoré vidia v televízii, ako bieda, ktorú majú za rohom. Prezident Urban League of Memphis[1] tvrdí, že prosperita môže podmývať väzby medzi ľuďmi, pocit spolunáležitosti. Ewing prehlásil, že „výsledkom prosperity je izolácia, arogancia a pocit nadradenosti..., čo platí pre ľudí, ktorí kedysi boli, čo do potrieb základného prežitia, vzájomne závislí. Predstava, že mi pomôžeš, keď mám málo jedla, a ja ti pomôžem s tým alebo oným, je preč" ([8], 290–292). Zmätok a neistota v princípoch morálky, vedy, spoločnosti, popr. nedostatočne formulované pravdy, ktoré sú v konečnom dôsledku prijaté ako „pravé princípy" našich schopností konať, bránia človeku uvažovať a skúmať aká je vlastne mravná podstata týchto princípov, na ktorých formuje svoj charakter a stavia svoj život. Možno si tu položiť otázku, aké následky by mohlo mať pre rozvoj mravnosti a mravného vedomia spoločnosti postupné odbúravanie a zánik ekonomických príležitostí? Každý deň sme svedkami konfliktov, keď konkurencia medzi podnikateľmi a firmami nadobúda čoraz neobmedzené a bezohľadné formy správania sa, zatiaľ čo masy ľudí zapojené

[1] Herman Ewing, prezident Urban Liague of Memphis (Mestská organizácia Memfisu)

do výrobného a hospodárskeho života sa cítia potom čoraz ohrozenejšími vo svojich nielen sociálnych, ale i charakterových istotách a už nielen „outsideri" sa budú cítiť zbavení zmyslu života. Neistota mravného subjektu voči spoločnosti ohrozuje jeho voľbu a rozhodovanie, no medziľudská neistota vo vzťahu k budovaniu svojho vlastného uzatvoreného sveta predznamenáva individuálne problémy mravných kvalít osobnosti. Michálek píše, že „ v podstate záleží na tom, čo si človek o sebe myslel, myslí, ako si rozumel a rozumie. Ak totiž rozumie sebe samému, resp. ľudskému spoločenstvu a svojmu okoliu tak, že on je pánom a vlastníkom prírody, určite ho to povedie k iným činom, k inému životu, než keď bude svoje kroky riadiť podľa božích znamení a dávnej tradície predanej mu v rozprávaných pamätníkoch..." ([9], 52).

Odpoveď na otázku, ako získať moc nad iným človekom by pre väčšinu nebola veľkým problémom. Poľský filozof Leszek Kołakowski vysvetľuje túžbu ľudí po moci na altruistickom spôsobe správania sa a tvrdí, že „ak činíme dobro iným ľuďom , potom to robíme preto, aby sme mali ich život pod kontrolou a naviac, bez toho, aby sme si boli vedomí tejto skrytej motivácie, aby sme nad nimi získali väčšiu či menšiu moc. Všetko v živote je teda honba za mocou. Nič iného neexistuje, a pokiaľ áno, potom je to iba náš sebeklam ([7], 8). Čo však s mocou, ktorá ovláda nás samých a otvára (či paradoxne zatvára) dvere pred cestou správneho rozhodnutia na dosiahnutí svojho cieľa? Bolo by nemúdre a v živote príliš jednoduché nasadzovať si ružové okuliare dobroty a milosti v situáciách, keď sa nám darí napĺňať svoje ciele prostredníctvom moci peňazí, svojho postavenia či postavenia známych a nahovárať si vlastnú veľkú moc. V tejto súvislosti ma napadá ako veľmi si želáme anarchistickú revolúciu na zrušenie moci, ktorá ovláda naše životy a vďaka ktorej sme vystavení rôznym obmedzeniam, vďaka ktorej v mnohých dôležitých záležitostiach nemáme možnosť inej voľby. Je utópiou si ale namýšľať, že ak bude zvrhnutá všetka moc, budeme mať k dispozícií jedinečnú kontrolu nad vlastným životom a teda hlavne nad svojou slobodou. Sloboda však nie je len voľbou uskutočnenou vopred na základe istých možností, ale je tvorivou silou, aparátom tvorby nových možností a príležitostí a ich dosahovanie v zmysle viery a poznania seba samého a konkrétnych cieľov.

Schweitzer zistil, že moderný človek je neslobodný, nedokonalý, nesústredený, patologicky závislý a „absolútne" pasívny ([10], 83). Fromm však tvrdí, že u mladých ľudí nachádzame vzorce spotreby, ktoré nie sú skrytými formami získavania a vlastnenia, ale výrazom špecifickej radosti z vykonávania toho, čo majú radi, bez očakávania niečoho trvalého. Títo ľudia podnikajú dlhé cesty, často s problémami, aby počuli hudbu, ktorú majú radi, aby videli miesta, ktoré chcú vidieť, aby sa stretli s ľuďmi, ktorých chcú stretnúť. Nejde tu o to, či ich ciele sú tak hodnotné, ako sa domnievajú. Títo ľudia majú odvahu byť a nezaujíma ich, čo za to dostanú, alebo čo si môžu podržať. Aj keď možno nenašli ani seba, možno ani cieľ, ktorý vedie k praktickému životu, snažia sa byť sebou namiesto vlastniť a konzumovať ([3], 93). Týchto ľudí (a netýka sa to len mladých ľudí) sprevádza pocit vložiť svoju energiu do reálneho života a využiť ju. Nemusí vôbec smerovať k dosiahnutiu úspechu či zásluh za konanie, čin, pretože toto konanie zahŕňa vlastnú individuálnu hodnotu, t.j. právo, slobodu a schopnosť byť a vyjadrovať svoje bytostné sily, ktoré sú súčasťou nášho mravného charakteru. Zmeniť smer svojich volieb a rozhodnutí v kontexte mravného správania a zmeniť hodnotenie charakteru

je skutočne náročnou záležitosťou. Je totiž všeobecne známe, že na základe charakteru mravného subjektu vieme predpokladať jeho konanie a reakcie aj pre životné situácie a okolnosti, ktoré nebudú pod jeho vplyvom. Je tiež známe, že konanie a činy sú vizitkou charakteru človeka, no práve to mnohí ľudia, nachádzajúci sa v rôznych vzťahoch ku konajúcemu, nedokážu reflektovať.

V kontexte k uznávaniu individuality s jej individuálnymi konkrétnymi cieľmi sa ukazuje, že rôznorodosťou jednotlivých zámerov a ich uskutočňovaním, je človek jedinečnou bytosťou. Netvrdím, že je jedinečný svojou dobrotou, mravnosťou, samotnou jedinečnosťou a dokonalosťou, ale je nepopierateľné, že je individuálnou existenciou, ktorá nepotrebuje druhých k tomu, aby mala zmysel, ale naopak, druhí potrebujú túto individuálnu osobnosť, aby sami mali zmysel. Keby boli všetci ľudia dokonalí, tvrdí Frankl, potom by boli navzájom rovnakí, a ktorýkoľvek z nich by bol teda nahraditeľný ktorýmkoľvek ľubovoľným zástupcom. Práve z nedokonalosti človeka však vyplýva nenahraditeľnosť a nezameniteľnosť každého jednotlivca, pretože jednotlivec je síce nedokonalý, ale každý je nedokonalý svojim spôsobom. Jednotlivec nie je všestranný, ale jednostranný, a tým jedinečný ([2], 84).

Jednou z mnohých otázok, ktoré si v kontexte uvažovania nad zmyslom života dávam je, či nám poznanie toho zmyslu zaručí aj poznanie toho ako správne žiť. Vedieť správne žiť? Ako? Správne žiť, dobre žiť, znamená predovšetkým hierarchicky správne si usporiadať vlastné záľuby. Antickí filozofi si mysleli, že našli kritérium správneho poradia. Správne je podľa nich poradie, pri ktorom je človek šťastný a spriatelený so sebou. Lebo práve to nedosiahne pri ľubovoľnom poradí, takže rada: „rob, čo sa ti zachce" nestačí. Nestačí, pretože jestvuje nielen moja vôľa, ale aj vôľa druhých. Pravidlo, podľa ktorého každý má robiť to, čo chce, je preto dvojznačným pravidlom. Môže znamenať: každý má s vôľou druhých zaobchádzať, ako sa mu páči, zmierlivo a znášanlivo, alebo násilne a neznášanlivo. Môže tiež znamenať, že každý má rešpektovať vôľu druhého. Taká všeobecná požiadavka tolerancie však obmedzuje vlastnú vôľu. Keby mal každý svoju pravdu, nebolo by sporu, ale len vzájomné sebauplatňovanie až do vypuknutia konfliktu. Konflikt by sa však nedal vyriešiť rozumným uvažovaním a možno ani hádkou o správne meradlo, ale len fyzickým právom silnejšieho, ktorý proste presadí svoju vôľu. Líška a zajac sa spolu nehádajú o správny život. Buď idú každý svojou cestou, alebo to zajac zaplatí životom. Mravnosť je pre človeka nenahraditeľným kompasom, ktorý mu umožňuje účinne sa orientovať v osobnom i spoločenskom živote. Morálka a mravnosť sú najmä sociálne javy, pretože sú v oveľa väčšej miere výsledkom vplyvu sociálnych než biologických faktorov. Morálku, teda resp. mravnosť nemožno redukovať na jeden zdroj, pretože ich fungovanie je výsledkom interakcie biologického, sociálneho a mentálneho ([5], 136). Človek je morálne determinovaný subjekt, ktorého existencia závisí tiež od úrovne mravného vedomia a mravnej zodpovednosti, s cieľom pochopiť zmysel svojej životnej aktivity.

Zmyslom našej konečnosti podľa Erazima Koháka môže byť práve to, že naplnenie života nemôžeme hľadať v tomto premenlivom čase a priestore, ale ho musíme hľadať vo večnosti. Podľa neho, najzákladnejším ľudským omylom je predstava, že človek môže nájsť naplnenie svojho života tým, že ho hľadá, že usiluje o vlastne uspokojenie. Najzákladnejším ľudským poznaním je, že človek môže dosiahnuť naplnenie svojho života iba tým, že sa oň nestará priamo, ale že svoj život zasvätí úsiliu o to, čo je dobré , pravdivé, krásne. Všetko ostatné mu bude pridané.

Alebo možno nie. Lenže na tom nezáleží. Záleží na tom naplniť svoje život úsilím o niečo, čo má cenu samo o sebe ([6], 244–245). V súvislosti s týmto konštatujem, že ten, kto sa vyjadruje o svojom živote ako o bezvýznamnom a bezzmyselnom je púhym prejavom nekritického hodnotenia priebehu a procesu vlastného vývoja. Ako som spomínala, *bezzmyselný život neexistuje!* Mnohí sa obávajú svojich veľkých predsavzatí a kritického sebapriznania dôsledkov, nesplnených očakávaní. Je to vec poznania seba samého a svojich schopností, reflexie vlastného konania a mravného správania. Ten kto vraví, že život nemá zmysel, zvlášť ak hovorí o svojom živote, tak nepozná sám seba (popr. nechce poznať). A poznať samého seba nemožno bez mravného vedomia, sebarealizácie, pokusov a nových neustálych opakovaní i uskutočňovaní životných možností, a s tým súvisiacou dávkou zodpovednosti, dôstojnosti a úcty voči životu. Nevedomosť tak ľahko trhá aj posledné nitky záchrany vedomosti! Nevedomosť sa tak rýchlo rozširuje a preniká do všetkých „končatín" nášho tela a vedomia, t.j. nášho života. Niektorí ľudia hovoria: „neprekračuj seba samého, lebo doplatíš na svoju chtivosť a neuspokojenosť". Každý je ale svojim spôsobom vlastným lekárom života. Niet inej záchrany ako vyliečiť z nepoznania seba samého, iba poznaním sa. A to znamená aktivitu, pohyb, záujem a mravné konanie.

LITERATÚRA


[1] EPIKUROS: *O šťastnom živote*. Bratislava, Pravda 1989.
[2] FRANKL, V.: *Lekářska péče o duši*. Brno, Cesta 1996.
[3] FROMM, E.: *Mít nebo být*. Praha, Aurora 2001.
[4] FROMM, E.: *Anatomie lidské destruktivity*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997.
[5] GLUCHMAN, V.: *Biologické a sociálne v etike sociálnych dôsledkov (O determinácii a slobode vôle, respektíve mravnej slobode)*. In: Filozofia 2003, r. 58, č. 2., str. 119–136.
[6] KOHÁK, E.: *Človek, dobro a zlo*. Praha, Ježek 1993.
[7] KOŁAKOWSKI, L.: *Malé úvahy o velkých věcech*. Praha, Academia 2004.
[8] KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: *Základy stupidologie. Život s deprivanty II*. Praha, Makropulos 2002.
[9] MICHÁLEK, J.: *Co je filosofie*. Praha, Oikúmené 1992.
[10] SCHWEITZER, A.: *Civilization and Ethics*. New York, Seabury Press 1973.



Mgr. Miriam Lysá
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

# K VZŤAHU ETIKY, POLITIKY A POLITICKEJ PREZENTÁCIE

*VLADIMÍR FRYK*

*The current state of political relations is not state which only belongs to these times. Status quo ante characterizes similar, if not the same relations. Historical research fully confirms this standpoint. Nowadays, much more than in the past, the latent nature of political proccesses is veiled through media that are seen by their activity as an inevitable tool in technical progression of political practice.*

Osobitosť a svojráznosť politického konania nastoľuje mnoho otázok, a to nie len vo vzťahu k aktivitám hraničiacim a závislým bezprostredne od politickej situácie, ale predovšetkým vo vzťahu k samotnej *morálnosti* či *etickosti* politickej praxe.

Už samotné východiská pohľadu na najelementárnejšie etické vzťahy sa často ukazujú s pohľadu teórie ako nevyprofilované. Pluralizmus si v tomto kontexte celkom podmaňuje filozoficko-etické myslenie, teda aj odpovede na základné otázky sa líšia zásadným spôsobom. Problém nespočíva, podľa môjho názoru, ani tak v nemožnosti definovania základných etických vzťahov, ako v existencii predimenzovaných, viac či menej kontemplatívnych súdov o tom, ktoré konanie je morálne, a ktoré sa za etické už nepovažuje.

Zastávajúc však akýkoľvek teoreticko-etický postoj je možné konštatovať, že isté *etické* konanie je v bežných, medziľudských vzťahoch nenahraditeľné. Nejde tu o *mravnosť*, ktorú je možné chápať v zmysle ideálnom, avšak morálka je vo sfére bežného, *ne-politického* konania viac-menej prítomná. Teda *morálkou* je možné nazvať, nie ideálny, ale reálny stav ([4], 315).

Kontrastným sa tak v tomto kontexte môže javiť konanie v rámci politickej praxe.

Je na mieste položiť si otázku o podstate politiky, respektíve či sme vôbec oprávnení hľadať v politickej praxi princípy morálky. Je nesporné, že napriek mnohým pokusom o glorifikáciu, je možné politiku vymedziť ako sféru zápasu o moc s jej následným uplatnením.

Napriek skutočnosti, že politické dianie nie je od života spoločnosti, sociálnych a ekonomických vzťahov separované, dovolím si tvrdiť, a prax to v plnej miere potvrdzuje, že politika je riadená predsa len inými pravidlami. Tento stav v plnej miere vyplýva z povahy a pragmatickej podstaty politického konania. Snaha o moc a spôsob jej následnej aplikácie sú determinované mnohými okolnosťami: momentálna politická situácia v štáte aj v medzištátnych vzťahoch, ekonomický stav krajiny a v neposlednom rade samotná povaha politika.

Je vôbec proces boja o moc na základe morálky možný? Odpoveď na túto otázku, je podľa mojej mienky, možné nájsť v *dejinách, deskripciou reálne existujúceho politického stavu a v povahách i predispozíciách ľudí.* Základným predpokladom je dôslednosť k dostatočnej rezignácii voči utopickým predstavám či politickému chiliazmu. Naopak, možnosť poodhalenia politických *zákonov* je možné vidieť v empirickom

prístupe. Istý predpoklad *antropologického pesimizmu* sa vo vzťahu k realite javí ako opodstatnený.

V tomto zmysle sa politika imanentne ukazuje v inom svetle a nadobúda status autonómnosti voči iným sféram ľudskej činnosti, ktoré nemusia byť vždy určované postupom k cieľu. Politická prax je (musí byť) založená na dosahovaní cieľov, teda akákoľvek forma hodnotenia by mala brať do úvahy primárne úspešnosť či neúspešnosť politických rozhodnutí a ich dopad na spoločnosť, nie morálnu stránku vecí. Procedurálne moralizovanie tu vskutku vyznieva neopodstatnene.

V tomto kontexte sa prijateľnejším ukazuje retrospektívne zhodnotenie *správnosti,* nie *morálnosti* rozhodnutia a konania.

Samotná etika stráca svoju prestíž, ak sa vzdiali bezprostredným problémom praxe, a nadobúda čisto akademické, respektíve pseudomorálne teoretizovanie ([2], 350). Filozoficko-etický exkurz bez praktického vyústenia stráca svoju opodstatnenosť a zmysel. A pokiaľ hovoríme o praxi, jednou z ciest by mohlo byť uznanie absencie etických pravidiel vo sfére politiky.

Pokiaľ je predsa len istý morálny prístup v politike prítomný, ide o rešpektovanie „technických nevyhnutností", vyplývajúcich zo situácie, ktoré vo svojej podstate nemajú s úctou k morálke nič spoločné.

Toto konštatovanie nie je vedené ani v zmysle kritiky, ani s úmyslom demonštrovať „inú" politickú prax. Ide skôr o snahu prekonať „nadšené" teoretizovanie.

Deskripcia a skúmanie sociálno-politickej skutočnosti vyžaduje nevyhnutne radikálny, no reálny pohľad na túto sféru. Mnohé sa počas historického vývoja zmenilo, no zmenilo sa ozaj toho toľko, aby bolo možné pozrieť sa na politickú prax z iného zorného uhla a vyhnúť sa pritom nebezpečenstvu politického romantizmu? Oslabil sa konflikt sociálnych, záujmových skupín či miera snahy o moc a vládu?

Dodnes sa politický cyklus ako snaha o zlepšenie situácie spája so zápasom o moc – voľbami. Samotný fenomén moci a reálna možnosť jej uplatnenia popiera fenomén existencie egality. Rovnosť nie je skutočná, rovnosť je heslo na papieroch politických spisov. Môže byť chápaná v zmysle matematickom, nie však ako politicko–sociálny termín. Rovnosť šance je v reálne existujúcich podmienkach rozvrstvenia society len utopizmom.

Pokusom o vytvorenie systému, v ktorom sa každý podieľa na vláde prostredníctvom svojho rozhodnutia, je model demokracie. Avšak už samotná etymológia tohto slova evokuje chaos a demagógiu.

Historický vývoj chápania a samotnej podstaty demokracie, na počiatku ktorého bolo toto zriadenie odmietané ako anarchia či ochlokracia, vyúsťuje k interpretácii demokracie ako forme vlády zabezpečujúcej poriadok, pokoj a formálnu rovnosť v rámci politického života a práva. „Progres" demokracie od Atén až k najnovším prejavom politickej ideológie však vykazuje vysokú mieru kontroverznosti ([3], 85). Rozpory je možné badať nielen v historických metamorfózach demokracie, ale predovšetkým v samotnej podstate tohoto zriadenia.

Každá forma vlády má (musí mať) tendencie potvrdzovania vlastnej legitimity (a demokracia nie je výnimkou), no v tejto situácii je potrebné skúmať kto vládne a v mene akých cieľov. Publicita demokracie, tak ako v iných politických pokusoch, je založená na zdaní, v mnohom nekorešponduje s politickou realitou. Je otázne, a prax zmysluplnosť tohoto pýtania len potvrdzuje, či je ozaj demokracia garantom všeobecnej slobody, alebo primárne obhajuje záujmy jednotlivcov. Sa-

motné slovo „demokracia“ sa používa veľmi zvláštnym spôsobom *„... je to zaklínadlo, sväté slovo a nepovažuje sa za slušné príliš sa pýtať na jeho konkrétny význam“* ([5], 79).

Predpokladá sa, že ten, kto sa usiluje o vládu, dokáže zladiť svoje ambície zo svojimi schopnosťami a svoje schopnosti so záujmom davu. Častokrát legitimita, ktorej zdrojom sú voľby podľa pravidiel, nie je krytá schopnosťou vládnuť. Aj tá najdemokratickejšia vláda, najdemokratickejší štát počíta s možnosťou výnimočného stavu, s nevyhnutnosťou v istých situáciách suspendovať časť politických práv občana či sociálnej skupiny. Mnohokrát je však takýto politický akt zastieraný obranou idey, no tak ako v každom politickom čine, ide o konkrétne záujmy. Nejde o nič iné, ako o využívanie ideológie v technickom význame. Táto ideológia kolonizujúca politický priestor, vykazuje snahu o potvrdzovanie vlastnej anti-ideologickocti. „Neochvejné“ piliere demokracie, tak ako v iných zriadeniach, sa však rúcajú pod všadeprítomným ľudským faktorom.

Snaha o potvrdenie legitimity je riadená rovnakými technickými princípmi, platnými v celej sfére politického boja. Ide o potvrdzovanie vlastnej správnosti a pravdivosti a zároveň o kritiku iných foriem politickej správy. Je možné tvrdiť, že spôsob, akým sa tento akt potvrdzovania uskutočňuje je iný, „pluralitnejší“?

Garantom demokracie nie je obsahová podstata, ale primárne procedurálna kontrola politických procesov, teda kontrola politických rozhodnutí a pravidiel, podľa ktorých sa rozhoduje. Ergo, v demokracii kontroluje mocenské centrum výlučne pravidlá. Výsledok, a nech je akýkoľvek, je vždy v súlade s „demokratickými princípmi“, pokiaľ nie je v rozpore s pravidlami. Obhajoba systému je založená na potvrdzovaní demokracie ako stavu, v ktorom niet nijakej apriórnej garancie presadenia konkrétnej politickej vôle, de facto ide o inštitucionalizáciu politickej neistoty, istota pravidiel znamená neistotu politických výsledkov.

„*Demokracia môže znamenať mnoho rôznych vecí. Osebe, ale znamená iba to, že neexistuje formálna nerovnosť politických práv medzi jednotlivými spoločenskými skupinami*“ ([7], 321). Vláda ľudu je v skrytom význame buď tyraniou alebo neschopnosťou trvalej účasti všetkých na všetkom. Demokracia znamená veľa pre mnoho ľudí, ale ak sa na ňu pozrieme kriticky, máme tu niečo, čo snáď ani nemôže byť. Je na mieste uvažovať o tom, či je reálne možné rozprávať o vláde ľudí ([1], 105). Ak totiž občan dáva hlas, nepodieľa sa na moci. Je iba prostriedkom k jej dosiahnutiu.[1] Reálne je občan mimo možnosti presadzovania vlastnej politickej vôle.

V dnešnom svete „modernej, demokratickej politiky“ je fenomén násilia ostro kritizovaný. No samotný motív násilia a uplatnenia sily je prítomný v politickej praxi aj dnes a ostentatívne deklarácie humanity na tom nič nezmenia.

*„Moderný štát môžeme zo sociologického hľadiska napokon definovať skôr len na základe špecifického prostriedku, ktorý mu je vlastný, ako každému politickému zväzu: na základe fyzického násilia. Každý štát sa zakladá na násilí“* ([6], 10).

Ak by existovali totiž len také sociálne útvary, v ktorých by absentovalo násilie, potom by samotný pojem a podstata štátu zanikla. Štát ako politicko-mocenské zoskupenie by stratil svoju legitímnosť a potrebu existencie. Násilie je sprievodným znakom sociálneho konfliktu a ľudskej prirodzenosti, aj keď v rôznych podobách.

---

[1] Ak by sme sledovali priebeh kantonálnych volieb vo Švajčiarsku, neušlo by nám, že aj keď politici boli volení priamym hlasovaním všetkých občanov obce, išlo nápadne často o tých istých ľudí. Úrady mali oddávna v rukách určité rodiny. Demokracia teda existovala v zmysle práva, no v skutočnosti šlo o aristokraticú správu Kantónu. ([42], 322)

Max Weber definuje tri dôvody legitimácie nadradenosti vládcu: je to tradícia, osobný dar – charizma a samotná legalita, teda viera v platnosť ustanovenia kompetencie zdôvodnenej racionálne vytvorenými pravidlami orientujúcimi sa na poslušnosť v plnení stanovených povinností ([6], 12).

Tradícia, zbožný výraz tváre a strach sú aktuálne teda aj v modernej politike.

Nemožno však tvrdiť, že vo vzťahu k politickej praxi sa nezmenilo vôbec nič. Ide predovšetkým o zmeny, týkajúce sa možnosti manipulácie ovládaných más. Zatiaľ čo donedávna bola politická manipulácia vecou „osobných kvalít" manipulujúceho, dnes je primárne záležitosťou médií.

Jedným zo znakov otvorenej spoločnosti je podľa R. Dahrendorfa odstránenie monopolu ([1], 9). No v tomto kontexte sa monopolom moci stáva informácia. Spoločnosť a politický vývoj smeruje ku globalizácii a s ňou spojenej inštitucionalizácii. V kultúre, umení, školstve ... sa inštitúcia prejavuje ako garant exaktnosti, ako nositeľ legitímnosti. V tomto kontexte sú médiá jediným strojcom názorovej roviny, ergo stali sa nevyhnutným nástrojom politickej moci. Úmysel informovať sa postupne pretransformoval na realitu manipulácie. Nielen obsah, ale predovšetkým forma informácie zabezpečuje možnosť ovládateľnosti spoločnosti. Médiá sa stali garantom pravdivosti a spôsob podania je silnejší ako pravda samotná. V tejto sfére politického zápasu je zbožný výraz tváre dokreslený masovou informáciou ešte dôležitejší ako za čias *Niccolu Machiavelliho*. Kto ovláda médiá, ovláda myslenie, kto ovláda myslenie, ten má moc.

V tomto zmysle je nevyhnutné poukázať na „všadeprítomný" konflikt medzi *skutočnosťou* a *zdaním*. Politická realita imanentne predpokladá *skutočnosť*, ktorú je v záujme správneho politického postupu nevyhnutné „upraviť". V takom prípade je teda možné využiť primeranú *formu* prezentácie alebo prispôsobiť samotný *obsah* politického konania.

V súčasnosti nie je možné praktizovať politiku bez médií. Kto nemá ich podporu, ten padne. Médiá sú nevyhnutným fenoménom vo sfére politiky a možnosť manipulácie z nich robí lukratívny nástroj vo vzťahu k technike politickej praxe. Techniku politiky je možné chápať ako najdôležitejší aspekt zápasu o moc a správna, *technicky dobre zvládnutá,* propagácia konania je v súčasnosti (no ináč tomu nebolo ani v minulosti) zárukou navodenia stavu *zdania*.

LITERATÚRA


[1] DAHRENDORF, R.: *Moderný sociálny konflikt*. Bratislava 1991.

[2] FOBELOVÁ, D.: *Úvod do etiky*. In: Zborník Aplikované etiky I. FHV UMB, Banská Bystrica 2000.

[3] MILLER, D., COLEMANOVÁ, J., CONNOLY, W., RYAN, A.: *Blackwellova encyklopédie politického myšlení*. Brno 2000.

[4] MÜNZ, T.: *Mravnosť a morálka*. In: Filozofia a doba. Zborník príspevkov z II. Slovenského filozofického kongresu. Bratislava 2000.

[5] NOVOSÁD, F.: *Vysvetľovanie rukami*. Bratislava 1994.

[6] WEBER, M.: *Politika ako povolanie*. Bratislava 1990.

[7] WEBER, M.: *Socializmus. Řeč ve Vídni 1918 za účelem obecní orientace rakouských důstojníku*. In: Metodológie, sociológie a politika. Praha 1998.

*PhDr. Vladimír Fryk*

**PROBLEMATIKA ŽIVOTA A SMRTI**
**VO FILOZOFICKO-ANTROPLOGICKEJ REFLEXII**

*** * ***

**VÝCHOVNÝ ROZMER FILOZOFOVANIA**

# AUTONÓMIA SUBJEKTU VO FILOZOFII DIALÓGU

*ANNA ONDREJKOVÁ, Katedra filozofických vied UMB, Banská Bystrica*

*Philosophie, die sich mit der Enthullung des Spezifiswchen des Anderen befasst, Philosophie des Dialogs, ist als eine Reaktion auf die Philosophie des Subjektivismus enstanden. Von der Einstellung dieses Tzps der philosophischen Reflexion ausgehend, ist das einzige Untersuchvingsgebiet das Verschliessen der Innenwelt des subjektivischen Menschenempfinden bei drei so orienterten Philosophen: L. Feuerbach, F. Rosenzweig, F. Ebner, E. Levinas und M. Buber.Nicht aber die gesamte Einstellung – die ist nur entworten. Eine Konzentration auf die Kathegorie der offenheit und der Verletzbarkeit, die solche Beziehung der Kommunikation Ich – Du darstellt, wo sich die Vorsache und die Folge nicht nur auf das Bewusstsein der Nahe des Anderen erschopft und redusiert. Es ist gleichfalls die Empfindlichkeit und Aufrichtigkeit, die sich der Verletzbarkeit aussetzt.*

Chápanie dialógu ako pojmovo logického stretávania sa myšlienok a názorových postojov je známe už v antickej filozofii. V súčasnej filozofii dialógu nejde už o dialóg ako analytickú metódu poznania pravdy prostredníctvom sporu ale o samotnú vzťahovú vzájomnosť, ktorá bytostne prekračuje a podmieňuje všetko, čo sa v jej rámci či jej prostredníctvom deje. Aspoň tak to tvrdia tí, čo o filozofii dialógu píšu (B. Casper, B. Baran, J. Poláková, a i.) Dialóg takto prekračuje a podmieňuje aj samotnú filozofiu. Dialogický vzťah sa vo filozofii dialógu „nevystavuje pohľadu, ktorý by mohol zahrnúť obidva jeho členy, ale *sa deje* od Ja k Druhému v stretnutí tvárou v tvár" ([2], 25). Filozofia dialógu sa tak sama stáva filozofiou vo vzťahu a zo vzťahu. Starozákonný motív *Boh žije a ja stojím pred jeho tvárou* je najhlbším centrálnym motívom filozofovania. Princíp dialógu prekračuje túto *ríšu slova Ty i Ono* (Buber), kde určujúcim je problém *druhého*, problém *ako a do akej miery je subjekt schopný poznať iné mysliace Ja.* To iné sa prejavuje v osobnosti druhého človeka ale najvyšším horizontom je osobne chápaný Boh, Absolútno.

Je známou skutočnosťou, že filozofia dialógu vznikla ako reakcia na filozofiu subjektivity. Za tvorcu novovekej filozofie dialógu možno považovať predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie L. Feuerbacha. Vznik a fungovanie náboženstva vysvetľoval teóriou projekcie absolutizovaných ľudských vlastností do nekonečna, a tým ako prvý predznamenal filozofiu dialógu. Najmä k etickým problémom pristupoval ako filozof subjektivity, k dialógu v zmysle vzťahu Ja – Ty. Človek, subjekt a vzájomný dialóg sa stáva jeho filozofickou prioritou: „Pravdou nie je ani materializmus ani idealizmus ani fyziológia ani psychológia; pravdou je len *antropológia*, pravdou je len stanovisko zmyslovosti, nazerania, lebo len toto stanovisko mi dáva *totalitu a individualitu*" ([4], 176). Princípom morálky sa stáva šťastie, ktoré zahrnuje Ja aj Ty, ale základom povinností *voči sebe samému* je sebaláska, zjasnený egoizmus. Celý kontakt človeka s objektívnou skutočnosťou spočíva na zmyslovosti, ktorá je tajomstvom poznania a na telesnosti, lebo byť v tele znamená byť vo svete. Človek prijíma svet z perspektívy svojho tela. Naše Ja, naše vedomie je v skutočnosti veľmi

rôznorodé. „V utrpení som iným „ja“ ako v radosti, iným „ja“ som, keď ma ovládajú vášne, ako keď som rozvážny, iným v žiare cítenia ako v chlade myslenia... Keď cítim seba samého, cítim vždy určité „ja“, určitý stav môjho bytia a podstaty“ ([4], 170). Ty sa ukazuje potrebným najmä v súvislosti s túžbou po šťastí. Podstatou človeka je teda zmyslovosť, ktorej človek *ďakuje* za svoju existenciu. Zmyslovosť Feuerbach považuje za skutočnosť, za dokonalosť. A zmyslovosť ako objekt fantázie a citu nazýva blaženosťou. Dialóg medzi Ja a Ty je dialógom morálnym, kde dobro je afirmáciou, zlo negáciou túžby po šťastí. Dialóg je odvodený od Ja myslené ho vo vzťahu k druhým. Ja je vymedzené láskou, ktorá vyžaduje Ty Láskou získava subjekt šťastie seba samého, zároveň robí šťastným aj druhého.

Feuerbachovo Ja, to je „ens per se“, bytie pre seba. Nenáročné, v sebe uspokojené, reflexívne. Dialóg, otvorenosť voči Ty začína konaním. Ním bytie akoby vystupovalo zo seba, lebo konanie je porušením intimity bytia, môže byť iným na potechu alebo na ťarchu. Svojím „čírym bytím“, bytím uzavretým v Ja, v sebe nemôžeme byť nikomu na ťarchu, lebo vzťah nastupuje, keď vyslovením slova alebo vykonaním činu individualita z intimity bytia vystupuje. V dialógu sa bytie subjektu môže dostať do rozporu so sebaláskou iného, najmä ak nedôjde k stieraniu rozdielu medzi tým, čo je vedomé a medzi tým, čo je mimovoľné. Individualita subjektu, to je nedeliteľnosť, jednota, celistvosť, ale pravda sa nám prihovára zo slov druhého, nie z nášho, „v sebe samom zajatého Ja. Láska druhého ti hovorí, čo si“ ([4], 352). Feuerbachov dialóg nie je asymetrický, lebo ho nevedenie s Bohom ako Absolútnom, ale s Ty, ktoré je Bohom Ja, lebo Ja neexistuje bez Teba. Ja závisí na Ty a ak niet Ty, niet ani Ja. Ty je našim „druhým Ja“, je rodom, súhrnom bytostí nám podobných. Dialóg je vzťah človeka k človeku. Feuerbach vedúc svojský dialóg s Bohom (homo homini deus est) sa utieka od viery k láske. Martin Buber naopak tvrdí, že bez prítomnosti božej lásky je dialóg nemožný. M. Buber za prvý novoveký prejav dialogického myslenia považuje výroky v Jakobiho korešpondencii a za najzrelšiu pokladá formuláciu z roku 1785: *Bez Ty je Ja nemožné*, ktorú neskôr porovnáva s Fichtovým: *Vedomie indivídua je nutne doprevádzané vedomím druhého, vedomím Ty, a len za tejto podmienky je možné*. Buber prijíma aj Feuerbachovu: *nutnosť Ty pre Ja*. Dialogická propozícia filozofie bola prvýkrát naplno tematizovaná u novokantovca Hermanna Cohena a po ňom u Ferdinanda Ebnera, Franza Rosenzweiga a Martina Bubera, neskôr u Emmanuela Lévinasa a i.

Bytie i dialóg je časovosťou vzťahujúcou sa k večnosti. Predpokladom dialogickej situácie je akt stvorenia a božie zjavenie, práve v ňom subjektivita nachádza potvrdenie svojej individuality. Prostredníctvom zjavenia je Ja trvale oslovované Ty a vyzývané k odpovedi, eticky: volané k zodpovednosti. V etike filozofie dialógu je viditeľná snaha subjektu sformovať aj schopnosť rešpektovania morálnych noriem a kódexov. Hodnoteniu ich správnosti či nesprávnosti je subjekt povinný podriadiť aj reflexívnosť a emócie nielen rozum. Možno práve toto je zo strany plurality názorov značne neriešiteľný problém: presvedčiť seba samého, že mravnosť subjektivity je zo všetkého najdôležitejšia, že etické hodnoty sú hodnotami najvyššími a dosiahnuť ich možno iba odriekaním ako jedným zo spôsobov formovania vlastnej subjektivity. Takto orientovaná téma sa v etike objavuje zriedkavejšie, zdá sa, že sa považuje za viac psychologický a antropologický než etický problém. Etika vo filozofii dialógu je v prvom rade orientovaná na vymedzovanie správneho konania, ktoré závisí práve od subjektu, aj definovaná je ako úcta k človeku, širšie – ako úcta

k životu. Až v priebehu konania subjekt odhaľuje hranice vymedzené vlastnou prirodzenosťou. Každým konaním, ale najmä konaním v zmysle mravnosti pôsobíme aj na seba, formujeme seba samých, meníme sa. Východiskom etického dialógu sú slová, odvolávajúce sa na človeka tvoriaceho seba samého: neobmedzovaného vo svojej slobode, v namáhavom úsilí formujúceho svoje Ja, aby na konci tej cesty mohol dosiahnuť spokojnosť s plnosťou svojho individuálneho bytia, bytia ako bytosti neopakovateľnej a absolútne špecifickej. Ale počas stretávania sa s inými, človek sám vyvoláva k realizácii tie a nie iné možnosti: chce tak a nie inak vyzerať, produkovať zo seba to a nie iné, byť k ľuďom taký a nie iný a pod. Kladie akcent na akty vôle, intencionalitu, sebavedomie, ale nielen na ne – i na neuvedomelé motivačné procesy prichádzajúce od iných.

Rosenzweig hovorí o zameraní sa výlučne na seba samého, na formovanie, tvorbu seba, na stav, keď subjekt je výlučne tvorcom i výtvorom, prechádzajúc cez dimenziu objektu. Človek vo svojej radikálnej individualite je vo vzťahu k večnosti zjaveného Boha a tým je povolaný k účasti na tvorení. Symbolom priestoru, v ktorom sa odohráva táto tvorba aj celá ľudská existencia, je Dávidova hviezda ako Hviezda Spásy (práca bola vydaná v roku 1921 Der Stern der Erlsung). V súvislosti s tým eticky môžeme hovoriť o stave, keď subjekt prekračuje hranice seba a nachádza zameranie aj v inom stave, keď volí medzi intimitou Ja a perspektívou možností a kontaktov s inými a rozhodne sa pre druhú možnosť. Možnosť, ktorá súvisí nielen s vyčlenením subjektu a indivídua z rodu (v tom je podobný Feuerbachovi), ale aj s procesom zbližovania sa s inými, či snahou subjektu zachovať dištanc od iných. Ide o pokus skonštruovať nový filozofický systém, na základe ktorého by bolo možné lepšie porozumieť nielen filozofickým a etickým problémom, ktoré podliehajú času, ale aj príbehom ľudskej histórie, ktoré otriasli svetom.

S horkosťou irónie píše Rosenzweig o paradoxoch tradičnej filozofie: „Napísal a vydal som kedysi Hviezdu Spásy bez predhovoru. Bezradnosť čitateľa vyplývajúca z filozofických diel, ... keď sa filozofia pýta o bytí. To vďaka tejto otázke sa líši od nefilozofického myslenia zdravého ľudského úsudku. Tento sa nepýta, či je tým, čím je alebo niečím iným. A vlastne na toto sa pýta filozofia, keď si kladie otázku o bytí. Svet predsa nemôže byť svetom, Boh Bohom a človek človekom, ale každý z nich musí byť aj niečím iným [3]. V rôznych hodnoteniach o Rosenzweigovi sa tvrdí, že v istom zmysle nastolil problémy, ktoré neskôr riešil Heidegger. Rozvíjajúc špecifické postoje o zmysle a smerovaní filozofie dialógu v etickej rovine je, domnievam sa, potrebné koncentrovať sa na relácie vnútro-osobnostné ako zásadné pre analýzu problému etických činov. Problém mravného ideálu seba je nepochybne špecifickým problémom širšie chápaného problému dialógu Ja – Ty, hlavne vo vyjadrení antinómie sloboda – nevyhnutnosť. Analýza takto chápaného aspektu mravnosti umožňuje rozšírenie aj za oblasť filozofickej antropológie a etiky, je posunom na terén psychológie a sociológie. Možno povedať, že zasahuje aj bežnú každodennú stránku života človeka, takže vylučuje interdisciplinárny charakter spôsobu kladenia otázok. Tieto sú natoľko rozsiahle, že jedno zamyslenie sa nad problémom nemôže poskytnúť vyčerpávajúce odpovede, môže naznačiť len smer dialógu so sebou samým, takže subjektívne kladenie otázok môže byť natoľko špecifické, že všeobecne platných odpovedí ani niet, ale zároveň toto kladenie otázok môže byť natoľko inšpirujúce, že v nejakom stupni môže uspokojovať, v zmysle analógie, aj iné subjekty.

Myslím, že v procese mravného sebaformovania človeka všetky charakterové črty, pochádzajúce z neho, budú špecifické, tak ako je špecifickým bytím každá ľudská individualita. Zahrnutá je tu aj otázka, či je človek sám tvorcom svojho osudu a ak áno, do akej miery. A tak pýtajúc sa seba samých otvárame vlastne sériu všeobecne existujúcich problémov antropologických, etických, estetických, psychologických a iných. Ide hlavne o to, že pohybujúc sa medzi slobodou a nevyhnutnosťou (medzi môžem a musím), občas sa v prúde situácií života a z nich plynúcich povinností či záujmov treba zamyslieť, či okrem vlastných možností, síl a ambícií vitálneho a duchovného charakteru vstupuje na scénu i to, čo je zhodné so „scenárom" napísaným tradíciou, históriou, potrebami života, ale najmä s medziľudskými vzťahmi a komunikáciou v rámci nich.

Osamelosť subjektivity by mala byť prekonávaná dialógom s Bohom, ktorý sa ako Ty odkrýva v slove a v reči. Z uvedeného sa odvodzuje aj základný význam modlitby. Tak je to najmä u Rosenzweiga a Ebnera, podľa ktorého filozofia racionalizmu, skúma subjekt ako abstrakciu a matematické myslenie ako najvýraznejší prípad racionalizmu „...má zdroj v izolácii ľudského ducha..." a vyžíva sa v nej ([1], 84). Považuje to za negatívum filozofie. Kritizujúc tradíciu konzervatívneho racionalizmu zanecháva Ebner tento typ filozofovania a prezentuje, na čom je založená novosť jeho filozofických propozícií. Pre Ebnera duch nie je logos v zmysle vedomia ako podriadenia objektívnym racionálnym regulám formálnej logiky, či prvých zásad metafyziky. Kráľovstvom ducha je logos, chápaný ako Slovo z Evanjelia sv. Jána. V prológu tohto evanjelia, píše Ebner: „En arch o Logos", čo znamená to známe: „na počiatku bolo Slovo". Takže podľa neho „... každá reč o svete to je uprednostňovanie slova, pretože metafyzická príčina bytia reči je božský akt stvorenia. A Boh ... stvoril svet vypovediac slovo... v sprievodnej formule: nech sa tak stane." Okrem tejto je ešte iná, nesmierne vážna funkcia slova: „Slovo, ktoré žije v reči, stáva sa akoby materiálom našej ľudskej duchovnosti" ([1], 97).

Aj keby dialóg mal byť len ľubovôľou subjektu, nevyhnutne je orientovaný na objektívne hodnoty v zmysle antropologickom (som človek a hodnotou je pre mňa to, čo pre iných ľudí, aj keď miera dôležitosti tej ktorej hodnoty je rôzna) a všeľudské duchovné hodnoty v zmysle etickom (dobro pre mňa a pre iných, špecifickosť antinómie dobra a zla). Odhliadnuc trochu od Ebnerových názorov možno povedať, že aj hodnoty ľudského spolužitia ako hodnoty morálne vyjadrujeme len a len slovom. Z toho vyplýva otázka, či práve zorientovanie sa v hodnotách nie je nakoniec hlavným verifikátorom dialógu medzi Ja – Ty. Ten druhý (ak abstrahujeme od asymetrického vzťahu človek – Boh a máme na mysli symetrický pozemský vzťah človek – človek) bol najprv „človek vôbec", človek v dave, vzdialená bytosť rodu, postupne sa stáva človekom blízkym. Deje sa tak v perspektíve každého stretnutia, každého kontaktu či dialógu – vytvára sa rôzna škála poznania a akceptovania individuálnych rysov všetkých ľudí, s ktorými takým či onakým spôsobom komunikujeme. Dokonca aj vtedy, keď k Ty zachovávame dištanc, ale on tu je, hoci, ako by povedal psychológ, v našom podvedomí, špecifickým spôsobom sa týka našej existencie. Potom to objektívne (to mimo Ja) sa stáva jej súčasťou a prechodným stavom vo vzájomne sa ovplyvňujúcom konaní každej zúčastnenej osobnosti. Najmä Ja v zmysle „dobre, že si", v zmysle pozitívnom morálne ovplyvňuje i berie na zodpovednosť za každý nielen dialóg, ale hlavne čin.

Slovo má podľa Ebnera aj tu svoje opodstatnenie. „Bytie“ slova nespočíva v tom, že sa nachádza napísané v slovníkoch, ale v tom, že je vypovedané v reči. Reč má význam vo svojej aktuálnosti, v ktorej a cez ktorú je človek človekom. Slovo má moc v konštituovaní môjho Ja, „vkladá“ ma do špecifických vzťahov, ktoré vyznačujú moje miesto v poriadku sveta. Slovo je úlomkom božej všemocnosti – možno tak by to povedal Ebner, uznávajúc, že slová Boha stvorili celý svet. Slová človeka tvoria jeho samého, oživujú „pneumu vedomia“ a dávajú svetu zmysel. Chcem tvrdiť: cez slovo môžem zrealizovať seba. Slovám patrí i smútok za tým, čo mohlo byť a nebolo, ale i nad tým, čo sa malo stať, stalo sa a – sklamalo, patrí k nim aj nádej, ktorá nás drží pri živote.

Reč, ktorú bežne používame, hovoriac k sebe i v situáciách dialógu k Ty, má byť hľadaná a nachádzaná práve filozofiou a etikou ako „autentickou duchovnou realitou“. Základ aktu reči – reč povstala zo slov, nie opačne – „Ja som“ závisí podľa Ebnera od hranice dvoch reálností. Na jednej strane je to reálnosť reči, ku ktorej je subjekt obrátený všetkými zmyslami a ktorú v ňom vzbudzuje vedomie mravnej povinnosti. Na strane druhej je to reálnosť duchovná. Táto druhá reálnosť, Ebnerom nazývaná „pneumatická“, sa nachádza mimo subjektu. Po nej niekedy túži subjekt intuitívne, v pocitoch „pravdivej metafyzickej potreby“. Nemôže ju uchopiť, lebo medzi subjekt a ňu sa vtisol svet a zacláňa mu schopnosť vidieť. Jediným zdrojom vedenia o pneumatickej reálnosti je podľa Ebnera reč, dialóg: „To ona ma odkrýva pred sebou samým..., dáva svetu zmysel nádeje... svojou existenciou, svojím bytím v reči stále mi pripomína... transcendentné žriedla zmyslu vôle, ideí aj slov“ ([1], 89). Lenže podľa Ebnera sme skonštruovaní tak, že samotný zdroj zostáva pre nás večne zahalený nepoznaním a preto je našou filozofickou i morálnou povinnosťou hľadať ho práve v dialógu.

Zdá sa, akoby Lévinas uprednostňoval etiku pred ontológiou. Cestou k transcendencii nie je pojmové myslenie, ale vzťah. Podľa Lévinasa Iný prichádza k nám vďaka „epifanii tváre“. Tvár je kľúčovým pojmom, určujúcim stretnutie. Telesnosť, vyjadrená tvárou, je zdrojom každej komunikácie ako takej. Tvár nesie v sebe špecifickosť individuality, tým sa stáva médiom medziľudských vzťahov, vďaka ktorému sa rozvíja vedomie a akceptácia seba i Iného. Podobne ako u Feuerbacha nachádzame aj u Lévinasa etický rozmer spolupráce Ja – Ty vo vytvorenej situácii dialógu s uvedomením si beznádejnosti dopátrania sa konečnej podstaty toho, ako si iný moje slová vysvetlí. Prejavuje sa rozhodné prijatie inkoherencie, ktorá je možno inšpirovaná hlbšou pravdou, než je logika filozofickej reči. Ústrednou metaforou je „nahota ľudskej Tváre“ a nahota ľudského tela, odhaleného až „do špiku kostí“. V nej sa subjektu zjavuje nekonečno vo svojej radikálnej exteriorite (stvorení na obraz boží) voči Ja a zároveň naše bytostné zasiahnutie utrpením druhého – naša otvorenosť i zraniteľnosť. Pasivita, subjektu je v zraniteľnosti vždy, podľa Lévinasa, prítomná.

Bytie človeka je teda aj bytím pre druhého. Jeho interiorita spočíva v zodpovednosti ako v mravnej sile V súčasnom svete však všetko vyzerá tak, akoby Ja, identita „par excellence,“ z ktorej všetka identifikovateľná identita plynie, postrádalo samo seba a nedokázalo sa zhodnúť ani samo so sebou. Odcudzenie sa sebe samému? „... spochybňuje sa návrat k sebe, myšlienka vlastného Ja, ktoré sa má identifikovať a stretnúť samo so sebou“ ([3], 100). Otázka: Nezlyhala sama identita? Lévinas sa domnieva, že jej zmysel treba hľadať vo svete, ktorý nefalšuje identitu

významov. Možno každý z nás má takú skúsenosť: Individuálna sloboda subjektu je teda nerozlučne spojená s beznádejou, každé slobodné konanie Ja ubližuje inému Ty. Sú situácie, keď bežný každodenný život sa stáva pre subjekt väzením, kde práve Ty vystupuje ako väzniteľ, často množného čísla a Ja sa so zúfalou zaujatosťou pokúša nájsť niečo iné, dokonalé, ale vybrať si môže iba z toho, čo mu jeho najbližšie okolie ponúka. Nevyznajúc sa v situácii, podľa náhodných znakov komunikácie hľadá východisko, ako sa z nej dostať. Mnohé trápenia vyrieši život sám, alebo ako sa bežne hovorí – čas. Determinanty hľadania prostredníctvom práve dialógu Ja – Ty vyžadujú, aby rýchlosť času doby pomáhala subjektu zabudnúť na bezperspektívnosť (toto nevyšlo, dokážem iné), zahaliť ju ilúziou o zhodnosti či pluralite názorov, zabudnúť na zraniteľnosť iných, uznávať iba vlastnú. Možno práve o tomto je myšlienka A. Bretona, že subjektivita a objektivita sa v priebehu ľudského života stretávajú v slede súbojov, z ktorých najčastejšie tá prvá odchádza dosť rýchlo a poriadne dokaličená.

M. Buber tvrdí, že problém autonómie subjektu v duchovnej ontogenéze dialógu treba eticky analyzovať aj poukázaním na problém svojvôle. Svojvôľa nie je slobodou a tvorivosťou, je len neprimeranou žiadostivosťou, prílišným chcením. Svojvoľný človek nekomunikuje, neverí a nestretáva sa. Nepozná spojenie. Svojvoľný človek pozná horúčkovitý svet vonku a svoju vášnivú chuť užívať ho. Tento človek nepozná určenie, len určenosť. Život svojvoľného človeka je určovaný vecami, pudmi a túžbou vlastniť. Má len svojvôľu, ktorú vydáva za vôľu. „Je úplne neschopný obete, hoci môže mať plné ústa reči o nej; poznáš ho podľa toho, že tieto slová sa nikdy nestanú konkrétnymi“ ([2], 49). Naproti tomu slobodný človek nemá na jednej strane účel a na strane druhej prostriedky, má len stále sa opakujúce rozhodnutie ísť za svojim určením. Slobodný človek verí – komunikuje, stretáva sa. Podstata svojvoľného človeka spočíva vo vnímaní len neviery a svojvôľe, stanovenia cieľov a vymýšľania prostriedkov. Jeho svet je sprostredkovaný a ovládaný chcením. Takýto svet možno nazvať neuniknuteľným osudom. A z toho – určujúci Buberov kategorický imperatív: „ – Skúmajme; skúmajme sami seba...“ ([2], 51).

Slobodný človek v dialógu objavuje seba ako individualitu a uvedomuje si seba ako subjekt (skúšanie a užívanie) schopný morálnej tvorivosti. Objavuje seba ako mravnú osobnosť a uvedomuje si seba ako subjektivitu odlišujúc sa od iných a tým vstupuje do vzťahu k iným. Lebo cez kontakt s každým Ty sa nás dotýka to, čo označujeme termínom vnútorný rozpor, ktorý treba riešiť aj z hľadiska úcty k človeku. Hoci by sa táto takpovediac kriteriálna požiadavka mohla v analyzovaných názoroch M. Bubera javiť ako nedostatočne precízna, dovoľujem si uprednostniť ju pred filozoficky striktnými, či vedecky orientovanými východiskami, ktoré vopred postulujú, aký má človek byť. Domnievam sa, že je síce potrebné vychádzať z konkrétnej existenciálnej a sociálnej situácie, ktoré človeka determinujú. To však neznamená, žeby sme sa mali vzdať rôznych emocionálne ladených hodnotových predstáv o človeku, žeby sme mali rezignovať na náboženské a etické ideály, ktoré si ľudstvo vo svojich dejinách vytvorilo. Krása slova využitá v Buberových výpovediach je toho dôkazom.

Človek desiaci sa odcudzenia medzi Ja a svetom, začína uvažovať, aby sme všetko čo sa udeje zahrňovali do reči tak , aby akékoľvek sprostredkovanie neodoberalo subjekt o neopakovateľnosť bytia človeka s človekom, lebo dokonalosť porozumenia dosahujeme nie rozprávaním, ale v mlčaní. Mlčanie má byť nie „pred“ ale

„po“ slovách – len ten, kto hovoril, môže mlčať. Svet je človekom odkrývaný v slove, ale v zmysle prežívania situácií života poznáme len svoj kus cesty. Druhú časť nepoznáme, prichádza k nám v stretnutí. Každá individuálna osobnosť disponuje istou predstavou, ideálnym obrazom života, ktorý preferuje vo svojom rozhodovaní, vo svojej voľbe cieľov a prostriedkov ich dosiahnutia, ktorý vyjadruje vo svojej reči. A každý sa musí sám rozhodnúť, akým človekom bude. „Ty sa ocitá predo mnou. Ale ja vstupujem do bezprostredného vzťahu k nemu. A tak vzťah znamená, že som vyvolený a volím, je pasivitou a aktivitou zároveň. Veď predsa každý čin konaný celou bytosťou ruší všetky čiastkové činy a tým aj všetky pocity činnosti ... a musí sa teda podobať pasivite“ ([2], 62).

Vážnym problémom, ktorému Buber venoval pozornosť, bolo vymedzenie pojmu „vzájomnosť“. Analyzoval ho na platforme vzťahov: človek – reč, človek – človek, človek – Boh. Vzájomnosť rozumie ako odpoveď na propozície partnera, ktorý svoju osobnosť so všetkými rizikami vkladá do dialógu Nie celkové odovzdanie sa tomu druhému, ale otvorenosť voči nemu. Koncentrácia partnerov dialógu na túžbu po vzájomnosti ešte nie je, podľa Bubera, zárukou jej existencie.

Problémom pravdivého, duchovného dialogického vzťahu je podľa M. Bubera rozhovor, ktorý označuje pojmom „mlčanlivá komunikácia“. V ňom sa subjekt jeden druhému musí vyjaviť v celej pravde svojho bytia. Základný význam má vzájomnosť vnútorného diania. Buber píše , že v mlčaní subjekt zachováva svoju individualitu. Ak si v mlčaní sadáme proti sebe viacerí, môže v nás znieť fenomén „vzájomného mlčania“, clivého vzájomného spolubytia (najkrajšia či najdokonalejšia chvíľa porozumenia?) a vtedy prichádza ono mystické: ak v tom mlčaní pochopíme jeden druhého, ak získame vzájomnú harmóniu, dialóg sa pretvára na stretnutie v porozumení.

Záverom: Samotný dialóg je založený na rešpektovaní identity druhého. Dialóg je skúsenosť, preto možno vyjadriť súhlas s názormi, rôznym spôsobom vyjadrovanými, že dialóg, transcendencia a duchovná tvorivosť ľudskej subjektivity patria k sebe. Dialógom subjekt získava a potvrdzuje svoju jedinečnosť a zároveň svoj podiel na univerzálnej plnosti bytia. Možno hovoriť aj o vývoji sebachápania filozofie tvárou v tvár transcendencii, alebo ako o probléme hovorí H. R. Rookmaaker v súvislosti s umením a kultúrou, že veda človeka aj ohrozuje, pretože je aj deštruktívna a samotná racionalita sa potom javí ako iracionálna „ je iracionalitou racionálneho.“

LITERATÚRA


[1] BARAN, B. (red.): *Filozofia dialogu*. Kraków 1991.
[2] BUBER, M.: *Já a Ty*. Olomouc, 1995.
[3] CASPER, B.: *Das dialogische Denken*. Freiburg 1967.
[4] FEUERBACH, L.: *Vybrané spisy z gnozeológie a etiky*. Bratislava 1958.
[5] LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha 1994.



Doc. PhDr. Anna Ondrejková, CSc.

Katedra filozofických vied
Univerzita Mateja Bela
Banská Bystrica

# ANTROPOLOGICKÝ POHĽAD NA SMRŤ A JEJ VÝCHOVNÁ HODNOTA

*MILAN FULA*
*Detašované pracovisko Katedry filozofie RKCMBF UK, Žilina*

Úlohou každej filozofickej reflexie, ktorá chce objasniť tajomstvo človeka, je explicitne sa konfrontovať s problematikou smrti. Veď „hodnota antropológie sa overuje v spôsobe, ktorým si uvedomuje hraničnú situáciu, ktorou je smrť“ ([1], 267). Ešte radikálnejšie tvrdí Platón prostredníctvom Sokrata: „tí, ktorí správne chápu filozofiu, nezaoberajú sa ničím iným, než umieraním a smrťou“ ([2], I, 64a). V súlade s touto perspektívou priblížime v nasledujúcich riadkoch existenciálny diskurz o smrti, v snahe súhrnne poukázať na jej výchovnú hodnotu.

*1. Existenciálna reflexia*

V modernej epoche filozofické myslenie často odmietalo možnosť zmysluplného diskurzu o problematike smrti.[1] Pre modernú racionalitu má byť smrť vyprázdnená zo svojej tragickosti, redukovaná na marginálnu udalosť osudu jednotlivca. Dokonca aj náš osobný životný príbeh predstavuje len druhotný moment z hľadiska pokroku civilizácie alebo ľudského druhu. Z tohto pramení postmoderná dvojznačnosť voči smrti, napriek súčasnému obnoveniu záujmu o túto otázku. Na jednej strane dochádza v našej epoche k úniku pred smrťou a k potláčaniu myšlienky na ňu.[2] Na druhej strane jestvuje tendencia smrť predvádzať, transformovať na senzáciu s cieľom pokúsiť sa oslabiť jej bolestný osteň.[3]

Uvedené stratégie vo všeobecnosti neprinášajú žiadaný efekt. Falšovanie smrti vedie ku kultivácii pocitu, že k osobnej smrti nikdy nedôjde. Okrem toho dochádza aj k opačnému účinku: k rastúcemu zhrubnutiu voči ľudskému životu a pocitu jeho bezvýznamnosti. Preto sa javí naliehavou výzvou znovuobjavenie diskurzu o smrti ako životnej úlohy pre všetkých. Nejde pritom o obnovenie alebo návrat k postojom predindustriálnej spoločnosti voči smrti, ale o to nanovo premyslieť jej význam pre človeka, hľadajúc pritom hlbší zmysel smrti okrem jej bezprostredného zmyslu spočívajúceho v úplnom zničení života.

[1] Nejde o ojedinelý jav. Už v antike Epikuros ([6], 32) negoval smrť známym sofizmom: „Iba to, čo sa cíti, je. Keďže smrť sa necíti, smrť nie je. Nezasahuje nás. Lebo keď je tu smrť, už nie sme my, a pokiaľ sme my, nie je tu smrť“.

[2] V tomto zmysle podľa H.G.Gadamera predstavuje Sizyfos, interpretovaný ako hrdina, ktorý sa snaží obísť a oklamať smrť, neprirodzenú trýzeň a pochabosť dnešnej kultúry, ktorá umelo predlžuje život a pokúša sa prekonať smrť novými obradmi, symbolmi a predovšetkým určitým druhom pragmatického optimizmu, ktorý „sterilizuje“ smrť. Je faktom, že v súčasnom kultúrnom prostredí smrť prestáva byť súčasťou každodenného života. Chýba osobný kontakt so smrťou: zomierajúci je zverený lekárom a mŕtvy pohrebným službám. Často sa bezprostredný proces smrti maskuje chorobou a zomierajúcemu sa zabraňuje uvedomiť si blízkosť vlastnej smrti a prežiť ju.

[3] Masmédiá napomáhajú únik pred smrťou. Na jednej strane vytesňujú smrť jednostranným prezentovaním obrazov vitality, mladosti, krásy, na druhej strane smrť redukujú na obraz, ktorým šokujú a vzrušujú divákov.

V tomto smere treba valorizovať reflexiu existencialistickej filozofie (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers), ktorá prinavrátila tému smrti do filozofickej diskusie a osobitne zvýraznila hlboké spojenie medzi životom a smrťou. Konkrétne u Heideggera ([3], 266–296) predstavuje smrť základný kľúč jeho myslenia a súčasne kľúč pre autentické pochopenie bytia. S ním chápeme ľudskú situáciu ako „bytie k smrti" (*Sein zum Tode*). Tým rozumieme nielen definitívne prerušenie nášho životného príbehu, ale aj charakteristiku nášho spôsobu existencie, našich vzťahov k iným a k svetu. Smrť ako „najvlastnejšiu, bezvzťahujúcu sa a neprekonateľnú možnosť si však tubytie netvorí až dodatočne a príležitostne v priebehu svojho bytia; akonáhle tubytie existuje, je už tiež vrhnuté do tejto možnosti" ([3], 281). Úzkosť z existenciálnej ničoty, teda z toho, že svoju pravú existenciu premeškám, môžem prekonať do tej miery, do akej je môj život naplnený realizáciou mojich možností. Hrôza zo smrti je tým menšia, čím viac svojich možností som uskutočnil [4]. V tomto zmysle je smrť naplnením života a kým sa nerealizuje, človeku chýba jeho posledná a konečná možnosť. Preto je smrť definitívnou možnosťou, ktorá človeka charakterizuje. Smrť ako zavŕšenie a štruktúra úzkosti, ktorá ho udržuje, tvorí princíp antropologickej individuácie.

Ak je ľudské bytie (*Dasein*) bytím určeným na smrť, k autenticite človeka bytostne patrí, aby sa vyrovnal so svojím životom: vo svojom aktívnom živote vo svete nesmie uhýbať pred svojou konečnosťou a vrhnutosťou, ale má ju odhodlane prijať ako možnosť. Namiesto neurčitého „umiera sa" má uprednostniť konkrétne „ja zomriem", aby sa ním cítil zasiahnutý, poznal svoje možnosti a staral sa o svoje bytie. Otázka o zmysle smrti je totiž nezmyselná, ak je položená len všeobecne a nie konkrétne a existenciálne [5].

### *2. Skúsenosť smrti a jej charakteristiky*

Vlastná smrť subjektu je skutočnou hraničnou situáciou (*Grenzsituationen*) a ako taká nemôže byť objektivizovaná, zakusovaná a priamo spoznaná. Smrť ako udalosť jestvuje pre mňa len v podobe smrti iného: najvhodnejšie priblíženie sa k osobe ako takej a k jej zvláštnemu vzťahu so smrťou ponúka konkrétna skúsenosť smrti druhého človeka [4]. Možnosť premeny našej vlastnej existencie ako existencie k smrti, v dôsledku skúsenosti smrti blízkeho človeka, je založená práve v možnosti osobnej lásky. Smrť človeka, ktorého milujeme osobnou láskou a poznávame ako jedinečného a nenahraditeľného, nám dovoľuje prekročiť oblasť biologických skutočností: jediný okamih ticha tvárou v tvár mŕtvemu, „jediný úkon osobnej lásky stačí, aby mi spolu s prítomnosťou či skôr „s prítomnou neprítomnosťou" osoby dal pocítiť bytostné jadro ľudskej smrti" ([7], 132). Uzavreli sme spoločenstvo s umierajúcou osobou, vytvorili sme s ňou my. V utrpení zo smrti blízkej osoby môžem nadobudnúť skúsenosť nenahraditeľnej straty, a hlboký existenciálny význam tohto vzťahu. „Toto my a zároveň sila osobitosti tohto nového bytia personálneho poriadku nás privádza k poznaniu toho, že sami musíme zomrieť.... Moje spoločenstvo s touto osobu sa zdá byť rozbité: ale týmto spoločenstvom som bol do istej miery ja sám, a v rovnakej miere preniká smrť do vnútra mojej vlastnej existencie a práve tým ju bezprostredne zakusuje" ([7], 129, 131).

Hlbokú skúsenosť interpersonálneho vzťahu prítomného v smrti vystihla už antická múdrosť. Asonancia medzi gréckym slovom *agàpe* (láska) e *agonìa* (smrteľný

zápas, skonávanie) napovedá ideu, že aj bežný človek vytvorením afektívnych vzťahov so svojimi blízkymi sa výslovne alebo skryte konfrontuje s nestálosťou a smrťou. Zdá sa, že naša schopnosť milovať druhých je paralelná s prijatím možnosti trpieť. V tomto zmysle hovorí Marcel, že jediný podstatný problém kladie konflikt lásky a smrti, nakoľko milovať bytie znamená povedať: ty nezomrieš. Ak by som súhlasil s tvojím zánikom, zradil by som naše bytie, a znamenalo by to ponechať ťa smrti ([7], 182, 184).

Z množstva antropologických charakteristík smrti, ktoré vyplývajú z analýzy skúsenosti, uvádzame nasledovné:

– *atypickosť*. Smrť v antropologickom zmysle nie je len dekompozíciou molekulárnej štruktúry žijúceho organizmu, ale zahŕňa aj predchádzajúce vedomie, s ňou súvisiacu reakciu utrpenia a úzkosti. Len človek, nakoľko je obdarovaný vedomím a autotranscendenciou, zakusuje smrť. „Človek je výnimkou vo svete žijúcich bytí. Veď je jediným živým bytím, ktoré je osobou. Preto aj jeho smrť je niečím odlišným od smrti zvierat. Práve to je charakteristikou človeka: že len jeho (a práve jeho) život je „bytím k smrti". Len on sám anticipuje vlastnú smrť prostredníctvom vedomia jej príchodu" ([6], 138).

– *jedinečnosť*. Vedomie smrteľnosti je privilegovaným miestom epifánie individuálnosti a jedinečnosti vlastného ja. V smrti sme totiž absolútnymi a nezastupiteľnými protagonistami: „Smrť je, pokiaľ „je", bytostne vždy moja" ([3], 270). „*Nikto nemôže vziať druhému jeho umieranie*. Niekto ale môže ísť „za druhého na smrť"... Zomrieť za druhého však nemôže ani v najmenšom znamenať, že by sme z druhého sňali jeho smrť. Umieranie musí každé tubytie vziať vždy na seba". ([3], 270). Len ja môžem prežiť vlastnú smrť z vnútra, len ja môžem zakusovať svoje vykorenenie: „V najväčších úzkostiach volám s Micheletom: Moje ja, ukradli mi moje ja" ([9], 41). Ak vo svetle Heideggerových úvah parafrázujeme Descartesa, môžeme povedať: *morior, ergo sum*. Vnímam sa ako bytie k smrti, teda som.

– *každodennosť a univerzálnosť*. Smrť je každodennou možnosťou každého človeka. „Akonáhle človek získa život, ihneď je dostatočne starý, aby zomrel" ([3], 275). Nakoľko je totiž smrť konštitutívnym rozmerom ľudského bytia, rodí sa s narodením človeka, postupuje s jeho rozvojom a dozrieva s jeho záverom. Je udalosťou, ktorá sa týka všetkých ľudí každého pohlavia, veku a postavenia.

– *nutnosť* a *ireverzibilnosť*. Napriek neustávajúcemu vedeckému úsiliu smrť zostáva a zostane neodvratnou a nezvratnou hranicou: ničota číha na ľudskú existenciu, až jej smrťou udeľuje definitívnu porážku. Konečnosť, pominuteľnosť však nie je len podstatným znakom ľudského života, ale je aj konštitutívna pre jeho zmysel: „zmysel ľudskej existencie sa zakladá na jej ireverzibilnom charaktere" ([5], 81).

– *radikálnosť*. Smrť je definitívnou prehrou vzhľadom na všetky ambície i najsmelšie projekty a najzrejmejším protirečením *homo faber*. Ako vykorenenie bytia je základnou výzvou pre všetky ľudské formy života: personálnu, rodinnú, sociálnu, kultúrnu, politickú, ekonomickú a výrobnú.

Z uvedeného vyplýva, že proces znovuzískania zmyslu smrti i dôstojnosti zomierajúceho zahŕňa zmenu kultúrnych postojov. Znamená to vnímať smrť nie ako nepriateľa prichádzajúceho zvonka, ale ako ontologickú dimenziu a možnosť našej konečnej existencie. Súčasne to znamená chápať smrť nielen ako empirickú konštatáciu zastavenia vitálnych funkcií, ale predovšetkým ako prerušenie interpersonálnych vzťahov.

*3. Výchovná hodnota smrti*

Čo znamená vedomie smrti pre autentickú ľudskú existenciu? V akom zmysle smrť potenciálne vychováva k úprimnosti a autentickosti?

Predovšetkým treba znovu pripomenúť, že smrť odhaľuje svoju pedagogickú hodnotu len v miere, v akej je myslená existenciálne. Na rozdiel od iných právd o človeku je účinnejšia, lebo sa týka celkovej osobitosti jeho bytia a udeľuje definitívny význam jeho existencii.

Bezpochyby smrť nie je výchovná sama o sebe, lebo vykoreňuje človeka a ohrozuje jeho existenciu. Výchovnú funkciu zohráva alebo aspoň môže zohrávať vedomie smrteľného charakteru ľudskej existencie za podmienky, že nie je potlačené, ale prijímané v slobode a disponibilite. S Landsbergom sa nazdávame, že „duchovné prisvojenie nutnosti zomrieť je pre každú ľudskú osobu určite rozhodujúcou úlohou. Avšak toto prisvojujúce úsilie predpokladá práve v prípade smrti ten charakter cudzoty, o ktorého prekonanie ide. Osobná existencia nie je fatalita: jej úlohou je na fatalitu, zvlášť na fatalitu smrti, slobodne odpovedať a v istom zmysle a do istej miery ju prekonať“ ([7], 136). Človek totiž môže plánovať svoju smrť v zmysle jej slobodnej anticipácie vo vlastnom vedomí – môže prijať svoje bytie k smrti z dôvodu vernosti štruktúre svojho bytia. Táto vernosť zahŕňa schopnosť plánovať každé iné rozhodnutie, vychádzajúc z tejto hranice, ktorá tak tvorí neprekonateľný projekt, poslednú možnosť bytia. V tejto perspektíve sa pohyboval napríklad Freud ([10], 87): „Každý deň myslím na možnosť smrti. Je to dobré cvičenie“. Vďaka smrti každý okamih nadobudne hodnotu vzácnosti a môže rozmnožiť a zlepšiť pocit vitality ako dynamizmu bytia.

Výchovná funkcia smrti pre život človeka pochádza zo samotného vedomia povahy smrti a nie je primárne určovaná presvedčením o osobnej nesmrteľnosti. Preto ju môžu uznať aj tí, ktorí nezdieľajú presvedčenie o kontinuite osoby aj za hranicou smrti.

Bez nároku na kompletný opis mnohostrannej pedagogickosti smrti sumárne uvádzame niektoré jej podstatné aspekty:[1]

– *valorizuje čas*. Smrť odhaľuje predovšetkým pozitívny zmysel života. Tak ako je skúsenosť úzkosti ako odhalenie ničoty privilegovaným momentom pre zachytenie hodnoty bytia, analogicky odkaz na smrť ako negácia je priestorom pre pozitívny protiklad – život. Život vo svetle smrti uniká banalizácii a je docenený vo svojej hodnote aj v „bezcenných“ detailoch každodennosti. Perspektíva smrti vyzýva prežívať život v plnosti: valorizovať každý okamih existencie a vnímať ho ako výzvu k sebadarovaniu. Ide o pedagogiku prežívania prítomného okamihu: Nemáš iný čas než dnešný, aby si miloval. Znamenite to vystihol Dostojevský: „Keď sa obrátim do minulosti a myslím nato, koľko času som zbytočne premárnil, koľko času som stratil chybami vinou nečinnosťou, neschopnosťou žiť, ako málo som si cenil tento čas... moje srdce krváca. Život je dar. Život je šťastie, každá minúta môže byť storočím šťastia“ (cit. in [12], 49). Zoči-voči nenaplneným túžbam, nerealizovaným predsavzatiam jestvuje každodenné zmŕtvychvstanie, možnosť znovu povstať. V tomto

[1] Pre podrobnejšiu analýzu pedagogickosti smrti: Por. [11], 340–346.

zmysle možno oceniť múdrosť antickej filozofie, ktorá zdôrazňovala duchovné cvičenie „prežívať každú chvíľu, akoby bola posledná".

– *odhaľuje kontingentnosť človeka*. Smrť ako „nemožnosť každej možnosti" [3] je cieľovým bodom človeka, ktorý je vlastníkom nesmiernych možností. Z hľadiska žijúceho človeka je perspektíva smrti najpresvedčivým znakom jeho biedy. Ako vynikajúca metafyzická skúsenosť ukazuje, že človek nemá bytie od seba, ale je ontologicky chudobný. Každý človek, kýmkoľvek je, je „úbohým" človekom, lebo je chudobný vzhľadom na život: nikto nerozhoduje o svojom príchode na svet, ani o svojom zotrvaní v ňom. Koniec koncov, nikto nie je pôvodcom vlastnej existencie a nemá moc realizovať jej posledný zmysel. V tomto zmysle je smrť privilegovaným odhalením radikálnej kontingentnosti človeka.[1] Ako taká relativizuje oblasť toho, čo zaniká a vychováva zmysel pre nepominuteľné, aspoň tým, že umocňuje nostalgiu po úplne inom vzhľadom na relatívne. Je veľkou učiteľkou nekonzistentnosti prchavého a konzistentnosti trváceho.

– *mobilizuje k reakcii proti hrozbe smrti*. Blízkosť alebo hrozba smrti, permanentne prítomná v horizonte vedomia, poháňa človeka k činnosti. Čas totiž nie je pre človeka len hrozbou, ale aj odstupom a relatívnou možnosťou oddialiť nutnú smrť. Perspektíva smrti je teda pozvaním k vážnemu úsiliu prekonať každý typ smrti uprostred života. Vykorisťovanie, nespravodlivosť, nadvláda, egoizmus, formalizmus, povrchnosť, zvecnenie druhých sú mnohoraké prejavy paradoxnej lásky k smrti. Vo vnútri človeka sa láska k smrti nachádza v neustálom zápase s tendenciou lásky k životu. Smrť je vynikajúcou výzvou, ktorá provokuje rovnakú i protikladnú reakciu. Je zápasom proti etickej neľudskosti i proti úskaliam, ktoré prenikajú existenciu človeka. V tomto zmysle je celá civilizácia gigantickou obranou proti chorobám, neistote, nebezpečenstvám a zlyhaniam. Úsilie o pokrok je najzákladnejším potvrdením princípu života. Rozum, ktorý si je vedomý svojej smrteľnosti, bojuje so smrťou, a dokiaľ trvá tento boj, hovoríme o dejinách. Celé kultúrne snaženie ľudstva možno interpretovať ako boj proti smrti.[2]

– *odhaľuje zmysel pozemských dobier*. Vedomie nutnosti smrti vrhá silné svetlo na konanie každého ľudského subjektu počas krátkeho trvania jeho existencie: umožňuje spoznať autentický zmysel pozemských dobier. Konkrétne, smrť predovšetkým spochybňuje prehnané vyhľadávanie materiálnych dobier. Uvažujúceho človeka vedie k otázke: spočíva základný význam ľudskej existencie v zhromažďo-vaní dobier pre výlučné používanie jednotlivca? Už antická múdrosť zdôrazňovala, že nikto si nezoberie so sebou dobrá nazhromaždené počas života. Každý majetok a vlastníctvo zostane pre tých, ktorí prežijú. V tomto bode jestvuje všeobecný konsenzus: „smrť je absurdná, lebo celá existencia sa zanechá v rukách iných" ([13], 653).

Bezpochyby smrť neodsudzuje neužitočnosť a márnosť majetku ako takého, ale len majetok vnímaný ako absolútny cieľ jedinca s vylúčením iných osôb. Inak

[1] Smrť núti človeka k dvom možnostiam: naviazať sa na existenciu, ktorá nutne uniká, alebo uznať existenciu ako skutočnosť, ktorá sa v konečnom dôsledku javí ako dar pochádzajúci od Niekoho, kto je jej pôvodcom a základom. Inými slovami, smrť kladie otázku o základnej voľbe voči transcendentnému základu existencie: uznať sa alebo odmietnuť sa ako stvorenie.

[2] V tomto presvedčení sa zhoduje teistická i ateistická antropológia. Teistická perspektíva, osobitne kresťanská, má argument naviac: pre autentických veriacich presvedčenie o osobnej nesmrteľnosti nie je ópiom ľudstva (Marx) vedúcim k úniku zo sveta, ale bolo a je prameňom a motívom cnostného života a angažovanosti vo svete.

povedané, zhromažďovanie materiálnych a kultúrnych dobier, vytváranie materiálnych štruktúr a blahobytu má len vtedy význam, ak slúži rozvoju iných.

– *relativizuje sociálne úlohy.* Smrť relativizuje aj všetky sociálne roly. Názorne učí o radikálnej a absolútnej rovnosti všetkých ľudí, nakoľko ich všetkých vracia do prachu zeme. Akékoľvek majetky, sociálny status a osobnostné danosti mali jednotliví ľudia, voči smrti sú všetci bez výnimky rovnako úbohí. Všetkých nás spája spoločný osud zakľúčený smrťou, ktorý ukazuje neadekvátnosť a falošnosť sociálneho odstupu, politickej nadvlády a povýšeneckých postojov. Všetky funkcie a úlohy sú voči perspektíve smrti redimenzované: formula „človek nad človekom" je v jasnom protiklade s pravdou o človeku, ktorá sa odhaľuje v smrti. Smrť teda pozýva človeka vnímať sociálne úlohy ako službu v prospech iných a budovať humánnejší svet, v ktorom sa uznáva základná rovnosť všetkých. V tomto zmysle smrť popiera egoizmus a zneužívanie, vôľu po moci a túžbu po ovládnutí druhých. Pozýva k veľkej tolerancii voči iným, k rešpektovaniu každého, lebo nikto nie je nepostrádateľný v ľudskom spoločenstve.

– *učí láske a znásobovaniu života.* Perspektíva smrti odhaľuje provizórnosť existencie a umožňuje vnímať život nie ako vlastníctvo, ktoré treba zveľaďovať, ale ako darované bytie, ktoré treba rozvíjať. Život je dar v zárodku, ktorý treba rozmnožovať. Človek je počas svojej existencie vo svete podnecovaný vnútorným autodynamizmom k znásobeniu života. Podľa Levinasa smrť neodpúšťa neplodnú lásku. Vyzýva k odovzdaniu života a lásky na potomkov. Maximálna sterilita smrti ho poháňa k maximálnej plodnosti v živote. Človek sa potrebuje znovunarodiť v nespočetných generáciách vo vlastných deťoch a vo vnukoch ([14]). Svoju plodnosť vyjadruje nielen na biotickej, ale aj na metabiotickej rovine. Svojím slovom a láskou zasieva semienka radosti a zmyslu života do tých, ktorých stretáva. V každom prípade dieťa zostáva najvynikajúcejším ľudským dielom presahujúcim akékoľvek materiálne alebo kultúrne dielo. Toto dielo má neukončenú perspektívu v budúcnosti ľudstva, lebo každá osoba v ňom môže pokračovať.

– *vedie k solidárnosti.* Perspektíva smrti originálnym spôsobom odhaľuje nepodloženosť sebestačnosti a konštitutívnu odkázanosť jeho bytia na iných. Dokazuje to postoj zomierajúceho, ktorý pociťuje potrebu pomoci, a preto sa opiera o pomoc iných, či už ide o príbuzných, priateľov alebo zdravotníkov. Hobbsova formulácia *homo homini lupus* sa transformuje do formulácie *homo homini socius*, ktorá odhaľuje fenomenológiu bytia pre iných. Vnútorné postoje a im zodpovedajúce správanie sa stáva novým a humánnejším, nakoľko je preniknuté ľudským súcitom. Konkurent, nepriateľ sa stáva spolupracovníkom v prežívaní rovnakého ľudského osudu. Pekne o tom svedčí Dostojevský [12], ktorý v očakávaní trestu smrti bol preniknutý súcitom, najvyššou formou solidarity. Celé ľudstvo vnímal ako nesmierny zástup smrteľníkov, ktorí si preto zasluhujú pochopenie, pozornosť a službu. Pedagogická platnosť smrti sa teda zvýrazňuje aj v interpersonálnych vzťahoch, ktoré sú v znamení solidarity a milosrdenstva.

– *pozýva k zodpovednosti za súhrn života.* Ak by bol život vo svete bez ukončenia, mohol by byť prežívaný v znamení zábavy bez konca. Avšak život, zavŕšený smrťou, fixuje nepredvídateľné hranice, ktoré neumožňujú hlbšie meniť zmysel

a základné smerovanie života.[1] Aj vo filozofickej perspektíve teda platí, že obdobie života má charakter „skúšky", ktorou sa všetky možnosti vyčerpajú: čo človek vykonal, už nemožno zopakovať ani vylepšiť. Posolstvo smrti neutralizuje tendenciu k ovládnutiu vlastného i cudzieho priestoru, v miere, v akej si človek uvedomuje, že nie je pánom ničoho. Chápe, že je len správcom vlastného života, z ktorého má vydať počet. Preto je každá chvíľa nositeľom neopakovateľného a nereverzibilného procesu, ktorý zahŕňa výzvu k valorizácii vlastných talentov. Uvedomenie si tejto ľudskej situácie je rozhodujúce pre prechod od banálneho života k autentickému životu. Zoči-voči smrti človek pociťuje vlastnú zodpovednosť. Uvedomuje si, že o zmysle jeho života nerozhodujú svetské udalosti alebo jeho úspechy a zlyhania, ale to, čo urobil alebo urobí zo svojho života.

Naznačená mnohostranná pedagogickosť smrti, kvalifikuje túto udalosť ako jedinečnú vzácnosť: „smrť je najcennejšia vec, ktorá bola daná človeku. Najvyšším zločinom je užiť ju zle" ([16], 127). Banalizovať smrť v istom zmysle znamená znehodnotiť celý život, ktorého je smrť zavŕšením. Nazdávame sa, že existenciálna reflexia o smrti sa môže stať vhodnou terapiou, ktorá uchráni súčasného človeka pred skĺznutím do barbarstva a neprestane ho inšpirovať, aby urobil zo svojho života umelecké dielo. K tomu má prispieť podľa Sokrata aj reflexia autentického filozofa, ktorý sa plným právom nebojí smrti [2]. Naučiť sa žiť so smrťou totiž zahŕňa hlbokú obnovu ľudskej situácie.

## LITERATÚRA


[1] GEFFRÉ, C.: *La mort comme nécessité et comme liberté*. In La Vie spirituelle, 108 (1963), s. 258–276.
[2] PLATÓN: *Faidón*. Oikoymenh, Praha 1994.
[3] HIEDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 1996.
[4] JASPERS, K.: *Filosofia*. Utet, Torino 1996.
[5] FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Cesta, Brno 1996.
[6] EPICUROS: *Opere, frammenti, testimonianze sulla su a vita*. Bari 1980.
[7] LANDSBERG P. L.: *Zkušenost smrti*. Vyšehrad, Praha 1990.
[8] MARCEL, G.: *Présence et immortalité*. Flammarion, Paris 1959.
[9] DE UNAMUNO, M.: *Tragický pocit života v ľuďoch a národoch*. Ars Stigmy, Bratislava 1992.
[10] BLANTON, S.: *Il diario della mia analisi con Freud*. Feltrinelli, Milano 1974.
[11] PALUMBIERI S.: *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II*. Urbaniana University Press, Roma 2000.
[12] PRINI, P.: Storia dell'existencialismo. Da Kierkegaard a oggi, Studium, Roma 1989.


[1] Samotný fakt, že možno hovoriť o zmysle života, je hlboko viazaný na časové ohraničenie smrťou. De Beauvoirová [15] i Frankl [5] uvažovali o hypotéze pozemskej existencie bez časového ohraničenia. V takejto existencii možno všetko večne opakovať, čím sa zrazu všetko stáva hrou bez akejkoľvek vážnosti, bez hĺbky a pravej zodpovednosti. Pozemská existencia bez smrti by spôsobila absurdnosť celej ľudskej námahy. Keby nebolo pominuteľnosti, bol by som ako bytie nekonečným trvaním a neexistoval by som [4].

[13] SARTRE, J. P.: *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*. Il Saggiatore, Milano 1980.
[14] LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh, Praha 1994.
[15] DE BEAUVOIR, S.: *Tous les hommes sont mortels*. Gallimard, Paris 1990.
[16] WEIL, S.: *La pesanteur et la grâce*. Plon, Paris 1963.

---

Dr. Ing. Milan Fula, PhD.
Detašované pracovisko Katedry filozofie RKCMBF UK
Rajecká 17
010 01 Žilina
e-mail: fula@pobox.sk

# ŽIVOT A FILOZOFIA ALEBO PRAKTICKÁ FILOZOFIA PRE ŽIVOT

*JÁN ČIPKÁR, UPJŠ Právnická fakulta, Košice*

## 1. Namiesto úvodu

Dnes nie je zriedkavosťou sa stretnúť so študentom vysokej školy technického zamerania aj s otázkou „Čo je filozofia?“, „Načo je filozofia, ak nie je vedou?“, resp. „Načo je filozofia dobrá?“ Aké odpovede ponúka filozofia pre riešenie konkrétnych životných situácií jednotlivca, skupín, spoločenstiev, či ľudstva, nachádzajúcich sa v oceáne globalizácie, hľadajúcich svoje ľudské práva, kultúrnu identitu, mravnosť a morálku a to aj v čase, kedy človeka gniavi nezamestnanosť, chudoba, diskriminácia v rôznych formách, vojnové konflikty, atď.?

Zdá sa, že *„filozofi si vytvorili vlastný svet, v ktorom žijú a dokonca i vlastný obraz človeka, ktorým sa riadia“* ([1], 44). Žeby pre mnohých našich filozofov platilo, že tento svet a tento človek nechcú mať nič spoločné s každodenným svetom a každodennými starosťami obyčajného človeka, žeby reflexia vyššie uvedených problémov nebola hodná filozofie? [1]

Určite sú aj takí, ktorí protestujú proti zaužívanej ceste filozofie ([1], 44) a hľadajú novú reflexiu otázky spôsobu usporiadania našich životov, reflexiu našej budúcnosti v európskej civilizácii v spojitosti s dezintegráciou sveta a jej dopadom na život konkrétneho človeka ([3], 545).

Odstránenie krízy v oblasti kultúry, znovuzrodenie filozofie predstavuje nachádzanie objektívneho ponímania človeka a celej sociálnej reality, skutočného života. Nový prístup môže priviesť k solidarite medzi ľuďmi, k vzájomnému chápaniu medzi národmi a národnosť, medzi rasami a náboženskými konfesiami. Našou nádejou je, že filozofia budúcnosti objaví zdroje racionality orientovanej na transverzálnu komunikáciu, schopnú prekročiť rozdielnosť, uznávať nedotknuteľnosť rozdielov, a súčasne usilovať o dohodu napriek týmto rozdielom.

V procesoch rozhodovania sa uplatňuje celý rad racionálnych princípov, ktoré majú svoj pôvod v odlišných sociálnych skupinách a podskupinách. Transverza sa dosiahne, ak bude efektívny dialóg medzi týmito najrôznejšími skupinami pri súčasnom rešpektovaní ich špecifických čŕt. Najdôležitejším výsledkom transverzality je zvýšená schopnosť sebaporozumenia medzi zúčastnenými a vzájomné uznanie určitých ústupkov a kompromisov, sledujúcich záujem dosiahnuť maximálne žiadúci výsledok ([5], 664–665).

## 2. Je filozofia iba láska k múdrosti?

Názov **„filozofia“** označuje lásku k múdrosti, filozofiu. Múdrosť aj dnes zostáva podstatnou charakteristikou filozofického myslenia. **Filozofia je múdros-**

[1] Tento príspevok predstavuje výstup čiastkového riešenia úlohy grantového projektu VEGA č. 1/0107/03 – Právna kultúra aeurópsky integračný proces.

**ťou**, avšak nie jednotlivého človeka, ale zjednoteného Rozumu ľudí. Inými slovami povedané, **filozofia je kolektívne myslenie**. Ako to chápať?

Po prvé, filozofia je teda myslenie, a nie poznanie, nie cítenie (nie uvedomovanie si, nie chápanie, nie rozumenie niečomu?), nie viera (nie povera, nie náboženské predstavy?), nie vôľa, nie konanie (nie pôsobenie?).

Po druhé, filozofia nie je jednoducho myslenie, ale sú-myslenie, t. j. také myslenie, ktoré predpokladá mysľou podmienený kontakt ľudí alebo spoločné myslenie ľudí.

Filozofia je kolektívne (spoločné) myslenie, tak ako veda je kolektívne poznanie, umenie je kolektívne pociťovanie, cítenie, náboženstvo je kolektívne zdieľanie viery, morálka/právo je kolektívna účasť na prejavení vôle, ekonomika je kolektívne účasť na výrobnom a rozdeľovacom procese, atď.

Po tretie, východiskovým a konečným bodom filozofovania nie je poznanie, nie blaho, nie krása, ale myseľ, majúca zmysel-význam pre iných-mnohých ľudí, predovšetkým pre samých filozofov. Určite, kolektívne sa myslí aj vo vede, v umení, vo všetkých ostatných sférach ľudskej činnosti. Avšak toto kolektívne myslenie je iba druhoradý (podradný) aspekt vedecko-poznávacej, umeleckej a inej činnosti. Je filozofické iba to tej miery, do akej je vnútorne slobodné, nie je spojené bezprostredne s formovaním poznania, krásy, materiálneho blaha, atď. Vo filozofii je kolektívne myslenie samo sebe postačujúce, maximálne vzdialené od riešenia poznávacích–umeleckých-praktických úloh. Živelnosť filozofie je živelnosťou čistej, samej sebe postačujúcej mysle. Ak filozofi aj čosi predkladajú nefilozofom, tak to nie sú hotové odpovede-recepty, a ich polotovary. Veď myseľ-idea je vždy akýmsi polotovarom.

V minulosti niektorí filozofi a vedci vyzdvihovali charakteristiku filozofie ako vedy vied. Táto charakteristika, správne zdôrazňujúc osobitnú rolu filozofie v porovnaní s ostatnými konkrétnymi vedami ako všeobecný svetonázorový, metodologický a ideologický základ vedeckého poznania, zároveň trpí podstatným nedostatkom. Označuje filozofiu za vedu a tým stanovuje striktnú spojitosť medzi filozofickými predstavami a vedeckými teóriami. V skutočnosti filozofia je osobitou formou myslenia. Zahŕňa prvok vedeckosti, ale neredukuje sa na vedeckú formu poznania. Veda je forma kolektívneho poznania a filozofia je forma kolektívneho myslenia ľudí. Okrem toho, filozofia, na rozdiel od vedy, nemôže zaväzovať, predpisovať „ako treba“, byť zákonodarnou. Jej doporučenia majú iba odporúčajúcu funkciu vo vzťahu o iným oblastiam ľudskej činnosti.

Výraz „filozofia – veda vied“ vyjadruje práve snahu predstaviť filozofiu ako arbiter elegantiarum, diktujúcu ostatným vedám svoju vôľu ako sa správať. Filozofia ako forma kolektívneho myslenia má bezprostredný vzťah aj k vede, aj k umeniu, i k materiálnej praxi, ako aj k riadeniu spoločnosti, či k individuálnej skúsenosti človeka. teda, filozofia je stredobodom, centrom všetkých ľudských hľadaní a odhodlaní.

Neoddeliteľnosť filozofie od vedy privádza ju k neodôvodnenému zvedečťovaniu, svojráznemu filozofickému scientizmu. Kvázivedecký jazyk vo filozofických knihách a článkoch je celkovo rozšírený jav. V konečnom dôsledku od filozofických skúmaní-úvah sa očakáva to isté, čo od vedeckých skúmaní. Obratnou stránkou takéhoto prístupu, t. j. snahy „zvedečtiť“ filozofiu je očakávanie od nej akýchsi konkrétnych vedeckých výsledkov, hotových odpovedí na otázky nastolené životom. Pokiaľ sa toto očakávanie nenapĺňa, nastupuje rozčarovanie z filozofie.

Veda tvorí poznatky. Filozofia formuluje a rozpracúva idey. Nič viac. Filozofické idey sú ideami ideí: vedeckých, umeleckých, praktických a pod. Následne i filozofovanie nepriamo slúži poznaniu, praxi, umeniu, ale úplne sprostredkovane. Filozofia sa musí odpútať od vonkajších pút, musí byť slobodná od vedeckých autorít, politických, štátnych i náboženských (cirkevných) činiteľov.

Filozofia predstavuje osobitý typ kultúry, sledujúci nie je poznanie, ale myslenie. Cieľom filozofovania nie je dosiahnutie pravdy, ale múdrosť. Veď filozofovanie je aj mudrovanie.

Ak sa hovorí o filozofickom poznaní, má sa na zreteli nie to poznanie, ktoré sa dosahuje v procese vedeckého poznania. Filozofické poznanie a vedecké poznanie – to sú rozličné „veci". Vedecké poznanie je výsledkom poznania reálneho sveta, sveta ako objektu poznania. Filozofické poznanie je výsledkom vnútorných filozofických tokov informácií, tečúcich od jedného filozofa k druhému. Ak som prečítal diela od Platóna a pochopil som ich, to znamená, že som dosiahol poznanie o Platónovom učení, o jeho ideách, názoroch a pod.

Súhrn filozofických poznatkov predstavuje predovšetkým poznanie základných filozofických učení-ideí minulosti a súčasnosti. Filozofické poznanie sa podobá na vedecké v tom zmysle, že je podobne ako vedecké poznanie, viac alebo menej adekvátne, primerane zobrazuje predmet, v našom prípade – učenie, idey, myseľ iného filozofa (iných filozofov). Filozoficky vzdelaný človek je človek, ktorý viac alebo menej adekvátne prijal a osvojil si základné idey filozofov minulosti a súčasnosti. Filozofické vzdelanie je základom filozofickej vzdelanosti a filozofického profesionalizmu. Slovo „učenosť" a „vedec" v prípade filozofa označujú iba to, že sa človek dôkladne zaoberal filozofiou. Slova „vedeckosť" a „veda" v spojitosti s filozofiou označujú naučenie sa filozofii. Okrem toho slovo „veda" v spojitosti s označením „filozofická" (filozofická veda) označuje určitú časť (odbor) filozofie, vydeľujúci relatívne samostatnú filozofickú disciplínu, odbor filozofického poznania. Za filozofické vedy sa považuje etika, estetika, logika...

V poslednej dobe je známa iná krajnosť: antiscientizmus-iracionalizmus. predstavuje reakciu na predchádzajúce desaťročia filozofického scientizmu-racionalizmu. Oslobodení filozofi zrazu prehovorili ako bohoslovci, mystici, jasnovidci, či proroci.

Filozofi často diskutovali o problematike „častí" filozofie, jej štrukturalizácii už od prvopočiatočného nakopenia filozofických ideí a objavili sa prví filozofi – systematici.

Filozofia môže byť rozdelená do troch častí podľa troch „predmetov: podľa objektu činnosti, subjektu činnosti a samotnej činnosti, presnejšie jej prostriedkov – metód. A tak, obsah filozofie pozostáva z najvšeobecnejších predstáv o svete ako celku, jeho kategoriálnej štruktúre, o človeku i spoločnosti, v ktorej on žije, o spôsoboch činnosti alebo osvojení sveta človekom.

### 3. Praktická filozofia

Význam praktickej filozofie vyplýva z toho fundamentálneho faktu, že myseľ môže bezprostredne vplývať na činnosť: alebo podnecovať človeka k činnosti, alebo naopak, brzdiť, ukončovať jeho činnosť. Cieľom praktickej filozofie je povzbudzovať ľudí pomocou mysle k správnym, dobrým činnostiam a odvracať od

chybných, zlých činností. Presnejšie, praktická filozofia je filozofiou, ktorej cieľom je ovplyvňovať ľudí silou mysle prostredníctvom slova, presvedčenia – v procese živých kontaktov (konzultácie – besedy, pohovor, diskusie, analýza konkrétnej situácie).

Praktický filozof (podobne ako praktický psychológ, psychoanalytik, lekár, právnik) organizuje konzultácie-rozhovory-spovede ako službu. Jeho úlohou je poskytnúť konzultáciu a pohovor ohľadom základných otázok dotýkajúcich sa života, rozvoja, lásky, tvorby, zdravia a pod. Treba mať na zreteli, že praktická filozofia nie je to isté, čo praktická úloha filozofie. Filozofia celkovo preukazuje určitý praktický vplyv na život ľudí. Väčšinou sprostredkovane prostredníctvo vedy, politiky, ekonomiky, umenia, literatúry.

Praktická filozofia je tá časť filozofie, ktorá sa pokúša bezprostredne vplývať na život ľudí cez filozofické texty a prejavy, prostredníctvom živého kontaktu filozofov s ľuďmi. *„Takáto filozofia všetko posudzuje zo stanoviska umenia žiť – je týmto stanoviskom. Toto je jej špecifické stanovisko, ktoré nie je vlastné nikomu a ničomu inému, pretože málokto druhý je asi povolaný vyučovať umeniu žiť – teda vyučovať filozofiu znamená vyučovať umeniu žiť a venovať sa filozofii znamená venovať sa praktickému umeniu žiť"* ([1], 46).

Praktickou filozofiou v presnom význame slova sa profesionálne zaoberali nemnohí: niektorí sofisti v Starovekom Grécku a niektorí filozofi, využívajúci filozofickú argumentáciu vo svojich individuálnych a kolektívnych besedách pre konkrétne ciele.

V širokom zmysle slova k praktickej filozofii sa priraďujú texty a prejavy rôznych autorov, obsahujúce filozofickú argumentáciu, myšlienky o živote, človeku, o vzťahu k svetu, venované všetkým ľuďom a podnecujúce k činnosti alebo odvracajúce od nej. Tieto texty spravidla nemajú charakter výskumu a obsahujú úsudky, jednotlivé myšlienky a doporučenia. V tomto druhom význame „praktická filozofia" má bohatú históriu a tradíciu. Mnohí filozofi zanechali texty s prakticko-filozofickým významom. A nielen oni, ale aj iní spisovatelia, vedci, historici, psychológovia, politici atď.

Žiaľbohu, praktická filozofia sa ešte nachádza v počiatočnom stave. Pred terajšími filozofmi je nastolená historická úloha: vytvoriť inštitút praktických filozofov, vytvoriť dopyt po filozofoch. Inštitút praktického filozofa je možné odôvodniť nasledujúcim:

1. Filozof na rozdiel od predstaviteľov iných profesií analyzuje človeka komplexne, vo všetkých jeho životných prejavoch. Práve on je schopný sa rozprávať s človekom ako s človekom, berúc do úvahy všetky aspekty ľudského bytia – skúsenosti a akoby viesť človeka celým inštrumentáriom rôznych vplyvov. Iba filozof môže zhodnotiť, aký prostriedok je možné použiť v tých alebo oných situáciách. A práve on mohol by predložiť komplexné využitie rozličných prostriedkov, t. j. koordinovať – riadiť.

2. Okrem toho filozof disponuje takým prostriedkom riešenia ľudských problémov, akým nedisponuje profesionálne ani jeden predstaviteľ akejkoľvek inej ľudsky orientovanej činnosti. Týmto prostriedkom je myseľ. Myslenie (úsudok, argumentácia, presvedčenie, kritika) sa stalo profesiou profesionálneho filozofa. Iba on profesionálne využíva myseľ-myslenie ako prostriedok vplyvu na človeka pri riešení jeho problémov.

3. Mnohí špecialisti o oblasti problematiky človeka okrem úzko profesionálnych rozhovorov a doporučení vedú so svojimi klientmi aj čisto filozofické diskusie a dávajú im rady aj filozofického charakteru. Podstata praktickej filozofie spočíva v exkluzivite, adresnosti, v individuálnom prístupe. Filozofia môže byť prínosom pre človeka ako múdrosť, životné učenie.

4. Niektorí filozofi sú toho názoru, že filozofia sa nemá približovať ku každému jednotlivému človeku. Filozofia vďaka najvyššej všeobecnosti riešených otázok nemôže si nárokovať na úlohu každodenného radcu pre človeka v súkromných životných situáciách. Je pravdou, že filozofia sa zaoberá otázkami hraničnej všeobecnosti. Avšak aj každý jednotlivý človek sa zamýšľa nad podobnými otázkami. Nejestvuje všeobecné bez jednotlivého, jedinečného, ako nie je jedinečné bez všeobecného (spoločného). Akákoľvek najfundamentálnejšia otázka je peripatetická, situačná, závisí od konkrétneho života konkrétneho človeka, od je ho osobitostí a osobitostí jeho života. A naopak, akýkoľvek konkrétny životné významný problém je tisíckami nitiek spojený s riešením všeobecných (spoločných) otázok.

Úloha praktického filozofa spočíva v stálom nachádzaní, vyjavení tejto spojitosti všeobecného a jednotlivého, spojitosť fundamentálnych filozofických a konkrétnych životných otázok. Je tu možná paralela medzi praktickým filozofom a sudcom. Sudca sa zaoberá konfrontáciou konkrétnych faktov v danej veci s normami práva a na základe toho prijíma rozhodnutia. A konzultujúci filozof, či moderujúci diskusiu musí nielen jednoducho zahrňovať jednotlivé do všeobecného, ale ustanoviť (nachádzať, analyzovať, hodnotiť) spojitosť jednotlivého so všeobecným.

5. Kontakt filozofa-profesionala s nefilozofom je obmedzený vyučovaním filozofie, alebo prostredníctvom filozofických textov, alebo ústnym vystupovaním pred auditóriom, alebo nemnohými kontraktmi na rôznych fórach (konferenciách, seminároch, sympóziách a pod.). V jednom prípade je kontakt jednostranný, a v iných rozplynutý v rôznych spoločenských vzťahoch. Ozajstný kontakt filozofa s nefilozofom je možný iba v individuálnej živej diskusii, špeciálne na to určenej. Táto živá diskusia je dôležitá nielen pre spolu diskutujúceho, ale aj pre samotného filozofa, ktorý z nej čerpá nové informácie, nové myšlienky a idey.

6. Zriadením inštitútu praktických filozofov sa obnovuje dobrá staroveká tradícia. V antike už bol podobný inštitút praktických filozofov. Príkladom sú sofisti, ktorí svojimi diskusiami a múdrymi radami reálne pomáhali ľuďom.

Aké sú *ciele práce (konzultácií, diskusií) praktického filozofa*: a) Vysvetlenie zmyslu života, b) Pomoc v hľadaní životne dôležitých odpovedí (kam ísť, čo robiť, akú cestu vybrať, čo je dobro?), c) vytvorenie intelektuálnych predpokladov pre východisko z konfliktných situácií (životných, profesijných, tvorivých, rodinných), d) filozofická terapia (útecha a liečenie filozofiou), e) predchádzanie voči možným chybným riešeniam, amorálnych skutkov, priestupkov).

*Metódy a formy práce praktického filozofa*: a) filozofické konzultácie (otázky a odpovede), b) Beseda, diskusia, dialóg, c) analýza konkrétnych situácií, d) otvorený rozhovor, e) praktické rady, vysvetlenia, argumentácia, presvedčenie, kritika.

Ak by sme parafrázovali myšlienky vyrieknuté kýmsi už pri inej príležitosti, mohli by sme povedať, že ak by sme sa mali pozrieť na praktickú filozofiu „z hľadiska toho ostatného sveta a života, pre ktorý by tu koniec-koncov mala byť, pre potreby ktorého (a aj z ktorého) vznikla a vyvinula sa – tak sa nám filozofia bude javiť úplne inak a mnohé v nej...“ sa nebude „javiť ako zbytočné, resp. nadby-

točné"..."Výsledkom teda bude rekonštrukcia filozofie...a zachovanie jej životaschopnosti a zmysluplnosti!" ([1], 45–46).

**Na záver**

Ako dospieť do povedomia širokej verejnosti, že v tomto dnešnom „afilozofickom svete" a „afilozofickej dobe" potrebujeme aj filozofiu, aj keď v podobe určitej praktickej filozofie? Možno je to aj odkaz Deweyho pragmatickej filozofie pre naše 21. storočie, kedy mnohí z nás filozofujú pri nejakej konkrétnej situácii. „...Úlohou filozofie je učiť ľudí, ako žiť (umeniu žiť), hoci niekedy sa problém môže zúžiť aj na to, ako jednoducho prežiť. Hodnota filozofie spočíva v jej schopnosti stať sa intelektuálnym (a inteligentným) nástrojom dobrého (a lepšieho) života" ([2], 238–239).

Ide o to, aby sa filozofi zmobilizovali a túto myšlienku dokázali presadiť aj medzi ostatnými intelektuálmi a vysokoškolskými odborníkmi – nefilozofmi, ktorí riadia a usmerňujú pedagogický proces na vysokých školách.

LITERATÚRA


[1] VIŠŇOVSKÝ, E.: *Iná filozofia (alebo o pôžitku a úžitku z filozofie)*. In: Kríza filozofie – filozofia krízy? Zborník príspevkov z 1. výročného stretnutia SFZ (12.–14. september 1997). Bratislava – Prešov, 1998

[2] VIŠŇOVSKÝ, E.: *O hodnote filozofie (z hľadiska pragmatizmu)*. In: Filozofia doba. Zborník príspevkov z II. slovenského filozofického kongresu konaného v dňoch 26.–28. októbra 2000 v Bratislave. IRIS, Bratislava 2000

[3] PAUER, J.: *Od dezintegrácie ku kooperácii (Alebo kde a kam pláva loď nášho sveta?)*. In: Filozofia, roč. 58, 2003, č. 8.

[4] SCHLICK, M.: *Obrat filozofie*. In: Filozofia, roč. 55, 2000, č. 7.

[5] SCHRAG, Calvin, O.: *Úkol filosofie v novém tisíciletí*. In: Filosofický časopis, roč. 48, 2000, č. 4.

[6] SIVÁK, J.: *Postrehy z 21. svetového filozofického kongresu*. In: Filozofia, roč. 58, 2003, č. 10.



PhDr. Ján Čipkár, PhD.
UPJŠ Právnická fakulta
Kováčska 26
040 75 Košice, SR
cipkar@pravo.upjs.sk

# VZŤAH TVORBY K SPYTOVANIU SA PO NESMRTEĽNOSTI ČLOVEKA

*ANTON VYDRA, Katedra filozofie FF TU, Trnava*

*In this paper the author shows on the relationship between an artwork and our questioning on the immortality of the human beings. There is a problem what the term „immortality" means in philosophy. Someone holds immortality is the prolonged life, but the author writes this idea is false, immortality is rather kierkegaardian „the judgment between the just and the unjust". To finish an artwork means to give it before the trial of the critics. There is mainly courage in this kind of philosophical thinking. As well as there is the basic choice between our attitude to death or to immortality. This choice is crucial for our „strategies of the life" (Z. Bauman), because our attitude to death or immortality is eventually our attitude to life and to formation our culture. Every desperado (or last-ditcher) is a man without hope (latin „spes" is derivated from verb „sperare", means: to see, to sight, to view). De-sperado is an unseeing person, without a future before him. This kind of people are not able to formate authentically a new face of the human culture. Desperado's future is only the death, he is not a man of the transcendental act for passage of (self-)lines. He is not present in his life-work.*

Filozofické spytovanie sa po možnosti posmrtnej existencie človeka je vždy sprevádzané metafyzickým akcentom, bez ktorého by napokon ani nebolo možné, prípadne by nás zaviedlo k nechceným bezvýchodiskovým konzekvenciám (na niektoré z nich neskôr upozorním), ktoré vedú k etickým problémom spojených so smrteľnosťou človeka. Vo svojom príspevku sa však chcem k otázke nesmrteľnosti človeka postaviť skôr z antropologickej pozície, osobitne skúmaním fenoménu ľudskej tvorivosti. Takýto antropologický prístup nevylučuje metafyzické pozadie problému nesmrteľnosti, ba možno povedať, bez neho by ostal neúplným; chýbala by mu celistvosť pochopenia človeka a jeho bytia. Rovnako použijem niektoré prístupy hermeneutickej reflexie, aby sa tak odkryli hlbšie významy používaných termínov, ktoré v problematike nesmrteľnosti človeka bežne používame bez toho, aby sme nazreli hlbšie pod ich povrch. Zaujmem aj kritický postoj k niektorým názorom, ktorých chápanie bytia človeka je skôr zavádzajúce, hoci využíva populárny jazykový aparát. Pritom si nenárokujem na úplnú pravdivosť svojich tvrdení, len chcem ponúknuť niektoré postrehy, ku ktorým som dospel pri svojom skúmaní problému nesmrteľnosti. Je to cesta hľadania, pri ktorej možno – zvlášť na takom krehkom povrchu ako je problematika nesmrteľnosti – ľahko zakopnúť alebo uviaznuť v slepej uličke. Text je otvorený každej kritike, ktorá napomáha viac rásť v pravdivosti filozofického úsilia.

Prvá otázka, ktorá sa pred nás stavia, je: aký význam má však v spytovaní sa po nesmrteľnosti človeka fenomén ľudskej tvorivosti? A čo všetko máme pod ním

rozumieť? Predovšetkým je ľudská (osobitne: umelecká) tvorba (seba)vyjadrením[1] umelca, *„vysloví ho celého"* ([8], 333). Takéto chápanie ľudskej tvorivosti je pravdaže veľmi široké a v tom zmysle nezahŕňa len umeleckých tvorcov, ale každú jednotlivú osobu, ktorá sa nejakým spôsobom usiluje o vyjadrenie toho, čo je v nej *najintímnejšie a zároveň i najvyššie* (Aurelius Augustinus). Umenie teda zviditeľňuje neviditeľné, odkrýva to, čo je tajomné a skryté vo vnútri subjektu. Byzantská ikonografia chápe túto bipolaritu viditeľného a neviditeľného mimo pozíciu tvoriaceho subjektu. Nie je to vnútorný svet ikonopisca, ktorý je neviditeľným a má sa zviditeľniť, ale ikona je tým viditeľným (engrafa), ktoré sa *spája*[2] s neviditeľným (agrafa) sakrálnym prostredím (por. [17], 13). Florenskij chápe ikonu ako „okno", cez ktoré nahliadame Posvätno ([3], 39–40). Ikonopisec však ako inšpirovaný spolutvorca vnáša do diela tiež svoj prínos a teda aj jeho invencia[3] ostáva zapísaná vo výsledku, ktorým je samotná ikona. Inak by sme dávno zabudli napríklad na osobu Andreja Rubleva. Ikonopisec je nástrojom, ale nástrojom, ktorý je živý a slobodný.

Takéto vnímanie ľudskej tvorby je blízke platónskemu *mimésis*. Ľudskú tvorivosť od božskej tvorby odlišuje práve to, že človek netvorí z ničoho, ale využíva predlohu (prototyp), ktorý napodobňuje, resp. imituje, hoci tieto výrazy nie sú celkom rovnocenné. Táto platonizmu blízka metafyzika sa stala „kameňom úrazu" mnohých filozofov, ktorí sa pokúšajú *„prevrhnúť' a prekonať' platonizmus"* ([4], 88)[4] a tento zámer považujú za skutočnú filozofiu. Napriek tomu nemusí byť napríklad kresťanské ponímanie tzv. „druhého sveta" vôbec dualisticky platónske, na čo poukázal vo svojich prácach Claude Tresmontant, osobitne jeho kritikou *metempsychózy* v helenistickom myslení a dôsledkov, ktoré z toho vyplývajú.[5] Bez postulovania takéhoto „druhého" alebo – lepšie povedané „nového" sveta[6] však možno o nesmrteľnosti hovoriť len z pozície prolongovania[7] ľudského života do nekoneč-

---

[1] V diele *Člověk a Bůh. Dvojjediná existence člověka a ide Boholidství*, v časti *Tvůrčí podstata člověka* píše Semjon Ljudvigovič Frank: *„Umenie je vždy vyjadrením čohosi... Pojem »vyjadrenie« je jedným z najzáhadnejších ľudských pojmov, ktoré väčšinou používame bez toho, aby sme sa zamýšľali nad ich zmyslom. Jeho doslovný význam označujeme ako »odtlačok« (...) Analogicky potom hovoríme o »vyjadrení«, ak sa niečo neviditeľné, tajné stáva viditeľným, zjavným a zanecháva svoj odtlačok v niečom inom. V duši človeka sa tají čosi neviditeľné, duchovné. Človek má potrebu premeniť to vo viditeľné, zjavné a dosahuje to tým, že využíva slová, zvuky, kombináciu farieb, čiar, tvarov a konečne aj pohybom svojho tela (mimikou, tancom). Pokiaľ sa o to pokúša a dosahuje to, je umelcom."* ([5], 167)

[2] Symbol (gr. *symbollein*) označuje „to, čo spája" a stojí v opozícii voči „tomu, čo oddeľuje" (gr. *diabollein*).

[3] Latinský výraz *invenire* označuje takú činnosť človeka, pri ktorej umelec *na niečo príde*, niečo *vynájde*, *objaví*, *niečo sa o veci dozvie*, ale tiež, že niečo *vyjaví*, *ukáže*, *ponúkne*. Ikonopisec musí najskôr zobrazovanú udalosť prežiť v kontemplácii, doslova sa ňou inšpirovať, kým ho existenciálne nezasiahne a nepremení jeho vlastné vnútorné bytie, až potom môže ikonu písať a v nej *vyjavovať a artikulovať* (v širšom zmysle: *činiť zreteľnou*) skrytú transcendentálnu skúsenosť, ktorú prežil. Umelec takto vyjaví len to, čo ho inšpirovalo, čo mohol takpovediac „vdýchnuť", *inspirare*.

[4] Na str. 95 citovaného diela píše Foucault: *„Filozofia reprezentácie, pôvodného, prvotného, podobnosti, napodobnenia, vernosti, sa rozpúšťa."*

[5] *„V tejto perspektíve nejde o počiatok existencie a nie je v nej ani miesto pre smrť (...) Pre biblickú tradíciu je myšlienka preexistencie duše a myšlienka sťahovania duší úplne neprijateľná (...) človek je, rovnako ako svet, stvorený."* ([23], 53)

[6] F. W. J. Schelling píše v liste Immanuelovi Niethammerovi o *„vyššom svete" (einer höhern Welt)*, v ktorom je možné ostať v kontakte s milovanou bytosťou (*geliebten Wesen*), keďže takýto svet nie je vytváraný ako dualistická koncepcia dvoch oddelených svetov, ale svetov, ktoré sú si spoločné: duch a príroda tu nestoja proti sebe, ale sú vo vzájomnom vzťahu. (por. [23], riadky 6–7 a 38).

[7] K tomuto chápaniu sa implicitne priklonila Erika Karfíková na medzinárodnom sympóziu *Súčasné spirituálne podoby ľudského života*, kde vo svojom príspevku vychádzala z Kalčevovho diela *Etudy o smrti* a z ktorého prijala východiskovú pozíciu pochopenia nesmrteľnosti ako prolongovania, predlžovania života a dlhovekosti. Túžbu po takto pochopenom večnom živote v súlade s Kalčevom považuje za

nosti, čo je idea veľmi zavádzajúca alebo o generačnej nesmrteľnosti, pri ktorej je večnosť zaručená životom potomkov[1]. Nie je utváranie si takýchto dvoch svetov len ilúziou? ([6], 32–34) Nie je to všetko len pohrávanie sa s neskutočným, s fantazijným? ([7], 4) Bocheński má pravdu, keď vraví, že *„z toho, že po niečom túžime, ešte nevyplýva, že to existuje"* ([2], 87)[2]. Treba však pripomenúť, že sa tu hovorí skôr o nádeji, ktorá má iný charakter ako túžba.[3] Uvažovať o možnosti nesmrteľnosti pravdaže neznamená nevyhnutne potvrdzovať jej reálnu existenciu, ide tu však celkom iste o hlboké vyjadrenie reálneho vzťahu k životu. Lebo každé spytovanie sa po nesmrteľnosti a večnosti života je spojené s existenciálnym etickým motívom pravdivosti života, ako nižšie poukážem na príklade existencialistického postoja Sørena Kierkegaarda.

Spytovanie sa po možnosti nesmrteľnosti človeka sa teda spája s otázkou života, resp. s otázkou večnosti života. Ten má však dve náboženské podoby vyjadrené obrazmi dvoch tajuplných priestorov stredovekej literatúry: *neba* a *pekla*. Kým v prvom prípade sa naša pozornosť zameriava na nádej v dosiahnutie nesmrteľnosti (ak má viesť život človeka do večnej slasti, prečo by sme sa nesmrteľnosti bránili, stáva sa predmetom našej vôle); v druhom prípade sme nútení túto nádej popierať, veď kto by chcel prežiť večnosť vo „večných mukách a zatratení", pričom výraz „zatratenie" sa pre nás stáva veľmi zaujímavý: stratenosť, zabudnutie, bytie pod vplyvom bohyne Lethé, skryté, zahalené bytie, v temnote, v nevidení, v absolútnej *solitudickej*[4] samote.

Ak teda v našom spytovaní sa nejde o nádej v nesmrteľnosť, potom tu ide o zúfalstvo, *desperatio*, čiže o stav nevidenia (*de-sperare*) inej možnosti, nechcenia vidieť, túžbu „radšej to nevidieť". Oproti zúfalstvu stojí nádej, *spes*. Koreň tohto latinského slova treba hľadať v slove *sperare*, vidieť, mať odvahu vidieť, mať odvahu byť otvoreným pre možnosť nesmrteľnosti. Nádej *vidí* vždy to lepšie, oproti zúfalstvu, ktorému ostáva len jediná pesimistická cesta. Výraz „videnie", „zrenie" súvisí aj s výrazom, ktorý je blízky teologickým predstavám o blaženom živote vo večnosti: *visio beatifica*, blažené nazeranie. Preto sa nám obrazy Neba vyjavujú ako plné osvetlenej krásy, lebo krása je viditeľná len vo svetle a vidieť možno len vo svetle. Odtiaľ

---

iluzórnu a spolu s Jeanom Wahlom o nej hovorí ako o pekle (por. [10], 206), v ktorom ide o večnú nudu. Tým správne poukázala na deviačné dôsledky prolongovaného života (demografická explózia a katastrofa, nuda, strata hodnoty života). Nedostatočne sa však od tejto predstavy nesmrteľnosti dištancovala a nepoukázala na iné názory na nesmrteľnosť, akým je napríklad kresťanský pohľad, ktorý neodmieta smrteľnosť človeka, ale ju považuje za súčasť ľudského života a ľudskej existencie. (por. [11], 150–158)

[1] O takto geneticky pochopenej nesmrteľnosti človeka, hovorí biológ Jean Dausset. K podobnému názoru sa paradoxne pripája aj Paul Ricoeur, hoci naznačuje relatívnosť tohto chápania nesmrteľnosti a je nútený pridať aspoň náčrt akéhosi paralelizmu času a večnosti, v ktorom sa napĺňa idea nesmrteľnosti ako inej reality, ako inej časovej osi, súbežnej s našim časom. (por. [20], 198–200). Tento názor však vyjadruje – podľa jeho vlastných slov – ako kresťan a nie ako filozof, čo je v jeho filozofickom myslení spôsobené tým, že Ricoeur sa sám považuje za *„filozofického agnostika"* alebo *„pohegelovského kantovca"* ([18], 442 a 444).

[2] Bocheński napáda aj chápanie nesmrteľnosti ako predĺženia fyzického života.

[3] Analýzou dištinkcie týchto pojmov sa tu nebudem zaoberať, keďže by si vyžadovala viac priestoru. K tomu odporúčam hlboké reflexie Gabriela Marcela v jeho diele *Přítomnost a nesmrtelnost* (por. [16], 90–91).

[4] Bližšie sa o dvoch druhoch samoty *solitudo* a *solideo* zmieňujem vo svojej diplomovej práci *Samota a filozof.* (Trnava, Katedra filozofie FH TU, 2003).

už nie je ďaleko k chápaniu Boha ako Svetla. Oproti tomu, ak sa prizrieme na obrazy pekla na stredovekých a renesančných obrazoch, vidíme len telá v temnom priestore, osvetlené nanajvýš plameňom. Ak je bytie rovnakým transcendentáliom ako krása, potom sme nútení tvrdiť, že táto krása sa nachádza aj v obrazoch pekla. Je však videná len slabo alebo vôbec. Peklo, ak sa nechceme vyjadriť realisticky, je minimálne symbolickým miestom zabudnutia, zakrytia, pohltenia svetla. Pri utváraní týchto predstáv o večnosti nie je často dôležitá ani tak ich skutočná realita, ako skôr isté kultúrne, sociálne, nábožensky či dokonca geograficky podmienené vedomie, že ak jestvuje večnosť, musí byť nevyhnutne oddelením týchto dvoch svetov. Søren Kierkegaard to povie takto: *„Nesmrteľnosť je súd. Nesmrteľnosť nie je život nekonečne predĺžený, ale večné oddelenie práva a bezprávia. Nesmrteľnosť samozrejme nie je pokračovanie hmoty, ale separácia, ktorá je dôsledkom minulosti."* ([13], 262) Vedomie človeka o absolútnej separácii sveta spravodlivosti a sveta bezprávia stojí často v pozadí spytovania sa po nesmrteľnosti človeka. Ak v sebe živíme nádej v existenciu takejto separácie, potom musíme byť nejakým spôsobom presvedčení o jej skutočnosti a pravdivosti. Len ak veríme, že takýto rozdiel je nevyhnutný, smerujeme vo svojom myslení k nádeji, že jestvuje „miesto"[1] absolútnej spravodlivosti. V časnosti sa spravodlivosť a neprávo dostávajú do konfliktu, do zrážky. Tento konflikt vytvára dramatickosť časnosti. Ide o drámu, v ktorej sa niečo deje, čosi tu zápasí, bojuje, je vystavené vzájomnému *polemos*. Nádej v nesmrteľnosť človeka sa takto stáva skôr nádejou v oddelenie týchto dvoch svetov[2] ako nádejou v prolongovanie života jednotlivca. Kierkegaardovi však nešlo ani tak o reálnosť takejto separácie, ako skôr o odvahu vystaviť sa jej možnosti. Takáto odvaha sa spája viac s prežívaným životom, ako s tým, čo bude po ňom nasledovať.

Ak našu úvahu spojíme s predloženým problémom ľudskej tvorivosti, objavíme zvláštny vzťah, pri ktorom prichádzame k zaujímavej analógii: dokončiť umelecké dielo znamená vystaviť ho smrti, dokonaniu. Toto dielo však nezaniká. Umelec však nechal rozhodnúť budúcnosť[3] o hodnote či nehodnote svojho útvoru. Pre takýto čin musí mať človek dostatok odvahy vystaviť svoje dielo kritike, súdu. Rovnakú odvahu musí mať človek, ktorý sa nádeja, že jeho skutky budú kriticky posúdené. Bez tejto odvahy buď úplne odmieta akúkoľvek úvahu o večnosti alebo má z nej strach a preto o nej mlčí. Vystaviť sa možnosti nesmrteľnosti je preto pre Kierkegaarda existenciálnym prejavom odvahy a autenticity žitia jednotlivca, pričom píše: *„Vedomie mojej nesmrteľnosti patrí jednoducho a výlučne len mne."* ([13], 262) Len v znamení tejto odvahy možno podľa neho autenticky hovoriť o nesmrteľnosti. Táto odvaha podstúpiť skúšku sa stala pre Kierkegaarda signifikantnou osobitne v postave patriarchu Abraháma, v archetypickom obraze *rytiera viery*, ako ho nazýva

---

[1] Všimnime si, že latinské *spatium* možno preložiť ako *miesto*, ale aj ako *životnú dráhu*.

[2] Túto pozíciu chápania nesmrteľnosti pochopil Freud v kultúrno-politickom kontexte a podrobil ju silnej kritike: *„... mravné zákony, vytvorené našimi kultúrami, vládnu aj celému svetovému dianiu, sú len chránené najvyššou sudcovskou inštanciou s nekonečnou mocou a dôslednosťou. Všetko dobré bude raz odmenené, všetko zlé potrestané, keď nie na tomto svete, potom v neskorších existenciách, posmrtných. Tým sú všetky hrôzy, útrapy a trýzne života zahladzované; posmrtný život nadväzujúci na pozemský ako neviditeľná časť spektra na viditeľnú prináša onú dokonalosť, ktorá nám tu azda chýbala."* ([6], 19)

[3] Všimnime si, že mnohí teológovia 20. storočia často hovoria o večnosti ako o *budúcnosti, ktorá prichádza*: Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Hans Küng a iní.

v *Bázni a chvení*.[1] Tak ako si biblický Abrahám nezakrýva zrak pred Božím rozhodnutím, ako sa neskrýva pred skúškou, ale priamo *hľadí* až na vrchol hory Moria, tak by sa filozof nemal strániť úvahy o transcendentálnom, ktoré sa stáva desivým neznámym, hrôzostrašným i fascinujúcim, posvätným[2]. Je takto znamením odvahy filozofa vystaviť sa aj neriešiteľnému problému.

Napriek Kierkegaardovmu, zaiste veľmi personálnemu prístupu[3] k otázke nesmrteľnosti človeka, ostáva v našom probléme ešte stále niečo nevypovedané. Ak je totiž večnosť iným druhom bytia, musí byť zároveň iné aj bytie človeka v nej. Preto treba nádej v nesmrteľnosť chápať ako nádej v zmenený stav existencie, *metanoiu* života či ako „nový život". Tým sa dostávame opäť, aspoň nakrátko, k rozdielu medzi *túžbou* a *nádejou*. Keby tu šlo o netrpezlivú túžbu po takomto „novom živote", neváhali by sme spáchať samovraždu, ktorá by nás do tohto „nového" v momente transformovala. Nádej je však skôr očakávaním, pokorným ponechaním rozhodnutia na iného činiteľa. Samovražda sa takto javí ako pokus o krádež, o ulúpenie večnosti. Túžba sa zas stáva zúfalou hon̆bou po šťastí. Je dobre vidieť, že spolu s výrazom „túžba" sa pred nás kladie adjektívum „zúfalá", „beznádejná". Netreba veľa námahy, aby sme postrehli odporujúce si pozície túžby a nádeje. Nádej si oproti túžbe zachováva stav pokojného očakávania smrti. Kým posesívnosť túžby vedie k upriameniu pozornosti na seba samého; oblatívna nádej má skôr kenotický charakter. Len tak môžeme pochopiť kresťanskú ideu vyjadrenú slovami Krista: *„Kto sa bude usilovať zachrániť si život, stratí ho, a kto ho stratí, získa ho"* (Lk 17, 33). Alebo to, čo inými slovami napísal C. S. Lewis: *„Strať te svoj život a zachránite si ho. Podriaďujte sa dennodenne smrti, smrti vašich ambícií a najobľúbenejších prianí a nakoniec aj smrti celého vášho tela, len tak nájdete večný život."* ([15], 227)

Vráťme sa však ešte raz k otázke ľudskej tvorivosti. Z toho, k čomu sme v našej úvahe dospeli, nás pobáda k chápaniu tvorby ako oblatívnej a kenotickej činnosti. Autor, tvorca, sa vo svojej tvorbe jednak daruje svojmu publiku, daruje mu svoje najvnútornejšie myšlienky a zároveň tým vyprázdňuje seba samého, vzdáva sa sám seba. Vystavuje súdu verejnosti najskrytejšie postoje. Odvaha sa preň preto stáva tým najsilnejším rozhodnutím, voľbou ako nechať vo svete ek-sistovať nové bytie, ako ho nechať vyklonené v jeho vzťahu k inému. Táto cesta transcendencie a vytvárania, opúšťania istého a známeho vedie pravdaže cez strach pred neznámym prostredím. Napriek tomu sa na to tvorca musí podujať. Musí dokonca svoje vlastné dielo pustiť z rúk, nechať mu jeho vlastnú existenciu. Dielo (*text*, *maľba*, *skulptúra*, azda tu možno zaradiť aj vlastné *dieťa*, no a v konečnom dôsledku a zároveň aj najplnšie aj *svoj vlastný život*) tak začína žiť sebe vlastným spôsobom, novým, a odlúčeným od svojho pôvodcu. Niečo podobné nachádzame v Ricoeurovom texte o kríze subjektu: *„... písaný text má určitú autonómiu (...) vzhľadom k autorovi, a k jeho úmyslu, psychológia autora nie je súčasťou zmyslu textu, texty žijú svoje vlastné dobrodružstvo, ktoré nezávisí na autorových úmysloch."* ([19]) Opustenie, odlúčenie sa od svojho *ja* je

[1] *„Keby som sa však dozvedel, že niekde žije rytier viery, hneď by som sa k nemu vybral, hoci aj peši, lebo takýto div by ma nadmieru zaujímal."* ([12], 33)

[2] Zaujímavé reflexie o fenoméne strašlivého a desivého tajomstva ponúka Rudolf Otto vo svojej knihe *Posvätno* a Sigmund Freud v úvahe *Desivé*.

[3] Všimnime si toto osobné angažovanie v samotných Kierkegaardových slovách: *„Ak sa existujúca osoba vášnivo (with passion) vzťahuje k večnému šťastiu, potom jej život bude vyjadrením tohto vzťahu. Ak však večnosť nepremení absolútne jej existenciu, potom sa k nej takáto osoba nevzťahuje."* ([13], 266)

jedinou cestou k prekročeniu hraníc k novému spôsobu života a to v nás vytvára nádej, že je aj jedinou cestou k dosiahnutiu večného života.

Tvorba a nesmrteľnosť majú však predsa ešte jeden styčný bod: obe sú začiatkom „nového“[1] a v tomto zmysle je potrebné nesmrteľnosť považovať skôr za premenu ako za ďalšie pretrvávanie ľudskej bytosti. J. Letz správne poukazuje na tento charakter nesmrteľnosti, keď píše: *„... v živote po smrti pokračuje nie prirodzenosť človeka, aká je na tomto svete, ale transformovaná prirodzenosť, v ktorej sa uskutočnil bytostný rozvrh človeka smerujúci k jeho nesmrteľnosti.“* ([14], 117) Takúto premenu vidíme aj vo fenoméne tvorby, kde sa pôvodný materiál mení a hoci neprechádza akousi „transsubstanciáciou“, predsa dostáva nielen nový tvar (*metamorphosis*), ale aj nový druh bytia: drevo prestáva byť len drevom a stáva sa skulptúrou či obrazom, papier prestáva byť len papierom a stáva sa textom, zvuk sa mení na melódiu alebo na slovo. Pri týchto premenách si novoutvorená realita ponecháva čosi z minulej prirodzenosti, ale zároveň ju bytostne presahuje, transcenduje: slovo ostáva zvukom a predsa je viac ako zvuk, socha ostáva kameňom a predsa je viac ako kameň. V človeku podobne jestvuje silné vedomie tejto premeny, pri ktorej sa človek stáva viac ako len človekom. Pre toto očakávané „nové bytie“ nemáme jednotný pojem, najčastejšie však preň používame výraz „duch“, alebo ešte lepšie „osoba“. Takéto bytie sa napokon stáva nielen rozvinutím ľudských dispozícií, ale aj ich totálnym naplnením. Uskutočnenie tohto naplnenia však nie je našou istotou, je možnosťou, v ktorú *smieme dúfať*. Ľudská tvorba nás povzbudzuje k tejto nádeji, ale v žiadnom prípade pre nás nie je absolútnym argumentom pre nevyhnutnosť nesmrteľnosti človeka.[2]

**Na záver** chcem zhrnúť najdôležitejšie body, v ktorých sa medzi tvorbou a nesmrteľnosťou (a napokon aj medzi životom) vytvára podmieňujúci vzťah. Nie teda len porovnanie či podobnosť, ale vzťah, relácia, súvislosť. Tým, že tvoríme, vyjadrujeme niečo, čo je skryté v hlbke našej osobnosti. Toto konanie nesie v sebe nádej, že dielo, nie forma, na ktorej či v ktorej je výtvor „vpísaný“, dokáže prehovárať k iným svojou vlastnou rečou a že v ňom zostane natrvalo vpísaná i stopa našej osobnosti. Dielo vypĺňa fyzickú formu, ostáva v pohybe, ktorý nie je možné uchopiť ako nejakú *vec*, a napriek tomu s ním dokážeme mať skúsenosť. Do rúk uchopujeme materiál, v ktorom je dielo vpísané, vytlačené, vyrazené, na ktorom je vyjadrené. Ono samo však nemá fyzickú podobu. Farby, tvary, zvuky, pohyby – to všetko sa stáva symbolom, ktorý nás spája s tým, čo stojí v pozadí a s čím máme transcendentálnu, nekonceptuálnu skúsenosť. Autor diela transferuje na materiál pred ním svoju intenciu, ak by sme sa vyjadrili gréckym pojmom: svoju *energeiu*[3], teda to, čo je či-

[1] Všimnime si obzvlášť silný akcent *plodivosti* v tvorbe a umeleckej činnosti. Plodné súvisí s prirodzeným (*natura*) a predsa je už pretváraním pôvodnej prirodzenosti, jej kultivovaním, je kultúrou. To, čo je kultúrne je zároveň plodné, prirodzené.

[2] Zygmunt Bauman v rámci tzv. *sociologickej hermeneutiky* hovorí dokonca o aktivite človeka k nesmrteľnosti: *„Pretože sme si vedomí smrteľnosti, chránime minulosť a tvoríme budúcnosť. Smrteľnosť je nepochybne naša – ale nesmrteľnosť si musíme vybudovať sami.“* ([1], 12) Na druhej strane je zas Baumanovou tézou, že si práve na základe nášho postoja k smrti a nesmrteľnosti, vytvárame minimálne dve stratégia života, a teda aj kultúry.

[3] Pierre Teilhard de Chardin hovorí o tvorbe ako o *organizovaní hmotnej energie*. V knihe *Božské prostredie* píše: *„Tomu, kto sa na túto cestu odváži, znemožňuje [tvorba] žiť si pre seba pokojným životom, v ktorom sa práve darí neresti sebectva a pripútanosti (...) Zastaviť sa kvôli vychutnaniu alebo vlastneniu – to by bolo previnením voči činnosti.*

niace. Dielo tak nadobúda performatívny charakter. Toto opúšťanie (alebo skôr ponúkanie k dispozícii) sily, energie, životného, sa vzťahuje k ľudskej smrteľnosti. Tak ako tvorca, keď je pobádaný tvoriť a nemôže netvoriť, tak si ani nik z nás nemôže udržať svoj život, *energeiu* v sebe. Dielo, ktoré tvorca nevydá verejnosti, spoločenstvu, ostáva skryté a zaniká spolu s jeho autorom v zabudnutí. Ľudský život, ktorý si chceme podržať len pre seba, zaniká spolu s nami. A to sa netýka len opúšťania života pred smrťou, resp. vo chvíli smrti, ale každodennej ľahkosti vydávať zo seba životnú silu, ktorá sama je tvorivá, premieňajúca a napĺňajúca hmotu okolo nás. Toto sa darí len tým, ktorí sa neboja vyjadriť sa, transcendovať za hranice seba samého; ktorí majú odvahu postaviť sa pred tvár každodennej smrti s ľahkosťou a ktorí v nej vidia dôležité štádium svojho utvárania. A po ňom očakávajú v tichej nádeji nový život.

LITERATÚRA


[1] BAUMAN, Z.: *Śmierć i nieśmiertelność – o wielości strategii życia*. Warszawa, Wydawnictwo Naukove PWN, 1998.
[2] BOCHEŃSKI, J. M.: *Slovník filozofických pověr*. Praha, Academia, 2000.
[3] FLORENSKIJ, P. A.: *Ikonostas*. Brno, L. Marek, 2000.
[4] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, Hermann & synové 1996.
[5] FRANK, S. L.: *Člověk a Bůh. Dvojjediná existence člověka a ide Boholidství*. In: MESNJANKINA, I.: Neznáme Rusko. Ruský idealizmus XX. století. Praha, Karolinum 1995.
[6] FREUD, S.: *Budoucnost jedné iluze*. In: *Nespokjenost v kultuře*. Praha, Hynek, 1998, s. 144.
[7] FREUD, S.: *Básnik a fantázia*. In: *Umenie a psychoanalýza*. Bratislava, Slovenský spisovateľ, 2000, s. 128.
[8] HANUS, L.: *Umenie a náboženstvo*. Bratislava, Lúč 2001, s. 384.
[9] CHARDIN, P. T. de: *Chuť žít*. Praha, Vyšehrad 1970, s. 246.
[10] KALČEV, I.: *Etudy o smrti. Človek a svet*. Bratislava, Spektrum, 1989, s. 288.
[11] KARFÍKOVÁ, E.: *Prirodzené hranice ľudského života a ľudská túžba dosiahnúť nesmrteľnosť na prahu tretieho milénia (Ohlas filozofie a etiky na experimentovanie v oblasti génového inžinierstva)*. In: Kol. autorov: Súčasné spirituálne podoby ľudského života. (Viera, nádej, láska a mravnosť). – zborník prednášok. Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, Fakulta Humanitných vied, 2002, s. 213.
[12] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha, Svoboda, 1993, s. 120.
[13] KIERKEGAARD, S.: *Provocations. Spiritual Writings of Kierkegaard*. Farmington, The Plough Publishing House, 1999, s. 430.
[14] LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Bratislava, ÚSKI a SKA, 1994, s. 156.
[15] LEWIS, C. S.: *Mere Christianity*. New York, HarperCollins, 2001, s. 230.
[16] MARCEL, G.: *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha, Mladá fronta, 1998, s. 144.


*Stále a stále je treba prekonávať seba samého, odpútavať sa od seba, v každom okamihu zanechávať za sebou začiatky, nech sú nám akokoľvek drahé."* ([9], 34)

[17] NOVOTNÝ, J.: *Světlo ikon*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 1997.
[18] RICOEUR, P.: *Je život před smrtí?* In: *Filosofický časopis*, roč. 47, 1999, číslo 3.
[19] RICOEUR, P.: Krize subjektu v západní filozofii. In: Kritický zborník 1/1983.
[20] RICOEUR, P.: *Myslet a věřit*. Praha, Kalich, 2000, s. 248.
[21] SCHELLING, F. W. J.: *Brief über den Tod vom 2. Oktober 1809 an Immanuel Niethammer*. Stuttgart – Bad Cannstadt, Hrsg. von J. L. Döderlein, 1975.
[22] Sväté písmo Starého a Nového zákona. Rím, SÚSCM, 1995.
[23] TRESMONTANT, C.: *Základní pojmy křesťanské metafyziky*. Praha, Aula a Křesťanská akadémie v Římě, 1994.

---

Mgr. Anton Vydra
Katedra filozofie FF TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: tonovydra@yahoo.com

# O (PRE)ŽITÍ

*PETER KRCHNÁK, Katedra spoločenských vied FEE TU, Zvolen*

About survival

*The survival is a question of a possibility of our life in future generations. Our survival depends on what we are able to and what we can do with us for living of our children. The assumption of survival is a good life of a human man.*

Můj zdravý rozum pronikající
zmatkem v mé hlavě mi říkal
co musím dělat a co je
skutečnou pravdou
*Joe Simpson (Setkání se smrtí)*

Poprvé v historii závisí fyzické
přežití lidstva na radikální změně
lidského srdce
*Erich Fromm (Mít nebo být?)*

Držať sa pôvodne stanovenej témy „O filozofii prežitia“, ktorá ma napadla v súvislosti so zameraním našej konferencie, by znamenalo pokúsiť sa o prehľad a výklad filozofie prežitia alebo prezentovať niektorú konkrétnu filozofiu prežitia, najlepšie svoju vlastnú. Pokúsim sa o to posledné, ale uvedomujúc si neskromnosť takého zámeru, radšej budem hovoriť a písať len to, čo si o prežití myslím. Preto potom si dovolím upresniť názov svojho príspevku na (len) „O (pre)žití“.

O prežití sa najčastejšie zvykne hovoriť v minulom čase, a to v tom zmysle, že niekto niečo (ohrozujúce jeho život) alebo niekoho prežil, napr. že prežil II. svetovú vojnu, katastrofu lode či lietadla (alebo iné „peklo“), že prežil svojich rodičov, priateľov, ba i svoju smrť. Prežitie je v týchto prípadoch zachovaním, záchranou života (v prípade hraničných situácii), alebo jeho pokračovaním za určitý okamih do budúcnosti (v prípade prežitia, napr. blízkych). (A práve to je relevantné, a nie už tak spôsob prežitia, hoci jeho „cena“ môže byť nesmierna.). A to sa fixuje v pamäti a vynára sa ako spomienka na to, čo bolo v prežití podstatné. Analogicky, ako v prípade Heideggerom analyzovanej naladenosti úzkosti zjavujúcej nám nič, kedy bezprostredne potom, čo úzkosť ustúpila „v jasnosti pohledu, který je nesen čerstvou vzpomínkou, musíme říci: to, před čím a oč jsme cítili úzkost, nebylo „vlastně“ – nic“ ([1], 51).

Prežitie v prítomnosti má zase podobu prežívania, žitia tu a teraz a v určitých vzťahoch. Napr. aj naši vojaci prežívajú vojnu v Iraku, nešťastní pasažieri katastrofu lietadla, atď., ale zároveň prežívame (pri televízore) olympiádu, futbalový zápas ap., kde okrem trvania prežívania a života po ňom sa do popredia dostáva aj spôsob

prežívania, a to do takej miery, že v prípade absencie jeho určitej podoby sa môže strácať aj samotný zmysel prežitia. Ak príde vojak vo vojne o nohy alebo o zrak, či inak je naveky postihnutý, môže sa mu stratiť zmysel prežitia.. Ale aj vtedy, keď nevidíme, stráca sa zmysel „sledovania“ olympiády či futbalového zápasu a ak nepočujeme – zase „počúvania“ rádia či i tej najlepšej kázne alebo prednášky. Ale pritom sa „nestráca“ samotné prežitie ako prežívanie. Spôsob prežívania síce ovplyvňuje zmysel prežitia, ale nepodmieňuje prežitie samotné.

Nás však bude najviac zaujímať prežitie v budúcom čase, s ktorým sa stretávame výlučne v podobe otázky: „prežijeme?“ V nedávnej minulosti sme často počuli i hovorili – prežijú/prežijeme rok 2000? A táto otázka v nás rezonuje stále s väčšou naliehavosťou, ibaže s trochu posunutým časovým horizontom. V otázkach na prežitie je nielen priznané naše nevedenie, ale zároveň i vyjadrená neistota, pochybnosti a obavy o jeho možnosť. Lebo možnosť nášho prežitia, ako žitia budúcich generácií, azda prvýkrát v dejinách – a čím ďalej, tým viac – závisí od spôsobu nášho života, od našej existencie. A od jeho/jej zmeny. Je dostatočne známe, že od schopnosti živočíchov prispôsobovať sa meniacim sa podmienkam života, závisí aj ich možnosť a šanca na prežitie. Žijúce i vymreté druhy to potvrdzujú.

Ak sa dnes opodstatnene zdôrazňuje, že „k obratu dojít musí, jinak lidstvo zanikne“ ([2], 92), tak sa v tejto súvislosti hovorí nielen o potrebe zmeny paradigmy, resp. o potrebe prekonania moderného typu racionality, ale aj o potrebe zmeny človeka a zvlášť jeho srdca. Erich Fromm tvrdí, že „poprvé v historii závisí fyzické přežití lidstva na radikální změně lidského srdce“ ([3], 15).

Myslím si, že je potrebné uskutočniť oboje. A že sú to len zdanlivo dve rozdielne cesty. Lebo človek je „stávaním sa“, je budúcnosťou človeka ako ľudskej bytosti. A človek budúcnosti by mal mať nielen milujúce, veriace, dúfajúce a (sú)cítiace srdce, ale aj „srdce správne vidiace“ (Antoine de Saint-Exupery), „vediace“ a možno i „uvažujúce“. A taký rozum, s ktorým bude schopný nielen logicky myslieť a usudzovať, ale dokáže i „cítiť“ alebo myslenie sa bude stávať citlivým. A až vtedy bude môct poznať a vedieť uchopiť skutočnú pravdu. Analogicky potom, aj srdce bude skutočne, opravdivo milujúcim (svet), len ak bude „vidiacim“ a „vediacim“. Nepôjde tu pritom o porušenie akýchsi odvekých kompetencií, ale skôr o “rozvíjanie sa“ sebaprekračovaním.

Dôvodom i predpokladom toho je fakt, že svet nášho života prežívame nielen emocionálne (a je „taký“, ako ho prežívame), ale že je aj „taký“, ako ho jasne a zreteľne myslíme. Pritom prežívanie sveta nie je len jeho premýšľaním, ale pre človeka ani bez premýšľania, ktoré je v prípade otázky prežitia jeho predpokladom. A takýto svet (i takto) sa nám dnes ukazuje skrze ekologickú krízu.

Je to kríza človeka, naša a v nás, a to predovšetkým kríza našej ľudskosti. (Možno hovoriť, že človek sa ocitol v ekologickej kríze alebo o ekologickej kríze človeka).

Ohlasuje sa skôr nášmu rozumu ako (po)citom. Ani milujúce „srdce“ ju samo osebe „nevidí“, „nevie“ o nej a ani nevidíme plamene a necítime dym ekologického požiaru. A ľuďom, ktorí sa nespoliehajú len na vlastné (po)city (a skúsenosť) a rozumom „cítia“ ekologickú krízu a upozorňujú nás, že stojíme na prahu, na pokraji katastrofy, sa smejeme, tlieskame im – ako oní diváci v divadle klaunovi, ktorý ich upozornil, že v zákulisí vypukol požiar a ohrozuje ich životy – lebo sami ešte nič

necítime, a teda nevieme alebo hoci aj vieme, ale necítime. Ekologickú krízu teda sotva možno (pre)cítiť bez (pre)myslenia (i naopak).

A ekologická kríza, pretože je krízou ľudskosti, týka sa nášho bytia vo svete, možnosti našej existencie. Kľúčovou otázkou nášho žitia sa „vďaka" ekologickej kríze stáva otázka prežitia. Pritom sa zdá, že prežijeme len keď sa naučíme žiť premyslene (cítiac) a precítene (mysliac) zároveň.

Ak nádej na prežitie (vo všeobecnosti) môžeme mať len v srdci, tak nádej na prežitie ľudstva môže ostať žiť (a neumrieť) len keď sa radikálne zmenia naše srdcia v smere rozumovou, myšlienkovou reflexiou zdôvodnenej lásky na základe odhalených, identifikovaných jej predpokladov. Lebo ak nevyliečiteľne chorý človek obetuje nádeji (ako očakávaniu záchrany života a vyslobodenia zameraného na budúcnosť) aj svoju kritickosť, svoju skepsu, ako aj svoj rozum a logické uvažovanie, tak ľudstvo, ak nechce dopustiť, aby jeho nádej na prežitie „umrela", môže obetovať „čokoľvek", len nie svoj (ľudský – cítiaci a citlivý) rozum.

Ale akou láskou môže byť živená nádej ľudstva na prežitie?

Domnievam sa, že („paradoxne") sebaláskou – ako láskou k iným. Ak totiž sebaláska je zriedlom nádeje na záchranu života pre nevyliečiteľne chorého človeka a láska k iným je zase „živou vodou" nádeje na večný život pre kresťana, tak ľudstvo má nádej na prežitie nielen v zachovaní a jednote oboch uvedených podôb lásky, ale zároveň aj v ich prekonaní a pozdvihnutí. Takúto podobu lásky možno (?) nazvať „ekologickou láskou" alebo láskou s ekologickou dimenziou. Je to predovšetkým láska človeka ako druhu (alebo ľudstva k iným druhom a k prírode (svetu) vôbec. Lebo lásku k budúcim pokoleniam (ktoré ešte neexistujú), môže ľudstvo už teraz, v súčasnosti, prejaviť a vyjadriť len skrze lásku k tomu, od čoho existencia budúcich generácií závisí. A to je nezničená príroda a životné prostredie.

Ale čo je základom takejto „rozumnej" lásky, v ktorej ľudstvo môže realizovať svoju „ľudskú" existenciu a ktorá je obdobou „personalizace totalizovaním?" ([4], 220). Môže to byť len niečo, čo spĺňa požiadavku „citovosti" a zároveň „rozumnosti". Musí to byť cit zdôvodnený rozumom („rozumový cit") a rozum naplnený citom. Núka sa tu analógia s Kantovou snahou prekonať dilemu racionalizmu a empirizmu v podobe, že „myšlienky bez obsahu sú prázdne, nazeranie (názory) bez pojmov sú slepé". S tým rozdielom, že možno (paradoxne) povedať, že pojem bez citu by bol „slepý" (lebo „správne vidíme" srdcom) a cit bez rozumu „prázdny" (lebo skutočnú pravdu „cítime" rozumom).

Domnievam sa, že takúto podmienku základu „ekologickej lásky" spĺňa A. Schweitzerom citlivo premyslená a premyslene precítená úcta k životu. Lebo „úcta je postojem, v němž vnímáme ještě něco navíc, co člověk bez úcty nevidí, pro co je právě slepý; tajemství věcí a hloubku hodnoty jejich existence" ([5], 20). Lebo úcta je „jednoduché, elementární citové hnutí" ([5], 22), ale aj postoj mysle, v ktorom veciam pribúda niečo, čo pri neústivom postoji nemali. Práve toto „niečo" je ich tajomstvo, ich hlbinná hodnota. M. Scheler zdôrazňuje, že „jsou to jemná vlákna, jimiž každá věc přesahuje do říše neviditelna. Zpřetrhat tato vlákna, ať už tak, že se pokusíme vyložit sféru, do níž ústí, v jasných pojmech a zformulovat o ní strnulou ontologii a dogmatiku, nebo tak, že člověka odkážeme na to, co lze smyslově (i citove – poznámka P.K.) uchopit, znamená v obou případech duchovní život umrtvit a zfalšovat skutečnost" ([5], 20).

Obe uvedené cesty sú neschopné úcty. Ale úcta je „jediný a nezbytný postoj mysli, v němž se stávají ony „nitky do neviditelna“ viditelnými“ ([5], 21). So Scheler-om možno len súhlasiť a všetko ním povedané o úcte vztiahnuť s Albertom Schweitzerom aj k „životu“. A to na základe reflexie vôle k životu, keď človek „iný život spoznáva vo vlastnom živote“ (A. Schweitzer) a ktorú možno vyjadriť slovami „jsem život, který chce žít uprostřed života, jenž chce žít ([6], 41). Potom môžeme v sebe odhaliť a oživiť to „výsostne ľudské“ a uskutočniť Schweitzerov sen, že „člověka je nutno konečně přesáhnou dorozuměním, duchovním spojením s celou přírodou“ ([7], 170), a tak obohacovať, nasycovať prameň nádeje ľudstva na prežitie.

Úcty k životu v intenciách Schweitzerovej požiadavky „Ži a nechaj žiť“ sú schopní len ľudia. Len my sme dokážeme v(zostúpiť) do sveta nášho života a radikálnou zmenou „lidského srdce“ ozdraviť svoj rozum tak, aby bol schopný preniknúť zmätkom v našich hlavách a povedať nám „co musíme dělat a co je skutečnou pravdou“.

Pravdou ľudského srdca.

Pre žitie.

Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0641/03./

LITERATÚRA

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha 1993.
[2] MÜNDL, K.: *Zachraňme naději. Rozhovory s Konradem Lorenzem*. Praha 1992.
[3] FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha 1992.
[4] CHARDIN, T.: *Vesmír a lidstvo*. Praha 1990.
[5] SCHELER, M.: *O studu*. Praha 1993.
[6] SCHWEITZER, A.: *Nauka úcty k životu*. Praha 1974.
[7] PRIEUR, J.: *Duše zvířat*. Praha 1994.

---

Doc.PhDr. Peter Krchnák, CSc.
Katedra spoločenských vied FEE TU
T. G. Masaryka 24
960 53 Zvolen

# REFLEXIE DOČASNOSTI A VEČNOSTI V SÚVISLOSTI S KONTEXTMI TRVALO UDRŽATEĽNÉHO ŽIVOTA

*MARTA HALAŠOVÁ*
*Katedra ekológie a environmentálnej výchovy, FPV UMB, Banská Bystrica*

## Úvod

Medzi človekom a prírodou, medzi ľuďmi navzájom, medzi proklamovanými hodnotami a reálnymi skutkami existuje vážny rozpor. Žijeme v období všeobecnej transformácie toho, čo sme pokladali za hotové a definitívne ([20]), žijeme dobu globálnych konfliktov a kríz, napätí a desivých vízií. Neúnosne ekologicky a sociálne zaťažené životné prostredie stavia pred ľudstvo kardinálne otázky o pôsobení človeka na Zemi, o zmysle existencie sveta a človeka v ňom, o možnostiach i nevyhnutnosti zmien v myslení a konaní.

Vysvetľovanie faktov okolo príčin a následkov globálnej krízy na Zemi sa uberá mnohými cestami. Na pôde vied o životnom prostredí majú v súčasnosti prevahu tendencie, ktoré sa opierajú o fenomény hmotnej povahy, o prírodné a ekonomicko-technické vedné disciplíny, takže sa zdá, že pokrok v riešení zásadných otázok prežitia ľudstva závisí od technických a technologických riešení globálnych problémov na báze poznania prírodných a ekonomických vied. Avšak napriek prístrojovo-technickej dokonalosti a premyslenosti vedeckých experimentov sa doteraz nepodarilo uchopiť vznik, udržanie a odovzdávanie takých výsostne ľudských spirituálnych fenoménov ako je dôstojnosť, statočnosť, čestnosť, pokora, súcit, milosrdenstvo, neha, šľachetnosť, láska, viera, skromnosť, múdrosť, zrelosť ai., hoci tvoria všeobecne uznávaný etický rámec fungovania západnej kultúry a tvoria tiež základ pre pozitívnu zmenu environmentálneho uvedomenia.

## Trvalá udržateľnosť – kontexty

*Trvalo udržateľný spôsob života je taký, ktorý sa približuje ideálom humanizmu a harmónie vzťahu medzi človekom a prírodou v časovo neobmedzenom horizonte.*

Josef Vavroušek

Konferencia OSN o životnom prostredí a rozvoji pod názvom Summit Zeme v roku 1992 v Rio de Janeiro explicitne deklarovala, že súčasný hospodársky rozvoj vedie k veľmi negatívnemu vývoju stavu životného prostredia, z dlhodobého hľadiska neudržateľnému. Nový, vhodný spôsob rozvoja spoločnosti – proces zmeny, vedúci k harmonizácii ochrany životného prostredia a ekonomického rozvoja – dostal názov trvalo udržateľný rozvoj (TUR). Zatiaľ najakceptovanejšia definícia hovorí, že TUR je taký rozvoj, ktorý umožňuje napĺňanie potrieb súčasných generácií bez ohrozenia možností budúcich generácií napĺňať tiež svoje vlastné potreby ([2]). Tento cieľ nemožno naplniť pomocou izolovanej politiky ochrany prírodného prostredia v sieti chránených území, ale len integrovaním princípov rozumného využívania limitovaných prírodných zdrojov planéty do všetkých oblastí hospodárenia, hľadaním riešenia v prieniku dimenzií ekologickej, ekonomickej, so-

ciálnej a kultúrnej. Dosiahnutie TUR je teda prísne závislé na vytvorení trvalo udržateľnej spoločnosti o ktorej sa predpokladá, že rešpektuje limity využívania prírodných zdrojov, spravodlivé zdieľanie úžitkov z týchto zdrojov a hľadá kvalitatívne nové cesty rozvoja ([10]).

Pojem príroda sa používa veľmi často a v rôznych súvislostiach. Nie vždy vieme pojem príroda definovať, a to ani v kontexte tej vedy, v rámci ktorej sa vyjadrujeme. Pojem príroda používali už starovekí grécki filozofi. Anaximandros z Milétu (okolo 610 až 546 pr.n.l.), živelný dialektik, Tálesov žiak, autor prvého filozofického diela v Grécku O prírode, pod prírodou rozumel skôr princíp („arché"), zákonitý dej, ktorého vonkajším výsledným prejavom je to, čo si pod prírodou predstavujeme laicky v súčasnosti ([14]). Vo filozofii sa príroda chápe ako svet, ktorý nás obklopuje v celej nekonečnej mnohotvárnosti svojich prejavov, ako objektívna realita, ktorá existuje mimo vedomia a nezávisle od neho. Nemá ani začiatok ani koniec, je nekonečná v čase i priestore a nachádza sa v ustavičnom pohybe a zmene ([12]). V prírodných vedách sa dnes príroda chápe ako: a) súhrn (systém) všetkých prírodnín, teda zmyslovo vnímateľných objektov nevytvorených človekom, b) proces, ktorým prírodniny vznikajú, c) vznik, podstata a vývoj vecí. Prírodu charakterizuje spontaneita a determinovanosť, niet v nej reflexie ani slobodnej voľby. Každý jej proces, akcia i reakcia, prebieha prírodnou nevyhnutnosťou. Akciou človeka sa mení pozícia a funkcia prírody. Človek prírodu pretvára a dotvára, obohacuje o „noosféru" civilizačnú a kultúrnu ([8]).

Fenomén prostredia, hoci sa vo filozofii explicitne nerieši, je obsiahnutý v skúmaní sveta alebo kozmu (univerza) v rámci ontológie (náuka o bytí) a gnozeológie (náuka o poznaní, vedení). Ako forma bytia s atribútmi – jediné, nedeliteľné, neukončené, nikdy nevzniklo ani nezanikne – sa spája s pojmami ako možnosť, skutočnosť, nevyhnutnosť, podstata, náhodnosť, príčinnosť, priestor, čas a i. V gnozeológii ide o základné charakteristiky vedeckého poznania, čo je to pravda a či je svet (okolité prostredie) poznateľný.

Životné prostredie, označované aj termínom environment, sa chápe sa ako súbor všetkých vonkajších podmienok obklopujúcicich jednotlivca. Pôvodne bolo životné prostredie chápané úzko len ako priestor obklopujúci jednotlivca či určitú populáciu. Dnes sa o environmente väčšinou uvažuje globálne ako o prostredí celej planéty ([7]). Životné prostredie na rozdiel od prírodného prostredia je chápané ako tá časť objektívnej reality, s ktorou je živý subjekt v bezprostrednej interakcii. Možno ho definovať ako „tú časť sveta, s ktorou je človek vo vzájomnom pôsobení, ktoré používa, ovplyvňuje a ktorej sa sám prispôsobuje" (S. Wik – definícia prijatá UNESCOm, 1967). EHS OSN v roku 1970 prijala definíciu, podľa ktorej „životné prostredie je súhrn vecí, podmienok a vplyvov, obklopujúci každý živý organizmus a pôsobiaci na jeho fyzický rozvoj „.

Ekologické a environmentálne hnutia, snažiace sa riešiť globálne problémy ľudstva v rôznych úrovniach a rôznymi prostriedkami, sa zhodujú v tom, že za súčasný stav tejto planéty je zodpovedný človek. Aj napriek množstvu rovín dejinnej zodpovednosti a zložitého hľadania východísk je isté, že pozitívny zvrat tohto nepriaznivého stavu má v rukách zas len človek. Podľa Fiedlera je človek súčasnosti so svojim rovnako flexibilným a mnohorozmerným ako krehkým psychickým potenciálom „rovnako doma vo svete technológie aj v ríši zázrakov" ([20], 149). Aký bol (je) človek, ktorý spôsobil (spôsobuje) katastrofálny stav životného prostredia? Aký

je a aký ma byť človek, ktorý to zmení? Nádeje odborníkov, ktorí sa pokúšajú preniknúť do podstaty globálnych problémov sveta, vychádzajú z možnosti zásadnej zmeny správania sa ľudí budúcnosti. Nakoľko však ľudia dokážu vnímať signály globálnych problémov, nakoľko sú naladení a pripravení uskutočniť zásadné zmeny vo svojom správaní?

Filozofia ([11]) na rozdiel od mytológie (konštruovanie reality v obrazoch) pristupuje k chápaniu pôvodu vecí a ich usporiadaniu v kozme ako k problému, ktorý treba riešiť na úrovni pojmov. Systematicky sa zaoberá otázkami bytia, pravdy, dobra, slobody, poznania a hodnotenia. Filozofickú povahu majú otázky, ktoré si kladieme v hraničných životných situáciách a otázky vznikajúce v situáciách, ktoré svojim charakterom prekračujú obzor každodennosti a pýtajú sa na základné východiská poznania, hodnotenia a konania. Globálne ohrozenia života na Zemi tiež predstavujú hraničnú situáciu (a hraničnú skúsenosť), vyvolávajú otázky o podstate sveta, života, človeka, o zmysle individuálneho života, civilizácie a kultúry. Riešenie problémov životného prostredia predstavuje výzvu pre všetky vedy.

**Význam a zmysel (života)**

*Ľudia majú silný zmysel pre to, čo je správne a čo nie.*

Vander Zanden

Človek prežíva svet (t.j. svoje okolie i seba samého) ako určitý systém významov, vytvorených predovšetkým ľudskou kultúrou. Podľa toho sa voči tomuto svetu správa a v istej miere ho tým sám dotvára a pretvára. V prežívaní sa realizuje základná regulatívna funkcia psychiky tým, že funguje ako systém tvorby a používania významov. Správanie je potom účelnou reakciou na psychické spracovávanie *významov situácií* ([15], 1997).

V súčasnosti existujú hlboké problémy v spolužití národov, rás a etník a priepastné sociálne rozdiely aj v rámci jednotlivých kultúr a spoločenstiev. Predstavujú jeden z najzraniteľnejších pilierov, na ktorom stojí koncepcia trvalo udržateľného rozvoja. Nádejná cesta pre pokrok v porozumení vzniku a udržiavaniu kultúr (s ambíciou prekročiť ich limity – pozn. aut.), „predstavuje integrácia rôznych typov teórií a pojmov tak, aby bolo možné formulovať *zmysluplné* návrhy“ ([5], 57). Súčasné obdobie v kulturológii charakterizuje úsilie o väčšiu presnosť a širšiu platnosť, snaha o vyhľadanie neviditeľného *významu vecí* ([5]). V Husserlovej filozofii majú „čisté podstaty“ význam, samy o sebe však nemajú existenciu. Objekt poznania nejestvuje mimo vedomia (pozornosti, intencionality) subjektu, ktoré je naň zamerané – „niet subjektu bez objektu“.

Starí gnostici hovoria s rozčarovaním o tom, že sme boli vrhnutí do sveta, v ktorom sme nikdy nechceli byť. M. Heidegger hovorí o stave ľudstva ako o *entworfen* – „vrhnutí“ do esistencie a všetci existencionalisti hovoria o rozčarovanom vedomí a o vedomom odcudzení ako o primárnom stave ľudstva ([4]). Ide o stratu spojenia, polarizáciu, ostré emočné rozdiely medzi mužmi a ženami, mladými a starými, jedným spoločenstvom a druhým, medzi ľuďmi a prírodou, medzi ľuďmi navzájom. Človek potrebuje realizovať jedinečnú podobu svojho bytia vo svete, dať svojmu životu *osobný subjektívny zmysel*, dosiahnuť zážitkovú „pravosť“, čím sa prejaví autentickosť bytia. Podľa Frankla ([4]) zlyhanie predstavuje útek pred zodpovednos-

ťou voľby a upínanie sa k nepravým (materiálno – konzumným) hodnotám, čo spôsobuje existenciálnu frustráciu (strata životného zmyslu), ktorá vedie k poruche osobnosti. R. Laing ([1]) označil únik pred voľbou za rozhodujúci činiteľ poruchy osobnosti. Znamená to, že človek poprel vlastné hodnoty a tým poprel pravosť svojho bytia v snahe prispôsobiť sa nárokom spoločenského okolia. Zlyhanie kontaktu s vlastným vnútorným životom i s životom druhých vzbudzuje bytostnú úzkosť, desivé sebaodcudzenie až psychotický zážitkový stav ničoty. R. May ([1]) konštatuje, že odcudzenie seba samému a žitie podľa vzoru ponúkaného spoločenským okolím sice môže viesť k odstráneniu úzkosti, ale za cenu vzdania sa vlastného bytia. Základnou vlastnosťou zdravej osobnosti je schopnosť uvedomelej voľby a sebariadenia práve v opozícii voči vonkajším tlakom v živote. Človek má jedinečnú schopnosť meniť skutočnosť tak, aby vyhovovala jeho potrebám a tvoriť si tak vlastný svet. Voľby, ktoré urobí, rozhodujú o tom, či bude smerovať k naplneniu svojich životných možností (zmyslu) alebo nie.

V informačnej spoločnosti, v ktorej sa realita (virtuálna) produkuje prostredníctvom informácií, sa realita a zdanie navzájom prenikajú a konštelujú situáciu univerzálnej simulácie. Paul Virilio ([20]) hovorí o narastajúcom zrýchľovaní pohybu a vnímania. Elektronickým prenosom dát sme dosiahli takú rýchlosť, ktorá ruší priestor a čas a necháva veci miznúť v technickom toku obrazov. V takomto časopriestore je sťažená identifikácia s univerzálnym rámcom hodnôt (*význanov*), vzniká zvonka programovaná, rýchlo sa meniaca sieť súvislostí a vzťahov, manipulovaná ponukou vlastnenia (*mať*) fenoménov materiálnej (bohatstvo, majetok) aj nemateriálnej (moc a vplyv) povahy, ktoré sú zdanlivo nevyhnutné pre to, aby človek mohol niekým *byť*. Človek so svojimi limitmi (prahmi) súčasného zachytávania, vyhodnocovania a reagovania na stimuly je preťažený a podvedome (prirodzene) dochádza k odcudzeniu, anestetizácii. Zákony vnímania figúry a pozadia, kontrastu a styčnosti v čase a priestore umožňujú vnútiť percipientovi nadlimitne silné (výrazné) podnety, tým nasýtiť jeho okamžitú kapacitu vnímania (prepojenú na cítenie a konanie) a minimalizovať tak „úžinu vedomia“, ktorou môžu prúdiť subtílne informácie, akými nesporne sú priebežné signály z prírodného (rastlinného a živočíšneho) a humánneho sveta. Pozornosť človeka tak upútajú iba silné signály katastrofických rozmerov (záplavy, zemetrasenia, bojové konflikty, vojny), ktoré presahujú chápanie človeka a nezriedka vedú k hedonistickej filozofii každodenného života – *carpe diem*.

**Filozofia tu a teraz a fenomenológia**

Životná filozofia *tu a teraz* súvisí s koristníckym a konzumným spôsobom života v ekonomicky najrozvinutejších krajinách sveta. Tento fenomén spolu so zúfalou snahou o prežitie tých najbiednejších obyvateľov „tretích“ krajín Zeme má za následok barbarské ničenie ďalších a ďalších teritórií, v ktorých ide vždy o životné prostredie nejakého živočíšneho alebo rastlinného druhu. Všetko živé (bez ohľadu na formy života) vedie nechcený a nerovný zápas s nárokmi silných humánnych skupín na *zdroje*, svet je virtuálne rozdelený na sféry vplyvu a záujmov najbohatších (a svetovej verejnosti zväčša skrytých) prvkov svetového mocenského systému. Dejinná zodpovednosť sa presúva na ekonomicko-politickú, vedecko-výskumnú alebo technicko-technologickú rovinu a individuálna zodpovednosť sa obmedzuje na materiálne zabezpečenie pre seba a nadväzujúcu (menej ako predchodziu) generá-

ciu, ktorej príslušníkov človek stretne alebo si dokáže predstaviť. Tak dejinná individuálna zodpovednosť fakticky existuje, ale *pragmatické* videnie sveta podstatne zužuje jej uvedomovaný a dobrovoľne prijímaný rozsah.

Z pozície fenomenológie, kde kritériom pravdy sú osobné zážitky subjektu, je človek vnímaný ako dejinná bytosť a dejiny ako špecificky ľudské; človek je subjektom aj objektom dejín. Toynbee ([8]) zastáva názor, že dejiny voči človeku nie sú determinujúce. Pre človeka a voči človeku sú dejiny možnosť, príležitosť, šanca, výzva, sádzka. Je potrebná osobná reflexia, aby človek rozpoznal charakteristiky okolností a uplatnil slobodné rozhodnutie. Toto osobné rozumné rozhodnutie je vlastným riadiacim činiteľom dejín, teda dejiny sú riadené osobným faktorom. Sú dialógom medzi subjektom a vlastným dianím, pričom jednotlivec sa dejín zúčastňuje len ako člen spoločnosti na základe individuálnych schopností, podľa svojho dejinného významu. V dejinách ide vždy o osud prírodno-spoločenského celku.

Všetky mytologické, náboženské a filozofické systémy obsahujú myšlienku vzniku (viac alebo menej konkretizovanú a popísanú vo forme, ktorej možno v mŕtvych jazykoch – sanskrt, stará hebrejčina, sumerské resp. klinové písmo – porozumieť alebo konkretizovanú – buďte dokonalí ako váš otec nebeský), trvania a zániku (zničenia) Zeme (života). Zánik (koniec) pozemských vecí v žiadnom zo známych náboženských systémov nie je chápaný ako prirodzený a nezávislý od vôle (zámerov, cieľov, túžob) človeka, človek je ústredný faktor, ktorý môže (musí) žiť (pôsobiť alebo nepôsobiť) v zmysle viac alebo menej jasne vyjadrených návodov (zákonov, prikázaní) V kontexte náboženstiev sa snahy (vízie) o Zemi vo vlastníctve „miernych" prelínajú s učením o *máji* – mámení, myšlienkovom vytvorení a faktickej neexistencii materiálneho sveta v budhizme, o tom, že svet „leží v moci toho zlého" (diabla – pozn. aut.) a nový svet bude vytvorený (možno) mimo tejto Zeme, pretože tendencie zla sú schopné omámiť ľudstvo tak, že mu podľahnú. Mytológia poskytuje človeku hľadajúcemu pravdu vysvetľujúci princíp (stalo sa to preto, že ...), náboženstvo moralizujúci (ak, tak ...) a filozofia vyzbrojujúci (cesta k poznaniu).

Ontologický význam osobnostného princípu zdôraznil S. Kierkegaard, na filozofiu ktorého nadviazal Husserl aj existencionalisti. Základné požiadavky fenomenologickej metódy spočívajú vo fenomenologickej redukcii, t.j zdržaní sa akýchkoľvek súdov vzťahujúcich sa na objektívnu realitu a prekračujúcich hranice „čistej" (subjektívnej) skúsenosti a transcendentálnej redukcii, t.j. skúmaní samotného objektu poznania ako „čistého" transcendentálneho vedomia. Súčasná západná reklamná kultúra hlásajúca pragmatizmus si je dobre vedomá, že akékoľvek bytie je podmienené pozornosťou, udeľovanou iným subjektom. Preto tá úporná snaha o imidž, nápadnosť, inakosť, výraznosť, teda o upútanie pozornosti potencionálnych konzumentov produktov, ktoré popri tom, že prinášajú zisk, zaťažujú životné prostredie a vťahujú ľudí do životného modelu sústavne neuspokojeného spotrebiteľa.

Z fenomenológie vychádzajúci existencializmus (Marcel, Jaspers, Buber, Heidegger, Sartre, Camus, S. de Beauvoire) upozornil na fenomén *existencie* ako osobného jestvovania človeka – je v ňom obsiahnutá nerozčlenená celostnosť subjektu a objektu, neprístupná racionálne vedeckému a špekulatívnemu mysleniu. Uvedomenie si seba, svojej existencie, prebieha v hraničnej situácii, t.j. pred tvárou smrti, kedy človek objaví i svoju slobodu. Slobodný človek nesie zodpovednosť za všetko, čo urobil a nemôže sa ospravedlňovať okolnosťami.

**Psychické bariéry environmentálne uvedomelého konania**

*Čím častejšie niektorí ľudia vidia nespravodlivosť, tým menej sú na ňu citliví.*
Vander Zanden

Jednotlivci rôznych spoločností sú kultúrne „naprogramovaní" akosi rozlične. Počas sociálnej interakcie sme nastavení na dôležitosť niektorých vecí – dôležité je hľadisko našej kultúry – kým iné veci sú našou kultúrou spochybnené alebo ignorované. Bez toho, aby sme si boli vedomí, že sa to deje, vytriedime jeden druh informácie a venujeme väčšiu pozornosť druhej ([19]). Aby jednotlivec dokázal primerane vnímať, hodnotiť a zvládať súčasné problémy v životnom prostredí a podľa toho konať, musí prekonať mnohoraké bariéry. Predpokladom pre zodpovedné konanie je primeraný odhad následkov (rizík). Vo výskumnej rovine sa možno stretnúť nielen s ťažkosťami pri diferencovaní a pasivitou pri vyhľadávaní informácií o stave životného prostredia, ale priamo s ich odmietaním. Odmietanie environmentálne relevantných informácií dáva Preussová ([18]) do vzťahu s odmietaním myšlienok o vlastnej smrteľnosti. Tým sa človek bráni emocionálnej zainteresovanosti (pozn. aut.: obáva sa, že by ju neuniesol), práve tá je však dôležitým impulzom pre konanie. Človek západnej kultúry, vháňaný do situácií, charakteristických senzorickým a emocionálnym preťažením (stresom), sa bez vystavenia hraničnej situácii (alebo bez vonkajšieho impulzu) nezaoberá fenomenologickými (existenciálnymi) témami. Prieskumy verejnej mienky v Európe ([21]) ukázali, že ľudia väčšinou cítia potrebu ochrany životného prostredia. Stalo sa to súčasťou sociálneho cítenia, žiadny politik sa to neodváži označiť za nepodstatné ([17]). V konkrétnom správaní však existujú protiklady. Veľmi málo ľudí sa skutočne zúčastňuje na ochrane životného prostredia (odpady, automobily). Objavuje sa fenomén zvyknutia si na chybné správanie (pozn. aut.: paralela z ľudovej múdrosti – „človek si zvykne aj na šibenicu"). Otázka znie, prečo ľudia konajú inak ako cítia? S čím to súvisí? Prečo sa niektorí ľudia takto správajú a iní nie? ([17]). Dôležitým sa zdá objavenie mechanizmu prechodu od všeobecných tendencií k individuálnemu konaniu. Názory sú často veľmi globálne a všeobecné, správanie je konkrétne a špecifické. Empirické výsledky hovoria o tom, že správanie jednotlivca nezávisí od postoja, ale od celého radu variabilných fenoménov (sociálny tlak a konkrétna situácia). Ľudia často konajú v rozpore so svojim názorom, ich motívy sú zjavne v konflikte. Zdá sa, že moderný človek žije s nekonzistentnosťou názorov, postojov a správania, o ktorej vieme, že je neznesiteľná.

Riadiacim subsystémom živej bytosti je psychika. Ide o samoorganizujúci a indivíduum integrujúci fenomén, ktorý simuluje realitu, subjektívne sa prejavuje intencionálnymi procesmi (poskytujúcimi indivíduu interpretáciu reality, aktivizáciu a samoriadenie) a objektívne formou činnosti ([16]). Neodmysliteľným determinantom psychiky je oblasť nevedomých psychických skutočností, aj keď osobnosť človeka sa posudzuje podľa jeho vonkajších prejavov, činnosti. Oblasť činnosti – konania predstavuje priestor našich materializovaných vzájomných kontaktov so svetom. Cesta od nevedomých determinantov správania človeka ku konkrétnemu vonkajšiemu prejavu je zložitá, mnohokrát až tajomná. Odveká snaha filozofov (mudrcov) smeruje k tomu, aby si človek sprostredkovanú múdrosť uvedomil, a aby si tiež uvedomoval, čo robí, mysliac tým na možné (komplexné) následky konania.

Ide teda o vnímanie, prežívanie a konanie konkrétnej osobnosti v životnom prostredí s uvedomovaním si celého komplexu vzťahov, príčin a následkov a s definovaním vlastného priestoru (miesta), svojej slobody i zodpovednosti ([6]).

Človek sa v priebehu vekov väčšinou odmietal vystaviť vede ako predmet výskumu, pretože to by ho donútilo uskromniť sa a obmedziť jeho netrpezlivosť. Vedomie (uvedomenie) je tajným nepriateľom vied o človeku, a to dvojnásobne: spontánne vedomie, imanentné predmetu pozorovania a reflektované vedomie – uvedomovanie si vedomia – u vedca. Humanitné vedy sú tak schopné zistiť málopočetné a rekurentné prvky, rôzne kombinované vo veľkom počte systémov za časovou a miestnou partikulárnosťou každého z nich ([13]).

Problémy životného prostredia sú často predstavované ako dilemy alebo konflikty, majúce ekologické, ekonomické a sociálne komponenty. Spada a Opwis ([3]) zdôrazňujú, že pre takéto dilemy je typické, že niekto má zisk z využívania životného prostredia, kým škodu utrpia aj tie osoby, ktoré nie sú zainteresované na zisku. Tiež je typické, že kým zisk sa prejaví hneď, škody sa dostavia s časovým oneskorením. Fenomenologické poňatie dejinnej individuálnej zodpovednosti vytvára ideový priestor pre jej faktické prevzatie a prekonanie egoistických tendencií.

**Záver**

Myšlienka trvalej udržateľnosti (života na Zemi) nie je vo filozofii (rovnako ako v mytológii a náboženstve) nová. Objavuje sa v kontexte paradoxov, morálnych dilem a filozofie života (existencie) jednotlivca, spoločnosti a jestvovania univerza. Neposkytuje súbor hotových, priamo použiteľných odpovedí, rozvíja skôr schopnosť vidieť jednotlivé problémy v širších súvislostiach, prenikať k ich podstate a pristupovať k ich riešeniu z pozície samostatne mysliaceho človeka.

Človek si skutočnosť vecí uvedomí až vtedy, keď ich citovo prežije; cit má integračný a ekvilibračný význam ([8]). Medzi produkciou a konzumáciou má byť proporcionalita a rovnováha. Akceleráciou a vychýlením sa človeka západnej kultúry z rovnováhy sa narušila proporcionalita medzi produkciou a konzumáciou. Mnohokrát sa upozorňuje na prevahu konzumácie (konzumná kultúra) – tu však ide o konzumáciu materiálnych a technických prvkov kultúry a možno ide skôr o preťaženie, lebo ponuka stále vysoko prevyšuje dopyt (ináč by výrobcovia a obchodníci nemuseli siahať po niekedy kontroverzných až nechutných formách reklamy – pozn.aut.). V oblasti spirituálnych fenoménov je nedostatočnosť konzumácie zrejmá – stačí brať do úvahy fakt, že ľudia vo všeobecnosti takmer prestali čítať knihy!

Človek má problém citovo si osvojiť väčšie spoločenstvá, stojace za regiónom (štát, kontinent, svet, kozmos) a ešte väčšie problémy sú s citovým osvojením si nehumánnych (biotických a hlavne abiotických) foriem stvorení. Veľkou výzvou je hľadanie foriem a metód na rozširovanie emocionálnej kapacity v jej pozitívnych aspektoch. Úlohou kultúry v kontexte trvalej udržateľnosti je spiritualizácia citov, transcendencia vitálnej prírodnej podstaty.

Prosociálne správanie, zahŕňajúce spôsoby reagovania na druhých ľudí ako súcit, spolupráca, pomoc, zachraňovanie, upokojovanie a žičlivosť bez očakávania reciprocity, je kľúčové pre fungovanie ľudskej spoločnosti aj pre blaho jej jednotlivých členov. Je otázne, či by spoločnosť mohla dlho vydržať, ak by ľudia neboli ochotní prijať zodpovednosť za blaho toho druhého a správať sa pozitívnym, po-

máhajúcim spôsobom ([19]). Prosociálne rámce interakcií medzi ľuďmi v rámci kultúr s cieľom definovať ich (pro)environmentálne kontexty v rámci humánnej environmentalistiky – to je téma, ktorá čaká na teoretické, metodologické a aplikačné naplnenie zo strany spoločenských vied.

Možno súhlasiť s Welschom ([20]), že nová paradigma myslenia (filozofie) v spoločenských vedách (aj v kontexte trvalej udržateľnosti) znamená: 1. prechod od predstavy absolútneho v ničom nestelesného zmyslu k uznaniu zmyslu ako výsledku súvislostí a spojení, 2. dôležitosť kontextov a rámcov namiesto objektov a 3. zameranie na pohyby decentrácie a rozptylu namiesto prézentnosti.

V kontexte filozofie života subjektu kompatibilnej s trvalou udržateľnosťou je reflexia „časnosti" (dočasnosť – dopl. aut.) – chápaná podľa Heideggera ako vnútorné zážitky človeka – spojená s konkrétnou lokalizáciou v čase a priestore, kým reflexia „večnosti" ako imaginatívne subjektívne prežívanie integruje dočasnosť a transcendenciu subjektu do časovo neohraničenej budúcnosti, pričom sa subjekt identifikuje s ľudstvom (stvorenstvom) a prijíma zaň i za seba zodpovednosť a dobrovoľnú skromnosť ako spôsob života.

LITERATÚRA


[1] BALCAR, K.: *Úvod do studia psychologie osobnosti*. Praha, SPN, 1983.
[2] BRUNDTLAND, G.H. et al.: *Naše společná budoucnost*. Praha, Academia 1991.
[3] CERVINKA, R.: *Environmentálna a sociálna únosnosť*. Acta environmentalica universitatis Comeniae. Vol. 8. Bratislava Univerzita Komenského, 1996, s. 7–15.
[4] FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno, Cesta 1996.
[5] GEERTZ C.: *Interpretace kultur*. Vydanie prvé. Praha, Slon, 2000. s. 13–100.
[6] HALAŠOVÁ, M.: *Človek v prostredí. Obytné a pracovné prostredie*. Banská Bystrica, FPV UMB 2001.
[7] HARTL, P., HARTLOVÁ, H.: *Psychologický slovník*. Praha, Portál 2000.
[8] HANUS, L.: *Člověk a kultúra*. Bratislava, Lúč 1997.
[9] KELLER, J.: *Přemýšlení s Josefem Vavrouškem*. Praha, Nakladatelství G plus G 1995
[10] KLINDA, J.: *Terminologický slovník environmentalistiky*. Ministerstvo životného prostredia Slovenskej republiky, Bratislava 2000.
[11] Kolektív: *Dejiny filozofie*. 1. vydanie. Bratislava, SPN 1993.
[12] Kolektív: *Slovník cudzích slov*. Bratislava, Slovesné pedagogické nakladateľstvo 2000.
[13] LÉVY – STRAUS, J.: *Strukturální antropologie, I., II*. Praha, Odeon 2000.
[14] LYSICKÝ, J., M.: *Ekosozológia pre študentov Environmentálnej výchovy*. Banská Bystrica, UMB 1996.
[15] NAKONEČNÝ, M.: *Encyklopedie obecné psychologie*. 2. vydanie. Praha, Academia 1997
[16] POLIACH, V.: *Psychika ako východiskový pojem predmetu „Všeobecná psychológia"*. Zborník príspevkov 8. zjazdu slovenských psychológov, Retrospektíva, realita a

perspektíva psychológie na Slovensku 30.5.-1.6.1996. Bratislava, Stimul 1996, s. 14–17.
[17] SCHAHN, J., GIESINGER, T.: *Psychologie fur den Umweltschutz*. Berlin, Beltz 1993.
[18] SCHMIDT, L.: *Skúsenosti z experimentu s osvojovaním si environmentálne vhodného správania vo Viedni*. Acta environmentalica Universitatis Comenianae. Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 1996, Vol. 8, s. 17–28.
[19] VANDER ZANDEN, J. W.: *Social psychology*. New York, USA 1994.
[20] WELSCH, W.: *Estetické myslenie*. Bratislava, Archa 1993.
[21] www.rec.sk (06.03.2003)

Práca bola čiastočne podporená grantom Vega: 1/0236/03.

---

PhDr. Marta Halašová
Katedra ekológie a environmentálnej výchovy
Fakulta prírodných vied UMB
Tajovského 40,
974 01Banská Bystrica
email: halasova@fpv.umb.sk

# FILOZOFIA A ŽIVOT – ŽIVOT FILOZOFIE A LEIBNIZ
## (*O angažovanosti filozofie v súčasnom svete*)

*PETER NEZNÍK – MICHAL SUKOVSKÝ*
*Ústav humanitných vied PF UPJŠ, Košice*

„Leibniz dokázal získať oheň
z kameňov,
ale svoj vlastný oheň do kameňov nevkladal“
*G. E. Lessing*

Filozofia a život, život filozofie, človek a život, či človek a svet, to sú otázky, ktoré sú trvalé v *zamýšľajúcom sa premýšľaní* G. W. Leibniza. V niektorých obdobiach vývoja filozofie boli síce akoby na okraji pozornosti obce filozofov, ale v zlomových obdobiach európskej civilizácie Leibniz a jeho idey slúžili ako maják pri hľadaní a stanovovaní nových cieľov. Leibniz sa stával živým ohňom zapaľujúcim sa podľa *miery* a zhasínajúcim podľa *miery ľudskej múdrosti*.

Leibniz chcel v časoch duchovného nepokoja v každej oblasti kultúry priviesť súperiace strany v *divadle* zvanom *svet* k jednote, zmieru a vzájomnému porozumeniu, čo sa mu nie príliš často darilo. Kuno Fischer píše, že jeho rozvadení súperi nachádzali súzvuk len v jednom: zmierlivý Leibniz im bol vždy rovnako podozrivý, jeho stav duše im bol bytostne cudzí.

Mnohé neduhy, ktoré Leibniz kritizoval, sú živé aj dnes. Vojnové konflikty a náboženské nepokoje, ale aj atomizovanosť vedy a vedecká jednostrannosť, ktorú Leibniz označoval ako *krátkozrakosť* mnohých špecialistov, ale aj odtrhnutosť vedy a izolovanosť vedcov od reálnych potrieb ľudstva, to všetko sú veci, ktoré Leibniza znepokojovali. V neúnavnom hľadaní porozumenia veril v *silu vedenia*, veril, že európske ľudstvo dospeje, pretože raz musí vyrásť zo svojho detstva. Veril v to, že čím budeme vzdelanejší, môžeme byť šťastnejší, slobodnejší a hlavne lepší. Veď človek môže byť skutočne šťastný len vtedy, keď jeho život nebude v moci bezbrehosti rozmaru, neukojiteľnej ctižiadostivosti, a ak sa zároveň necháme viesť rozumom k lepšiemu a budeme žiť v harmónii s ľuďmi a so svetom. Výsledkom mnohých jeho úvah bol mimo iného málo známy text *O literárnej republike*... (máj 1681; pozri: C. G. Gerhardt, VII, 66).

Sen, ktorý Leibniz sníval je dnes až *príliš mnohými* dosnívaný! Môže však byť dosnívaný skutočne? Môžeme sa beztrestne vzdať toho, o čom tak smelo snívali humanisti, vrátane Leibniza? Či skutočne je to tak, že idey, o ktorých Leibniz s toľkým zanietením písal v nepublikovanej stati *O literárnej republike*..., môžu byť zabudnuté? Nie. Mnohé z jeho myšlienok sa stali súčasťou klenotnice ľudského myslenia, a nachádzali si svojich dedičov a následníkov. Ich osud je však dnes, v búrlivej, ba až turbulentnej dobe opäť neistý. Nie náhodou viacerí, ktorí sa vážne zamýšľajú nad problémami dnešného človeka upozorňujú na mnohé až existenciálne problémy súčasného človeka, ktoré sú možno najzreteľnejšie vyjadrené v dileme *byť* alebo *mať* (E. Fromm)?

Vnútorná angažovanosť G. W. Leibniza vo vzťahu k svetu, v ktorom žil a ktorý bol pre neho vždy predmetom nadšeného bádania, je všeobecne známa. Rovnako známy je jeho hlboký vzťah k európskemu kultúrnemu dedičstvu, k dielam antiky i stredoveku. Hegel o tom veľmi dobre vedel a zároveň si Leibniza vysoko vážil, a to pre obe tieto črty jeho charakteru. Nie náhodou na margo Leibniza poznamenáva, že keď človek nazerá na dielo svojich predchodcov (a azda aj na dielo svoje), „na toto veľké, vznešené dielo poznania boha a poznania ľudských povinností a prírody, lahodí to jeho umu". Ale skutočne tvorivý ľudský um sa nikdy neuspokojí len s púhou reprodukciou obrazu, ktorý už vytvorili iní. Pridáva kde-tu nejakú drobnosť; a ak je obraz zložený z viacerých vrstiev na seba sa viažucich farieb, tak mu „predstavuje... stále zložitejšiu konštrukciu, nad ktorou pracuje celé ľudstvo". Takýto výtvor patrí všetkým aj keď len veľmi zriedkavo v celej úplnosti. Kto však iba kopíruje už existujúcu konštrukciu, kto v nej len paberkuje, „...kto nie v sebe samom a nie zo seba samého stavia vlastný príbytok, aby mal obydlie so strechou a stenami, kde by bol úplne u seba, kde on každý kameň hoci aj nespravil nanovo, ale predsa len položil tam kam patrí, poobracal ho vo svojich rukách, – ten je knihomoľ, ten nežil a nepracoval samostatne" ([11], 64). Pre Hegla to celkom isto nebol prípad Leibniza. Leibniz však nebol ani predobrazom *vedca – výskumníka*, ktorý sa už črtal na pozadí karteziánskych konceptov vedy.

Patočka v *Kacířských esejích*... o odlišnosti duchovného človeka, ktorý sám v sebe uskutočnil obrat – *metanoiu*, od faktológov a rutinérov, grupujúcich sa často v radoch „technickej inteligencie", ale aj teoreticky sterilných „výskumníkov" a „inžinierov". „Duchovný človek", píše Patočka, „...vždy chápe, a jeho pochopenie nie je holé konštatovanie faktov, nie je «objektívne vedenie», aj keď musí objektívne vedenie ovládnuť a zaradiť do toho, čo je jeho vecou a nad čím má prevahu" ([22], 141). Aj vedci musia byť v prvom rade ľuďmi, nie iba špecialistami – lekármi, matematikmi, právnikmi..., či dokonca *len* súčiastkou v stroji *vedotechniky* (M. Heidegger).

Dnešný človek *už* príliš dlho nemá na nič čas. Naopak, skôr čas ho má vo svojej moci. Stroho *kalkulujúce myslenie* nepripúšťa reči o zodpovednosti, budúcnosti, či nejakom zajtrajšku človeka a spoločenstva. Myslenie je smerované von, k tomu, čo sa preň stáva absolútnym *objektom* a celkom zabúda na tradíciou zdedené hodnoty a aj ciele poznania.

Vnucujú sa otázky: Čím sa postupne pre človeka *moderny*, t. j. pre človeka, ktorý si zdanlivo osedlal rozum, a výlučne rozum, stáva veda, ktorú sám vytvoril? Kam nás tento navonok krásny a nepochybne ušľachtilý „kôň" naozaj unáša? A či ho ešte riadime my, alebo nech to znie akokoľvek paradoxne, už výlučne rozum riadi nás? Veď už Francis Bacon hovorí, že rozum v zastúpení vedou je moc a Descartes mu zdanlivo pritakáva, keď píše, že veda nám umožňuje stať sa *akoby* pánom a vlastníkom prírody. Premýšľame nad týmito a podobnými otázkami, alebo sa iba *bezstarostne zabávame*?

Z filozofov 20. storočia si tieto a podobné otázky položil Heidegger, tento navonok dedič Nietzscheho *nihilizmu*, ktorý problém dokonca radikalizuje: Ide ešte o vážne veci, alebo už len o bezstarostnú hru? Píše: „Netreba aby sme sami robili zo seba bláznov. My všetci, spolu s tými," hovorí Heidegger, „ktorí myslia z titulu svojej funkcie, sme dostatočne často chudobní mysľou, priveľmi ľahko sa stávame bezmyšlienkovitými". Bezmyšlienkovitosť je zlovestným hosťom v našom dnešnom svete. „Ale dokonca aj vtedy", pokračuje Heidegger, „keď sme bez myšlienok, ne-

strácame našu schopnosť myslieť. Samozrejme, že ju používame, ale zvláštnym spôsobom: v bezmyšlienkovitosti si síce uchovávame schopnosť myslieť, ale neobrobenú, ležiacu úhorom. Ale iba to môže ležať úhorom, čo je schopné stať sa pôdou k rastu, napríklad ornica. Autostráda, na ktorej nič nerastie, nikdy nemôže ležať úhorom. Tak ako ohluchnúť môžeme iba preto, že máme sluch, ... môžeme sa stať myšlienkovo chudobnými a dokonca bezmyšlienkovitými iba preto, že v samotnom základe bytia má človek schopnosť k mysleniu, «duchu a rozumu», a k mysleniu je predurčený a pripravený. Môžeme stratiť, alebo ako hovoria, zbaviť sa iba toho, čo vlastníme, či už o tom vieme, alebo nie“ ([13], 103). Aj chudák môže v rozprávke prisľúbiť netvorovi (a tak vlastne stratiť) to, o čom nevie, že má, pretože je presvedčený, že *nevedieť môže iba o daromnici*... Mnohí vedci sa až príliš ľahko vzdávajú toho, čo sa im zdá byť zbytočným, ale v skutočnosti je pre nich iba nepoznaným, neznámym.

Parafrázujme voľne a vo vyššie naznačených súvislostiach, jednu z ideí T. S. Kuhna: Vo fázach tzv. *normálnej vedy*, ale aj normálneho fungovania spoločnosti, je filozofia zdanlivo nadbytočná. Vo *výskumných* ústavoch vtedy vládne činorodosť, na bojiskách *teórie* vládne kľud. Akonáhle však dôjde k spochybneniu, alebo nedostatočnosti existujúcej *paradigmy* vedy, a v politike paradigiem humánneho spôsobu života, ukazuje sa ako nevyhnutné prehodnotenie filozofických základov vedy, v druhom prípade dokonca princípov ľudsky dôstojného života. Obrazne povedané: exaktnej vede sa nedostáva schopnosť dovidieť za horizont známeho bez zmeny filozofických (metafyzických) pozícií, na ktorých dovtedy stála, práve tak, ako dovtedy uznávaná a pohodlne *žitá* filozofia sa stáva nedostatočnou pre život *otraseného spoločenstva*. Len čo sa však tento cyklus prebudovania v základoch vedy a filozofie ukončí, prichádza opäť fáza tzv. *normálnej vedy* a filozofia, ako hľadajúca múdrosť, je opäť odložená ako nepotrebná či prebytočná proprieta.

Leibniz v stati *O literárnej republike* premýšľal o minulosti, súčasnosti a budúcnosti ľudského spoločenstva a vedenia. Poslaním vedy aj podľa neho, čím mal nepochybne blízko k svojim predchodcom – F. Baconovi, R. Descartovi, J. A. Komenskému, je slúžiť človeka. Ide však ďalej: V jeho práci nachádzame aj slová, ktoré nemôžu zakryť sklamanie nad tým, že pokrok a úžitok nie je taký veľký, akým by mohol byť, keby ľudia neboli príliš malicherní, ale zaoberali sa predovšetkým podstatnými vecami. Leibniz túži po rýchlom vyzdravení nielen filozofov a vedcov, ale aj teológov a predovšetkým politikov, z týchto pre neho ešte detských chorôb, aby v čo najväčšej miere prispeli k budovaniu všestrannej, jednotnej a bohatej *klenotnice ľudského vedenia*.

Leibniz pochopiteľne vie, že budúcnosť a šťastie človeka v neposlednom rade závisí aj od zdokonalenia ľudského myslenia. Aj preto Leibniz tak intenzívne presadzoval myšlienku vybudovať *akadémie vied*, preto požaduje pokračovať v snahách o vytvorenie sumárov ľudského vedenia v podobe *encyklopédií* a chváli diela svojich predchodcov, medzi nimi napr. nemeckého humanistu J. H. Alsteda (1588–1638) a jeho dielo „Encyklopedia“, vydané v roku 1630 v Herborne. Takéto úlohy Leibniz považoval za mimoriadne dôležité, ale nezaslúžene paberkujúce na okraji záujmu odborníkov. S povzdychom píše: „O literárnej republike doposiaľ nikto nepísal dostatočne dôkladne, vychádzajúc zo spoločenského úžitku alebo významu samotného predmetu. A pritom v záujmoch ľudského rodu je dozvedieť sa nakoniec, kam až sme sa posunuli, čo nám ešte zostáva urobiť, k čomu máme byť zavia-

zaní za prekrásne objavy a idey a vôbec v akých tajných skrýšach je potrebné hľadať to, čo už bolo vnesené do spoločenského fondu vzdelanosti. *Pre nás je dôležité byť oboznámenými aj s našimi chybami a omylmi, aby sme ich napravili, ale aj s našimi možnosťami, aby sme ich mohli využiť; je rovnako dôležité uchovať históriu objavov pre rozpracovanie metódy vynaliezania, a postaviť večné pamätníky prvoobjaviteľom, aby tie najlepšie talenty prostredníctvom takých príkladov a odmien boli inšpirované k podobnej odvahe*" (kurzíva – P.N., M.S.; [18], 425).

J. Patočka v prednáške *Komenský a herbornská duchovní tradice* nesporne vysoko hodnotí celé úsilie Leibniza vybudovať logické a metodologické základy novej vedy, napríklad jeho *ars combinatoria*. To napokon pozitívne hodnotí na celej tejto tradícii, vrátane prínosu J. A. Komenského a jej dediča, Leibniza. Podobne ako už Leibniz, aj Patočka odkrýva v Komenského odkaze určitý tón smútku a znepokojenia. Nie náhodou v texte *Lidskost Komenského* píše: „...kto zakúsil súčasne všetku biedu zneľudšteného, do seba sa uzatvárajúceho a v svojej obmedzenosti trpiaceho ľudstva, kto pocítil priepastnú úzkosť nad tým a kto súčasne s tým si udržal v mysli nesmierne možnosti otvorenosti človeka, môže byť strhnutý do pohybu smerujúcemu k tej pravej ľudskosti, a môže byť pojatý onou nesmiernou, všetky prekážky prekračujúcou a na nich sa len vždy znovu zapaľujúcou láskou k nemu. Komenského *Labyrint sveta* je v skutočnosti labyrint skomolenej ľudskosti. Tej ľudskosti, ktorá bola za jeho čias, a je z veľkej časti aj dnes, faktickým stavom ľudstva" ([26], 485–486). My tieto slová môžeme a chceme preniesť aj na historickú dobu Leibniza (pozri: [20], 45–57), skutočného dediča idei Kuzánskeho, Komenského, ale aj takmer zabudnutého Alsteda...

Načrtnutý prúd vo filozofii novoveku naozaj vážne zamestnával aj Heideggera, aj Patočku a dodnes znepokojuje mnohých. Možno práve on je tým najpodstatnejším a najbližším z dedičstva minulosti, čo nám načrtáva možný smer cesty a čo napriek tomu, že ho máme stále na očiach, nevidíme a stále nám uniká.

Jednou z podstatných myšlienok, ktorú nedávna minulosť (aj Heidegger, aj Patočka), ale aj bezprostredná prítomnosť preberajú od Leibniza, je pocit zodpovednosti vedy a vedca, ale nepriamo aj filozofie a filozofa za celkové smerovanie našej kultúry, vrátane vedy a vedeckého poznania. E. Husserl, L. Šestov, podobne ako po nich Heidegger a Patočka, priamo či nepriamo upozorňujú na problém *nezakorenosti* súčasnej európskej kultúry a vedy, ich nezakorenenosti v tradíciách a cieľoch. Veľká veda sa zmenila na *prevádzku* a dokonca *inštitúciu*, ktorá je riadená často rovnako ako ktorýkoľvek iný priemyselný podnik. Poznanie prestáva byť štafetou, ktorú si odovzdávajú tí, čo nestratili schopnosť myslieť (Heidegger) a hlavným pohoničom vedy sa stávajú peniaze, či, ako hovorí G. H. von Wright, „big money". Ako sa obrazne vyjadril P. Feyerabend: vo vede sa začali veľké dostihy o veľké peniaze, ale nie všetky kone vo farbách vedy a kultúry všeobecne sú rovnako dotované už pred dostihmi (pozri: [4], 110–111 a n.).Veda je *značka*, ktorá možno až príliš lacno stratila svoj kredit, stratila povesť čistoty a nepoškvrnenosti; veda, ako sa kdesi vyjadril Leo Szilard, prestala byť krásna zvrhnutím atómovej bomby (pozri: [30], 67 a n.).

Keď Feyerabend problém analyzuje, nie náhodou sa pýta: „Kto privedie vedcov z ich laboratórií a knižníc do divadiel, galérií umení alebo na filozofickú prednášku?" Ale ani to problém ešte nerieši. Aj filozof, alebo umelec sa dajú kúpiť rovnako, ako vedec, a za istých okolností môžu byť zneužití rovnako, ako ich kolegovia

z exaktných vied (pozri: [4], 112). Mal azda pravdu I. Kant, keď v práci *K večnému mieru* (1795) konštatuje: „Človek je *zviera*, ktoré keď žije medzi inými zvieratami svojho druhu, *potrebuje pána*. Lebo, dozaista, voči iným seberovným svoju slobodu zneužíva: a hoci si ako rozumný tvor želá zákon, čo ukladá medze slobode všetkých, jeho sebecká zvieracia náklonnosť ho predsa len zvádza, aby tam, kde smie, seba vynímal. Potrebuje teda pána...“ ([17], 63–64).

Kant s povzdychom priznal, že najväčším problémom bolo, je a bude, a to aj vo vzťahu k vedcovi a filozofovi, ako sa *stať* a *byť skutočne človekom*. Táto úloha je „... najťažšia spomedzi všetkých; áno, nemožno ju celkom rozriešiť; z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykresať nič celkom rovné. Príroda nám uložila len priblížiť sa k tejto idei“ ([17], 64). Ale veď už B. Pascal v 17. storočí vravel, že úlohou filozofie a filozofov, a tým aj vedy a vedcov, je nedať nám zabudnúť, že človek nie je zviera, a nešťastie tkvie v tom, že kto chce z človeka urobiť anjela, často urobí z neho zviera. Človeku je potrebné ukazovať jeho veľkosť, ale je nebezpečné ukazovať mu jeho veľkosť až príliš a bez súčasného odhalenia jeho malosti. Ale najnebezpečnejšie je ponechať človeka v nevedomosti o jednom aj druhom.

E. Fromm poznamenáva, že samotné narodenie je iba začiatkom zrodu človeka. Jeho život je vlastne procesom *seba-pôrodu* a preto, akoby paradoxne, sa v úplnosti rodíme až vo chvíli umierania. V tom však nespočíva tragédia človeka. Tragédiou je, keď človek citovo i mentálne vychladne dávno pred svojou fyzickou smrťou. Nie náhodou Sokrates, a po ňom Platón, Aristoteles a mnoho ďalších predstaviteľov *philosophia perennis*, medzi nimi na čestnom mieste aj Leibniz, tak zdôrazňovali, že plnohodnotný život jednotlivca je sebautváraním cestou starostlivosti o vlastnú dušu. Filozofia nie je zázračným liekom, je iba pozvánkou k možnému vykročeniu na cestu...

*Philosophia perennis* je pre Leibniza celkom isto ešte vždy *jednotnou* a aj *univerzálnou vedou*. Preto Leibniz tak dôrazne požadoval vzájomné porozumenie a spoluprácu medzi jednotlivými odvetviami ľudského vedenia. Kuno Fischer, jeden z najlepších znalcov filozofie Leibniza, nie náhodou pripomína slová G. E. Lessinga, ktoré sú dôležité: „...bolo by načase, aby sa učenci vážne zamysleli nad uskutočnením známeho Leibnizovho projektu“ ([19], 310).

O aký projekt Leibnizovi išlo? Čo vlastne požadoval, čo bolo jeho cieľom?

Leibniz sa vyjadruje jednoznačne, pričom stanovuje nielen program určitej *obnovy vied*, ale rovnako tvrdo kritizoval omyly a neduhy svojich súčasníkov, či už, povedané dnešným jazykom, čistých filozofov alebo vedcov: „... ten, kto by chcel opísať stav vied“, píše Leibniz, „musí povedať nielen o filozofii a prírode, o matematických a mechanických disciplínach, ale aj o staroveku, rétorike a poézii“. Požiadavka univerzálnosti sa tu však snúbi s priznaním už v jeho dobe zreteľného faktu, že často dochádza k nedorozumeniam medzi jednotlivými vetvami poznania. „Matematici sa vystatujú pred gramatikmi a ich elegantnú slovesnosť považujú za detskú zábavu, mechanici sa vysmievajú jemnôstkam matematikov, a politici na toto všetko pozerajú zvysoka a nazývajú to premúdrelými taľafatkami.“ K tomu, aby sa veda a jej jazyk, jej rétorika nestali ani krasorečnením, ani možným zdrojom nedorozumení, navrhuje Leibniz vytvoriť „... nejaký jazyk, ktorý by umožnil nezávisle od ľudskej nerozvážnosti a ľubovôle – nezávisle od ľahkomyselnosti a rozmarov dvoranov – porozumieť všetkému tomu, čo podriaďuje živé jazyky nepretržitým zmenám na

základe toho, čo dnes vzbudzuje úžas a nadšenie, čo už zajtra sa zdá príliš starým“ ([18], 429–430). Erudícia, znalosť starých autorov a tvorcov, to je pre Leibniza len samozrejmým predpokladom k tomu, aby sa človek orientoval v minulosti i súčasnosti ľudského myslenia a stal sa tak akoby „...účastný na tajnej rade prozreteľnosti, pre ktorú je história niečím na spôsob archívu!“ ([18], 430). Nie náhodou bol Leibniz považovaný za posledného polyhistora.

Je zrejmé, že Leibniz niektoré perspektívy novoveku odmietol. Žiadal od vedy, vedcov a vzdelávania, aby sprístupňovalo veľké činy ľudského ducha, aby sme sa aj ich prostredníctvom zdokonaľovali v ľudskosti. Chcel, aby *umenie vynaliezania* v službách ľudstva nás priblížilo k slobode, harmónii a vzájomnému porozumeniu. Odmietol, aby sme sa na základe nerozvinutosti nášho myslenia neustále krútili v kruhu ako veverička v klietke. Tu kliesnil cestu budúcim generáciám, a veľmi pozorného poslucháča našiel popri iných v Heideggerovi.

Heidegger vyslovuje slová, ktoré aj cez vzdialenosť rokov sú až príliš súčasné: „Zosilňujúca sa bezmyšlienkovitosť vyteká z choroby, ktorá podomieľa samotné srdce súčasného človeka. Dnešný človek sa *zachraňuje útekom od myslenia*. Ide o taký útek, že človek ho nechce ani len v náznaku vidieť a nepriznáva sa k nemu pred sebou samým“. Naopak, popiera tento útek, tvrdí pravý opak. Povie, a má, aspoň zdanlivo, plné právo povedať, že nikdy ešte nebolo takých a tak doďaleka idúcich plánov, také množstva výskumov v tých najrôznejších oblastiach a realizovaných tak vášnivo, ako dnes. Nesporne, tak sa mnohým javí ich chytrosť a ich *vymýšľajúce myslenie* ako veľmi užitočné a výhodné. Bez takého myslenia nie je, podľa nich, vôbec možné zaobísť sa. Pravdou však zostáva, ako uzatvára Heidegger, že „... je to len čiastkový druh myslenia“ ([13], 104 a n.).

Aká je tá najpodstatnejšia charakteristika takéhoto *čiastkového*, *okypteného* myslenia, ktoré je našim súputníkom v dnešných tak zneistených časoch? Špecifika tohto myslenia je v tom, že *plánujeme*, *skúmame*, *organizujeme výrobu*, že *kalkulujeme*. vždy vychádzajúc z určitého cieľa. Táto kalkulácia je podstatnou črtou myslenia, ktoré plánuje a skúma. Také myslenie bude kalkuláciou dokonca aj vtedy, keď neoperuje ciframi a nepoužíva kalkulačku alebo počítač. Kalkuluje so *ziskom*, s napĺňaním *osobných ambícií*, s účasťou na *politickej moci*... *Kalkulujúce myslenie* nie je *zamýšľajúce sa myslenie*, nie je schopné premýšľať o zmysle, kraľujúcom vo všetkom, čo je. „A tak,“ uzatvára Heidegger, „sú dva druhy myslenia, pričom existencia každého z nich je rovnako zdôvodnená a nevyhnutná pre určité ciele: vypočítavajúce [kalkulujúce] myslenie a zamýšľajúce sa premýšľanie“ ([13], 104).

Zamýšľajúce sa premýšľanie má na mysli Heidegger, keď píše, že „dnešný človek sa zachraňuje útekom od myslenia“, ale zároveň upozorňuje: „Stále je možné namietať: samotné zamýšľajúce sa premýšľanie sa vznáša nad skutočnosťou, ono stratilo pôdu. Nepomôže nám vysporiadať sa so všednými záležitosťami. Ono je neužitočné v praktickom živote“ ([13], 104 a n.). To sú bežné námietky, ktoré si môžeme vypočuť na každom kroku. Keď chýba chuť a ochota, vtedy miesto spôsobov ako robiť, lenivosť ako pádny argumet si hľadá rôzne dôvody a výhovorky, prečo nerobiť, teda aj nemyslieť. Heidegger hovorí, že v závere výhovoriek veľmi často dôvodia, že premýšľajúce myslenie, ono „čisté premýšľanie, pevné zamyslenie stojí «vyššie» ako obyčajný usudzujúci [a kalkulujúci] rozum“. V poslednej výhovorke je pravdou iba to, že zamýšľajúce sa premýšľanie neprichádza *samo od seba*, ale tak neprichádza ani myslenie vypočítavajúce. „Pre zamýšľajúce sa premýšľanie“, píše

Heidegger, „je podchvíľou potrebné to najvyššie úsilie. Vyžaduje si oveľa dlhodobejšie cvičenie. Potrebuje tú najjemnejšiu starostlivosť, aká je potrebná v ktoromkoľvek inom skutočnom remesle. A ešte k tomu naviac – musí vedieť rovnako čakať, ako čaká roľník, či vzklíči a ujme sa semeno, či prinesie úrodu“ ([13], 104 a n.).

Heidegger podčiarkuje, že je v silách každého človeka vyjsť na cestu premýšľania aj keď po svojom a vo svojich hraniciach. Pýtame sa, prečo je tomu tak? Heidegger nám odpovedá: „Preto, že človek je *mysliaca,* t. j. *zamýšľajúca sa bytosť*. Na to, aby sme premýšľali vôbec nie je potrebné «preskočiť seba samého». Stačí zastaviť sa pri tom, čo leží celkom blízko a porozmýšľať o úplne najbližšom: o tom, čo sa dotýka každého z nás – tu a teraz, tu, na tomto maličkom kúsku rodnej zeme, teraz – v súčasnej hodine svetových dejín“ ([13], 104–105).

*Gelassenheit* musí znamenať pozíciu *povedať áno* a *nie súčasne*, pozíciu pripomínajúcu nám Majstra Eckharta, keď hovoril o ceste k Bohu. Tento spôsob navrhuje Heidegger použiť vo vzťahu *človeka* ku *svetu*, k technike a vedeniu v súčasnosti. Je to možno jediná cesta ešte vedúca z ich područia na slobodu, kde dielo ľudského umu a rúk sa stane tým, čím má byť – *slúžiacim* a prestane byť tým, čím už je *možno* až príliš dlho – človeka *ovládajúcim*. Ako *uzurpátor* je zotročovateľom, ktorý mu miesto skvalitnenia a uľahčenia života, o ktorom snívali a písali osvietenci spolu s Leibnizom, dnes viac ako včera a súčasne menej ako zajtra ordinuje terapiu v podobe otrockej služby raba, pretože *opička labka* je vždy tým diktujúcim pánom, ktorý sa večne živí z nevysychajúceho zdroja nenásytnosti novátorov opojených ilúziou bezbrehosti možností ľudského vedenia...

Patočka v *Kacířskych esejích*... sa pokúšal domýšľať myšlienky svojich predchodcov a preto nie náhodou hovorí: „Solidarita otrasených, je solidarita tých, čo chápu. Pochopenie však za dnešných okolností sa musí týkať nielen tejto najzákladnejšej roviny, otroctva a slobody vo vzťahu k životu, ale implikuje tiež pochopenie významu vedy a techniky, onej Sily, ktorú uvoľňujeme“ ([22], 141).

Dnes je to už, ako sa zdá, hlas po čase. V tragédiách ľudstva sme už snáď po hodine dvanástej... Heidegger pred viac ako päťdesiatimi rokmi hovoril, že k novému svetu techniky patrí aj to, že jeho výdobytky sa tým najrýchlejším spôsobom stávajú všeobecne známe a pútajú na seba všeobecný záujem. Všetci si môžu zdanlivo všetko *prečítať*, alebo *vypočuť*, a dnes by sme povedali, že ešte skôr môžu všetko *uvidieť*. „Ale, jedna vec je vypočuť alebo prečítať, t. j. jednoducho dozvedieť sa čosi“, hovorí Heidegger, „iná vec je – uvedomiť si, t. j. pochopiť to, čo sme si vypočuli alebo prečítali“ ([13], 108). A čo nás teda čaká, pýta sa Heidegger, tento pre jedných takmer *prorok*, pre iných *Filozof* alebo, pre tretích, zväčša anglicky píšucich autorov len *kaukliar*, ktorý žongluje so slovami? A odpovedá: „Ľahostajnosť k premýšľaniu a úplná bezmyšlienkovitosť, bezmyšlienkovitosť, ktorá môže ísť ruka v ruke s tým najväčším chytráctvom kalkulujúceho plánovania a vynaliezania. A čo potom? Potom sa človek vzdá a odhodí svoju najhlbšiu podstatu, práve to, že je premýšľajúca bytosť. A tak naša úloha je v tom, aby sme zachránili túto podstatu človeka. Teda, úloha je podržať premýšľanie. Jednako odpútanosť od vecí a otvorenosť pre tajomstvo nikdy k nám neprídu sami od seba. Nepadnú nám do lona samy od seba, len tak náhodne. Zrodia sa iba z neustáleho a odhodlaného premýšľania“ ([13], 109).

Heidegger uzatvára 30. októbra 1955 v Meßkirchu svoju slávnostnú *reč* – výzvu – *veštbu*, či prosbu k zamysleniu – budúcim generáciám – slovami básnika Jo-

hanna Petra Hebela, kde hovorí, že našim údelom, údelom človeka – rastliny, je koreniť sa v zemi, aby sme sa opäť raz cez *premýšľajúce myslenie* mohli pozdvihnúť k éterickým výšinám a zarodiť plody...

LITERATÚRA


[1] ADLER, A.: *O zmysle života*. Bratislava, Vyd. Iris 1998
[2] DERRIDA, J.: *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Praha, Nakl. Oikoymenh 2003.
[3] DOBROCHOTOV, A. L.: *Kategorija bytija v klassičeskoj zapadnoevropejskoj filosofii*. Moskva, Izd. Moskovskogo universiteta 1986.
[4] FEYERABEND, P.: *Věda jako umění*. Praha, Nakl. Ježek 2004.
[5] FISCHER, K.: *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg, Bassermann Fridrich 1889.
[6] FIŠER, K.: *Istorija novoj filosofii*. T. III., Sankt-Peterburg, Izd. D. E. Žukovskogo 1905.
[7] FROMM, E.: *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine socialpsychologische Untersuchung*. Ullstein Materialen. Frankfurt/M. – Berlin – Wien. Ullstein 1981, 29–70.
[8] FROMM, E.: *Humanizmus ako šanca prežiť*. In: FILOZOFIA. Roč. 56, 2001, č. 2, s. 109–116.
[9] HAUER, T.: *G. Deleuze, J. F. Lyotard a postmoderní veřejní prostor*. In: FILOZOFIA. Roč. 56, 2001, č. 2, s. 90–100.
[10] HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Bratislava, Vyd. SAV 1961
[11] HEGEL, G. W. F.: *Narodnaja religija i christjanstvo*. In: GEGEĽ, G.V.F.: Raboty raznych let v dvuch tomach. T. 1. Moskva, Izd. Mysľ 1970.
[12] HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*. Pfullingen, Günter Neske 1959.
[13] CHAJDEGGER, M.: *Otrešennost'*. In: CHAJDEGGER, M.: Razgovor na proseločnoj doroge. Sbornik: per. s nem./ pod red. A. L. Dobrochotova. Moskva, Izd. Vyš. škola 1991.
[14] HEIDEGGER, M.: *Věda a zamyšlení*. In: Věda, technika a zamyšlení. Praha, Vyd. OIKOYMENH 2004.
[15] HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*. In: Věda, technika a zamyšlení. Praha, Vyd. OIKOYMENH 2004.
[16] JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava, Vyd. KALLIGRAM 2002.
[17] KANT, I.: K *večnému mieru*. Bratislava, Vyd. ARCHA 1996.
[18] LEJBNIC, G. V.: *Literaturnaja respublika*. In: LEJBNIC, G. V. Sočinenija v četyrjoch tomach: t. 3., Moskva, Izd. Mysľ 1984.
[19] LESSING, G. E.: *Hamburská dramaturgia*. In: Lessing, G. E.: Laokoón. Hamburská dramaturgia. Listy o najnovšej literatúre. Bratislava, Tatran 1980.
[20] NEZNÍK, P., THOLT, P.: *G. W. Leibniz a doba obrazu sveta*. In: Veda vo filozofickej reflexii II. Filozofický zborník 13 AFPh UP, O. Sisáková (ed.), Prešov, Filozofická fakulta v Prešove 2001.
[21] ORTEGA y GASSET, J.: *Was ist philosophie?* Stuttgard, Deutsche Verlags – Anstalt, 2. Auflage 1964.

[22] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha, Nakl. ČSAV 1990.
[23] PATOČKA, J.: *Komeniologické studie III*. Praha, Nakl. Oikoymenh 2003.
[24] PATOČKA, J.: *Cesta světla, předosvícenská brána k osvícenským ideálům*. In: PATOČKA, J.: Komeniologické studie III. Praha, Nakl. Oikoymenh 2003.
[25] PATOČKA, J.: *Komenský a herbornská duchovní tradice*. In: PATOČKA, J.: Komeniologické studie III. Praha, Nakl. Oikoymenh 2003.
[26] PATOČKA, J.: *Lidskost Komenského*. In: PATOČKA, J.: Komeniologické studie III. Praha, Nakl. Oikoymenh 2003.
[27] RICOEUR, J.: *Život, pravda, symbol*. Praha, Nakl. Oikoymenh 1993.
[28] SERGEJEV, K.A.; SLININ, J. A. *Dialektika kategoriaľnych form poznanija. <Kosmos Aristoteľa i nauka novogo vremeni>*. Izd. LGU, Leningrad 1987.
[29] WHITEHEAD, A. N.: *Matematika a dobro a jiné eseje*. Praha, Nakl. Mladá fronta 1970.
[30] WRIGHT, von G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava, Vyd. Kalligram 2001.

Príspevok vznikol na ÚHV PF UPJŠ v Košiciach ako súčasť grantovej úlohy Socio-ekonomické nerovnosti v zdraví APVT 20-0036-02

---

PhDr. PETER NEZNÍK, CSc.
Ústav humanitných vied
Prírodovedecká fakulta UPJŠ,
Košice

PhDr. MICHAL SUKOVSKÝ
Gerstengrund 24
Magdeburg
SRN

# ŽIVOT A NESMRTEĽNOSŤ – ÚSTREDNÉ TÉMY „FILOZOFIE SPOLOČNEJ VECI“ NIKOLAJA FJODOROVA

*VLADISLAV DUDINSKÝ – IRINA DUDINSKÁ,*
*Katedra občianskej a etickej výchovy FHPV, Katedra politológie FF, PU Prešov*

**Nikolaj Fjodorovič Fjodorov (1829–1903)** je mnohými označovaný za najoriginálnejšieho ruského filozofa 19. storočia. Jeho myšlienky o živej (praktickej) filozofii, o jednote poznania a konania, o nevyhnutnom pretváraní a usmerňovaní prírody, o boji so smrťou a o nevyhnutnosti nadobudnutia vyššieho ontologického statusu pre človeka a ľudstvo ako celok, ktoré sformuloval vo "filozofii spoločnej veci", sa stali východiskami pre aktívno-evolučné koncepty celej plejády ruských filozofov a vedcov s nábožensko-filozofickou, resp. naturalistickou orientáciou, vystupujúcich pod spoločným označením *ruský kozmizmus*. V jeho základe je idea aktívnej evolúcie predpokladajúcej nevyhnutný nástup novej, uvedomelej etapy vo vývoji sveta, kde človek a ľudstvo ako celok sa objektívne stávajú subjektom historického vývoja a vedome ho smerujú v súlade so svojim rozumom a mravným cítením. Dnešný človek sa reflektuje ešte nie ako dokonalý a zavŕšený, ale schopný dokonalosti vďaka svojmu vedomiu a tvorivosti, ktoré ho predurčujú pretvoriť nielen pozemský svet, ale aj seba samého a celý Vesmír. Príroda tým, že v človeku dosahuje úroveň vlastného sebauvedomenia vstupuje do kvalitatívne novej fázy svojej existencie. Ľudská práca, vystupujúca ako zjednotenie vedomia, myslenia, mravnosti a tvorivosti sa stáva novou silou prírody a ako taká sa transformuje na kozmogonický faktor ([2]).

Originalite Fjodorovho myslenia sa, aj napriek množstvu vnútorných protirečení, eklektizmu a neudržateľných postojov, dostalo vysokého ocenenia. Nikolaj Berďajev Fjodorova radil k neveľkému počtu kresťanských filozofov, ktorí boli presvedčení, že úlohou filozofie nie len teoreticky poznávať svet, ale ho aj aktívne meniť. Osobitne vyzdvihol, že „bol jedným z nemnohých v dejinách kresťanského myslenia, ak nie jediný, ktorý prekonal pasívne chápanie apokalypsy“ ([1], 160). V. V. Zeňkovskij, jeden z najvýznamnejších pravoslávnych mysliteľov a teológov označil Fjodorova za najoriginálnejšieho ruského filozofa, ktorý sa v učení o „spoločnej veci“ pokúsil zjednotiť skutočnú kresťanskú vieru s naturalizmom a svetským presvedčením o moci vedy a tvorivých možnostiach človeka ([6], 134). N. O. Losskij predstavuje Fjodorova ako svätca a nekanonizovaného svätého ([5], 103). Vysokého uznania sa mu dostalo od Leva Tolstého, F. Dostojevského, Vladimíra Solovjova, V. Vernadského a mnohých ďalších.

Koncept Fjodorova bol pokusom pochopiť človeka a načrtnúť jeho historické perspektívy na základe riešenia celého komplexu otázok kozmologickej, antropologickej, teologickej, sociálnej, ale aj gnozeologickej a vedeckej povahy, prekonávajúc pritom všetky pozemské limity a obmedzenia a podľa jeho presvedčenia aj všetky formy dualizmu (objektívneho a subjektívneho, človeka a prírody, teoretického a praktického, imanentného a transcendentného). Fjodorov bol prvý, kto v polovici 19. storočia rozpracovával ideu výstupu ľudstva do Vesmíru nie čisto v abstraktnej podobe, ale z pohľadu najdôležitejších prírodných, sociálno-ekonomic-

kých, ale aj mravných aspektov. Skôr ako Ciolkovskij formuloval myšlienku, že „Zem nie je hranicou“, že „Zem je potrebné pokladať iba za východzí bod“, že činnosť človeka nemôže byť ohraničená možnosťami našej planéty.

Svoju filozofiu, ktorá je pokusom o syntézu nábožensko-filozofického a vedecko-technického prístupu Fjodorov nazval „aktívnym kresťanstvom“, „Novou Paschou“, filozofiou „spoločnej veci“ a ponúkol v nej vlastný model kresťanskej eschatológie, v ktorej sú podľa neho prekonané dve deformácie kresťanského ideálu: nevšeobecnosť spasenia a nadprirodzený katastrofizmus s jeho pasívnym očakávaním. Fjodorov bol presvedčený, že v kresťanstve sa mu podarilo odhaliť kozmické posolstvo – výzvu k *aktívnemu* pretvoreniu prírodného a smrteľného sveta na novú formu bytia – na svet nie-prírodný, nesmrteľný a božský. Človeka v svojom koncepte projektuje ako nesmrteľného *vesmírneho demiurga*. Aby sa však ním skutočne stal, musí všetky svoje poznávacie aktivity sústrediť na riešenie a vyriešenie základného problému, ktorým je nájdenie strateného zmyslu života, pochopenie cieľa, kvôli ktorému existuje a príčin všetkého zla a osobitne jeho hlavnej formy – smrti. Odhalenie a pochopenie zmyslu existencie je však podľa neho iba prvou časťou poslania človeka. Druhou časťou je proces skutočného pretvárania a reorganizácie života v súlade s odhaleným zmyslom existencie. Pre Fjodorova je charakteristické zdôrazňovanie jednoty poznania a konania, teoretického a praktického – na veci je potrebné pozerať nie objektívne, t.j. nezúčastnene, ale ani nie subjektívne, t.j. vnútorným súcitením, ale „projekčne“, t.j. aby sa všetko vedenie stávalo „projektom lepšieho sveta“. Ak sa poznanie chápe ako cieľ, dochádza k oddeleniu myslenia od činnosti. Preto aj filozofia, ak nechce zaniknúť, resp. byť mŕtvou, musí byť nielen poznaním toho čo je, ale aj toho, čo má byť, t.j. nemá byť iba pasívnym nazeraním jestvujúceho, ale aktívnym projektom budúceho. Ak iba nazerá dostáva sa do otrockej závislosti od jestvujúcich pomerov – takou je, podľa neho, súčasná filozofia (ale aj všetko poznanie, vrátane vedeckého), ktorá zotročená sociálnym usporiadaním, ale aj prírodou. Dokonca zastáva názor, že zo všetkých členení práve historické oddelenie myslenia od konania bolo tým najväčším nešťastím, neporovnateľne väčším, ako rozdelenie na bohatých a chudobných ([3], 14).

V tejto súvislosti má zásadné výhrady k F.Baconovi, ktorý podľa neho oddelil myslenie od konania a v „Atlantíde“ z vedy urobil záležitosť mudrcov. Podľa Fjodorova práve F.Bacon položil základy zotročenia vedy trhovo-priemyselnou triedou ([3], 253). Skutočným poslaním každého poznania, vrátane vedeckého, nie je otrocká služba obchodnej a priemyselnej vrstve, k čomu došlo na Západe, ale úsilie o skutočný, projekčný obraz sveta, ktorý bude zjednotením poznania a konania.

V projektovaní človeka musí filozofia a veda jednoznačne vychádzať z Kopernika. Ptolemaiovská koncepcia sveta síce umiestnila človeka do centra, no dosiahla akurát to, že sa z neho urobila bytosť *nazerajúcu*, pričom nazerajúca vlastnú ničotnosť a úbohosť. Samotný svet v tejto konštrukcii vystupuje nie ako výsledok pôsobenia slepej sily, ale sily riadenej Rozumom, no Rozumom nie ľudským. Ptolemaiovský systém vylíčil človeka ako osobitné súcno, ktoré je pod záštitou Vyššieho Rozumu, no zamlčuje, ako zosúladiť pôsobenie tejto „rozumnej“ sily s ľudským utrpením a smrťou ([4], 418).

V koperníkovskom systéme už človek nestojí v centre a nie je cieľom stavby sveta. Táto skutočnosť kladie na človeka principiálne nové úlohy – *vniesť účel do sveta, transformovať Vesmír na Kozmos* a *stať sa aktívnou a riadiacou silou*. Spomínané vnášanie

účelu do sveta je predmetom spoločnej veci (spoločného záujmu). Tento systém mení človeka z bytosti nazerajúcej na bytosť aktívnu, činnú. Svet (príroda) sa v tomto koncepte chápe ako slepá sila, nie ako Logos či Nús. Miesto prírody v živote človeka a vzťah človeka k nej vyjadril Fjodorov slovami: „Kto je náš spoločný nepriateľ, jediný, všade a vždy prítomný, v nás a mimo nás žijúci, ale napriek tomu nepriateľ iba dočasný? Týmto nepriateľom je príroda!“ ([4], 105). Toto nepriateľstvo spôsobujú jej slepé a smrtiace sily a pôsobenie prírodného zákona boja o existenciu, ktorý zabraňuje večnej existencii. Príroda vystupuje ako nepriateľ človeka nie z vnútornej vôle, ale z dôvodu *vlastného nevedomia*. Preto je nepriateľom iba dočasným. Príroda je silou pokiaľ sú ľudia bezmocní, pokiaľ sa „nestali jej vôľou“. Kým sa nestaneme jej rozumom príroda bude stále iba slepou silou, t.j. bude nositeľom zla a smrti. Pretože nemôže existovať večný antagonizmus medzi človekom a prírodou úlohou človeka – bytosti obdarenej rozumom a citmi, je odstránenie tohto dočasného stavu a ustanovenie jednoty. *Príroda sa v človeku nielen uvedomuje, ale prostredníctvom neho sa aj pretvára.* V nás dosiahne svoju dokonalosť, stav, kedy prestane ničiť, pretože prestanú pôsobiť jej slepé sily. Stane sa naším večným priateľom. Obdobie slepoty vystrieda éra obnovovania, vzkriesenia. Je to presne v súlade s objektívnou nevyhnutnosťou: Človek je (zatiaľ) rozumom bez sily a Príroda (takou akou zatiaľ je, ale akou nemá byť) je zase silou bez rozumu. Jediný spôsob ako sa rozum môže stať silou a sila rozumom je, že sila sa stane rozumnou, t.j. že bude riadená poznaním a rozumom. *Budúcnosť človeka nie je v návrate do prírody, čo by znamenalo jeho ďalšie zotročenie prírodou, ale ani v despotickom ovládaní prírody, ale v transformácii človeka na rozum a vôľu prírody.*

Tento stav nie je možné dosiahnuť spoločenskými zmenami, ale iba prekonaním nevedenia. Fjodorov zdieľa vieru osvietencov, že človek svojim vedomím, poznaním a tvorivými schopnosťami je schopný prekonať všetky formy zla, t.j. aj slepé sily prírody a smrť. *Samotná príroda si cez človeka uvedomila zlo smrti a tým aj svoju vlastnú nedokonalosť.* Čo je však dôležité – bojovať so slepými silami prírody sa nedá individuálne. Smrť sa dotýka nás všetkých, preto je v našom spoločnom záujme, je našou spoločnou vecou *usmrtiť smrť*. Splnenie tejto úlohy vyžaduje „plodný kolektivizmus“, „účelovú solidaritu“, prekonanie bratovražedných zápasov a nastolenie „bratskej a synovskej jednoty“. Iba v rámci tejto jednoty je možné splniť poslanie človeka: nie iba prekonať smrť, ale *obnoviť* život, zabezpečiť všeobecné vzkriesenie. Toto je povinnosť synov vo vzťahu k otcom a k Bohovi otcov ([4], 105–106). Boh v koperníkovskom systéme je podľa Fjodorova Otcom konajúcim všetko *pre* ľudí, ale aj *cez* ľudí. Ako Boh otcov od všetkých žijúcich vyžaduje zjednotenie v mene vzkriesenia mŕtvych a následné osídlenie vzkriesenými pokoleniami nových svetov. Ako poznamenáva Zeňkovskij, na tomto mieste, kde začína rozvíjať svoje učenie o „imanentnom vzkriesení“ sa Fjodorov začína rozchádzať s kresťanskou tradíciou ([6], 145).

Fjodorov bol presvedčený, že požiadavka aktívneho človeka vyplýva z princípov samotnej kresťanskej antropológie. Inšpirovaný kresťanskou ideou vzkriesenia odmietol náboženské vedomie, ktoré usiluje zmieriť človeka so smrťou vlastnou a jeho predkov. *Amor fati* je pre neho prejavom najvyššej nemravnosti. Na mnohých miestach zdôrazňuje, že všetko naše poznanie v konečnom dôsledku má slúžiť k vyriešeniu najhlavnejšieho problému – problému smrti a „imanentnému vzkrieseniu“. V rozpore s oficiálnou cirkevnou dogmatikou formuluje otázku: „Ako

pochopiť, že po vzkriesení Krista nenasledovalo vzkriesenie všetkých?“ (cit.podľa [6], 146).

Príčinu vidí v tom, že kresťania sa priklonili k čisto transcendentnému výkladu vzkriesenia, t.j. bez aktívnej spoluúčasti ľudí. Ako humanista je presvedčený, že transcendentné vzkriesenie znamená spasenie iba pre vyvolených, ale v skutočnosti sa má vzkriesenie týkať všetkých. Uskutočnenie všeobecného vzkriesenia pokladá za najvyšší a konečný cieľ a vykonanie Božej vôle, za dosiahnutie metafyzickej dokonalosti. Také vzkriesenie je *imanentné*, je v záujme všetkých, preto je „spoločnou vecou“.

Fjodorov bol presvedčený, že práve táto spoločná vec ľudí zjednotí a vnútorne zmení. Rozhodujúcu úlohu v tomto procese zjednocovania a vnútornej premeny podľa neho zohrá uvedomenie si dvoch podstatných charakteristík človeka, ktoré sú významné nielen k pohľadu gnozeologického, ale aj z pohľadu ontologického a psychologického: jednou je pocit smrteľnosti, druhou je hanba počatia ([3], 357). Píše, že každý človek sa musí červenať, keď zistí, aký bol jeho počiatok a zbledne, keď zistí, aký je jeho koniec. Ak ho doteraz tieto dva pocity nezabili, tak iba preto, že ich odhaľoval postupne a nemohol naraz pocítiť všetku hrôzu a nízkosť svojho stavu. Je to dôsledok prvotného hriechu – pretože rodiť sa ako zvieratá je trestom. Vedomie, ktoré preniká do procesu počatia a rodenia odhaľuje ešte ďalšiu hrôzu: smrť. Tá je, podľa niektorých, prechodom bytostí (alebo dvoch bytostí, spájajúcich sa do jedného) do druhej prostredníctvom počatia. Evidentné to je u nižších živočíchov, kde narodenie detí je často sprevádzané smrťou matky. Tieto organizmy si neuvedomujú, že ich narodenie bolo príčinou smrti matky, no akoby sa cítili, ak by si to uvedomovali?! Zistiť, že sú vrahmi, aj keď neúmyselnými, – ako by vyzerala ich činnosť, ak by disponovali vôľou schopnou konať, pričom táto ich vôľa by nebola zlá a sami by boli svojprávni? Určite by nepovedali, kým nevyskúšajú všetky možné spôsoby, že mŕtvych nemôžu vzkriesiť, že to je „nemožné“, že hriech sa nedá vykúpiť ([3], 357).

Človek na rozdiel od bunky sa nerodí zavŕšený – počas kŕmenia a výchovy prijíma rodičovskú energiu a silu, živí sa ich telom a krvou. Keď sa skončí výchova sily rodičov sú vyčerpané a pomaly smerujú k smrti. Tento proces odumierania sa uskutočňuje nie vo vnútri organizmu, ako napríklad v prípade bunky, ale v kruhu rodiny, čo nijak neznižuje trestuhodnosť celej záležitosti. Tak sa hanba z počatia a strach zo smrti zlievajú do jedného pocitu viny, čo vyvoláva povinnosť vzkriesenia, ktoré vyžaduje pokrok predovšetkým v oblasti mravnej čistoty. To je hlavný smer, ktorým by sa malo uberať aktívne poznanie.

V súčasnej spoločnosti však človek nasleduje prírodu a aj vzory si vyberá z nej. Pri tejto inšpirácii prírodnými vzormi osobitné miesto zaujímajú zvieracie pohlavné inštinkty. Táto osobitosť a sila prírodnej inšpirácie vedú k tomu, že všetky aktivity človeka sú v konečnom dôsledku orientované na rozvoj práve už spomínaných inštinktov. Všetko, priamo alebo nepriamo, slúži pre pohlavný výber: celá výroba, móda, nábytok, oblečenie, kozmetika, rozum – všetko vzniká s jediným cieľom – slúžiť pohlavnému výberu – na „oklamanie indivíduí v mene zachovania rodu“. Dokonca aj literatúra a veda sa z veľkej časti aktívne zúčastňujú na tejto kampani.

Tento slepý pohlavný inštinkt a biologický spôsob reprodukcie musí byť prekonaný rozumnosťou a mravnosťou tak, ako musí byť prekonané všetko prírodné.

Mravná čistota nemôže byť dosiahnutá v podmienkach biologického počatia a rodenia, cez dedičnosť, pretože dedenie z generácie na generáciu sa uskutočňuje cez narušenie mravnej čistoty. Preto boj s pohlavným inštinktom v mene mravnej čistoty nemôže byť individuálnou záležitosťou – nestačí zachovanie individuálnej nevinnosti. Nevyhnutné je plné víťazstvo nad zmyselnosťou. Nevyhnutné je dosiahnutie stavu, v ktorom hriech nie je možný, kde neprichádzajú do úvahy nečisté myšlienky a želania. Je to stav, v ktorom sa nikto nerodí a nikto nie je narodený, kedy *zo seba* reprodukujeme tých, z ktorých sme sa sami narodili a seba formujeme v podobe bytostí, ktoré si všetko uvedomujú a regulujú (riadia) vôľou. Taká bytosť ako materiálna sa ničím nebude líšiť od ducha – zdôrazňuje Fjodorov ([3], 360).

Kým slepé sily prírody nebudú porazené a prekonané mravnou čistotou, t.j. absolútnou múdrosťou (ktorá je zjednotením rozumnosti a mravnosti), kým príroda nedospeje prostredníctvom človeka k vyčerpávajúcemu vedomiu a k vlastnej regulácii, kým budú u ľudí potomkovia, dovtedy nebude skutočná pravda a úplné poznanie. Fjodorov útok na biologickú techniku reprodukcie (meiotický sex) v mene kvázi–morálnej čistoty a biologickej nesmrteľnosti človeka je fakticky požiadavkou obnoviť evolučne prekonaný spôsob reprodukcie, ktorý dodnes nachádzame u mikroorganizmov a baktérií (malých prokaryontov a húb): tieto organizmy sa rozmnožujú bez potreby sexuálneho partnerstva. O reprodukciu človeka z neho samotného, t.j. bez meiotického sexu, usilujú v súčasnosti techniky klonovania, čím aktualizujú o.i. aj problém jeho biologickej nesmrteľnosti. Fjodorova je tak možné pokladať za jedného z prvých propagátorov a stúpencov klonovania človeka. Netušil, že technika reprodukcie, o ktorej sníval, sa v 21. storočí stáva realitou a zároveň aj predmetom zásadných etických a morálnych výhrad.

Filozoficko-etickým východiskom filozofie spoločnej veci je chápanie smrti ako hlavného a základného zla, s ktorým je konfrontovaná každá uvedomujúca a cítiaca bytosť. Všetky konkrétne formy zla, ktoré postihujú človeka sú iba doprovodom zla najväčšieho – zla smrti. Prístup Fjodorova k problematike smrti je skutočne revolučný – smrť nie je nevyhnutný ontologický fatum. „Smrť je vlastnosť, stav, ktorý je ovplyvnený príčinami, no nie je kvalitou, bez ktorej by človek prestal byť tým *čím je a čím má byť*"... Vo všeobecnosti je smrť dôsledkom závislosti od slepej sily prírody, ktorá pôsobí zvonku a zvnútra nás samotných a ktorá nie je nami riadená" ([3], 328, 315). Podľa Fjodorova smrť je anestézia, pri ktorej dochádza k úplnej deštrukcii organizmu, k rozkladu na látky a k ich následnému rozptýleniu. Opätovné zhromaždenie týchto látok, ktoré sa stane záležitosťou vedy a umenia, je proces kozmicko-pozemský a je mužskou záležitosťou. Skladanie už zhromaždených častíc je otázkou fyziologickou, histologickou, otázkou zošívania tkanív ľudského tela, tiel otcov a matiek – to už je ženskou záležitosťou. Fjodorov si je vedomý, aké bude ťažké zozbierať častice všetkých mŕtvych, rekonštruovať ich telá a následne oživiť. Túto úlohu však nepokladá za nesplniteľnú. Pretože častice môžu byť rozptýlené v celej Slnečnej sústave a dokonca v celom Vesmíre, nevyhnutnou podmienkou sa stáva vedecký pokrok. Predpokladá, že generácia, ktorá odhalí techniku revitalizácie začne s oživovaním (vzkriesením) svojich rodičov a prvý vzkriesený bude pravdepodobne ten, ktorý akurát zomrel. S každým ďalším vzkriesením sa technika oživovania bude skvalitňovať, až kým nedosiahne najväčšej dokonalosti. Tento stupeň bude dosiahnutý vtedy, keď bude vzkriesený úplne prvý mŕtvy. Tak sa z vedy, ktorá sa dnes sústreďuje na rozkladanie a umŕtvovanie, v budúcnosti stane

veda o spájaní a rekonštrukcii. Z uvedeného je viac ako zrejmé, že vzkriesenie je u Fjodorova chápané naturalisticky a scientisticky. Losskij v tejto súvislosti poznamenáva, že u Fjodorova je evidentný negatívny vzťah k transcendentálnemu bytiu a všetko svoje úsilie zameral na uskutočnenie Kráľovstva Božieho na tomto svete ([5], 108).

Dosiahnutie imanentného vzkriesenia, ktoré je spoločnou vecou, je možné iba na princípe spoločného poznania, spoločnej skúsenosti a spoločnej práce najprv v hraniciach reálneho sveta a reálnych možností za predpokladu ich postupného rozširovania. Tento ideál Fjodorov pokladá za najvyšší cieľ všetkého ľudstva: ako „spoločná vec" oslovuje nielen všetkých živých, ale týka sa aj mŕtvych a tých generácií, ktoré po nás iba prídu.

Od veľkej syntézy vied, vytvorenej za účelom sformovania vesmírnej vedy o živote, Fjodorov očakáva nielen nahradenie reprodukcie, tak ako ju pozná dnešný človek spôsobom, ktorý „vylúči hriech a rodenie" a trvalé zrušenie smrti, ale aj preskúmanie mechanizmu výživy človeka. Tu, na rozdiel od Vernadského, ktorý vyriešenie problému výživy obyvateľstva spájal s objavom syntézy potravín (koncepcia autotrofnosti ľudstva), Fjodorov predpokladá zmeny v samotnom ľudskom organizme. Fjodorova frustruje skutočnosť, že k výrobe potravín slúži pôda, v ktorej je rozptýlený prach predkov (z tohto dôvodu sám žil asketickým životom, jeho hlavnou potravou bol chlieb a čaj). To však neznamená, že usilovanie o pozitívnu mravnú čistotu vyžaduje vzdania sa potravy. Vznáša požiadavku na zásadné zmeny v spôsobe zabezpečovania a prijímania potravy a na samotný metabolizmus ľudského organizmu, ktorý bude pomocou vied o živote a o poľnohospodárstve evolucionizovať v smere schopností priamo a bezprostredne asimilovať potrebné látky z prostredia. Z toho vyplýva nová podstatu organizmu, ktorý musíme zo seba urobiť. Tento organizmus bude „jednotou poznania a konania; výživa tohto organizmu je uvedomelý tvorivý proces premeny elementárnych vesmírnych látok na minerálne, následne na rastlinné a nakoniec na živé tkanivá. Orgánmi tohto organizmu budú tie nástroje, prostredníctvom ktorých bude človek pôsobiť na podmienky, od ktorých závisí život rastlín a živočíchov" ([3], 363). Lebo dovtedy človek nebude mať pokoj, poznať skutočnú lásku a pravdu, kým bude poľnohospodárstvo meniť prach predkov, ktorý je zmiešaný s pôdou, na potravu pre potomkov.

Zabezpečenie procesu výživy a metabolizmu formou tvorivého procesu sebavytvárania z elementárnych látok má strategický význam aj z pohľadu historického poslania človeka – ovládnuť povrch našej Zeme a prekročiť na iné planéty. Elementárna látka, rozptýlená vo vesmírnom priestore sa tak stane dostupnou človeku a bude využívaná ako materiál na bezprostredné obnovovanie organizmu, vytváranie nových orgánov a tkanív vlastného tela a tiež tiel našich otcov a predkov. Je zrejmé, že v tomto prípade sa už evolúcia stáva záležitosťou ľudského intelektu – cez tvorbu vlastných orgánov a seba samého človek sa stáva absolútnym tvorcom samotného života. Splní sa jeho sen o nesmrteľnosti a víťazstve nad smrťou. Po prírodnom a živočíšnom neostáva v človeku ani stopa. Stáva sa monštrom, ktorého orgánmi sa stanú všetky technické vymoženosti, ktoré mu umožnia premiestňovať sa a dobíjať priestor Vesmíru a vesmírne látky, ktoré bude potrebovať pre budovanie svojho organizmu. V tomto človeku budú koncentrované všetky vedecké objavy, celá história, fyzika, chémia, slovom celá kozmológia, pričom nie v myšlienkovej podobe, ale

v podobe vesmírneho aparátu, ktorý mu umožní byť skutočným kozmopolitom, t.j. byť všade; človek bude vtedy skutočnou vzdelanou bytosťou ([3], 363).

Napriek všetkým týmto zmenám v svojej podstate Fjodorov si nemyslí, že takýto človek sa bude výrazne líšiť od toho, akým je teraz (s výnimkou jeho tela). Podľa neho, akurát bude viac sebou samým, ako je dnes; čo je u človeka dnes pasívne, bude aktívne; to, čo v ňom teraz existuje iba v myšlienkach a potenciách, iba ako prianie či úmysel, bude v ňom skutočné, zjavné, „krídla duše sa stanú skutočnými telesnými krídlami". Aby k tomu došlo, musí sa veľa zmeniť. Zatiaľ je človek bytosťou narodenou, je obrazom, podobenstvom organizmov otca a matky so všetkými ich kladmi aj zápormi. Duša človeka nie je *tabula rasa*, čistý nepopísaný list, mäkký vosk, z ktoré je možné urobiť hoci čo, ale dve podobizne, dve biografie spojené do jedného obrazu. Čím viac sa spoznávame, tým viac zdedených vlastností rodičov v sebe odhaľujeme. Tento vzťah k rodičom a predkom nás morálne zaväzuje nielen „projektovať" seba a vlastnú nesmrteľnosť, ale usilovať o „imanentné vzkriesenie".

LITERATÚRA


[1] BERĎAJEV, N. A.: *Čelovek i mašina. Problema sociologii a metafyziky techniky.* In: Voprosy filosofii, 1989, č.2.
[2] DUDINSKÝ, V.: *Antropokozmické motívy v ruskej filozofii.* Prešov, ManaCon 2002.
[3] FEDOROV, N. F.: *Filosofia obščego dela. Diel 1.* Moskva, Izdateľstvo AST 2003.
[4] FEDOROV, N. F.: *Filosofia obščego dela. Diel 2.* Moskva, Izdateľstvo AST 2003.
[5] LOSSKIJ, N. O.: *Istorija russkoj filosofii.* Moskva, Vyššaja škola 1991.
[6] ZEŇKOVSKIJ, V. V. *Istorija russkoj filosofii.* Diel II, časť 1. Leningrad, EGO 1991.



Doc. PhDr. Vladislav DUDINSKÝ, CSc.
Katedra občianskej a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra
081 16 Prešov

PhDr. Irina DUDINSKÁ, CSc.
Katedra politológie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra
080 78 Prešov

# FILOSOFIE NEJSOU POUHÁ SLOVA…

*MIRIAM PROKEŠOVÁ, Ostravská univerzita*

Svět filosofů se zdá být pro mnohé „obyčejné" praktické lidi, ale nejen pro ně, někdy i pro samotné exaktní vědce, světem velice vzdáleným. Jako kdyby převládal názor, že filosofie je jen pro několik málo nadšenců nebo příkřeji řečeno, blouznivců, kteří přemýšlejí o zbytečnostech, které se životem a životní praxí nemají dohromady nic společného, naopak, jsou každodennímu životu vzdáleny a v podstatě naprosto nepoužitelné. Filosofické myšlení v představách mnohých v podstatě nemá žádný řád, každý si může vymyslet kdekoli, cokoli, jakkoli, a nepodloženě, a co je nejhorší, zbytečně. Filosofie jsou prostě slova o slovech a určená pro ty, kdo nemají nic co pořádného na práci.

Nemyslím si to, jinak bych se asi neodvážila vystoupit s těmito názory na filosofické konferenci nebo lépe řečeno konferenci filosofů. Ale přednáším filosofii výchovy a udivují mne názory nejen studentů, ale nakonec i některých mých spolupracovníků, na filosofii jako takovou. Máš výzkum? Hypotézy? Něco prokazatelně dokazatelného? Ne? Pak filosofie není věda, ale pouhé plácání slov… A studenti? Vůbec si některé myšlenky neumí převést do života, zpočátku jakoby nechápou, že řeč je o životě, o životě samém, bez příkras a bez zevšeobecňujících statistických výpočtů a čísel, bez frází a pouček, definic.

Začíná mne tento přístup k filosofii docela znepokojovat a bohužel si myslím, že svědčí spíše o nevědomosti a o povrchnosti přístupů mnohdy vynikajících exaktních odborníků a vědců, ale nejen jich, někdy také bohužel svědčí o přístupu samotných filosofů, kteří svou vědu občas také vnímají spíše „neživotně" a někdy až příliš teoreticky. A ráda bych právě mnohým z nich připomněla poměrně nelítostná slova J. A. Komenského, který ve své Všeobecné poradě o nápravě věcí lidských mimo jiné říká, že „vědění, které nevede ke skutkům, nechť zhyne!" [1]

Je to totiž právě filosofie, která, ať se zdá jakkoliv vzdálená životu a skutkům, k těmto skutkům vede a ovlivňuje je. Vždyť nejprve musí být myšlenka, záblesk myšlení, až pak exaktní vědy, které tuto myšlenku potvrzují či ne.

K čemu nám může tedy být filosofie dobrá v některých palčivých otázkách dnešní současnosti, jejichž řešení je spíše praktického rázu (je-li vůbec nějaké), například v řešení vzrůstajícího násilí dětí, v otázkách nejen školního šikanování, ale také přímo násilí na starých bezmocných lidech, v otázkách násilí ve světě vůbec? K čemu tady jsou „pouhá slova?"

Filosofie nás může zavést zpět k podstatě, může pomoci najít hlubší příčiny, může být východiskem i tam, kde se nám to zjevné nezdá. Může být – a je tou vědou – která nejen ukazuje, ale také odkrývá problémy a dává jim tvar, slovní podobu.[1]

Jaký je tedy tento náš svět, ve kterém žijeme? Co člověk v tomto světě? Je podle mnohých filosofů v podstatě ztracenou bytostí, která nemá již svou střechu bezpečí a jistot nad hlavou, je tím, kdo v tomto světě zabloudil, zabloudil v bludišti rozmanitých věd a informací, v jejich houštinách; neví kdo je, proč je, kam jde a

[1] J. A. Komenský: „Vědění, které nevede ke skutkům, nechť zhyne! Víra, která se neprojevuje křesťanskými skutky, nechť zhyne! Politika, která neudržuje lidské věci v míru, nechť zhyne!" ([1])

přitom bývá přesvědčen, že právě toto ví. Informace a věda a technika jej úplně zahltily, přeplnily, a nejen to – od dob posledních světových válek a možnosti techniky zničit civilizaci v několika sekundách se stává podle G. Anderse člověk naprosto bezmocný; naprosto bezmocný vůči technickému pokroku a bezmocný vůči sobě samému a vůči zlu, které se v něm skrývá. Žijeme v neustálém nebezpečí možného okamžitého zániku, dnes navíc v nebezpečí teroristických útoků, které nevíme, kdy a odkud přijdou. Nevíme odkud kdy přijde smrt, a naučili jsme se s tím žít, nemyslet na ni, nepřipustit si ji, žijeme v naprostém absurdním světě peněz a her, platí to staré známé antické panem et circences – dejte lidem chléb a hry a oni zapomenou na to, že život je v podstatě k nežití…

Prométheus dal lidem oheň, a tím způsobil jejich technický vzestup. Avšak Proméhtheus je paradoxně symbolem dobra a zla zároveň. Vzepřel se bohům, neposlechl. A tím způsobil zlo, dal lidem oheň, aby jim pomohl, a tím způsobil dobro. Technika je však tím, co může člověka zničit, ta potence zla tam neustále zůstává; a my dnes žijeme v době „prométheovského spádu", kdy nejen Hirošima a Nagasaki jsou příkladem sebezničení, ale může tím být i dnešní svět informatiky, počítačů, internetu, globalizace, odklon od lidské blízkosti, od přímého mezilidského kontaktu a komunikace. Pořád jakoby o tomto nebezpečí hovoříme, ale jeho dopad si snad ani neuvědomujeme… Ale není žádná možnost tento trend zastavit, padáme pořád dolů tím všelidským prométheovským spádem…

A kdo je člověk, zmítající se a bloudící v tomto našem dnešním světě, v jeho každodennosti, jejíž hrůza se ukrývá pod nánosem úspěchu a slávy a bohatství populárních hvězd z oblasti sportovců, herců, zpěváků, top-modelek a bůhví čeho všeho?

P. Ricouer cituje ve své práci Křehká identita S. Freuda a jeho tezi o práci smutku a práci vzpomínek.[1] Každý z nás, každý člověk, je ve své podstatě výslednicí svých vzpomínek a svých smutků, a to nejen vzpomínek na něco bolestného a nepěkného, ale také vzpomínek na to, co bylo krásné, co potěšilo. Smutek vzniká z obojího – z bolesti i z prožité radosti, vzniká ze ztráty obojího. Ztráta lásky, nebo jen opouštění místa, kde jsme byli milováni, opouštění dětství, pronikání do dospělosti, to vše po sobě nechává viditelné i neviditelné stopy. Potkáváme-li se, setkáváme-li se, pak se v nás potkává náš smutek a naše vzpomínky a jsme v podstatě tím, jak tento smutek zvládáme, jak nás schopnost unést jeho tíhu v podstatě utváří, jak se sami takto utváříme.

Kdo je tedy člověk? Člověk je nejen svým smutkem utkaným z vlastních vzpomínek… ale také smutkem vznikajícím také ze vzpomínek ostatních lidí. Neseme si v sobě nejen vlastní minulost, ale také minulost své rodiny, svých blízkých, minulost své země. Neseme si v sobě osudy svých předků, a ty nás také neustále utvářejí. K bezmoci a k pocitu ne-bezpečí a bez-přístřeší a ztracení se v bludišti světa si s sebou neseme také všechny hrůzy válek především minulého století. Kam tedy utéct před tímto vlastním nebezpečným vesmírem v nás samotných? Jak zvládat nápory tohoto současného světa, přebytek neustále plynoucích informací, neustálý spěch, nedostatek času, neschopnost komunikace, vidinu jen spotřebně konzumního života bez lidské blízkosti a láskyplného doteku, a z toho všeho plynoucí osamělost

[1] Ricouer in [2], na str. 25 a dále hovoří o „práci paměti" (le travail de mémoire) a „práci smutku" (le travail de deuil).

dnešních dětí? Kam mají děti před tímto světem utéct? Potřebují bezpečí, jistotu, lásku – a co jim nabízíme? A jak jim můžeme toto všechno nabídnout, když sami žijeme v ne-bezpečném světě, světě bez jistot, když lásku nahrazujeme úspěchem a láskyplná slova „neosobní" ztechnizovanou komunikací? Kdo nejen dětem, ale kdo také nám samotným z tohoto bludného kruhu pomůže? Agresivita je svým způsobem projevem úniku. Proč se podivujeme nad vzrůstající agresivitou dětí, když je v podstatě logickou odpovědí na stav současného světa a lidské společnosti?

Nemůžeme však být jen takto pesimističtí. Vždyť jen ten, kdo skutečně poznal bolest, plněji prožívá radost, kdo upadl do svých smutků a poznal jejich hloubku, zná cenu prožitého štěstí, kdo poznal zlo a bezmoc a nejistotu, váží si dobra. A přinášet lidem dobro, věřit v dobro, třeba i naivně doufat v sílu dobra, to všechno jsou myšlenky, které úzce souvisí s životem jako takovým. Nejsou to pouhá slova. Pokud uvěříme v dobro jiných lidí, náš pohled na svět se změní. Pokud předpokládám dobro v lidech, vnáším jej do něj a oni možná i dobří budou. Můj svět bude svět sice ztracených, zbloudilých, ale dobrých lidí. Dobrého člověka můžu mít i ráda, nepředpokládám u něj zlo, nevzbuzuji tím ani jeho zlé myšlenky. Pokud můžu mít ostatní ráda pro jejich možná i skryté dobro, vidím svět optimističtěji a v jasnějších barvách, s nadějí. A pokud vidím svět takto „dobrý", i ti ostatní mne mohou vidět v tom dobrém a dokonce mne mohou mít i rádi, protože obyčejně máme rádi ty, kdo mají rádi nás. Pro deset spravedlivých ušetřím Sodomu, sliboval Hospodin Lotovi. Avšak i díky jednomu spravedlivému a dobrému člověku může být náš svět dobrý, protože pro toho jednoho jediného jeho svět ještě dobrým je a tím zbývá naděje i pro ostatní.

Filosofie nejsou pouhá slova. Budeme-li chápat ostatní lidi, se kterými se setkáváme, z hlediska porozumění jejich bytosti na základě jejich prožitých smutků a vzpomínek, můžeme také pochopit způsoby jejich „útěků" a „úniků", případně jejich projevy zlého, které překrývají dobro, uložené hluboko v jejich nitru. Můžeme se naučit neoplácet zlo zlem, které vždy jen plodí zlo, a přemýšlet v dobrém. A toto má veliký praktický dopad na myšlení a utváření samotného člověka, jeho světa i lidské společnosti. A velice praktický dopad to má především i na samotné vychovatele a výchovu dětí, na přístup k dětem a vnímání jejich činů, a to nejen v rodinách, ale také ve školách. Vždyť jsou to dnes převážně učitelé, kteří jsou spíše zaměřeni na hledání chyb a vin než na hledání dobra a dobré vůle a někdy to v rozvoji dítěte vede až k tragickým následkům.

Jaký je pak smysl našich životů? Kde jej hledat a proč? Smysl můžeme hledat v naději, v naději a víře v dobro, a tím, že tuto naději neodebereme sobě ani ostatním Lidem už vůbec ne dětem. Tam, kde je naděje, je i smysl, a tam, kde je smysl, může být i cíl. Potřebujeme v životě naději, že dojdeme do cíle, a že tento cíl není zbytečný. A žít pro dobro druhých i pro to své, to beze smyslu není. Žít pro zlo a v přesvědčení zla je nesmyslné.

Je až téměř neuvěřitelné, že myšlenka dobra jako nejvyššího principu je známa již od antiky, tedy již několik staletí, ale i přesto zůstává její praktická stránka pro život opomíjena a přehlížena a navíc se dokonce i přesto najdou lidé, kteří se odváží tvrdit, že filosofie je jen snůška nepraktických slov. Chtěla jsem se ve svém příspěvku jen na chvíli zamyslet a poukázat, že právě opak je pravdou. Snad se mi to alespoň částečně – a v dobrém – podařilo.

LITERATÚRA

[1] KOMENSKÝ, J. A. *Všeobecná porada o nápravě věcí lidských. Panorthosie*, zde Vybrané spisy J. A. Komenského, sv. IV., Praha, SPN 1966.
[2] RICOEUR, P. *Křehká identita: Úcta k druhému a kulturní identita.* Praha, Mlýn 2000.

# FILOZOFIA A VÝPOVEĎ O ŽIVOTE

*KAROL HERIAN, Katedra ekomuzeológie FPV UMB, Banská Štiavnica*

Philosophy and a testimony of life

*How can philosophy testify to life without reducing it to an abstract and dead/lifeless construct? An answer is looked for in the philosophic way of life of a human being. In a philosopher's life, a human being is immediately involved in life, he/she has a certain kind of pre-understanding for life and live, and has an ambition to reflect it. In a philosophic life, natural experience of life is made possible and, at the same time, the need of binding verbal expressing via logos is fulfilled. The philosopher apprehends life by life; he/she does not address it as if it was a thing, but testifies to it through his/her own, self-conscious self-transition: ultimately, his/her word makes a better understanding of life possible for another human being.*

**Pýtanie sa na život sprevádza človeka celými jeho dejinami.** Je skryté i prejavené, niekedy potlačené inými záujmami a inokedy veľmi naliehavé.

Čo je život? Máme neustály prístup k skúsenosti života vlastného, ale čo môžeme vedieť o živote druhého človeka alebo o živote vzdialeného organizmu? Ako o ňom nakoniec záväzne vypovedať?

Vieme mnoho: vieme o tom, kde a ako sa život manifestuje, aké funkcie plní, od čoho závisí, čo ovplyvňuje. Vieme dosť o priestorových, kauzálnych, funkčných, vývojových či genetických podmienkach života organizmov. Vieme veľa o živote človeka v sociálnom prostredí, o jeho dejinách, kvalite, mnohých rozmeroch a predsa pociťujeme bázeň pred životom, iba vďaka ktorému si dovoľujeme reflektovať jeho niektoré prejavy.

O akom živote tu premýšľame?

O tom, čo sa objavil na Zemi pred 3,5 miliardami rokov? V akom pomere je život na Zemi k životu v kozme? Aký význam nesie a aký zmysel dáva? Koľko náhody a aký účel sa podieľali na evolúcii živej prírody?

Iné otázky o živote kladie laik a iné molekulárny biológ a potom na ne odlišne odpovedajú. S čím je život súmerateľný? Ako naň nazerať, akým nástrojom ho merať, súdiť a potom interpretovať?

Život sa vždy ukazuje v prejavoch – život dieťaťa, stromu, život v horách či osamote, život minulých generácii a tak sa pred zrakom poznávajúceho človeka život manifestuje v nekonečne bohatých podobách a vrstvách, v spleti súvisiacich ale i protirečiacich si výpovedí. Téma život je zaťažená mnohými predsudkami a hlbokou ambivalentnosťou, ktorá sa vynára pri každom parciálnom pohľade. Téma život je niekoľko tisícročí predmetom reflexie človeka (historicky, kultúrne i odborovo významne podmienenej), vieme o nej veľmi veľa a predsa sme v porozumení života večnými začiatočníkmi.

O živote vieme to, čo nám dnes o ňom vypovedajú prírodné vedy a humanitné disciplíny a predsa – a to je veľké postmoderné uvedomenie – ich odpovede nesmerujú k jednému spoločnému porozumeniu ale naopak, sú divergentné, množia sa a rozchádzajú sa. Čím viac otázok o živote sa položí, tým viac odpovedí pribudne. Čím viac disciplín, paradigiem a teórií sa angažuje v poznávaní fenoménu života, tým viac nových otázok vyrastá.

Podobne ako v prirodzenej skúsenosti, keď si človek uvedomujeme život v situácii, v telesnej podobe, v deji, v jeho smerovaní, sa aj v najrôznejších vedeckých odboroch reflektuje život človeka či život organizmov v kontexte, vo funkčnom, časovom či významovom usporiadaní. V závislosti od metódy, nástrojov poznania či zámeru život laikom i špecialistom vydáva často nesúmarateľné odpovede.

A teraz je potrebné opýtať sa na možnosti filozofie poznávať život a vypovedať o ňom záväzne a pritom nereduktívne. Ako je možná filozofia, aby pojmovou rečou vypovedala o živote a pritom ho nepreviedla iba do konštruktu závislého od použitej metódy?

Nie je predmetom našej úvahy rekapitulovať bohaté dejiny filozofických konceptov reflektujúcich najobecnejšie otázky života. Naopak, od konceptov, ideí a škôl zostúpime k ich autorom; k subjektu každého filozofického myslenia a činu. Našu úlohu filozoficky myslieť život prevádzame na reflexiu života filozofického. V živote filozofickom sa človek bezprostredne zúčastňuje na živote, pre život a živé má zvláštne predporozumenie a súčasne má ambíciu ho myslieť a systematicky reflektovať. V živote filozofickom je umožnená prirodzená skúsenosť života a tá je súčasne formalizovaná; spojitá skúsenosť je prevedená do konečného vyjadrenia skrze *logos*. Ako je teda možné porozumenie životu, ako ho možno myslieť a interpretovať?

Filozofické úsilie nechce byť zavŕšené púhym hromadením otázok, skepsou, neprepadne nekritickej dôvere vo vlastné možnosti a ani neponúkne hotové odpovede podľa vzoru špeciálnych vied: chce byť otvorenou a predsa zmysluplne usporiadanou odpoveďou pomocou slova, ktorá vedie k porozumeniu života cez sebapoznanie človeka!

**Objektívne a subjektívne o živote.** Dnes v najrôznejších diskurzoch nachádzame veľmi hlasné, naliehavé i autoritatívne výpovede o živote, ale ako sme už vyššie spomínali, sú odborovo, paradigmaticky či teoreticky významne podmienené. Nechceme na tomto mieste predstavovať rozmanité výklady života (a množstvo iných explikácií v rôznej miere nimi ovplyvnenými) a nemáme ambíciu sumarizovať či akokoľvek inak kategorizovať panoptikum názorov na život – a predsa jeden pohľad neobídeme. Samozrejme, náleží to k dobrým novovekým mysliteľským mravom, že pre poznanie súcna sa s dôverou obraciame na prírodné vedy. I v prípade záujmu o život akoby biologické disciplíny boli predurčené na objektívnu odpoveď. A ony také sú: tieto vedy za živé považujú tie entity prírody, v ktorých prebieha látková výmena, sú dráždivé a schopné rozmnožovania. V živých organizmoch neplatí druhá termodynamická veta, entropia nerastie a život bráni chaosu, rozkladu a naopak prispieva k organizácii, vnútornej usporiadanosti a celistvosti.

Objektivita je podmienka každého poznávania, ktoré má ambíciu byť systematickým a vedeckým. Objektivita však nie je podmienkou poznávania bezprostredného skrze prirodzenú skúsenosť, nie je cnosťou, ba vlastne je prekážkou poznáva-

nia smerujúceho k pochopeniu zmyslu. Objektívne výpovede špeciálnych vied o živote sú konzistentné a bezrozporne platné v rámci teórie, odboru, v kontexte uplatnenej paradigmy ale tieto nie sú nijako univerzálne. Čo nám objektívna odpoveď – nezávislá na subjekte, vôli jedinca a potrebe indivídua – hovorí o živote človeka nie ako vyskytujúceho sa organizmu ale človeka existujúceho? Život sa skôr než objektívnym poklesom entropie prejavuje autentickým, originálnym zápasom o vnútorný poriadok celku.

*Hľadanie epistemologickej istoty izolovaným subjektom v poriadku objektívneho sveta, empíria v službe teórie, roztržka medzi duchom a hmotou a prisahanie na objektivitu, to sú zásady novovekej komunikácie o živote: biologický život je redukovaný na funkcie molekúl a bunkových organizmov, sociálny život je zúžený na funkciu jedincov v modernej, trhom či byrokraticky riadenej spoločnosti.*

Objektivizácia života ako najosvietenejší projekt novovekého človeka má ambíciu prekročiť akúkoľvek javovú pestrosť života a živelnosť prírody tak, aby bol život uchopený v nenáhodilej a nesubjektívnej podobe. Takto život prestáva byť existenciálnou otázkou lež je otázkou „technickou" – v kontexte vybranej teórie a za účelom špecifického uplatnenia je možné kvalifikovane komunikovať o živote. Ľudská skúsenosť života sa týmto spôsobom zužuje do poznávania objektov, vzťahov medzi nimi, zákonov a vlastností: čo je prirodzené, celostné a spojité vo vývoji sa redukuje do konečných princípov, modelov, predmetov a procesov. Život nie je viac otázkou a tajomstvom ale pragmatickým problémom: ako život manažovať? Naviac, diverzita života na Zemi dramaticky klesá, život chradne a to je potrebné riešiť. Neznižujeme význam tejto úlohy, naopak, je jednou z najväčších, pred akými človek na začiatku 3. tisícročia stojí. Môžeme iba dúfať, že kompetencie objektívneho poznania života sa múdro uplatnia v starostlivosti o trvalo udržateľný život (ľudský i mimoľudský) na Zemi. Kompetencie takéhoto poznávania života sú však zbytočné, ba dokonca deštruktívne tam, kde tajomstvo má ostať tajomstvom. A nevravíme to zo strachu pred odkrytím tajomstva života – napokon veda jeho tajomstvo neodhaľuje, len ľudí od neho odvracia smerom k realite a k jej popisom, nad ktorými má zdanlivú moc. Nemyslíme to tajomstvo ako záhadu, lež ako prežitok bázne: žijem.

Toto tajomstvo sa nevytratí z ľudských dejín len tým, že bude pribúdať objektívneho poznania. Naopak, čím je väčší labyrint objektívneho poznania, tým viac sa zakrýva prirodzený svet, v ktorom človek najskôr nachádza orientáciu: žijem vedľa druhého, žijem medzi živými.

Opakujeme otázku z úvodu: Ako je možné život myslieť? Ako svedčiť o živote pojmami, aby sa jeho mohutnosť nezredukovala do skladačky termínov, aby stále ostal tajomstvom a pritom táto výpoveď o živote nebola svojvoľná, náhodná lež predsa záväzná?

Už sme predznačili, že cestou k tomu bude uvažovanie o živote filozofickom: tu človek ako obyvateľ prirodzeného sveta neodmieta bezprostrednú skúsenosť života, ktorá sa nedá objektivizovať, verifikovať, pre ktorú neexistuje vysvetlenie na pôde špeciálnych vied a predsa dokáže o skúsenosti života disciplinovaným spôsobom svedčiť.

Majme na počiatku dôveru v skúsenosť subjektu, jedinečnú, individuálnu a neobjektívnu. Naviac, subjekt je subjektom vždy iba ako živý človek a s úmyslom svedčiť o živote tento život zdieľa so zvyškom života na Zemi!

Sami sme živí a ak sa z tejto perspektívy pozeráme a vzťahujeme k živej prírode, pre to živé v nej máme alebo môžeme mať výnimočné predporozumenie a zmysel. Život je najbližšia skúsenosť daná človeku – telesná, duševná. Uvedomenie si *ja žijem* je bezprostredné, priame a nijako nesprostredkované poznanie a každý výklad života, jeho objektívny popis a zdôvodnenie – akokoľvek dôležité pre život človeka teoretického – je až následný a druhoradý poznatok.

Skúsenosť *ja žijem* „rozmenená" do skúsenosti života na svete: žijeme na Slovensku, medzi príbuznými, žijeme v očakávaní, v utrpení, žijeme radostne... Existujeme iba ako živí – a od vlastného života sa dokážeme dištancovať iba teoreticky alebo samovraždou, ale inak, v prirodzenej skúsenosti živého človeka nemôžeme žiť bez života. Žijeme neustále vlastný, taký či onaký život v takom či onakom kontexte a pritom sa stáva, že je nám táto skúsenosť zakrývaná, že na ňu zabúdame, že sa ako živí vnímame na spôsob vecí, predurčených mechanizmov či biologických automatov. Nie je predmetom našej úvahy rozvíjať príklady, keď obstarávanie či zabývanosť človeka v inštitúciách ho iba vzďaľujú od uvedomovania si vlastného života. Naopak, oceňme život človeka v prirodzenom svete a ak je úlohou filozofa starostlivosť o prirodzený svet, potom život filozofický môže vydať neredukované svedectvo o živote! Subjektívne poznávanie života nie je systematické v zmysle metodicky konzistentného používania bezrozpornej metódy, nie je založené na koncepcii registrujúceho a vyhodnocujúceho subjektu stojaceho voči objektívnej skutočnosti – ono naopak vedie k orientácii v skutočnosti, k otváraniu, zmene a novom zaceľovaní vlastnej skúsenosti, k stále sa meniacemu pohľadu na skutočnosť. Je to poznávanie, aké negarantuje vedec, špecialista, nie ten, čo vedie k naučeniu sa mena, tvaru, hraníc, rozlišujúcich znakov, teórie a aplikácie. Nepodobá sa „školskému" priberaniu nových informácií a poznatkov, vymedzených odborom, špecializáciou či teóriou na pôdu nezávislého vedomia. V bezprostrednom uvedomení si života – najskôr svojho – sa stretávame s jednotlivosťami a súvislosťami podľa vlastného očakávania, predporozumenia a záujmu a nie podľa teórie, systému špeciálnej vedy, podľa prírodného zákona ale tak, ako sú prítomné a ľudsky zrozumiteľné v kontextoch každodennej skúsenosti. A naviac, k úlohe filozofa obývajúceho prirodzený svet náleží úloha vydať svedectvo, nenáhodné a komunikovateľné: zmysluplnú reč a čin, ktorými umožní zážitok poznania, či inšpiráciu preň i druhým ľuďom.

**Život ako vnútorný pohyb s ohľadom na vlastnú jednotu.** O veciach sa dá objektívne vypovedať, o živote je možné svedčiť. Život, na rozdiel od mechanizmu, má nie vypočítateľný priebeh ale dejiny, vývoj, je drámou dielčích aktov, ktoré sa napokon mohli udiať nepredpokladateľne, teda aj celkom inak!

Všimnime si, byť živý znamená byť stále ten istý, organický v kontinuu udalostí a zmien, v sebe pretrvávajúci a predsa zakaždým iný, nový a zmenený – na rozdiel od mechanického!

Život človeka tak ako každého organizmu nie je púhym fyziologickým systémom, sústavou s vypočítateľnými charakteristikami a zmenami, ale vzhľadom k sebe neustále sa tvoriaci, premenlivý ale nie svojvoľný pohyb, ktorého jednotlivé prejavy majú vnútornú štruktúru a sú vzájomne k sebe organicky usporiadané.

Pod neživým môžeme rozumieť to, čo je hotové, dané a ukončené, čo môžeme skúmať ako uzavreté, bez nových možností a bez smerovania zo seba samého. Naproti tomu ako živé v prírode vidíme to, čo je sebevzťažné v premenlivosti ([1], 152), ako rastúci celok a jednotu. Život je predovšetkým vnútorný pohyb organizmu s ohľadom na vlastnú jednotu a celistvosť. A tak entity prírody, ktoré sú živé, sú na rozdiel od neživých ucelenou a zmysluplne organizovanou jednotou v neustálom pohybe vzhľadom k sebe. Preto myslieť život vyžaduje reflexiu sebapremeny – a preto hovoríme o živote filozofickom – *bios filosofikos* je spôsob života skrze poznanie. ([2], 38)

**Život filozofický.** Je to možno paradox: skúsenosť života a jeho bezprostredné poznanie sú človeku neustále dané a ten predsa chce poznať život inak, obecne, objektívne, všeľudsky záväzne. Prečo chceme poznať *život teoreticky* keď ho poznáme priamo, nikým a ničím nesprostredkovaný?

Sprevádza nás stále to nutkanie novovekého človeka hľadať jeden princíp a zákon, ktorým by sme vysvetlili premenlivosť javov, podobne ako podmienenosť antickou túžbou po idey, idealite a tak i v otázke poznávania života podliehame pokušeniu dopracovať sa k teoretickej odpovedi – k výpovedi univerzálnej a objektívnej, čo by odhliadala od všetkej náhodnosti, subjektivity, svojvôle. Bol by to triumf, vypovedať o živote bez ohľadu na situáciu, prejav či kontext, o živote vyššieho i nižšieho živočícha a napokon i o živote človeka akosi odrazu, nie jednotlivo, ale nečasovo a všeplatne. Bola by to triumfálna pitva: majstrovské oddelenie života od telesnosti. Novoveká moc nad životom a prírodou by bola zavŕšená.

Život v *teoretickej* reflexii sa vyznačuje redukciou entropie, v prirodzenej skúsenosti sa život každého jedinca manifestuje nesmierne bohatými a špecifickými prejavmi úsilia o prežitie skrze pestovanie vnútorného poriadok, telesného, u človeka naviac duševného. Rozmnožovanie ako vlastnosť živého organizmu je možné *teoreticky* vypovedať ako objektívny proces, avšak ľudský život rodičovský je neopakovateľný príbeh, ktorý si každý rodič sám, jedinečným, neteoretickým a telesným spôsobom musí prežiť. Blížime sa k uvedomeniu: neteoreticky spoznať život je možné iba jeho prežitím. A podobne iba cez život je možné o ňom vypovedať, vydať svedectvo – cez život žitý ako poznávanie – *bios filosofikos*.

Nepodľahnime preto v pokuse filozoficky myslieť život pokušeniu oddeliť výpoveď o živých dejoch od miesta, situácie a telesného prejavu živých organizmov. A ešte dôležitejšie je to v prípade života ľudského; život je možný iba v tele, v prejave, v jedinečnosti a preto i svedčiť o ňom je najskôr možné skrze zmeny, rast, telesnosť a konkrétne tvary jedinečného človeka. Dôverujeme, že je to dôstojná úloha filozofa: nie dávať odpoveď o živote ako o vyskytujúcom sa súcne, ale cez uvedomenie si vlastného života, telesného, v prejavoch, v autentickom bytí o živote svedčiť. A filozof svedčí slovom.

Uvedomenie si *ja žijem* je prvé a najdôvernejšie poznanie života. A ak teraz uvažujeme o možnostiach filozofie, jej tradícií a nástrojov toto poznanie ďalej sprostredkovať, ponúka sa veľa. Nech filozof umožní výhľad na život aj druhému človeku – ale nie v podobe modelu, pravidla, naopak, nech prispeje k objaveniu a uznaniu života ako sa javí, ako pôsobí na pozadí vlastného uvedomenia *ja žijem*.

Zdá sa, že je to málo, ale je to viac, než život vyučovaný na spôsob veci, zákona, grafu či mechanizmu. Život filozofický umožní i druhému človeku znovuobjaviť a znovuoceniť skúsenosť života; má moc povzbudiť človeka pre novú skúsenosť, pre meniaci sa pohľad na seba a skutočnosť, pre sebauvedomenie sa ako živého. Skrze slovo – nie ako výklad ale svedectvo! – filozof dokáže podnietiť k úžasu nad životom (keď na vlastný život zabúdame); ukáže nám ho v ľudskej mierke, povzbudí a dá príležitosť participovať na ňom, vedome a nie náhodne. V takejto úlohe filozofovi nepomôže žiadna podoba poznávania, akú garantuje špecialista, ale skôr tá, akú používa *Hermes,* posol bohov. Nie ten, čo vedie k meraniu vecí a potvrdzovaniu teórií, ale ten, čo privádza slovom, metaforou, rozprávaním k pochopeniu zmyslu. Aby príbeh odovzdávaný od človeka k človeku – nie teória, informácia alebo výklad – bol poslom života.

Takýto výkon filozofa – cez sebapoznanie ako živého človeka o živote rozprávať – nie je náhodný, svojvoľný ale ani nie je objektívny. Je organickým prejavom jeho života a preto nutne i dôverným svedectvom o živote! Slová, jazyk a príbehy filozofa svedčiaceho o živote sú krokom radikálne za to, čo možno konštatovať, vecne vypovedať a objektívne súdiť. Poznanie života nie je ničím faktickým garantované a v pokuse vypovedať o ňom viac než na metóde záleží na odvahe poznať seba a obývať prirodzený svet.

Opakujeme: život je najskôr možné poznať na pôde subjektivity, jeho prežitím a ak výpoveď o ňom nemá byť redukovaná do abstraktného, konečného, formálneho – neživého – konštruktu, i tá sa musí odovzdať cez život. Cez život žitý ako sebapoznávanie a pokorné svedectvo o organicky rastúcej sebapremene: vtedy sa život manifestuje v slove a súčasne cez slovo život vyrastá.

LITERATÚRA

[1] KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha, Herrmann a synové 1994.
[2] NEUBAUER, Z.: *Smysl a svět*. Praha, Moraviapress 2001.

---

Ing. Karol Herian
Katedra ekomuzeológie FPV UMB
Akademická ul. 13
969 01 Banská Štiavnica

# K ARISTOTELOVMU KONCEPTU TEORETICKÉHO ŽIVOTA[1]

*VLADISLAV SUVÁK, Katedra filozofie, FF PU, Prešov*

Moderné interpretácie antického myslenia si všímajú predovšetkým výkony jeho abstraktného ducha. Zameriavajú sa na veľkolepé myšlienkové konštrukcie, vďaka ktorým sa zrodilo západné vedenie. Málokedy dávajú do súvislosti to, čo sa Gréci naučili a čo rozvinuli do podoby konkrétneho vedenia, s tým, ako žili. Myslím, že práve v tomto prepojení spočíva múdrosť, o ktorú sa usilovali a ktorú tak obdivovali u svojich blížnych. Moralisti, lekári a dokonca aj „metafyzici" (v stredovekom význame tohoto slova) pokladali otázku dobre vedeného života za bytostnú. Jednotlivé koncepty morálneho konania, ktoré formulovali, a techniky štýlu života, ktoré uplatňovali, sa v mnohom odlišovali, ale pre všetkých stála otázka blaženosti na začiatku a na konci ich duchovného úsilia. V našom ponímaní antického myslenia to vyzerá inak: Etické koncepcie oddeľujeme od metafyzických špekulácií, problém bytia staviame na vrchol teoretického úsilia a hľadanie šťastného života vymedzujeme ako výsostne praktickú záležitosť. Odkiaľ sa však berie naše takmer samozrejmé presvedčenie, že grécka metafyzika („prvá filosofia"[2]) sa vymedzila jednoznačne ako teoretické, nahliadajúce vedenie, ktoré je povahou svojho skúmania protikladné praktickému vedeniu? Nie je toto presvedčenie príliš zaťažené modernou tradíciou myslenia, ktoré sa viac alebo menej projektuje aj do našich interpretácií gréckeho myslenia?

V predkladanej stati sa pokúsim o problematizáciu tézy, podľa ktorej došlo v gréckej filosofii k zásadnému oddeleniu sféry teoretického od praktického. Za paradigmatický príklad tohto oddelenia označujeme Aristotela, pre ktorého je nahliadnutie prvých príčin skutočnosti predmetom metafyziky, teda vedenia, ktoré nám nemôže poskytnúť odpovede na otázky konania, lebo oblasť rozhodovania podlieha inému rádu príčinnosti. Chcem poukázať na to, že Aristotelov koncept teoretického života v *Etike Nikomachovej* sa vymyká takto poňatému oddeleniu a naznačuje veľmi zvláštne prepojenie metafyziky s etikou. Pri pokuse o výklad Aristotelovho „tretieho života" sa opriem o Foucaultovu hypotézu, ktorá naznačuje, že medzi gréckym a moderným chápaním existencie jestvuje zásadný rozdiel. Grécki filosofi obhajovali postoj, podľa ktorého nemôžeme dosiahnuť prístup k pravde, ak najskôr neuskutočníme na sebe samých dielo, ktoré nás učiní schopnými poznať pravdu. Z hľadiska tejto hypotézy sa ukáže, že logický rozpor vyplývajúci z nášho čítania Aristotelovej diferencie teoretického a praktického nie je taký jednoznačný, ako sa nám vidí z pozície moderných interpretov. A možno sa ukáže aj to, že vládnuca tradícia interpretácií gréckeho myslenia je v mnohých ohľadoch seba-ohraničujúca. Natoľko sebaohraničujúca, že neprispieva ku skúmaniu súčasných (v našom prípade predovšetkým morálnych) otázok, ktoré si kladie „spoločne" s Grékmi.

## Foucault

Posledné obdobie Foucaultovho života sa spája s tzv. etickým obratom. Najnázornejšie to vidíme na projekte *Dejín sexuality* (1978–1984), ktorý sprevádzajú viaceré zmeny: Najskôr začína analýzou moci/vedenia o modernej sexualite, postupne sa preformuluje na genealógiu etiky, až ho nakoniec zavŕši skúmanie dejín vlastného ja a techník jeho vytvárania

[1] Táto verzia textu je skrátenou verziou state, ktorá bude publikovaná v zborníku *K diferencii teoretického a praktického III*. Prešov, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešoviensis 2004.

[2] Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova *filosofia* s grafémou „s" („filosofia", „filosof", „filosofický" a ďalších odvodených slov) vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, roč. 55, 2000, č. 5, s. 395 n.

u starovekých Grékov. Napriek všetkým zmenám môžeme povedať, že *Dejiny sexuality* vytvárajú myšlienkový celok – ten však nevyúsťuje do analýzy modernej sexuality, ale kladie si genealogickú otázku na spôsoby vedenia moderného človeka o sebe samom.

Foucaulta zaujíma na morálnom myslení Grékov predovšetkým jeden aspekt – *estetika existencie*. Všíma si, že takmer všetci pohanskí moralisti vzťahovali na svoje úsilie predstavu estetického života, ktorá sa začala vytrácať zo západných spoločností s nástupom kresťanstva. Grécki a neskôr aj rímski filosofi sa usilovali o to, aby *učinili zo svojho života umelecké dielo* ([12], 288). Práve túto morálnu maximu „nasleduje" Foucault ako jednu z mála gréckych predstáv o dobrom živote. Ako tomu máme rozumieť?

Foucaulta zaujíma na gréckej etike najmä jedna zásada – *starosť o seba samého*. Od čias Sókrata sa označovala spojením *epimeleia heautú,* starosť o vlastné ja. Foucault ukazuje na rôznych textoch od 4. st. pr. Kr. po 3. st. n. l., že zásada *epimeleia heautú* nemala význam záujmu o seba samého bez ohľadu na druhých ľudí. V tomto slovnom spojení sa skrývalo mnoho významov – práca, uplatnenie, zaujatie pre niečo – ale predovšetkým sa vzťahovalo k aktivite, pozornosti, poznaniu, a v tomto zmysle aj k obci alebo k spoločenstvu najbližších ľudí ([12], 284–285).

Foucault je presvedčený, že ak chceme postihnúť veľké zmeny v oblasti morálky, nevystačíme si so skúmaním kódov a predpisov, ale musíme sa zaoberať *vzťahom k sebe samému* ([12], 283; por. [14], 125–126). Tento vzťah k vlastnému ja má 4 hlavné aspekty – sú na sebe nezávislé, ale zároveň vytvárajú medzi sebou súvislosti:

1. *etická substancia* (*substance éthique*) – týka sa správania vlastného ja, ktoré sa vzťahuje k morálnemu konaniu (pre nás je to oblasť citov, pre kresťanov sú to túžby utajené v srdci, pre Grékov rozkoš a túžba, ktorú označovali termínom *afrodisia*; [12], 279–280).

2. *spôsob podmanenia* (*mode d`assujettissement*) – týka sa toho, ako jednotlivci chápu predpisované morálne povinnosti – ako božie zákony, alebo zákony prirodzenosti (rozumu), alebo estetické princípy existencie. Pre kresťanov sa podmanenie utváralo na základe uznania zákona a poslušnosti voči pastierskej autorite. Pre Grékov bol spôsob podmanenia estetickopolitickou voľbou – nedefinoval ho univerzálny zákon určujúci dovolené a zakázané činy, ale určité „know-how" (*savoir-faire*), t. j. umenie, ktoré predpisovalo spôsoby užívania so zreteľom na rôzne premenné (potreba, okamžik, status; [12], 279–280).

3. *sebaformujúca prax/asketizmus* (*practique de soi*) – ide v nej o to, akými prostriedkami meníme samých seba, aby sme sa stali morálnymi subjektami. Formou askézy bola pre Grékov použitá *techné* ([12], 281–282, s. 284).

4. *morálna teleológia* (*téléologie morale*) – týka sa bytia, ktoré chceme dosiahnuť, keď sa správame morálne ([12], 281–282). Morálna teleológia mala pre Grékov význam ovládnutia seba samého – ale kým v klasickom období gréckej kultúry sa spájala s vôľou ovplyvňovať ostatných, od 1. st. n. l. sa kládol väčší dôraz na nezávislosť na vonkajšom svete a na moci ostatných ([12], 284).

Gréci chápali prácu na sebe ako formu boja, ktorý je potrebné viesť, a víťazstva, ktoré treba dosiahnuť, aby sa ustanovila vláda nad sebou samým podľa modelu domácej alebo politickej moci. Pre kresťanov už nebude dôležité sebaovládanie, ale sebaodriekanie a čistota (jej model by sme mali hľadať v panenstve). Spôsob bytia, ku ktorému chceli Gréci dospieť pomocou sebaovládania, chápali ako aktívnu slobodu – neoddeliteľnú od štrukturálneho, inštrumentálneho a ontologického vzťahu k pravde ([14], 125–126).

Grécka filosofia obhajovala postoj, podľa ktorého „subjekt"[1] nemôže dosiahnuť prístup k pravde, ak najskôr neuskutoční na sebe samom dielo, ktoré ho učiní schopným poznať pravdu. Pre grécke (podobne ako pre estetické) myslenie je veľmi dôležité, či dokonca zásadné spojenie medzi *prístupom k pravde* a *tvorivou prácou na sebe samom*. Túto tradíciu zlomil podľa Foucaulta až Descartes, ktorý vyhlásil, že na to, aby sme dosiahli pravdu, stačí byť *akýmkoľvek*

[1] Foucault zbavuje „subjekt" tej formy nezávislosti, ktorú mu pripísal kartezianizmus a nasledujúca moderná filosofia. Por. Foucault ([13], 202).

subjektom, pokiaľ dokáže vidieť to, čo je *evidentné*. Evidencia nahradila askézu, a to v bode, v ktorom sa vzťah k vlastnému ja prelína so vzťahom k ostatným ([12], 297–298). Analogicky môžeme vidieť protiklad medzi súčasným kultom ja – keď sa snažíme o oddelenie toho, čo sa nám zdá odcudzené, aby sme odhalili skutočné ja – a antickou starostlivosťou o seba samého ([12], 288). *Techné tú biú* si vyžaduje *askesis*, t. j. *sebavýchovu*, ktorá zahŕňa abstinenciu, memorizáciu, skúmanie svedomia, meditáciu, mlčanie, načúvanie ostatným, alebo písanie ([12], 289–290).

Foucault sa zaoberá rôznymi aspektmi gréckej morálky, ktoré ju odlišujú od neskoršej kresťanskej a modernej predstavy o morálke a od jej etických reflexií. Upozorňuje napr. na to, že v gréckej morálke sa ľudia zaoberali *svojím* morálnym postojom, *svojou* etikou, *svojimi* vzťahmi k sebe navzájom a k ostatným omnoho viac než napr. náboženskými problémami. Grécka morálka sa takmer vôbec nevzťahovala k sociálnemu a inštitucionálnemu, a viac či menej ani k legálnemu systému. Hlavnou témou gréckych moralistov bolo podľa Foucaulta ustanovenie takej morálky, ktorá by sa stala *estetikou existencie*. V tejto súvislosti si kladie otázku, či náš dnešný problém nie je určitým spôsobom podobný, a to preto, lebo my, post-nietzscheovci už neveríme, že morálka môže byť založená na viere a nechceme zákonný systém, ktorý by zasahoval do nášho morálneho, osobného a intímneho života ([12], 268).

Foucault si samozrejme nemyslí, že riešenia pre súčasné morálne problémy by sme mali hľadať u starých Grékov. Bola by to veľmi naivná predstava už preto, lebo ich sociálne, ekonomické a politické vzťahy sa nedajú porovnávať s dnešnými. Foucaultovým cieľom je niečo iné: *problematizácia problematizovaného* ([12], 273). Nemusíme voliť medzi naším a gréckym svetom. Svoje rozhodnutia musíme učiniť tu a dnes. Na druhej strane je však zrejmé, že niektoré zásadné princípy našej etiky sú v určitom zmysle spojené s estetikou existencie, a preto môže byť istý druh historickej analýzy užitočný.[1] Morálna filosofia staroveku bola výhradne problémom osobnej voľby a mala principiálne estetickú povahu ([12], 266). Oproti tomu sme my už po celé stáročia intenzívne presvedčaní, že medzi našou osobnou etikou, naším každodenným životom a veľkými politickými, sociálnymi a ekonomickými štruktúrami sú analytické súvislosti; a že nemôžeme vôbec nič zmeniť vo svojom sexuálnom alebo rodinnom živote bez toho, aby sme napr. neohrozili našu ekonomiku či demokraciu. „Domnievam sa, že je nutné, aby sme sa tejto idey analytického a nutného spojenia medzi etikou a ostatnými sociálnymi, ekonomickými alebo politickými štruktúrami zbavili“ ([12], 276–277). Foucault sa jednoducho desí morálky, ktorá by bola prijateľná pre každého a každý by sa jej mal podrobiť na základe jej „rozumných princípov“ ([11], 53–64).

Foucaulta zaujíma na gréckej myšlienke umenia života (*techné tú biú*), že dielo, ktoré máme vytvoriť, nie je len nejakou vecou (napr. predmetom alebo textom či inštitúciou), ktorú raz zanecháme za sebou, ale že je to náš život a my sami. V moderných predstavách je umelecké dielo vecou, z ktorej aspoň niečo unikne smrteľnosti svojho tvorcu – pre Grékov je umením samotný život, teda vec, ktorá je z nášho pohľadu najpominuteľnejšia ([12], 277).

Foucault sa prepracoval k myšlienke umenia života genealogicky, keď hľadal „pôvod“ modernej sexuality v kresťanskej doktríne priznania, a “pôvod“ kresťanských postojov

[1] Foucault na jednej strane prízvukuje, že nemôžeme preberať antické modely pre riešenie súčasných etických problémov, ale na druhej strane predsa nachádza v gréckej etike veľkú inšpiráciu pre svoju vlastnú situáciu: Antické etiky s jej jednotlivými životnými štýlmi vyúsťujú do spoločnej požiadavky estetizovať ľudskú existenciu. Ovládanie seba samého, striedmosť a zdržanlivosť sú zdatnosti, ktoré majú viesť k jedinému cieľu: učiniť život krásnym. Antická maxima *urobiť zo svojho života umelecké dielo* znamená pre Foucaulta alternatívu voči moderným etikám, ktoré sú vystavané na univerzálnych princípoch garantovaných nejakou transcendentnou mocou. Paul Veyne – blízky Foucaultov priateľ – napísal v r. 1986 („Le Dernier Foucault et sa morale“, *Critique*, č. 471–472/1986), že Foucaultova práca na *Dejinách sexuality* hrala v posledných mesiacoch jeho života tú istú rolu, akú hralo v antike písanie filosofických textov a denníkov: *bola to práca na sebe samom*, autoštylizácia. Foucault písal a prepisoval 2. a 3. zv. *Dejín sexuality* a zároveň likvidoval svoj dlhotrvajúci dlh voči sebe samému. Pozri Veyne ([22], 1–9); por. D. Eribon ([10], 334–335).

k telesnosti v gréckej starostlivosti o seba samého. Spomedzi gréckych a latinských textov, ktoré analyzoval, tvoria najväčšiu časť stoické pojednania z 1. a 2. st. n. l., ktoré ho genealogicky priviedli až k Platónovmu Sókratovi (*Obrana Sókrata*, *Alkibiadés*, *Lachés* atď.). Foucault pripomína Aristotelove spisy najmä v súvislosti s analýzou užívania slasti v 2. zv. *Dejín sexuality*, kde sa venuje spôsobom, ktorými filosofi a lekári problematizovali sexuálnu aktivitu v klasickej gréckej kultúre 4. st. pr. Kr. Foucault nechce skúmať teoretické pojednania, ale praktické úkony (týkajúce sa zdravej životosprávy, vedenia domácnosti alebo milostného dvorenia) a následne spôsoby, ktorými lekárske a filosofické myslenie formulovalo niektoré témy zdržanlivosti, t. j. prvé podoby subjektivácie. Z hľadiska tohto zámeru sa zdá, že Foucault sa nemá prečo zaujímať o Aristotelov koncept teoretického života, ktorý uzatvára *Etiku Nikomachovu*. Ale pokiaľ by sme naňho uplatnili hľadisko štýlu života, ktoré má Foucault neustále na mysli, možno by sa ukázal v inom svetle, ako sa ukazoval väčšine jeho doterajších interpretov. Pred nami teraz stojí otázka, či sa analogický spôsob výkladu, aký uplatnil Foucault na grécke koncepty existencie, dá využiť aj pri interpretácii Aristotelovej etiky – a jej vzťahu k metafyzike.

**Aristotelés**

Etika sa podľa Aristotelových ezoterických spisov[1] zaoberá povahou a cieľom ľudského konania, preto je výlučne *praktickým vedením*. Najlepšie to vysvetľuje začiatok 1. kn. *Etiky Nikomachovej* (*EN* 1103b26 n.): „Pretože naše pojednanie nie je *teoretické*, ako to býva pri ostatných skúmaniach (neuvažujeme, aby sme vedeli, *čo je zdatnosť*, ale aby sme sa *stávali dobrými* [stávali zdatnými, t. j. dobre konajúcimi], veď inak by sa výsledok nášho pojednania nedal použiť), musíme uvažovať o *praktickom konaní*, akým spôsobom ho máme uskutočňovať. (...) Všeobecne prijímaný názor, že máme konať *podľa správneho úsudku*, sa stane základom nášho pojednania, aj keď sa k nemu vrátime až neskôr [t. j. v VI. kn. *EN*], ako aj k tomu, čo je správny úsudok, a aký je jeho vzťah k ostatným zdatnostiam."

Aristotelés od prvého momentu svojho pojednania o etike oddeľuje teoretické od praktického (a produktívneho). Teoretické vedenie hľadá *odpovede*, t. j. *definície* na otázku *čo je to?* – pod tlakom tejto otázky vymedzuje najvšeobecnejšie príčiny súcna. Naproti tomu praktické vedenie pomáha človeku v jeho úsilí o zdatnosť. Inými slovami ak chceme žiť dobre, nevystačíme si s poznaním toho, *čo je zdatnosť*. Etika smeruje ku konaniu (*praxis*), a nie k poznaniu (*gnósis*; *EN* 1095a5 n.). Z teoretickej filosofie, t. j. z poznania *všeobecných príčin*, nemôžeme vyvodiť normatívne dôsledky pre našu, t. j. *individuálnu prax*. V oblasti konania je počiatok v konajúcom podmete, v jeho slobodnom rozhodovaní (veď to, čo má byť učinené konaním, a to, čo je predmetom slobodného rozhodovania, je to isté). To však neznamená, že dobré konanie sa zaobíde bez správneho úsudku, t. j. bez rozumnosti.

Aristotelés oddeľuje teoretické od praktického, lebo si uvedomuje paradoxy vyplývajúce z platónskeho *stotožnenia vedenia so zdatnosťou*. Ale ani on sa nevyhne paradoxom, ktoré so sebou prináša *oddelenie teoretického od praktického*. Vezmime si napr. spôsob, akým vymedzuje zdatnosť (*aretè*). V 1. kap. 2. knihy *Etiky Nikomachovej* opakuje, že v etike neuvažujeme, aby sme vedeli, *čo je zdatnosť*, ale aby sme *sa stávali zdatnými* (*EN* 1103b28). Teoretické vymedzenie zdatnosti nám z praktického hľadiska nepomôže. Ale už 4. kap. 2. knihy (*EN* 1105b20) sa výslovne pýta, *čo je zdatnosť?*, a pokúša sa o jej *definíciu* v teoretickom duchu, t. j. určuje jej *rod* a *druhovú diferenciu* (por. *Top.* 6.1, 139a). Etická zdatnosť charakteru nie je (pokiaľ ide o rod) ani citom, ani vrodenou schopnosťou alebo niečím podobným, ale *duševným stavom* (*hexis*; *EN* 1106a12). A vzápätí dodáva, akým stavom (akou druhovou diferenciou) je: Etická zdatnosť je *trvalý* stav vyplývajúci zo správneho určovania stredu (*EN* 1106a22). Aristotelés teda na jednej strane dokazuje, že ľudskému konaniu musíme prisúdiť zvláštny, praktický význam, ale na

[1] Patria medzi ne okrem *Etiky Nikomachovej* (lat. *Ethica Nicomachea*, skr. *EN*) aj *Etika Eudémova* (lat. *Ethica Eudemia*, skr. *EE*), a do istej miery aj *Veľká etika* (lat. *Magna Moralia*, skr. *MM*).

strane druhej sa pri skúmaní praxe nedokáže zaobísť bez teoreticko-logických nástrojov. Z tohto váhania, ktoré má počiatok v starých polemikách Platóna so sofistami ohľadom povahy duševných zdatností, vzíde Aristotelova diferencia etických a dianoetických (rozumových) zdatností.

Aristotelés podobne ako väčšina gréckych mysliteľov označuje za konečný cieľ (*telos*) ľudského života blaženosť, *eudaimonia*. O šťastný život sa usilujeme kvôli nemu samému, nie preto, že by bol prostriedkom k dosiahnutiu iného cieľa (*EN* 1097a30–b6). Blaženosť je v tomto zmysle niečo *dokonalé* (*teleion*) a *sebestačné* (*autarkes*; 1097b20). „Byť blažený" v Aristotelovom chápaní znamená jednoducho „mať v živote úspech", „prospievať z vlastného konania". V tomto bode sa Aristotelove chápanie blaženosti takmer vôbec neodlišuje od konvenčných názorov na šťastný život.

*Eudaimonia* sa zakladá na činnosti, nie je trpným stavom – preto nemôžem „byť blažený" tak, ako „byť milovaný". K blaženosti dospievam činne – rovnako činne „milujem". „Byť blažený" (*eudaimonión*) je vlastne to isté ako „dospievať svojou činnosťou k lepšiemu životu". Ak by sme sa pozreli na etiku z hľadiska činnosti, mohli by sme povedať, že sa pýta na to, čo je *ergon* ľudského života – Aristotelés odpovedá: *Činnosť rozumnej časti duše v súlade so zdatnosťou* (*EN* 1097b22–1098a20).

Aristotelés preberá starú sokratovsko-platónsku analógiu medzi zdatnosťou a znalosťou (*techné*; *EN* 1106b5 n.), keď hovorí, že blaženosť je niečo na spôsob duševného zdravia, ktoré je analogické zdraviu tela. Zdatnosť však nechápe ako čiru duševnú schopnosť založenú na vedení. Východiskovú otázku praktického vedenia by sme si mohli položiť približne takto: Ako činíme (uskutočňujeme) blaženosť? Ako sa stávame úspešnými? Už „vieme", že nejde o momentálny stav blaženosti, ale o celkový život (por. *EN* 1100a4 o Priamovi; *EN* 1101a14). K blaženosti je potrebný *dokonalý život* (*teleios bios*). Čo to znamená?

Aristotelés sa na tomto mieste obracia na svoje biologické a psychologické skúmania: Život ako taký je určitá *činnosť* (*energeia*, *EN* 1175a12), ktorú máme spoločnú s rastlinami a živočíchmi. Musíme však rozlíšiť život *vegetatívny* (rastlinný), *zmyslový* (živočíšny) a *činný* (1098a1). Život ako vegetatívny rast nemôže byť skutočnou činnosťou človeka, lebo ho zdieľa s celým rastlinstvom; ani vnímavý (zmyslový) život nemôže byť pravou ľudskou činnosťou, lebo ho zdieľa s ostatnými živočíchmi (por. *EN* 1.7). Skutočne činný môže byť len *rozumný život*. Práve takýto *život podľa rozumu* je človeku vlastný od prirodzenosti (*EN* 1178a6). A je to božský život! – dodáva Aristotelés (*EN* 1172b30). Ľudia sa odlišujú od zvierat tým, že sú obdarení *rozumom*, „zrakom duše" (*EN* 1096b29, 1144a30).[1] Blažené nemôžu byť zvieratá, ani deti (1099b32) – deti preto, lebo u nich ešte nie sú vyvinuté rozumové zdatnosti, zvieratá preto, lebo sa u nich nikdy nevyvinú (*Pol.* 1260a12–14).

Aristotelés vymedzuje blaženosti nasledovne (*EN* 1098a16): „Ľudským dobrom sa stáva činnosť duše z hľadiska zdatnosti, a keď je zdatností viac, tak potom z hľadiska najlepšej a najdokonalejšej zdatnosti." Blaženosť nie je stav ani majetok (*EN* 1169b30). Blaženosť spočíva v *činnosti*, v „skutočnej činnosti duše z hľadiska zdatnosti" (*EN* 1099b26), „z hľadiska dokonalej zdatnosti" (*EN* 1102a6). Ak rozvíjame svoje schopnosti, ale neúčinne alebo zle, nebudeme v živote úspešní.

Aristotelovi nejde o „pravidlá" či „normy" praktického života („ako sa máme správať", „čo máme robiť"). Uvažuje grécky: *Aké rozhodnutia robia náš život úspešným?* Vonkajšie okolnosti (napr. blahobyt) nestačia, ak chceme byť skutočne šťastní. Alebo inak: Prečo sprevádza určitú činnosť duše úspech, a inú neúspech? Pravdaže, ak sú vonkajšie okolnosti priaznivé. Blažený život záleží predovšetkým na rozumnej činnosti našej duše a na dobrých okolnostiach, v ktorých sa rozhodujeme. Pre život sa rozhodujeme my – nerozhodujú za nás pravidlá ani normy.

Z hľadiska vymedzenia blaženosti sa stáva kľúčovým bodom celého pojednania *Etiky Nikomachovej* – *zdatnosť*. Zdatnosť (dobrosť/znamenitosť konania; *areté*) je vo všeobecnom

[1] Máme v sebe niečo *božské* – rozum (por. *EE* 1248a27, 1249b16–21; *GA* 737a10; *De an.* 413a6–7).

význame vlastnosťou výkonu (*EN* 1139a16); napr. zdatnosť oka činí dobrým oko aj jeho výkon, lebo zdatnosť spôsobuje, že dobre vidíme. Za zdatnosť môžeme pokladať každú činnosť, ktorá robí dobrou nielen konajúcu bytosť (ktorej je dobrou vlastnosťou), ale aj jej výkon (*ergon*; *EN* 1106a17; 1139a16). Duševné zdatnosti sú z tohto hľadiska *trvalé stavy duše*, ktorými sa človek stáva dobrým a zároveň robí dobrým aj svoj výkon (*EN* 1106a22) – preto sú hodné chvály (*EN* 1103a9, 1106b26). Zdatnosťami sa zaoberá deväť kníh *Etiky Nikomachovej* (II.–X.), čiže takmer celé pojednanie o činnostiach chvályhodných a zavrhnutiahodných. Človek žije dobre, ak je jeho činný život v súlade so zdatnosťou.

V pozadí Aristotelových skúmaní zdatností v *Etike Nikomachovej* stojí dichotómia dvoch spôsobov života: *života pre seba* a *života pre druhých*. Zdatnosť konania vždy nejakým spôsobom súvisí s druhými ľuďmi. Jedna zo zdatností má z tohto hľadiska výsadné postavenie: *spravodlivosť* (*dikaiosynē*), ktorá zjednocuje všetky zdatnosti (*EN* V.1–2). Spravodlivosť nie je časťou zdatnosti, ale *celou zdatnosťou* (*EN* 1130a8) – takisto ako je nespravodlivosť celým zlom/chybným konaním. Zvláštnosť jej postavenia vidíme v tom, že nie je stredom, ako iné zdatnosti, ale jej (a iba jej) predmetom je stred (*EN* 1133b 32, 1129a 4). Zjednodušene by sme ju mohli označiť za synonymum „morálky" (Aristotelés je v tomto bode typickým klasickým mysliteľom). Len život, ktorý berie ohľad na druhých, môže byť dobrým životom.

Dichotómia dvoch životov je známa z viacerých pred-aristotelovských tradícií. Najstaršia siaha k Homérovmu vylíčeniu protikladných pováh niektorých hrdinov, napr. odvážneho Achillea a zbabelého Thersitea. Najslávnejšia alegória dvoch spôsobov života sa spája s menom Prodika, ktorý je autorom *Héraklea na rázcestí* (por. Xenophon, *Mem.* 2.1.21–34): Héraklés sa dostáva do veku, v ktorom sa musí stať *pánom seba samého*, preto odchádza do ústrania, aby sa rozhodol, ktorou životnou cestou sa vydá – *namáhavou cestou zdatnosti* alebo *pohodlnou cestou nezdatnosti*.

Aristotelés prijíma podobne ako iní grécki moralisti 5. a 4. st. pr. Kr. tradičnú myšlienku dvoch životov. Svoje skúmania zdatností (počnúc odvážnosťou a končiac priateľstvom a spravodlivosťou) vzťahuje práve na ňu. O to prekvapujúcejšie pôsobí krok, ktorý urobí, keď rozšíri koncept dvoch životov – zrejme nasledujúc Platóna![1] – o tretí život. Tri „najlepšie životy" (tri životné štýly, pre ktoré sa slobodne rozhodujeme) charakterizujú *pôžitky tela*, *zdatnosť konania* a *nahliadnutie pravdy* (*EN* 1095b17 n., por. *EE* 1215a35 n.):

Najnižšie stojí *požívačný život* (*apolaustikos bios*): Môžeme ho pripísať väčšine, ktorá sa podobá dobytku túžiacemu po dobrej pastve, lebo sa rozhoduje pre slasť a príjemné pocity tela.

Vyššie stojí *politický život* („občiansky", „praktický"; *politikos bios*): Vzdelanci a prakticky činní ľudia si volia česť (*timē*), no nie pre ňu samu, ale usilujú sa, aby si ich spoluobčania ctili za zdatnosť konania. Politický život znamená chvályhodnú činnosť vyplývajúcu zo zdatného konania – z konania, ktoré Aristotelés analyzuje v prvých deviatich knihách *Etiky Nikomachovej*.

Nad týmto životom stojí ešte jeden, vyšší život, ktorý Aristotelés (neočakávane?, paradoxne?) nazve *teoretický* („rozumový", „nahliadajúci"; *theórétikos bios*): „Tretí život" poukazuje na teoretické uchopenie pravdy (*EE* 1215b1–6) – je to život človeka, ktorý rozumie príčinnosti *kosmu*.

Najvyššia forma činného života teda nespočíva v *etickej zdatnosti*, ako by sa nám zdalo z doterajšieho postupu *Etiky Nikomachovej*, ale v *teoretickej činnosti*. Tento záver je paradoxný z viacerých dôvodov, ale predovšetkým preto, lebo takmer v celom doterajšom pojednaní *Etiky Nikomachovej* sme sa zaoberali blaženosťou vyplývajúcou zo zdatného konania, a vyhlásenie, že filosofické úsilie o múdrosť má väčšiu cenu ako zdatná činnosť, pôsobí prinajmenšom prekvapujúco. Máme tomu rozumieť tak, že Aristotelés hovorí o dvoch „pojmoch blaženosti" – jednej pre „obyčajných ľudí" a druhej pre „múdrych"?

[1] Platón rozvíja myšlienku troch spôsobov života v súvislosti s rozdelením duše na tri zložky v *Ústave* IV. (*Rep.* 436 a n.). Por. *Rep.* 586a n.; *Phaedo* 60e n.; *Phil.* 67b atď.

Viacerí tradiční interpreti upozorňujú na rozporuplnosť tejto situácie.[1] Ale ako sa zdá, Aristotelés nechce postaviť proti sebe dva koncepty blaženosti. Skôr naznačuje, že medzi nimi jestvuje zvláštny vzťah. Filosof nie je výnimočný človek, t. j. jediný, kto môže byť skutočne šťastný, ale filosofická činnosť má k blaženosti najbližšie preto, lebo je najrozumnejším stavom duše. Ako to máme chápať?

**Teoretická činnosť (*EN* X.6–8)**

V záverečných kapitolách *Etiky Nikomachovej* (*EN* X.6–8) sa Aristotelés vracia k otázke blaženosti v nadväznosti na to, čo prebral na začiatku svojho pojednania (*EN* I.): Blaženosť – cieľ ľudského konania – nie je iba stav, ale *skutočná činnosť*, ktorá je *žiadúca sama osebe*, nie pre niečo iné, lebo dobrý život už nič iné nepotrebuje.

Ak je blaženosť *činnosť z hľadiska zdatnosti* (*kat` aretén energeia*), tak potom je to činnosť *najsilnejšej/najlepšej* (*kratistê*) zdatnosti, ktorou je to, čo je v nás *najlepšie/najušľachtilejšie* (*tú aristú*; 1177a12-14). Aristotelés na tomto mieste nepoužije adjektívum *teleia* (dokonalá činnosť), ako v 1. kn. *Etiky Nikomachovej* (1097a28; 1100a4; 1101a14 atď.), ale *kratisté* (najsilnejšia, najlepšia činnosť) a *aristú* (najlepšia činnosť). Tieto výrazy odkazujú na Platónovho *Faidona* alebo *Ústavu*.[2] Aristotelés navyše presúva prívlastky *teleia*, *teleiotate* zo zdatnej činnosti na blaženosť (por. *EN* 1098a18), keď tvrdí, že jedna blaženosť môže byť dokonalejšia ako druhá. Doteraz bola blaženosť dokonalá „absolútne".

Ale činnosť ktorej zdatnosti je „najsilnejšia a najlepšia"? Aristotelés postupuje hypoteticky: Či už je to rozum alebo niečo iné, čo prirodzene vládne a vedie a má poznanie veci krásnych a božských, alebo je ono samé božské, alebo zo všetkého v nás má najbližšie k božstvu, jeho *činnosť bude v zhode s vlastnou zdatnosťou dokonalá blaženosť* (*teleia eudaimonia*). A vzápätí vyhlási, že práve táto činnosť je *teoretická* (1177a18. Aristotelés poznamenáva, že sa o tom už zmienil, ale nie je celkom jasné, čo má v tejto chvíli na mysli, keď hovorí o "teórii". Samotné slovo odkazuje na širokú škálu používania v klasickej gréčtine: *Theória* znamená v najširšom zmysle „videnie" (skutočnosti), ale takisto odkazuje na opozíciu voči *praxis*, ako sme videli na začiatku *Etiky Nikomachovej*. V *Druhých analytikách*, ktoré si kladú za cieľ vymedziť vedenie ako také, je *teória* synonymom *dokonalého vedenia*: Vedenie sa musí opierať o *výroky* (axiómy a teorémy), ktoré sú na jednej strane *známe* (z hľadiska podmienok poznávania) a na strane druhej *nutné* (z hľadiska určenia príčin vecí). Čokoľvek a kedykoľvek „vieme", keď poznáme *príčiny* vecí (pýtame sa na ne otázkou „prečo?"), a keď sú tieto príčiny *nutné* (pýtame sa na „prvé prečo?"). Podobne sa teória v *EN* VI.3 a VI. 6–7 viaže k dokonalému vedeniu, t. j. k deduktívnemu systému, ktorý je v zhode s večnou štruktúrou skutočnosti. Teória nie je len videním vecí tak ako sú (príčinnosť *kosmu*), ale je to aj vedomie o tom, že vidíme – videnie spolu s vedomím videnia vytvára vedenie v najvyššom (najvšeobecnejšom) zmysle. Ukazuje sa, že aj v *EN* X. ide skôr o dokonalé vedenie, než o "kontempláciu": *Praxis* sa spája s *energeia* zvláštnym spôsobom, ktorý naznačuje, že život myslenia je v skutočnosti „praktický život": Skutočná činnosť je najhodnotnejšia a najhodnotnejší v nás je rozum (*nús*; *De anima* III.5). Rozum je zároveň najstálejší, lebo môže zotrvať v teoretickej činnosti nepretržite, t. j. dlhšie ako čokoľvek, čo „koná".

Tzv. sebestačnosť (*autarkeia*) sa spája práve s teoretickou činnosťou preto, lebo veci nutné k životu potrebuje človek múdry aj spravodlivý (*EN* 1177a27 n.). Spravodlivý však potrebuje ešte aj iných ľudí, aby uskutočňoval spravodlivosť; múdry však môže (aj keby bol sám pre seba) rozvíjať teoretickú činnosť, a to tým viac, čím je múdrejší. Múdry sa zaobíde bez druhých ľudí! (*EN* 1177a32–b1). Teoretickú činnosť milujeme iba pre ňu samu, lebo nám

[1] K tradičným interpretáciám, ktoré stavajú „dva najlepšie životy" do protikladu, pozri: A. Kenny ([16], 209 n.); J. M. Cooper ([9], 159 n.); J. O. Urmson ([21], 118–127).

[2] Por. *Rep.* 610e-612a. Samotná myšlienka hierarchického usporiadania životov je takisto poznačená Platónom. Por. J. D. Monan ([18]).

neposkytuje nič okrem seba. Z praktického konania však nadobúdame okrem konania ešte niečo viac alebo menej (*EN* 1177b3–4).

Aristotelovi interpreti dlho videli a dodnes vidia určitý rozpor v koncepte teoretického života – najmä vo vzťahu k praktickému životu. Už preklad výrazu *bios theórétikos* ako „kontemplatívneho života" navádza k tomu, aby sme ho spájali s *vita contemplativa* vo filosoficko-náboženskom význame (ktorý sa zaužíval najmä v kresťanskom stredoveku v súvislosti so životom niektorých mníšskych rádov). Ale pre Aristotela je „teoretický život"[1] predovšetkým výrazom pre filosofické vedenie, aj keď v platónskom duchu, lebo mu ide o najvyššiu (najvšeobecnejšiu) formu vedenia, akú môžeme prisúdiť človeku: Človek napĺňajúci svoju prirodzenú túžbu po vedení môže pochopiť príčinnosť *kosmu* a jeho vedenie už nebude len „vedením o božskom" (stálom a večnom), ale ono samé bude „božské".[2] V tom spočíva paradox ľudskej existencie: človek zasadený do svojej prirodzenosti ju v momente teoretického nahliadnutia zároveň prekračuje; človek túžiaci po úplnom vedení prekračuje vlastnú prirodzenosť tým, že uskutočňuje svoju (prirodzenú) túžbu. Preto Aristotelés povie, že život tých, ktorí vedia, je radostnejší, ako tých, ktorí ešte len skúmajú a hľadajú (*EN* 1177a26–27).

Teória je pre Aristotela najvyšším uskutočnením človeka, t. j. bytosti, ktorá *logon echon*. V tom spočíva jeho skutočné ľudské *ergon*. Život podľa rozumu (*kata ton nún Bios*) je činnosť, ktorá je človeku *vlastná* (*oikeion*; *EN* 1178a5–7). Teoretická činnosť vyniká nad praktickým konaním tým, že nesleduje žiadny ďalší cieľ, iba seba samú. Politická činnosť sa usiluje o zdatné konanie kvôli spravodlivosti v obci a pod. – preto je slasť rozumu dokonalá slasť, ktorá stupňuje činnosť (*EN* 1177b19 n.). Filosofia poskytuje *slasti podivuhodnej čistoty a trvalosti* (*EN* 1177a25–26).

Aký je teda vzťah medzi teoretickým a praktickým životom? Človek usilujúci o blaženosť sa môže stať filosofom len pod podmienkou, že koná zdatne – zdatnosť zakladá blaženosť, ale zároveň predchádza dokonalej blaženosti, ktorá stupňuje šťastný život v najvyššej možnej miere. Ak je filosofický život lepší ako politický, to neznamená, že politický život nie je šťastný – je to „druhý najlepší život" (*deuterós*; *EN* 1178a9). Môžeme ho pripísať politikom a veľkomyseľným ľuďom. Dôležitý argument ponúka *EN* 1177b4–15: Blaženosť potrebuje „voľný čas" (*scholé*), ktorý politik činný vo verejnej službe nemá. Etické zdatnosti sa nikdy úplne nevyhnú bolestiam praktického života (napr. vojny, ktoré vedieme kvôli mieru, sa nevyhnú zabíjaniu).

Aristotelés odmieta názory moralistov, ktorí varujú pred prílišnou spupnosťou (*hybris*), t. j. pred spupnou túžbou človeka dosiahnuť božskú múdrosť a porovnávať sa s bohmi – hrozia mu božím hnevom. Aristotelés si naopak myslí, že človek má žiť v zhode s tým, čo je v ňom *najsilnejšie/najvyššie*, a práve v tomto zmysle sa má snažiť o *nesmrteľnosť* (*athanatizein*; *EN* 1177b33–34). Lebo to tvorí *jeho skutočné ja* (*EN* 1178a2; por. Pl., *Alcib. I*. 133b7–10). „Najlepšie (*kratiston*) a najslastnejšie (*hédiston*) je pre každého to, čo je mu prirodzene vlastné (*oikeion*; *EN* 1178a5–6)"[3]

V teoretickej činnosti je sebestačnosť a všetko, čo charakterizuje blaženosť – preto je to *dokonalá blaženosť* (*EN* 1177b25). Práve takýto život by bol vyšší ako činný ľudský život a aj činnosť by vynikala nad zdatnou činnosťou (*EN* 1177b26 n.). „Ak je rozum niečo božské [por. *Met*. 1072b19] vzhľadom k človeku, tak aj život podľa rozumu je božský vzhľadom k životu človeka" (*EN* 1177b30–31).[4] Preto stojí najvyššie *život podľa rozumu* a až na druhom

---

[1] Pre naše skúmanie je zaujímavé, že Aristotelés používa v X. kn. *EN* spojenia „teoretická činnosť" (*energeia theórétiké*), „činnosť podľa rozumu" (*kata ton nún Bios*), ale nepoužíva spojenie *bios theórétikos*, ktoré zmieňuje v I. kn. *EN*.

[2] „Myseľ nahliadajúca formy" a „boh, ktorý myslí sám seba" je to isté. Por. J. Lear ([17], 321).

[3] Aristotelés vraj odpovedal na otázku, čo mu dáva filosofia (DL 5.20): *konať bez rozkazu to, čo iní konajú zo strachu pred zákonom*.

[4] Rozum je božský svojou povahou, lebo je jednoduchou formou bez látky ako možnosti. Rozum je nezávislý na organickom tele (por. *GA* 2.3; *De an*. 1.4; 3.5).

mieste je *život podľa zdatností* (*EN* 1178a9–10). Jeho činnosti sú (príliš) ľudské – patria k človeku ako „živočíchovi obce".

Blaženosť rozumu je iná ako blaženosť človeka, ktorý je „zloženou bytosťou" (*EN* 1177b28; 1178a20), t. j. bytosťou, v ktorej sa spájajú vášne a telesná prirodzenosť s rozumnosťou a dobrou povahou. Ľudská blaženosť sa nedá oddeliť od zdatností zloženej bytosti (*EN* 1178a15–23). Šťastný život založený na rozume nepotrebuje toľko „vonkajších dobier" ako život založený na zdatnostiach konania (*EN* 1178a25 n.). Teoretickej činnosti by dokonca prekážalo prílišné množstvo vonkajších dobier (*EN* 1178b4). *Theórón* nepotrebuje vonkajšie dobrá, ale človek obce sa bez nich nezaobíde (*EN* 1178b3–7). Prirodzenosť človeka je v tomto zmysle dvojaká – analogicky ako blaženosť. Aristotelés uvažuje, akoby človek teoretického života nežil medzi ľuďmi tak, ako človek praktického života (*EN* 1178b5–7).

Teoretická činnosť je dokonalá blaženosť (*teleia eudaimonia*) aj z iného dôvodu: bohov *si predstavujeme* ako bytosti v najvyššej miere blažené (*EN* 1178b9). Sloveso „predstavujeme" poukazuje zrejme na to, čo si *my* myslíme (aký máme pojem boha). Za zámenom „my" by sme mohli hľadať filosofickú tradíciu, ktorá zahŕňa Platóna, Parmenida, Xenofana a okruhy ich žiakov, pre ktorých je skutočne božské to, čo je blažené: Bohovia nie sú správcami ľudských vecí, ani znepriatelenými bojovníkmi. Títo bohovia milujú múdreho človeka zo všetkého najviac, a preto je najblaženejší (*EN* 1179a30–33; por. Pl., *Theaet*. 176b1, por. *Symp*. 207d; *Tim*. 90a-d).

Uvažovať o konaní bohov ako o zdatnom (spravodlivom, odvážnom atď.) by bolo smiešne a nedôstojné, lebo sú to ľudské meradlá konania – hovorí Aristotelés. Ak veríme, že bohovia sú činní, a odpočítame od ich činnosti praktické konanie a tvorivé vytváranie, zistíme, že skutočnou činnosťou boha, ktorý nad všetkých vyniká blaženosťou, je *činnosť teoretická* (*EN* 1178b10–23). Aj ľudskej činnosti spôsobuje najväčšie blaho tá, ktorá je najpríbuznejšia božskej činnosti (*EN* 1178b23–24).

Aristotelova argumentácia ostáva (napriek svojej snahe o dôslednosť) v jednom bode paradoxná: Blaženosť sme v 1. kn. *EN* vymedzili ako *najväčšie praktické dobro pre človeka* (*EN* 1097b22 n.; 1098a16 n.), a odrazu pripíšeme bohom niečo, čo bolo v prísnom slova zmysle ľudské. Zdá sa, že Aristotelés – aspoň na niektorých miestach *Etiky Nikomachovej* X. 8 – ponímа teoretickú činnosť ako "ideál", ku ktorému sa môžeme priblížiť, ale nikdy ho nedosiahneme vcelku. Prečo?

1) Nikdy sa úplne neodizolujeme od života obce, dokonca ani v prípade, že založíme ezoterické spoločenstvo na spôsob Akadémie alebo Lykeionu.

2) Nikdy sa nezbavíme ľudskej prirodzenosti, ktorá nie je len rozumová, ale zložená.

Život bohov je celý blažený (*EN* 1178b26); ľudský život je blažený len potiaľ, pokiaľ sa podobá činnosti bohov (*EN* 1178b27). *Bios theórétikos* by bol v tomto zmysle život, ktorý prislúcha ako celok iba bohom. Teoretická činnosť, činnosť podľa rozumu, by bola ľudskou záležitosťou, ale len ako najvyšším druhom praktickej činnosti filosofovania/vedenia. My, ľudia, sa podieľame na teoretickom živote potiaľ, pokiaľ je v nás niečo božské (*theion*).

V *Etike Eudémovej*, ktorá pripomína svojou štruktúrou a argumentáciou *Etiku Nikomachovu*, sa šťastný život viaže k morálnym a rozumovým zdatnostiam. Záver *EE* VIII.3 stavia podobne ako záver *EN* X.8 na najvyššie miesto teoretickú činnosť. Ale predsa je tu uchopená inak, lebo zvláštnym spôsobom spája teoretické s praktickým (*EE* 1249b16–21): „Každá voľba alebo nadobúdanie vecí prirodzene dobrých (či už ide o veci tela, o bohatstvo, o priateľov, alebo o ktorúkoľvek inú vec), napomáha *nahliadnuť to božské* [to božské v nás, t. j. *rozum*], a preto je tým najlepším. Naopak, čokoľvek – z nadbytku alebo nedostatku – čo nám bráni nahliadnuť a uctievať to božské, je zlé."[1]

[1] Moderní interpreti upozorňujú na odlišnosti v chápaní teoretickej činnosti v *EN* a *EE*. Por. A. Kenny ([15], 103): V *EN* je teoretický život najdokonalejší a politický je druhý najdokonalejší – blaženosť môžeme nájsť v jednom alebo druhom. V *EE* sa však uvažuje inak: Z troch životov, ktoré si vyberáme, nie je najlepší ani jeden v čistej podobe, ale za najlepší sa označuje *politický* spoločne s *teoretickým*. Por.

Aristotelés uzatvára pojednanie o teoretickej činnosti v *Etike Nikomachovej* X.8 vetou: „Takže blaženosť je akási teória“ (*EN* 1178b32). Spojenie „akási teória“ (*theória tis*) naznačuje, že nejde o presný, ale skôr o pravde-podobný záver. Naše doterajšie skúmanie nedosahuje, a ani nemôže dosiahnuť status úplného vedenia. Vyplýva to zo samotnej povahy pojednania o etike. Ale v hre je aj niečo iné: Ak by sme chceli dosiahnuť úplné vedenie o teoretickom živote, museli by sme splniť určité predpoklady takéhoto vedenia tým, že by sme začali žiť „tretí život“. V opačnom prípade by bolo naše hovorenie ohraničené tým, že sme ľudia s prirodzenosťou zloženej bytosti.

Boh má dobro už teraz – má ho preto, lebo je tým, čím je. Človek musí dobro pre seba uskutočňovať činným životom. Z tohto hľadiska prislúcha človeku aspoň niekedy robiť to, čo patrí k činnosti bohov vždy a za každých okolností. Teoretický a praktický život by mohli byť dva spôsoby existencie, ktoré patria do života jedného človeka.[1] Ale zároveň vidíme, že nič ľudské nemôže byť činné nepretržite (*EN* 1175a4; por. 1176b35). Máme tomu rozumieť tak, že ľudský život vrcholí v teoretickej činnosti, ale nestáva sa ňou vcelku? Ak áno, potom musíme povedať, že obidva životy sú skôr modelmi činnosti, ktoré sa v čistej podobe nevyskytujú.

Ak uznáme teoretickú múdrosť za najvyššiu rozumnú zdatnosť ľudskej prirodzenosti, pochopíme aj to, že práve ju zdieľame s bohmi. Bohovia sú bytosti skrz naskrz rozumné (*EN* 1096a24–25) – nepoznajú rozdiel medzi teoretickým nahliadnutím a praktickým konaním. V tomto zmysle sú akýmsi morálnymi vzormi, alebo kritériami posudzovania ľudskej morálky. Teoretická múdrosť je pre Aristotela jedinou zdatnosťou, ktorú by sme mohli považovať za totožnú blaženosti (nie je prostriedkom k dosiahnutiu vyššej blaženosti, ale konečným cieľom). Skutočne múdry sa nesnaží o dosiahnutie múdrosti, ani skutočne blažený sa nesnaží o blaženosť. Aj preto by sme múdrosť mohli označiť za etický ideál, ktorý je vlastný skôr bohom ako ľuďom. Človek nemá len najvyššie rozumové schopnosti, ale omnoho častejšie a vo väčšom meradle je bytosťou, ktorú ohraničujú jej vášne a telesnosť. To však neznamená, že sa nemá usilovať o „nesmrteľnosť“, „božskosť“, ktorá spočíva v rozume.

A čo s logickým rozporom v Aristotelovej etike, na ktorý upozorňujú moderní interpreti, keď vykladajú vzťah medzi teoretickým a praktickým? Mohol by sa ukázať ako „sekundárny“, ak by sme pripustili, že Aristotelovi nejde o “teóriu morálky“ – jeho cieľom je „pojednanie o dobrom živote“, ktoré nás nezaväzuje k tomu, ako máme konať. Ak má niekomu poslúžiť, tak predovšetkým jemu samému a okruhu jeho najbližších poslucháčov. Status teoretického života by sme zrejme nemali chápať v univerzálnom alebo absolútnom zmysle, ale ako vec individuálneho rozhodnutia – ako rozhodnutie sa pre určitý štýl života, ktorý má nielen etický, ale aj estetický charakter. Napriek tomu, že ide o „teoretický koncept“, mohol by v sebe zahŕňať viaceré aspekty *vzťahu k sebe samému*, o ktorých hovorí Foucault ([12], 279–283): *etickú substanciu*, t. j. činy spojené so slasťou a túžbou, ktoré sa vzťahujú k morálnemu konaniu[2]; *spôsob podriadenia*, ktorý sa týka vzťahu jednotlivca k morálnym „predpisom“ – v Aristotelovom prípade by to boli zákonitosti prirodzenosti, t. j. rozumu, a zároveň estetickopolitické princípy existencie; *sebaformujúci asketizmus*, v ktorom ide o prostriedky premeny seba samého na morálny subjekt; a nakoniec *morálna teleológia*, ktorá sa týka toho, čo chceme dosiahnuť, keď sa správame morálne. Práve morálna teleológia má pre Aristotelov koncept

---

Sarah Broadie ([8], 386): Je to život praktickej rozumnosti preniknutý ušľachtilosťou a hľadiaci k *teórii*. Teória sa tak stáva „praktickým cieľom“. Por. C. J. Rowe ([20], 70–73), ktorý upozorňuje, že záverečná kap. *EE* (VIII.5) chápe *fronésis* ako niečo božské a dosadzuje do nej teologický význam, kým VI. kniha *EN* vymedzuje *fronésis* ako praktickú rozumnosť a vzťahuje ju výhradne k zdatnostiam rozumu.

[1] Naznačovala by to aj jedna pasáž z *Politiky* (1256aa40) – k tomu por. J. M. Rist ([19], 186), ktorý v tejto súvislosti pripomína pasáž z Pl., *Leg.* 733d-734e.

[2] Podobne ako v iných oblastiach, aj vo oblasti citov hľadá Aristotelés rozumnú mieru: Zdatný človek (*spúdaios*) má príjemný a slastný život, ale cieľom jeho života nie je slasť (*EN* 1176a3–29) – v tomto bode nasleduje Platónovho *Filéba*. Aj Aristotelov boh sa večne raduje z jednej slasti, a to zo slasti najčistejšieho myslenia (*EN* 1154b26).

teoretického života rozhodujúci význam. Okrem iného je výrazom vôle ovládnuť seba samého v najvyššej možnej miere – v najvyššej miere vlastnej človeku, ktorý sa ocitol medzi dvomi „prirodzenosťami".

Pre Aristotela je dôležité rovnako ako pre iných gréckych mysliteľov presvedčenie, že prístup k pravde je podmienený prácou na sebe samom. Aristotelés na jednej strane oddeľuje sféru teoretického od praktického, keď hľadá rámec pre svoje etické pojednanie, ale na starne druhej sa aj on rozhoduje pre najlepší život, ktorý nemôže oddeliť od nadobudnutého vedenia. Práve tým sa stáva *jeho* životným štýlom, *jeho* estetikou existencie, *jeho* dielom. Čo má väčšiu cenu?

## LITERATÚRA


[1] ANTON J. P., PREUS, A. (eds.): *Aristotle's Ethics*. Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 5. Albany, State University of New York Press 1991.

[2] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Pravda 1979.

[3] ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Prel. A. Kříž. Praha, Rezek 1996[2].

[4] *Aristotelis Opera*. 5 zv. Zost. I. Bekker. Berlin, Reimer 1831–1870.

[5] ARISTOTLE: *Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*. Prel. H. Rackham. In: Loeb Classical Library. Vol. XX. Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann 1952.

[6] ARISTOTLE: *Eudemian Ethics. Books I.-II. and VIII*. Úvod, poznámky a preklad M.J. Woods. Oxford, Oxford University Press (Clarendon Aristotle Series) 1992[2] (1982[1]).

[7] ARISTOTLE: *Great Ethics* (*Magna Moralia*). Prel. G. Stock. In: *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes editor revidovaného oxfordského prekladu). Princeton, Princeton University Press 1984.

[8] BROADIE, S.: *Ethics with Aristotle*. Oxford & New York, Oxford University Press 1991.

[9] COOPER, J. M.: *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Hackett Publishers 1986.

[10] ERIBON, D.: *Michel Foucault 1926–1984*. Praha, Academia 2002.

[11] FOUCAULT, M.: „Návrat morálky." In: *Za zrkadlom moderny*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Archa 1991, s. 53–64.

[12] FOUCAULT, M.: „O genealogii etiky: Nástin vývoje díla." Prel. Stanislav Polášek. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, Herrmann & synové 1996, s. 265–299.

[13] FOUCAULT, M.: „Subjekt a moc." In: *Myšlení vnějšku*. Prel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček jr., Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein. Praha, Herrmann & synové 1996, s. 195–226.

[14] FOUCAULT, M.: *Užívání slastí. Dějiny sexuality II*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003.

[15] KENNY, A.: *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

[16] KENNY, A.: *The Aristotelian Ethics*: *A Study of The Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford, Clarendon Press 1978.

[17] LEAR, J.: *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press 1988.
[18] MONAN, J. D.: *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. Oxford, Clarendon Press 1968.
[19] RIST, J. M.: *The Mind of Aristotle*. Toronro, Toronto University Press 1989.
[20] ROWE, C. J.: „The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought." In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Supplement, 3/1971.
[21] URMSON, J. O.: *Aristotle's Ethics*. Oxford, Basil Blackwell 1987.
[22] VEYNE, P.: „The Final Foucault and His Ethics." *Critical Inquiry*, 20, Autumn 1993, s. 1–9.

---

Doc. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

# ÚLOHA FILOZOFIE DNES (ALEBO O TOM, ČO MOŽE ČAKAŤ DNEŠNÁ SPOLOČNOSŤ OD FILOZOFA)

*SLAVOMÍR GÁLIK, Katedra filozofie FH TU, Trnava*

*In this study author reflects situation of philosophy in contemporary society. According to author these situation is only marginal and the cause is in loss transcendental experience. Author sees philosophical revival in the reach these transcendental experiences and they were for example in Greek philosophy.*

Aké je postavenie a úloha filozofie v dnešnej spoločnosti? Na prvý pohľad by sa dalo povedať, že všetko je v poriadku, lebo filozofia má dostatočné zastúpenie na univerzitách, a tak isto aj jej vyučujúcich, t.j. filozofov, ktorí vlastnia diplom alebo aj viac diplomov z rôznych akreditovaných odborov filozofie. Možno však úlohu filozofie zredukovať len na výučbu filozofie na vysokých, prípadne stredných školách? Podľa mojich predstáv a vnútorného presvedčenia, to nezodpovedá vlastnému pojmu filozofie a jej pôvodnej úlohe v spoločnosti. Navyše, v súčasnej spoločnosti, v ktorej dominujú hodnoty konzumu, filozofia je o to menej zaujímavá ako pre médiá, tak aj pre väčšinu obyvateľstva. Domnievam si, že príčina je v tom, že filozofia sa nezaoberá podstatnými stránkami ľudského života,[1] čo možno cíti aj druhá strana, keď na filozofiu často krát pozerá ako na nadbytočnú, prípadne len ako na trpený kultúrny doplnok. Napriek tomu si myslím, že sú ešte isté rezíduá spoločenského povedomia, že od filozofie by sa malo očakávať niečo viac. To napríklad zisťujem na prijímacích pohovoroch, na ktorých mladí ľudia ešte chcú nájsť cez filozofiu odpoveď na zmysel života a podobne. Zaujímavá je aj ich orientácia napríklad na takých autorov ako sú Nietzsche, Schopenhauer alebo celá plejáda existencialistov. To naznačuje, že mladí ľudia sú hľadajúci, existenčne nespokojný s daným stavom a ešte ochotní prehodnocovať všetky hodnoty. Ďalšia skupina hľadajúcich sa zasa orientuje na východné filozofie a v nich vidí nové alternatívy pre život. Tak isto medzi hľadajúcimi sú aj veriaci kresťania, ktorí z tejto pozície sa chcú pozerať a vysvetľovať svet. Medzi nimi sa však nájdu aj takí, ktorí sú otvorení aj pre kultúrne a náboženské inakosti. No a potom je to možno väčšina, ktorá v podstate ešte nevie, čo chce alebo jednoducho chce len rýchlo a ľahko získať vysokoškolský diplom alebo ako sa žargónovo hovorí „papier". Ak by som teda mal vychádzať zo spomínanej vzorky hľadajúcich a otvorených mladých ľudí, tak sa mi potvrdzuje, že od filozofie sa očakáva viac, hlavne to, že by mala riešiť základné problémy života.

Takéto vymedzenie filozofie čosi naznačuje, ale stále je dosť vágne, a preto navrhujem, aby sme sa išli poučiť z dejín filozofie. A kde inde by sme mali začať hľadanie, ak nie u starých Grékov a osobitne u **Platóna**. Myslím si, že hlavne uňho môžeme vystopovať pôvodný význam filozofie. Ten je občas vyjadrený explicitne aj v definícii, ale ešte skôr ho môžeme nájsť roztrúsene v jeho dielach. Z Platónových

[1] Veľmi dobrú analýzu v tomto smere ponúka ***H. Skolimowski***, ktorý obviňuje filozofiu z jej neschopnosti dať nový smer alebo novú víziu súčasnej upadajúcej spoločnosti, lebo v podstate ide v jej duchu, to znamená v parcializácii a špecializácii ([9], (36–45).

diel a jeho celoživotného úsilia mi vyplýva, že filozofia má dva pohyby, jeden je do vnútra, k sebapremene a spiritualizácii a druhý von, do spoločnosti, ([6], 741) do utvárania ideálneho štátu ([7], 237–239). Prvý pohyb filozofie môžeme nájsť napríklad v diele *Faidon,* v ktorom Platón opisuje pravú filozofiu ako prípravu na smrť, lebo skutočnú múdrosť je možné dosiahnuť len v oddelení duše od tela, čo filozof realizuje už počas svojho života ([6], 739). Toto Platónovo presvedčenie o existencii takejto dimenzii podľa všetkého pramení hlavne z mysterijných zážitkov, do ktorých bol pravdepodobne aj on zasvätený. A podľa Platóna zasvätení sú praví filozofi ([6], 741). Iný spôsob hovorenia o zasvätení je podľa mňa možné nájsť v *Podobenstve o jaskyni*. Opis väzňov, ktorí sú pripútaní a nazerajúci len tiene predstavujú ľudí v pozemskom živote. Ich obrat k svetlu, k pôvodu tieňov, predstavuje podľa mňa mysterijné zasvätenie, nahliadnutie hlbšej a pôvodnejšej skutočnosti. Zahliadnutie tohto svetla je podľa Platóna aj zahliadnutie dobra, ktoré je príčinou všetkého poznania a súcna ([7], 232–236). Spis *Faidros* zasa alegoricky opisuje tieto transcendentné skutočnosti ako obeh vozataja po nebeskej klenbe, kde nahliada sprievod bohov, ba až čosi nadbožské, čo nemá žiaden tvar, farbu, hmatateľnosť, ale pritom je skutočným bytím ([6], 821–825). Tu, podľa mňa, zasa iným spôsobom opisuje najvyššie dobro ako to, čo je bez formy, farby atď.

Prvý pohyb filozofie je teda podľa Platóna kontakt so smrťou a nahliadnutie transcendentných dimenzií, čo sa realizuje v mystériách. Následne však prichádza analýza týchto skúseností. Tento kontakt s transcendentnou skutočnosťou však nezostáva len v rámci indivídua, ale práve naopak, prekonáva hranice indivídua, lebo je to kontakt so smrťou a v nazretí dobra alebo bytia sa tak stáva zároveň jedným a teda aj všetkým. Z toho vyplýva, že druhý pohyb smerom k spoločnosti sa už implicitne nachádza v prvom pohybe. Lebo dobro a bytie je základom aj pre mnohosť, t.j. spoločenstvo ľudí, a teda aj štát. Druhý pohyb potom celkom prirodzene a spontánne smeruje k druhým ľuďom, a to cez lásku, ktorá je dobrom a v úsilí vyučovať tejto múdrosti dobra, ktoré bolo zahliadnuté. Ďalšie konzekvencie do usporiadania nového spoločenského poriadku sú v Platónovej koncepcii tiež nutné, lebo vládcom by mal byť filozof, lebo sám prešiel premenou, vnútorným zharmonizovaním duše, ktorú môže prenášať i do spoločnosti ([7], 237–238).

Ak by som to mal zhrnúť, tak ideálom filozofa podľa Platóna je **mudrc – šaman**,[2] ktorý stál zoči-voči smrti a zahliadol a aj okúsil transcendentnú dimenziu, ktorá ho potom celkom prirodzene privádza k druhým ľuďom, lebo sa cíti byť s nimi podstatne zviazaný. Otázka len je, nakoľko sa má filozof spoločensky angažovať. U Platóna sa však tento pohyb celkom jednoznačne završuje až v politike, v úlohe vládcu v štáte.

Tento prístup nie je neznámy ani v iných filozofiách. Zoberme si napríklad taoistický text *Tao-te-ťing*. V ňom sa roztrúsene hovorí o mudrcovi, ktorý dosiahol Tao a ktorý jediný je schopný vládnuť ([4], 39). Vládnutie je to však pozoruhodné.

[2] S takýmto ideálom filozofa je možné sa stretnúť už v počiatkoch filozofovania u starých Grékov, konkrétne u siedmych mudrcov. Napríklad výrok *„Poznaj sám seba"* vedie človeka k vedomému sa otvoreniu sa božskému. Transcendentná dimenzia sa teda predpokladá, a tak isto sa predpokladá výchova, ba až vládnutie, o čom svedčia ďalšie výroky, ale aj postavenia siedmych mudrcov, medzi ktorými boli aj politici ([8], 261–267). Tak isto to boli filozofi ako napríklad Pythagoras s pytagorejským hnutím alebo orfici, u ktorých je možné vystopovať základnú šamanskú matricu, a tou je iniciačná „smrť a vzkriesenie" ([3], 151–159).

Takého vládcu poddaní vôbec nepociťujú, lebo všetko ide v súlade s Tao. Len ak sa stratí Tao, tak nastupuje právo a morálka, to znamená príkazy a zákazy, čo už poddaní pociťujú ako ťarchu ([4], 53, 55, 61). To je možno rozdiel od poňatia v Platónovom prístupe, ktorý spoločnosť organizuje geometrickým spôsobom na základe hierarchie ideí.

Iný filozofický text ako napríklad *Bhagavadgíta* priamo nehovorí o vládcovi, ale o bojovníkovi, ktorý má bojovať až po poznaní Átmana, ktoré ho uschopňuje bojovať bez lipnutia ([1], 28–38). Táto myšlienka v podstate tiež vyjadruje potrebu dostať s k bytiu, k Átmanu a až na základe tejto skúsenosti a poznania konať. Činnosť po tomto bytostnom poznaní už bude odlišná. Podľa mňa to, čo sa vzťahuje na bojovníka by sa malo v poňatí Bhagavadgíty vzťahovať aj na vládcu, a to v dosiahnutí Átmanu a v nelipnúcom konaní, t.j. konaní bez egoistických pohnútok v prospech všeobecného dobra.

V dejinách filozofie však boli obdobia, keď praví mudrci sa až tak neangažovali do politiky ako to bolo v prípade Platóna. Príkladom toho sú stoici, epikurejci, novoplotanici a z nich hlavne **Plotínos**. Plotínos pravdepodobne dosiahol vrchol v mystickom vzopnutí, vo vhľade na Jedno a tieto svoje skúsenosti v podobe učenia preniesol aj na svojich žiakov. U Plotína sa však už nestretávame s takým úsilím o premenu spoločenského poriadku ako u Platóna. To je už iný typ mudrca, ktorý vo verejnosti určite mal vplyv, ale pritom nemal explicitne záujem o vstup do politiky.

Prípadne to mohli byť iné typy filozofov ako napríklad **Aristoteles**, ktorý sa viac upriamil na vedecký, klasifikačný typ filozofie a určite cez výchovu A. Macedónskeho mal vplyv aj na politické dianie. U Aristotela sa však už stráca prvý, mysterijný rozmer filozofie, čo sa premieta aj do jeho učenia, v ktorom sa už tak nezaoberá transcendentnými aspektmi života ako jeho učiteľ Platón.

V kresťanskom staroveku a stredoveku funkciu filozofa vo význame mudrca – šamana prevzal **kňaz – teológ**. Filozofia zostúpila na druhé miesto a teológii mala napomáhať vysvetľovať zjavené pravdy, a tak sa stala len rozumovým nástrojom teológie. Zdá sa však, že ešte v prvých storočiach kresťanstva bolo pôsobenie kňazov naplnené autentickou, pneumatickou skúsenosťou a aj ich život sa vyznačoval komunitárnosťou. Neskôr však, keď kresťanstvo dostalo slobodu a stále viac si posiľňovalo aj mocenskú pozíciu, tak zároveň upadal aj tento pneumatický rozmer. Snáď len v mystike, ktorá však bola v stredoveku a v novoveku podozrivá, sa ešte udržal kontakt s transcendentnou skúsenosťou. Stratu kontaktu so skúsenosťou vidím v preferovaní „viery ako takej", ktorá sa ľahko môže vyprázdniť a stať sa len k príklonom k vieroučným a mravoučným článkom alebo jednoducho len identifikovaním s istým životným štýlom. Paradoxne tak kresťanstvo môže celkom prirodzene smerovať k ateizmu. Myslím si, že tento stav, napriek všetkým premenám a obrodám, pretrváva až dodnes.

V novoveku prebehol sekularizačný pohyb filozofie, filozofia sa zosvetčila, odpútala od teológie a neskôr aj od metafyziky. Dôraz sa začal klásť hlavne na **rozum**, a tak filozofia sa stala čisto len špekulatívnou vedou, a neskôr filozoficko-empirickou vedou. Tým sa podľa mňa ešte viac vzdialila od pôvodného ideálu mudrca – šamana. Druhá vonkajšia stránka filozofie, ktorá sa cez **Marxove** učenie najvýraznejšie prejavila v socializme zlyhala, lebo sa stala totalitarizom. Myšlienka všeobecnej rovnosti ľudí, ktorá je podľa mňa pôvodom mystická, prestala byť prežívaná a bola len zvonku vnucovaná, čo podľa mňa prinieslo jej pád.

Tento stav upriamenia sa na rozum alebo len na vonkajšiu sociálnu aktivitu podľa mňa viac-menej pretrváva až dodnes, hoci nepochybujem o tom, že by sme našli aj výnimky. Dominantné prúdy však takémuto poňatiu filozofie nepriali, a tak isto neprajú ani v súčasnej filozofii, ktorá sa charakterizuje ako postmoderná. Postmoderná filozofia však navyše, už len z hľadiska svojho základného antimetafyzického programu nechce odpovedať práve na tie najnaliehavejšie filozofické otázky. Tak isto nepresvedčivo vyznievajú aj jej sociálne pokusy, ktoré sa týkajú hlavne obmedzenia moci, lebo ak je tu ego, tak tu bude aj moc. Paradox však je, že v skutočnosti práve subjekt, ktorý podľa mňa môžeme stotožniť aj s ego v postmodernej filozofii je nedotknuté, napriek jej niektorým teoretickým a častokrát až bizarným deklaráciám o jeho „smrti" ako sa s tým môžeme stretnúť u takých autorov ako je **Foucault**, **Derrida** a iní ([10], 209–214).

Ak by som to mal teda zhrnúť, tak súčasné filozofovanie mi často pripadá ako exkluzívna zábava pre intelektuálov, ktorá nič nerieši, nechce riešiť a navyše, častokrát sa zaoberá len okrajovými problémami života človeka. Nemyslím si teda, že vlastnenie diplomu z filozofie, čo sa samozrejme dotýka aj mňa, už zaručuje, že niekto je filozof. Práve naopak. Praví nadšenci, t.j. filozofi, ako hovorí Platón, sa môžu v súčasnosti nachádzať aj medzi laikmi, vedcami a inými kategóriami ľudí. Sú to hlavne ľudia hľadajúci a bez predsudkov. Mne sa zdá, že periodicky práve medzi mladými ľuďmi sa ozýva tento starý zabudnutý duch filozofie. Pre nás ako „odborníkov" na filozofiu je to výzva, aby sme tento plameň nezadusili a pokiaľ možno rozdúchali. Hoci, vynára sa nepríjemná otázka, či sme toho ešte schopní?

Súčasná filozofia je možno preto v takom stave, lebo sa pohybuje len v rámci západnej euro-americkej civilizačnej paradigmy a vieme veľmi dobre aké problémy táto civilizácia priniesla. Preto ak chce filozofia ešte niečo povedať, tak by mala túto paradigmu prekonať. Filozofia a filozof preto nevyhnutne potrebuje dištanc, novú existenčnú skúsenosť, ktorá je transcendentnej povahy. Len takto podľa mňa získa potrebný nový vhľad do súčasného života.

Takúto víziu sebapremeny a hlbšieho vhľadu do života ohlasuje napríklad aj **Terence McKenna**, ktorý dokonca hovorí o návrate k archaizmu a k starým šamanským tradíciam.[3] Podľa neho, práve to by mohol byť úspešný liek pre našu civilizáciu, ktorú kvária celosvetové problémy na všetkých úrovniach, a to od politických, ekonomických, sociálnych až po kultúrne a ekologické. Ak by sme sa totiž mali porovnať s archaickou spoločnosťou, tak si nemyslí, že sme na tom oveľa lepšie, práve naopak. Nežijeme šťastnejšie, sme v neustálom strese, v neurózach a v podstate ani nevieme, že žijeme jedinečný a neopakovateľný život. Okrem toho, už nemáme ani prístup k transcendencii, ku ktorej sme si sami zabuchli dvere. To všetko archaické spoločnosti mali a tie, ktoré prežili ešte majú.

V tomto duchu podobná vízia dokonca zaznela aj na plenárnom zasadnutí 21. svetového filozofického kongresu v Istanbule, na ktorom africký filozof **Kwasi Wiredu** skonštatoval, že euro-americká civilizácia spôsobila Afrike stratu duše. Tí už totiž nie sú schopní žiť v súlade s prírodou, komunikovať s duchmi zomrelých a

[3] T***erence McKenna*** dokonca preferuje psychedelický prístup. Podľa neho psychedeliká zohrávali dôležitú úlohu pri vývoji vedomia v dejinách ľudstva a mohli by aj teraz. Terence McKenna to celkom presvedčivo dokladá na urýchľovaní jazyka, jeho vizualizácií, zvyšovaní sexuality, čo všetko rozvíja vedomie ([5], 78–80).

podobne, čo bolo charakteristické pre ich život. Návrat, ak je teda vôbec možný, môže byť len návratom k týmto starým tradíciám ([2], 5–7).

Osobne si myslím, že tento problém možno stiahnuť aj na našu civilizáciu, ktorá oproti africkým kmeňovým spoločnostiam, navyše, už ani nevie, čo stratila. Prístup k transcendencii však vždy mal šaman – filozof, a preto si myslím, že pomôcť by mohol návrat k filozofovi – šamanovi a k jeho archaickej, prípadne pereniálnej filozofii.

LITERATÚRA


[1] BHAGAVADGÍTA. Praha, Pragma 1999.

[2] ČARNOGURSKÁ, M.: *Vstupuje svetová filozofia do novej historickej etapy tzv. „transmodernizmu"?* Správa a postrehy z priebehu XXI. svetového filozofického kongresu (10.–17. 8. 2003, Istanbul), ktorá bola prednesená dňa 17. 9. 2003 na 5. výročnom stretnutí SFZ na FF UKF v Nitre.

[3] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí II*. Bratislava, Agora 1997.

[4] LAO-Ć: *Tao-te-ťing. Kniha o Tao a cnosti.* Bratislava, CAD Press 1994.

[5] McKENNA, T.: *Pokrm Bohů (hledání původního stromu poznání).* Praha, Dharma-Gaia, Mať a 1999.

[6] PLATÓN: *Dialógy I*. Bratislava, Tatran 1990.

[7] PLATÓN: *Dialógy II*. Bratislava, Tatran 1990.

[8] PORUBJAK, M.: *Počiatky formovania filozofie u siedmych mudrcov*. In: Človek, kultúra, hodnoty. Zborník zo 4. výročného stretnutia SFZ. Bratislava, IRIS 2002.

[9] SKOLIMOWSKI, H.: *Živá filozofia. Ekofilozofia ako strom života.* Prešov, Slovacontact 1992.

[10] SOLOMON, R.C.: Vzostup a pád subjektu alebo od Rousseaua po Derridu. Nitra, Enigma 1996.


---


Mgr. Slavomír Gálik, PhD.
Katedra filozofie FH TU V Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
033/5939210
sgalik@truni.sk

# PRAKTICKÝ VÝZNAM PRAKTICKÉHO FILOZOFOVANIA V RIADENÍ ROZMANITOSTI

*ANNA REMIŠOVÁ, Katedra kulturológie, Filozofická fakulta UK, Bratislava*

Cieľom daného článku je analýza niektorých aspektov súvislostí medzi riadením rozmanitosti, jednou z najmodernejších foriem riadenia ľudí v organizáciách, a podnikateľskou etikou ako jednou z foriem aplikovaných etík. Absencia etického teoretického základu a poznatkov z podnikateľskej etiky v riadení rozmanitosti vedie k redukcii zamestnanca na púhy inštrument zvyšovania efektivity a zisku podniku.

## Úvod

V období globalizácie existujú rôzne prístupy k diferenciácii, pluralite a rozmanitosti v ekonomickom podnikateľskom prostredí. K jedným z najvýznamnejších patrí nový smer v manažmente „diversity management", „riadenie rozmanitosti", ktorý je u nás v teoretickej oblasti ešte málo známy a v praxi sa aplikuje zatiaľ len zriedkavo. V západnej odbornej literatúre, ako aj v ekonomickej praxi, však získava stále väčšiu popularitu a uznanie. V tieni riadenie rozmanitosti zostáva doposiaľ podnikateľskoetický prístup, ktorý prezentuje kritickú reflexiu morálky v ekonomike a podnikaní. Podľa môjho názoru, riadenie rozmanitosti je úzko späté s podnikateľskoetickým prístupom, tejto súvislosti sa však nevenuje v odbornej literatúre dostatočná pozornosť a v praxi sa spravidla prehliada. Ak má riadenie rozmanitosti fundovane zohľadňovať odlišnosť a inakosť zamestnancov, malo by byť nielen „riadením rozmanitosti" ale predovšetkým „eticky orientovaným riadením rozmanitosti".

Cieľom daného článku je ukázať, že riadenie rozmanitosti sa nezaobíde bez etických teoretických základov. Zároveň si kladiem za cieľ upozorniť na praktický význam podnikateľskej etiky, a etiky vôbec, v oblasti riadenia ľudí v organizáciách a podnikoch, ale i vo svete ekonomiky a práce. Najskôr vysvetlím pojmy riadenie rozmanitosti a podnikateľská etika a potom sa stručne zameriam na dva aspekty ich súvislostí.

## Riadenie rozmanitosti

Riadenie rozmanitosti vychádza so skutočnosti, že všetci ľudia sú rozdielni, že sa navzájom odlišujú podľa mnohých znakov a že každý človek je vo svojej podstate jedinečný.

V prostredí organizácií a podnikov sa vyskytujú všetky formy ľudskej rozmanitosti. Niektoré rozdiely medzi ľuďmi sú očividné, napr, pohlavie, farba kože alebo vek. Iné sa nedajú rozpoznať na prvý pohľad, napr. morálka, zdravie, rodinný stav. V odbornej literatúre sa uvádza šesť základných znakov odlišností zamestnancov, s ktorými má manažment dočinenia, pričom väčšina odborníkov na riadenie rozmanitosti sa odvoláva pri stanovení kľúčových dimenzií rozmanitosti na článok 13 Zmluvy EÚ. Ide o prirodzené, prakticky nezmeniteľné faktory alebo znaky, ktoré majú fakticky vyrazený charakter, t. j. **vek, národnosť, rod, sexuálna orientácia,**

**zdravotné postihnutie a náboženstvo.** Okrem týchto „kľúčových dimenzií" existujú aj tzv. „externé dimenzie" rozmanitosti, ktoré sa vyskytujú v podnikovom živote. Ide o kultúru, vzdelani**e, spôsop myslenia, spôsob práce, rodinný stav, reč a rodičovstvo**. ([12], 49). Centrálnou otázkou v riadení rozmanitosti je otázka, ako sa dá čo najlepšie využiť táto mnohorakosť a individuálnosť zamestnancov. Výskumy ukazujú ([11], [10], [4], [5]), že odlišnosť zamestnancov sa v podnikoch najviac zohľadňuje ako nástroj úspechu, zvyšovania produktivity práce a zlepšovania tímovej práce. To znamená, že manažment používa rozmanitosť v podniku predovšetkým ako prostriedok na dosiahnutie vyššieho zisku, t. j. postupuje podľa pravidiel ekonomickej racionality.

**Podnikateľská etika**

Pojem podnikateľská etika sa používa u nás v dvoch významoch. V širšom význame ide o aplikovanú etiku, ktorá je kritickou reflexiou interakcie morálky a ekonomiky vo všetkých sférach hospodárstva a zaoberá sa otázkami integrácie etiky a ekonomiky v celom hospodárskom systéme.[1] V užšom význame ide o aplikovanú, normatívnu etiku, ktorá skúma interakciu morálky a ekonomiky na **mezoúrovni**, t. j. na úrovni, kde subjektmi činnosti vystupujú podniky, korporácie, nadnárodné spoločnosti, ale aj univerzity, mimovládne organizácie a pod. V tomto článku používam pojem **podnikateľská etika v užšom zmysle**. Podnikateľská etika v užšom zmysle je kritickou reflexiou podnikateľského konania, činností a rozhodnutí z etického hľadiska ([1], 8). Napriek veľkej rozmanitosti významov a definícií podnikateľskej etiky, obzvlášť v nemecky hovoriacom prostredí, dominantná väčšina autorov podčiarkuje fakt, že podnikateľská etika sa vníma predovšetkým ako „komunikatívna podnikateľská etika" (v zmysle Habermasovej a Apelovej koncepcie etiky diskurzu). V tomto článku by som chcela v krátkosti načrtnúť dva aspekty vzťahu medzi riadením rozmanitosti a podnikateľskou etikou.

**Prvý aspekt vzťahu medzi riadením rozmanitosti a podnikateľskou etikou**

Manažment v riadení rozmanitosti sa nemôže zaobísť bez eticko-filozofického východiska, pokiaľ chce odborne a korektne rozhodovať o využívaní odlišnosti a inakosti zamestnancov. V tomto zmysle je podnikateľská etika nevyhnutným teoretickým fundamentom pre riadenie rozmanitosti. Bez etických východísk sa nedá realizovať skutočne **humánny prístup** k rozmanitosti zamestnancov na pracoviskách. Podnikateľská etika ponúka manažérom nielen teoretické a metodologické východiská pri kontakte s rozmanitosťou, ale zároveň im dáva k dispozícii celú škálu

[1] Interakcia morálky a ekonomiky, ako aj integrácia etiky a ekonomiky, sa usktučňuje na troch rôznych úrovniach v závislosti od subjektov činnosti: na **makroúrovni**, kde hlavným subjektom činnosti vystupujú štátne výkonné orgány, zákonodarné orgány a súdnictvo. Na **mezoúrovni**, kde subjektami činnosti vystupujú podniky, firmy, koncerny, nadnárodné spoločnosti, ale aj rozličné právnické subjekty, ako napr. mimovládne organizácie, nemocnice a pod. Na **mikroúrovni** vystupuje ako subjekt činnosti jednotlivec, pričom jednotlivý človek môže vystupovať a ovplyvňovať morálku v ekonomike z rôznych rolí, napr. ako zákazník, zamestnávateľ, manažér, zamestnanec, predajca tovaru a pod. (Bližšie pozri [2], [9]).

etických teoretických aj praktických prostriedkov (pozri [14]), prostredníctvom ktorých sa môžu v riadení rozmanitosti prekonať stereotypy v nazeraní na inakosť a dosiahnuť viac pochopenia zo strany väčšiny pre tých, ktorí sú iní, ako ostatní. Bez poznatkov z oblasti podnikateľskej etiky však hrozí, že manažment neuvidí za rozmanitosťou zamestnanca ČLOVEKA, ale využije jeho rozmanitosť a odlišnosť len ako púhy inštrument pre podnikateľský zisk. Takýto postup by bol v priamom protiklade s humanistickou požiadavkou Immanuela Kanta, ktorú pregnantne sformuloval v práci *Základy metafyziky mravov* (1785): „Konaj tak, aby si použil ľudstvo v tvojej osobe, ako aj v osobe každého iného, vždy len ako účel a nikdy nie ako spostriedok.“[1] ([3], 61)

Riadenie rozmanitosti ako cieľavedomé využívanie odlišností zamestnancov úzko súvisí s riadením ľudských zdrojov a vzťahuje sa naň etická orientácia, ktorú veľmi podrobne vypracoval pre oblasť personálneho manažmentu Stephan Wittmann [15]. Wittmann, podobne ako napríklad Peter Ulrich [13] a autorka tejto state ([7], [8]), vychádza z idey, že ekonomickom svete má normatívnoetický prístup prednosť pred ekonomickou racionalitou.[2] Wittmann stanovuje tri základné etické povinnosti pre aktérov v oblasti personálneho manažmentu:

1. Rešpektuj spolupracovníka bezvýhradne len ako osobu!
2. Konaj len podľa maxím, ktoré získali test legitimity prostredníctvom etického diskurzu!
3. Vylepšuj podmienky možností pre eticky záväzné konanie!

Tieto povinností by sa mali stať základom rozhodovacieho procesu pre všetkých, ktorí riadia rozmanitosť. Inými slovami, ak manažér zohľadňuje mnohosť zamestnancov, mal by postupovať takým spôsobom, aby na jednej strane rešpektoval individuálnosť a jedinečnosť ľudí, a na druhej strane, aby zohľadňoval dôstojnosť každej osoby, ktorá pracuje v jeho podniku. Pokiaľ by manažment nerešpektoval alebo ignoroval tieto etické požiadavky, mohla by vzniknúť situácia, že zohľadňovaním inakosti jednej skupiny dôjde k znevýhodneniu alebo diskriminácii inej skupiny zamestnancov. Z praxe sú známe situácie, že pracovníci, ktorí boli hlavnými reprezentatmi firemnej kultúry, sa začali zrazu cítiť neistí a ohrození, keď sa jednotlivé subkultúry dostávali cieľavedome a systematicky do centra diania v podniku a keď sa v podniku začal neočakávane uprednostňovať etnocentrizmus. ([4], 46).

**Druhý aspekt súvislosti medzi riadením rozmanitosti a podnikateľskou etikou**

Táto dimenzia je spojená s nevyhnutnosťou korektného používania pojmov morálka a etika zo strany manažérov. Na úvod uvediem pomerne často citovanú myšlienku Michaela Stubera: „Čo sa týka organizácií, pri rozmanitosti sa uznáva a konštruktívne využíva každá forma rozdielnosti, čo vedie k dlhodobému a trvalému zlepšovaniu podnikateľského úspechu.“ ([12], 53) Tento názor považujem z hľadiska

[1] Presný citát znie: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ ([3], 61).
[2] Bližšie pozri [8].

etiky za diskutabilný. Veď práve v oblasti morálky existuje veľké množstvo predstáv a názorov, ktoré sa nedajú z etického hľadiska akceptovať. Preto sa musia v podniku hľadať cesty, ako v duchu tolerancie ako nenásilnej formy komunikácie[1], tieto názory nenásilne eliminovať, a nie využívať. Reč je tu o hraniciach tolerancie, ktoré by mali byť zreteľne definované v každej demokratickej spoločnosti. V tomto zmysle podnikateľská etika bude pôsobiť proti určitým morálnym odlišnostiam a považuje „bezhraničné nadšenie", ako aj bezvýhradné využitie každého druhu inakosti zo strany manažmentu za eticky otázne. Mnohé morálne predstavy, ktoré by podľa princípov riadenia rozmanitosti mali byť „uznané a konštruktívne využité", sú pre harmonické spolužitie na pracovisku skôr kontraproduktívne, ako napríklad, konzervatívne predstavy o sociálnom statuse človeka, rôzne názory na ľudí, ktorí sú HIV pozitívni, rôzne predstavy o formách sexuálneho obťažovania, kresťanské názory na sexuálnu orientáciu ľudí, tradičné islamské názory na postavenie žien v spoločnosti a vo svete práce atď. Morálne rozdiely patria k tým formám rozmanitosti, ktoré sa spravidla nedajú odhaliť a identifikovať na prvý pohľad, pritom z hľadiska kvality komunikácie na pracovisku zohrávajú centrálnu úlohu. Z tohto pohľadu podnikateľská etika vystupuje proti bezbrehému pôsobeniu riadenia rozmanitosti a ponúka mu etický teoretický rámec, v ktorom by sa mal prakticky pohybovať a využívať rozmanitosť a odlišnosť zamestnancov. Etický princíp **tolerancie** by mal zohrávať kľúčové postavenie pri vytváraní tohto rámca.

Podnikateľská etika nespochybňuje zámer a úsilie riadenia rozmanitosti, je predsa v záujme všetkých, aby sa v podnikoch a organizáciách maximálne podporovala a využívala kreativita a rozdielnosť zamestnancov. Rozdielne názory a mienky sú plodnou pôdou pre rozvoj firmy a podniku. Z pohľadu podnikateľskej etiky však treba rozlišovať medzi rozmanitosťou morálnych predstáv a rozmanitosťou etických názorov, t. j. **medzi morálnou a etickou rozmanitosťou a rôznosťou**. Morálna rôznosť znamená, že sa v podniku nachádzajú rozdielni ľudia z rozdielnych kultúr a z rozdielnych morálnych systémov. Medzi zamestnancami jednej firmy môžu existovať rozdielne názory o dobre a zle, o tom, čo je morálne správne alebo nesprávne, o spravodlivosti, čestnosti a pod. Nie je vylúčené, že niektoré morálne predstavy sa môžu zo strany dominujúceho morálneho systému považovať za morálne nesprávne a pre iných dokonca môžu byť nebezpečné. Latentná podoba existovania morálnych predstáv toto nebezbečentvo ešte zvyšuje.

Riadenie rozmanitosti by malo rozlišovať medzi morálnymi a etickými názormi. Rozdielnosť v etických názoroch by sa mala manažmentom v riadení rozmanitosti akceptovať. Morálna odlišnosť by sa mala stať predmetom kritickej etickej reflexie. Etické idey sú výsledkami reflexie morálky na základe určitých teoretických prístupov a princípov. Morálne predstavy a mienky sú viac-menej parciálne a subjektívne, etické názory sú pokusom univerzálne zdôvodniť etické hodnoty.

### Namiesto záveru

Ak sa podcení podnikateľská etika ako teoretické východisko pre riadenie rozmanitosti, môže medzi nimi nastať konflikt. Tento sa najzreteľnejšie prejavuje pri aplikácii etického kódexu v organizácii. Hlavné etické idey a hodnoty podniku sú

[1] Bližšie pozri koncepciu tolerancie ako nenásilnej formy komunikácie [6].

v koncentrovanej podobe vyjadrené v etickom kódexe firmy. Etický kódex môže vychádzať z jednej alebo z viacero etických teórií, takisto ako z viacerých etických princípov. Etika poskytuje pri tvorbe etického kódexu mnoho univerzálnych princípov a pravidiel, napríklad, spravodlivosť, čestnosť, toleranciu, povinnosť, úžitok, starostlivosť, dôstojnosť ľudskej osoby, zodpovednosť, ľudské práva, pravidlá pre diskurz atď., ktoré vyjadrujú racionálne úsilie zjednotiť morálne konanie a správanie ľudí a definovať univerzálne pravidlá a prístupy, ktoré by sa dali použiť v reálnom živote. Tieto univerzálne pravidlá majú slúžiť ľuďom ako orientácia pri ich rozhodovaniach medzi dobrom a zlom, správnym a nesprávnym. Etický kódex ako spoločný rámec pre morálne konanie je záväzný pre každého zamestnanca a manažéra podniku, rozdielne morálne predstavy však výrazne ovplyvňujú spôsob, akým sa kódex prijíma jednotlivcami, a teda ako sa presadzuje v reálnom živote. Manažéri v riadení rozmanitosti nemôžu túto situáciu ignorovať a musia hľadať také opatrenia a mechanizmy, prostredníctvom ktorých by aktívne a efektívne pomohli jednotlivcom prekonať morálnu (nebezpečnú pre iných) rôznosť, vychádzajúc pritom z univerzálnych etických princípov.[1]

LITERATÚRA


[1] CRANE, A. – MATTEN, D.: *Business Ethics: A European Perspective*. Oxford University Press, New York 2004

[2] ENDERLE, G.: *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik. Grundlagen und Anwendungen*. Haupt, Bern/Stuttgart/Wien 1993

[3] KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Kant Immanuel: Kritik der Praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Weischedel Wilhelm, Suhrkapm, 1997, s. 7–102.

[4] KIECHL, R.: *Managing diversity*. Subkulturen nutzbringend einbeziehen, Organisationsentwicklung, 4, 1995, s. 44–54.

[5] LEITL, M.: *Was ist Diversity Management?* Harvard Business Management, Dezember 2003, s. 21.

[6] REMIŠOVÁ, A.: *Tolerancia ako nenásilný spôsob komunikácie*. In: Svobodná společnost – svobodná morálka. Freie Gesellschaft – freie Moral. UP, Olomouc 1995, s. 36–42.

[7] REMISOVA, A.: *On the Problems of the Conflict between Economic and Ethical Rationality*, Ekonomický časopis, 46, č. 1, 1998, s. 61–71.

[8] REMISOVA, A.: *Ethische Grundlagen des Personalmanagements*. In: Lang, R. (Hg.): Personalmanagement im Transformationsprozess. V. Chemnitzer Ostforum. 20.-23. März 2001. Hampp, München/Mering, 2002, s. 125–138.

[9] REMIŠOVÁ, A.: *Podnikateľská etika. Úvod do problematiky*. Bratislava, Ekonóm 1997.


[1] Tieto myšlienky podrobne analyzujem a dokazujem na praktických príkladoch v článku „Diversity Management und die Entwicklung der Unternehmensethik in der Praxis. (Am Beispiel der Slowakei)" v pripravovanom zborníku z konferencie: 5. Internationale Managing Diversity Konferenz, Potsdam 2004.

[10] ROBBINS, S. P.: *Organisation der Unternehmung*. 9. Aufl., Pearson Studium 2001.
[11] STUBER, M.: *Diversity als Strategy*, Personalwirtschaft, 1, 2002, s. 28–33.
[12] STUBER, M.: *Diversity Mainstreaming*, Personal, 03, 2002, s. 48–53.
[13] ULRICH, P.: *Führungsethik. Ein grundorientierter Ansatz*. Institut für Wirtschaftsethik, Beiträge und Berichte Nr. 69, Universität St. Gallen 1995.
[14] WIELAND, J.: *Formen der Institutionalisierung von Moral in amerikanischen Unternehmen. Die amerikanische Business-Ethics-Bewegung: Why and how they do it*. Haupt, Bern/Stuttgart/Wien 1993.
[15] WITTMANN, S.: *Ethik im Personalmanagement. Grundlagen und Perspektiven einer verantwortungsbewussten Führung von Mitarbeitern*. Haupt, Bern/Stuttgart/Wien 1998.

---

Doc. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Katedra kulturológie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava 16
anna.remisova @fphil.uniba.sk

# FILOZOFIA: RADKYŇA, VYCHOVÁVATEĽKA, SPREVÁDZATEĽKA ŽIVOTOM?

*ETELA FARKAŠOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava*

Philosophy: counsellor, educator, life companion?

*The paper deals with the possibilities of philosophy as the counsellor in the problematical situations in human life and as the means for achieving a good life. The author foccuses on the importance of philosophical dialogue as the way to the better selfknowing, critical self/reflection and creative self/education and also on its diagnostic/therapeutical effects on the life of the modern human being.*

V súčasnej dobe bohatej na závažné problémy zaznamenávame vo filozofii viaceré iniciatívy priblížiť sa čo najviac k „obyčajnému" ľudskému životu, k skúsenostiam získavaným v každodennom prežívaní, k problémom, ktoré toto so sebou prináša. Podobné iniciatívy sa vynárali v histórii hlavne ako reakcia na priveľmi abstraktné, špekulatívne či jednostranne racionálne filozofické systémy – alebo ako reakcia na konkrétnu dobovú situáciu a s ňou späté naliehavé problémy. S týmito iniciatívami súvisí aj rastúca filozofická túžba po praktickom uplatnení, po užšom kontakte s ľudským prežívaním; táto úloha filozofie môže byť obzvlášť potrebná v dobách sociálnych, ale aj individuálnych ruptúr, keď si človek musí v nových podmienkach zadefinovať svoje ciele a perspektívy, kriticky premyslieť jestvujúce hodnoty, prípadne vymedziť hodnoty nové, keď v zmenenom kontexte vzťahov a súvislostí si potrebuje nanovo ustanoviť svoju identitu, vytýčiť nové životné projekty a ašpirácie.

Príklon filozofie ku konkrétnemu životu a situácii človeka vo svete (v spoločnosti) sa stal určujúcim vo viacerých, aj vnútorne značne heterogénnych prúdoch súčasného filozofického myslenia, v ktorých sa však zhodne (či podobne) chápe projekt tradičnej filozofie ako nepostačujúci a očakáva sa, že filozofia zväčší predovšetkým schopnosť vidieť, popísať, pochopiť svet a prejaví angažovaný záujem o konkrétne ľudské bytosti, o ich každodenný život. S tým súvisí zvýšený dôraz na kritické zreflektovanie preferovaných hodnôt v súčasnej spoločnosti, ako aj na kritické prehodnotenie chápania samotnej filozofie a jej miesta v živote človeka (spoločnosti) v zložitom, meniacom sa svete.

Praktické pôsobenie filozofie sa môže uplatňovať vo viacerých oblastiach a viacerými spôsobmi, v tomto príspevku sústredím pozornosť na fenomén filozofického rozhovoru, ktorý patrí ku kľúčovým stratégiám vo filozofickom poradenstve ako osvedčenej praktike v mnohých krajinách západnej Európy. Toto praktizovanie filozofie, ktoré sa môže na prvý pohľad javiť ako „luxusný produkt" ([1], 92), sa v posledných desaťročiach vyprofilovalo ako účinný terapeutický prostriedok potrebný pre človeka ocitajúceho sa v zložitých životných situáciách a konfrontujúceho sa s problémami, na ktoré nie je vnútorne dostatočne pripravený. U nás sa touto problematikou zaoberá veľmi málo filozofov, nedávno o nej vznikla zaujímavá práca

z pera žiaľ, už nebohého J. Šulavíka METAfilozofické implikácie psychoterapie (AKA, Bratislava 2000). Pre porovnanie uvediem, že v Nemecku ako prvý zaviedol „filozofickú prax" Gerd Achenbach v r. 1981 a v susednom Rakúsku si Eugen Maria Schulak otvoril „filozofickú poradňu" v r. 1998 (sídli vo Viedni). Cieľom takéhoto poradenstva je privádzať človeka prostredníctvom filozofie k lepšiemu sebapoznaniu, a k „praktickej múdrosti", o ktorú sa môže oprieť v každodennom prežívaní.

Filozofia plnila úlohu „radkyne" už od svojho vzniku, v európskej tradícii sa minimálne dve tisícročia pokúša vytvoriť „také pojmové stratégie, ktoré prinášajú upokojenie duše a zbavujú nás desu" (nech už sú príčiny tohto desu akékoľvek), ako na to poukazuje napríklad súčasný poľský filozof Krzysztof Michalský ([2], 8). Je známe, že terapeutická sila filozofie v antike nachádzala zdroje v sokratovskej dialektike ako v umení viesť filozofický rozhovor. Od tej doby sa traduje aj Epikurovo odporúčanie filozofovať v každom veku, mladosť sa podľa neho nemá vyhýbať filozofovaniu a staroba takisto nie, pre nikoho nie je nikdy priskoro ani prineskoro na to, aby sa staral o zdravie svojej duše. Filozofovať znamenalo v antike najmä vedieť predostrieť svoj názor v otvorenom rozhovore, zreteľne artikulovať svoje argumenty – ale takisto vedieť načúvať názorom a argumentom toho, s kým rozhovor vedieme. Filozofovanie patrilo k náplni dobre využitého voľného času, kvalitného prežívania, či „dobrého života", bolo súčasťou celkového uvoľnenia, ale aj povznesenia, dosahovania pozitívnych životných pocitov. V ďalšom vývoji, na pozadí nových spoločenských štruktúr a v novej ideovo-kultúrnej atmosfére sa filozofia sťahovala z pôvodne širšieho priestoru na akademickú pôdu, uzatvárala sa do stredovekých univerzít, stávala sa abstraktnejšou/špekulatívnejšou v metódach a abstraktnejšími/špekulatívnymi sa stávali aj jej témy; úlohu terapeuta preberala do svojej kompetencie vo väčšej miere cirkev. Musíme sa po časovom oblúku presunúť do renesancie, aby sme započuli Michela de Montaignea vyslovovať presvedčenie, že duša, v ktorej je filozofia hosťom, má silu liečiť aj telo, a viacero podobných hlasov zachytíme aj v osvietenstve: filozofia sa tu síce opäť zaujímala i o praktické veci ľudského života, no filozofi patriaci k hlavným prúdom – celkom iste aj pod vplyvom intenzívneho rozvoja prírodných vied, a technického a hospodárskeho pokroku – usilovali najmä o exaktnosť, logickú správnosť myslenia, o dosahovanie pravdivého poznania (najmä prírodovedného skúmania). V takomto poznaní videli – celkom opodstatnene – spoľahlivú bázu pre konanie smerujúce k ovládaniu prírody, a tým aj pre splnenie mnohých existenčných (najmä materiálnych) ľudských potrieb, menej pozornosti však už venovali duchovnému životu človeka. Téma možnej terapie prostredníctvom filozofie sa vysúvala z centra pozornosti a utilitárne orientovaný duch neskorších období túto jej okrajovú pozíciu ešte viac vyhraňoval, sokratovsky, epikurovsky či montaigneovsky chápaná „starostlivosť o dušu", o jej zdravie nepatrila k všeobecne akceptovaným cnostiam, napokon ideologické prekrytie filozofie v jednej a masívny (zároveň masový) rozvoj konzumentstva ako dominantného životného postoja v druhej časti sveta v dvadsiatom storočí takisto nebol priaznivo naklonený takto vnímanému pôsobeniu filozofie. V situácii dnešného (najmä západného) človeka, ktorého viacerí filozofi diagnostikujú ako osamelého, odcudzeného, povrchného, provizórneho, s absenciou zmyslu i komunikácie, sa nanovo začína pociťovať potreba návratu k hlbšej, filozoficky fundovanej (seba)reflexii a (seba)kreácii, nastoľuje sa otázka o možnostiach prispieť filozofickými prostriedkami k duchovnej obrode a k duchovnému ozdraveniu človeka (spoločnosti), sústrediť sa

napriek prevažne extenzívne zameranému a následne aj fragmentarizovanému spôsobu prežívania viac na jeho intenzitu, celostnosť, hĺbku.

Rastúca túžba po prehĺbení momentov sebareflexie a v širšom zmysle duchovného života môže nachádzať naplnenie práve vo filozofickom rozhovore, a to oveľa viac než napríklad v horúčkovitom vyhľadávaní rôznych kultúrnych, turistických a iných zážitkov, ktoré síce môžu rozptýliť, odviesť od problémov, no sotva ich pomôžu skutočne riešiť. V praktizovaní filozofického rozhovoru spočíva jeden zo spoločenských zmyslov filozofie ([1], 94), ktorý sa však dnes (v našom priestore) zväčša prehliada, hoci práve v rozhovore dosahujeme tvarovanie svojich myšlienok, ich výmenu, interakciu s myšlienkami iných, v rozhovore máme šancu overovať si váhu vlastných argumentov a spoznávať váhu argumentov iných, rozhovorom sa môžeme posúvať nielen k iným ľuďom, ale aj do vlastných hlbších (vrátane pamäťových) vrstiev, nastavovať si zrkadlo sebareflexie, ktoré by nejestvovalo bez prítomnosti iných. Rozhovor, najmä filozofický, je jedným z priestorov nášho „stávania sa", našej zreteľnejšie artikulovanej a uvedomelejšej identifikácie; nie však v izolácii, v jednostrannej uzatvorenosti do seba, výlučne do svojej histórie a svojich problémov, ale v kontakte s inými, s ich históriami a problémami: v zúčastnenej interakcii s nimi. Je aktom uznania partnerského vzťahu medzi zhovárajúcimi sa, je aktom akceptovania iných, ich inakosti a zároveň prejavom dôvery k tejto inakosti; práve preto sa môže stať výzvou k tolerancii, k (nielen) intelektuálnej spolupráci a k pocitovému priblíženiu, ale aj výzvou k solidarite – a napokon, môže byť aj dôležitým signálom o ľudskej spoluprítomnosti, angažovanej účasti na životoch iných ([3], 34–37).

Podnetom pre filozofický rozhovor sa môže stať parciálny problém každodenného života, ale aj zdôvodnenie vlastnej širšie chápanej životnej koncepcie či nastoľovanie všeobecnejších filozofických otázok, podnety môže zrodiť taktiež číra (intelektuálna) zvedavosť, túžba po nových poznatkoch, po rozšírení vlastnej perspektívy pri nahliadaní na svet. Filozofické rozhovory, ako vyplýva zo skúseností západných filozofov-praktikov, sa najčastejšie sústreďujú na témy medziľudských vzťahov, slobody (náhody) a nevyhnutnosti v živote jedinca aj spoločnosti, chaosu a poriadku, rôznych podôb strachu, zmyslu individuálnej (ľudskej) existencie, bolesti, smrti, na problémy rodiny, etického konania, ale aj na témy náboženstva, atd. V dobe, keď dochádza k vážnym výkyvom v civilizačnom vývine, k redukujúcej ekonomizácii a materializácii života, sa práve filozofia/filozofovanie môžu stať pre ľudí nápomocnými v „starostlivosti o dušu", a filozofi sa môžu stať moderným typom „duchovných", ktorí by boli schopní nielen viesť s nimi adekvátny rozhovor ([1], 94), ale aj podporovať ich samostatné kritické, kreatívne myslenie zvyšujúce imunitu voči rôznym rafinovaným spôsobom manipulácie. Aj to je dôvod, pre ktorý by filozofia mala intenzívnejšie vstupovať do ľudského prežívania, medziiným aj prostredníctvom filozofických poradní, či „filozofických kaviarničiek", kde v dialógu s profesionálne kompetentným partnerom možno nachádzať pomoc pri novom nahliadaní, premýšľaní a prehodnocovaní problémov. Ukazuje sa, že v dnešnej spoločnosti nielen ľudia postihnutí ťažkosťami a problémami, ale aj tí, ktorí sú úspešní vo svojej profesii, ľudia v sociálne prestížnej pozícii, zdanlivo bezproblémoví, sa potrebujú obrátiť k filozofii ako k možnému prostriedku orientácie v zložitých situáciách, ako k zdroju poskytujúcemu radu, resp. podnet pre vlastné životné rozhodovania. Súčasný človek, vystavovaný ustavičným konkurenčným tlakom, usilujúci predovšet-

kým o to, aby podával maximálne výkony, dosahoval maximálne zisky, neraz stráca možnosť hlbšieho (aj duchovného) relaxu a tento stav (v niektorých prípadoch) pociťuje ako vážny deficit. Vyhľadávanie pomoci filozofického poradenstva v západných krajinách dosvedčuje, že úsilie o reflektovanie žitého potrebuje človek k svojmu (nielen) duchovnému zdraviu (uzdraveniu), ale aj k svojmu autentickému prežívaniu, k dosahovaniu pocitov komplexnejšej životnej satisfakcie. Bolo by ilúziou čakať, že obrat k filozofii prinesie zázračné riešenie: nie je v možnostiach filozofa a ani filozofie zmeniť životné tempo, preštrukturovať osobný žitý čas tak, aby ho človek mal dostatok na sústredenie na seba a na svoj vnútorný svet, a ani zmeniť spoločenské štruktúry, tlaky, či dominantné hodnotové orientácie. O čo sa však filozofia môže usilovať, je vytváranie príležitostí pre (seba)reflexiu a (seba)formovanie človeka ako kreatívneho subjektu, pre rozvíjanie samostatných postojov voči vonkajšej realite a spôsobov, ako sa s ňou vyrovnávať. Cieľom filozofického rozhovoru nie je sprostredkúvať súbory filozofických poznatkov, a ani nie odovzdávať „návody" či „rady" na správny, múdry život, ale predovšetkým uviesť človeka do premýšľavého naladenia, motivovať ho k reflexii podstatných problémov, s ktorými sa stretáva a podnecovať k vyrovnávaniu s nimi ([1], 95). Filozof-praktik, ktorý vedie takéto rozhovory, musí najmä načúvať tomu druhému, vyjsť mu v ústrety, aby pochopil nielen jeho aktuálne problémy, ale aj všeobecnejšie postoje, svetonázor. Nemá sa usilovať presviedčať partnerov rozhovoru o svojej pravde, resp. o správnosti „jednej pravdy" (v súvislosti s danou situáciou či s daným problémom), ale mal by popri jednom subjektívnom spôsobe nazerania a chápania poukázať v rozhovore na širšie spektrum alternatívnych spôsobov videnia, chápania, argumentovania, a to so zámerom podnietiť partnera dialógu k samostatnému premýšľaniu, k schopnosti svojím vlastným spôsobom (zohľadňujúcim konkrétnu situáciu, kontext konkrétneho ľudského príbehu, skúsenosť, túžby a pod.) pristupovať k problémom. Až rozkrývanie širšieho spektra perspektív a prístupov totiž privádza človeka k procesom voľby a rozhodovania, a o toto by malo pri filozofickom rozhovore predovšetkým ísť.

V priebehu rozhovoru, ktorý odhaľuje nové možnosti pre to, aby sa človeku mohol začať opätovne jeho život javiť ako zaujímavý a hodný žitia, by malo dochádzať aj k mobilizácii vnútorných síl nielen na rozpoznanie seba (svojho života) ako jedinečnej hodnoty, ale aj na potvrdzovanie, realizovanie a umocňovanie tejto hodnoty v procese vlastného prežívania. V dobe rastúcej špecializácie, rastúcej fragmentácie osobne žitej skutočnosti a skúsenosti je potrebné venovať v priebehu filozofického rozhovoru pozornosť aj všeobecnejšiemu hľadisku, podporovať celostné, kontextuálne uvažovanie, ktoré môže prispieť ku kompenzácii rozdrobenosti, jednostrannej fragmentácie charakteristickej pre životný spôsob súčasného človeka (kontextuálnosť myslenia je dôležitá tak na úrovni individuálnej, ale aj celospoločenskej, ba celoplanetárnej). Filozofický rozhovor by mal viesť k umeniu tvorivého myslenia: ak človek nedospeje k pochopeniu vlastnej životnej situácie v širšom kontexte, dôležitých súvislostí svojho individuálneho prežívania, ostáva len pasívnym príjemcom, čo aj kumulovaných kultúrnych (kultivujúcich), výchovno-vzdelávacích podnetov. Tvorivosť sa tu vzťahuje najmä na jeho vlastný, osobný „životný materiál", na jeho životný príbeh jednak v procese jeho rekonštrukcie a prehodnocovania, jednak v procese jeho ďalšieho projektovania. Náš vlastný príbeh sa nám niekedy môže javiť ako bludný labyrint, a práve filozofia môže byť akousi Ariadninou niťou, ktorá by

nám pomohla orientovať sa v ňom, vniesť doňho isté usporiadanie, usúvzťažnenie (individuálneho so sociálnym, všeobecnejším, aktuálne prežívaného s historickým), osvetliť prúd udalostí, zážitkov, pocitov z nového hľadiska, vniesť do svojho osobného príbehu nový vhľad. Nazdávam sa, že filozofia sa práve prostredníctvom filozofického rozhovoru môže stať dôležitou súčasťou života, jeho sprevádzateľkou aj „radkyňou".

Nezanedbateľný je ďalší moment: filozofický rozhovor by mal viesť aj k schopnosti spochybňovať to, čo sa pokladá za samozrejmé, narúšať rôzne „nevidené danosti", takéto pozitívne deštruktívne pôsobenie sa vzťahuje najmä na rôzne – napríklad médiami predkladané ideály „dobrého" (konzumentského, na úspech a zisk orientovaného, a tým podstatne zredukovaného, jednorozmerného) života; filozofický rozhovor by mal napomôcť narúšaniu rôznych (rasových, rodových, etnických, náboženských a pod.) stereotypov, predsudkov a predpojatostí, ktoré zužujú (neraz deformujú) našu osobnú optiku a podieľajú sa na zväčšovaní konfliktotvorného potenciálu; mal by posilňovať schopnosť prehodnocovať tieto stereotypy a predpojatosti, vychovávať k odvahe zaujať k nim vlastný kritický postoj. Pokladám za veľmi dôležité, aby filozofické rozhovory rozširovali aj tematické spektrum verejných debát, aby rozkrývali nové horizonty „filozoficky mysliteľného" a iniciovali obrat (nielen vnútri vlastnej disicplíny, ale aj v celospoločenskom rámci) pozornosti na problémy, ktoré sa v tradičnej filozofii pokladali za marginálne alebo bezvýznamné, ktoré sa potláčali do úzadia alebo sa z filozofie celkom vytesňovali ako nehodné jej záujmu.

Ak očakávame od filozofie, že by mohla byť „radkyňou" či „sprevádzateľkou" životom, je očividné, že by nemala predstavovať prioritne ani (iba) formu poznania, ani prostriedok (iba) k získavaniu poznania, ale skôr by sa mala rozvíjať a uplatňovať ako forma kritickej (seba)reflexie, ktorá sa vzťahuje najmä na to, ako sa ľudia orientujú v rôznych (najmä konfliktných či krízových) situáciách a ako riešia problémy a ťažkosti, ktoré sú súčasťou ich privátneho, ale aj spoločenského prežívania. Kritickosť (ako intelektuálne a následne aj praktické úsilie) vo vzťahu k jestvujúcemu: k spoločenským podmienkam, prevládajúcim ideám, štruktúram, spôsobom konania, zvykom možno v horkheimerovskom duchu pokladať za skutočnú spoločenskú funkcie filozofie. Jednu z ciest, ktorými môže filozofia vstupovať do života (najmä) mladého človeka a byť praktická tým, že bude ovplyvňovať jeho zmýšľanie a správanie, schopnosť vytvárať si vlastné postoje, a tým sa stávať imúnnejším voči manipulačným pôsobeniam zo strany spoločnosti, predstavuje vyučovanie filozofie (jednotlivých filozofických disciplín) v školách rôzneho typu (u nás sa tento moment, žiaľ, dostatočne ešte stále nedoceňuje, čo tiež hatí možné výchovné pôsobenie filozofie – ide o bludný kruh, z ktorého sa nám zatiaľ nedarí vyjsť).

Od filozofie nemožno očakávať definitívne odpovede, mohla by však pomôcť identifikovať problémové stavy, krízové situácie (v individuálnom aj spoločenskom živote) a ich príčiny, mohla by – i prostredníctvom rozhovoru – pripraviť človeka na to, aby si filozofickými prostriedkami (osvojením istého množstva poznatkov, istého spôsobu myslenia) vypestoval schopnosť zorientovať sa v zmenených podmienkach a nanovo si v nich adekvátne vytyčovať svoje ciele, schopnosť objaviť a následne aj napĺňať „základný motív svojho života" (termín J. Šulavíka), a na tomto základe si dokázať pomôcť nielen pri riešení parciálnych problémových situácií, ale aj pri modelovaní dlhodobejších perspektív, pri rozvíjaní umenia múdro

si poradiť so svojím životným príbehom, čo je hádam jedna z najťažších úloh, pred akou sa každý z nás vôbec môže ocitnúť. Ak si má filozofia zachovať aj v budúcnosti status „lásky k múdrosti", nemala by rezignovať nielen na kritické analýzy globálnych civilizačných trendov, či narastajúcej polarizácie jednotlivých spoločností a sveta ako celku, ale ani na výraznejší vstup do individuálnych životov, na svoje formotvorné pôsobenie v nich – a to aj formou filozofického rozhovoru.

LITERATÚRA


[1] SCHULAK, E.: Jedermann beim Philosophen (Über den Umgang mit der Endlichkeit). In: K.P. LIESMANN (Hsg.*): Ruhm, Tod und Unsterblichkeit (Philosophicum Lech, Band 7)*. Wien, Zsolnay 2004.

[2] MICHALSKÝ, K.: Hrůza ze smrti a nejistota života. Rozhovor s Krzysztofem Michalským. In: ŻAKOVSKI, J.: *Obavy a naděje. Rozhovory o budoucnosti,* Praha, Mladá fronta 2004.

[3] FARKAŠOVÁ, E.: Život ako rozhovor. In: FARKAŠOVÁ, E.: *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 1998.



Doc. PhDr. Etela Farkašová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
e-mail: farkasova@fphil.uniba.sk

# O JEDNEJ PRÍTOMNOSTI FILOZOFIE

*SABÍNA GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ*
*Katedra humanitných vied FMK UCM, Trnava*

About one Presence of Philosophy

*It seems that education and school nowadays need a philosophy. It applies for all kinds of school. Unfortunately, in contemporary culture rules a refusal of philosophy and study of philosophy. For students and pupils is philosophy important and teacher has to be according me a philosopher too. Role of teacher-philosopher and philosopher-teacher is to be a psychagogical factor: to prepare some condition to turn of life (metanoia).*

*Filozofia v škole:* Kríza výchovy je v prvom rade krízou európskeho ľudstva, krízou vedeckej civilizácie, založenej na európskej racionalite a nepochopenom objektivizme. Dnes je treba znovu preskúmať z akých predpokladov môže vyrásť ľudský svet hodnôt, svet pravdy, krásy, dobra – ak siahneme po terminológii z doby, keď Grécko nastúpilo cestu „starostlivosti o dušu" ([6], 10).

Výchova sa nesmie vyčerpať v sprostredkovaní pozitívneho vedenia a znalostí, ale musí sprostredkovať niečo o problematickosti skutočného. Ukázať, že nad tým čo je, sa nachádza ešte oblasť toho, čo má byť, dať možnosť človeku porozumieť svojmu osudu v kontexte širších súvislostí, porozumieť vlastnej ľudskej dimenzii, celku, miestu v horizonte sveta, umožniť porozumieme jednotlivému vo vzťahu k tomuto celku a tak nás zorientovať. Výchova a škola dnes podľa všetkého potrebujú filozofiu, ktorej zmysel spočíva v "otváraní obzorov".[1]

Môžno skonštatovať, že ak je filozofia prítomná na škole akéhokoľvek typu, vedie učiteľa i žiaka k znovunájdeniu hlbinnej duchovnej dimenzie individuálneho i spoločenského života, mení školu v podobe akéhosi skladišťa rýchle starnúcich a nezriedka i zavádzajúcich informácií v skutočnú „dielňu ľudskosti", v živý pulzujúci organizmus, priestor k nezabudnuteľným stretnutiam, pri ktorých si uvedomujeme súvislosti a predovšetkým hlavný smer nášho konania a myslenia ([14], 111).

E. Fink odmieta názor, že nižším stupňom vzdelania prislúcha len pozitívne vedenie a znalosti a potom až na vyššej alebo vysokej škole môže byť spojená poznávacia stránka s výskumnou. Podľa neho už na základnej škole, nehovoriac o stredných školách je nutné spojiť učenie a údiv. Aj u alebo práve u malých detí nie je nič dôležitejšie než nepredvádzať a neponúkať veci ako hotové, ale prebúdzať a pestovať úžas a údiv nad záhadou života a sveta. Platónske a aristotelovské thaumazein je to, čo môže otvoriť cestu pre porozumenie. Len z údivu (blízkeho k obdivu), môže vyrásť pokorné a teda skutočné poznanie ([10], 193).

Aj K. Jaspers zastáva názor, že zárodok filozofickej aktivity je prítomný už v dieťati. Ak mládež vykazuje filozofickú spontánnu intuíciu, je potrebné jej ponúk-

[1] O otváraní ľudského obzoru hovorí napr. aj J. Pešková. Pozri ([11], 250).

nuť pojmy, ktoré dovolia, aby sa táto intuícia rozvinula. Ide o to otvoriť im duchovný život, od prvého záblesku sa otvárajú pohľadu nekonečné horizonty. Filozofia by teda určite mala byť vyučovaná na gymnáziu i univerzite ([5], 40, 41).

Žiaľ postupne sa vytvoril podvedomý odpor voči akejkoľvek filozofii a jej štúdiu ([1], 113).[1] Filozofia naďalej a stále viac a viac mizne v prospech špecializácie technických bádaní. Na univerzitách sa úpadok filozofie vysvetľuje izoláciou, v ktorej sa táto disciplína praktikuje ([5], 39). Filozofia však sama má tiež na nej podiel. Často opovrhovala špecializovanými vednými odbormi, zriekla sa svojej zodpovednosti v tejto oblasti. Stala sa v izolácii napokon disciplínou obrazne povedané skôr vysúšajúcou než oživujúcou. ([1], 115).

Nesmieme zabudnúť, že veľa závisí od toho, ako je vlastne v škole filozofia prítomná. Na akejkoľvek. A od toho, ako ju učiteľ „pred-stavuje". Veľmi často je totiž len akýmsi ďalším „predmetom" povedľa ostatných, na hodinách ktorého sa rozprávajú životopisné príbehy filozofov, učiteľ oboznamuje žiakov či študentov s ich dielami, s tým čo ktorý filozof povedal.[2] Prosto, sprostredkováva sa poznatkový materiál z „filozofie", resp. "dejín filozofie". Niekedy je to oproti moderným poznatkom skutočne archaické vedenie, čo sa im sprostredkováva a študenti sa pýtajú čo a načo sa to vlastne učia. Z hľadiska pozitívneho vedeckého záujmu si v lepšom prípade k nej vytvárajú postoj ako k intelektuálnej zábave, hre so slovami či ako k "pamätníku" mien, výrokov a koncepcií..., v tom horšom ju „odhalia" ako zbytočnosť či hlúposť, ktorú sa „musia" „naučiť", nejako zvládnuť „v škole pre školu." Často v tomto prípade napokon nasleduje to pre filozofiu najtragickejšie: úplne na ňu zanevrú. Na celý život. Ich filozofia sa stáva protifilozofickou bez toho, aby o tom, či lepšie povedané o „nej", vedeli.

Bolo by však podľa mňa neúplné a určite nespravodlivé nespomenúť tých niekoľko „prípadov" – hodných čoho, obdivu či skôr údivu?, ktorí ako vyučujúci – učitelia prekročili spomínaný bežný rámec vyučovania filozofie a dokážu ktorýchsi zo žiakov „pootvoriť" pre filozofický postoj, resp. skúsenosť. (problematizácia, skepsa, „vhľad"). Neraz potom niektorý z takýchto „pootvorený" či „pootvorená" podáva prihlášku na univerzitu s jasným cieľom: štúdium filozofie. Tu začína ďalšia pre nás povšimnutia hodná etapa života s filozofiou – etapa „štúdia" filozofie.

Žiaľ aj v prípade filozofie na vysokej škole môže jej „vyučovanie" prebiehať spomínaným, podľa všetkého nie celkom vhodným – pretože samu filozofiu redukujúcim – spôsobom. Ak sa zostane len pri ňom, „prednášať" znamená „odovzdávať" a študovať znamená „prijímať" metodickým postupom „systém poznatkov" z filozofie. Výsledkom, ktorý sa potom bežne očakáva, je kvalifikácia, resp. diplom, ktorý svedčí o dosiahnutej kvalifikovanosti. Alebo je to len zápočet či skúška, ktorú treba „mať" do potrebného počtu, ak je filozofia jedným z "povinných" predmetov určeným školským plánom. No je opäť možný samozrejme aj iný spôsob, a tento

[1] Ako konštatuje J. Fiala, „najhoršie je, že to vlastne bolo považované za isté plus. Filozofia nemá čo robiť vo svete vedy, zvlášť u mládeže, ktorú tradične kazí a odvádza ju od štúdia poriadnych vecí a naviac tieto vážne veci spochybňuje ([1], 114)".

[2] Pozri a porovnaj s ([3], 32), ([14], 111).

spôsob napriek tomu, že môže prispieť ku kvalifikácii, dokonca viacerým, nie je cestou ku kvalifikácii.[1]

Ako už bolo naznačené, záleží na tom ako je vlastne filozofia v škole prítomná. Pokiaľ ide o univerzity, na univerzitách[2] bola filozofia oddávna ako taká pokladaná za spoločnú pôdu hľadania pravdy a v hermeneutickom zmysle za pôdu vzájomného dorozumievania odborov a ľudí. Ako taká nás môže orientovať v mnohostrannosti skúmaného fenoménu, ktorý sa v jednotlivých odboroch ukazuje vždy už premietnutým do určitého pôdorysu ([12], 248). Filozofia by preto aj podľa mňa mala ísť „naprieč" ostatnými predmetmi, aby tak bola k ich osnove tkanivom, ktorý ich spája, zaraďuje do širšieho kontextu a vytvára tak živé tkanivo. Mala by skôr vychádzať zo špecificky študovaných odborov a nie z tradičných spôsobov výkladu ([1], 116)[3] „Naprieč" ostatnými predmetmi by filozofia mala ísť aj na iných typoch škôl nižších i vyšších, čo samozrejme nevylučuje, že nemôže byť aj ako ten „predmet" povedľa ostatných. Ale nebude v takomto prípade len týmto predmetom. A to je podľa mňa podstatné.

*Príležitosť „filozofikácie"*: V úvode sme naznačili, že potrebujeme filozofiu vo výchove a škole. Domnievam sa, že možno hovoriť o potrebe „filozofikácie" výučby, resp. výchovy vôbec. Čo rozumieť „filozofikáciou"? „Filozofikácia" znamená, obrazne povedané, predovšetkým umožnenie, nechanie prehovoriť filozofiu samu ako lásku, náklonnosť k múdrosti. Od učiteľa vyžaduje pochopiť školu ako „priestor pre otázky" ([13], 13)[4], výučbu otvoriť pre problematické spytovanie, ktoré vlastne nikdy nemôže skončiť, pretože končí pri vedení o nevedení ..., vyhľadávať a utvárať podmienky pre filozofický postoj a skúsenosť. Nemožno ju však pochopiť ako takú reakciu na jednostranný scientizmus (vo výučbe), ktorá je uprednostňovaním „sofie" na úkor „sciencie". Súhlasím s W. Welschom, že hoci filozofia v pravom slova zmysle bez momentu múdrosti ako taká upadá, nemôže (dnes) spočívať len na múdrosti, spočíva totiž skôr na rovnováhe vedy a múdrosti ([15], 168).[5]

Jedna požiadavka týkajúca sa „filozofikácie" je zvlášť dosť dôležitá. Týka sa filozofie na akomkoľvek type školy, no osobitne vysokej školy, resp. univerzity: Ako konštatuje K. Jaspers, zdalo by sa, že jednou úlohou univerzít je uvádzať do filozofie všetkých študentov bez výnimky, lenže tak tomu ani zďaleka nie je. Mal by platiť opak. Vyvarujme sa urobiť z tejto možnosti pre študenta povinnosť, upozorňuje autor. Výber filozofických štúdií musí zostať slobodný. Nikto nemá právo tieto štúdiá od iných vyžadovať, ale všetky odbory predpokladajú filozofickú reflexiu. Je

[1] Potom diplom, i keď hovorí o kvalifikovanosti, vypovedá, resp. by mal, aj o čomsi, čo je vždy podstatne viac – o vzdelanosti, ku ktorej univerzita prispela. O toto by nám malo ísť. Bližšie k zmyslu výchovy, resp. vzdelávania, resp. otázke „vhľadu", jeho nezastupiteľnosti pozri ([7], 175–176).

[2] Ako spomína Z. Neubauer, v stredoveku filozofia nebola pochopená ako sciencia – vedenie, ale ako ars – umenie. Bola súčasťou tzv. facultas artium, fakulty slobodných umení. Pre stredovek už filozofia nebola vedením o tom, čo skutočne je, ale schopnosti rozlišovať možné a nemožné, nutné a náhodilé. Bola jej tak zverená starostlivosť o vedenie ako také, ale nie o jeho konkrétny obsah. Zo stredovekých univerzít vychádzali teológovia, právnici a lekári, ale nie filozofi. V určitom zmysle, viac-menej filozofia zostala základom vedy, a tak bola bezprostredne spätá so samotnou ideou univerzity.. Pozri ([9], 132).

[3] Pozri bližšie([1], 116) a porovnaj ([5], 41, 42).

[4] Pozri bližšie ([13], 9–15).

[5] Toto pochopenie vidím ako zvlášť prínosné pre pestovanie vzdelanosti na univerzite, ale nielen na nej. K tomu pozri tiež ([15], 167–169). Porovnaj ([4], 48), kde S. Gálik oproti W. Welschovi predsa len akcentuje sofiu, aj keď nie na úkor vedy.

dôležité, aby sa myšlienková osobnosť učiteľa a záujem mládeže stretli na pôde slobody. Tam, kde je tomu naopak, tam nie je filozofia, konštatuje Jaspers ([5], 39–41). Myslím si podobne ako K. Jaspers, že filozofia ako predmet by nemala byť v škole úplne povinná, no príležitosť k stretnutiu s filozofiou, podľa mňa tak ako na vysokej škole, aj na iných typoch škôl, by stále mala byť.[1]

*Učiteľ filozofom, filozof učiteľom:* V tomto kontexte treba pripomenúť, že prítomnosť filozofie je vždy určená ani nie tak školou resp. školským programom, ale je podstatne spolu-určená aj samotnými osobnosťami učiteľov. Ak je napríklad v škole učiteľ „filozofie", to ešte neznamená, že v nej majú aspoň jedného filozofa a že v nej „prúdi" „filozofický život". A situácia trochu ináč: Filozof a filozofia v škole môže byť prítomná, a to aj bez toho, aby v nej žiaci či študenti mali predmet filozofia a kvalifikovaného učiteľa predmetu filozofie.

Nám by malo ísť o prítomnosť učiteľa, ktorý je v škole „filozofom" a ktorý napríklad aj môže, no nemusí učiť filozofiu-predmet, ale určite nie o „učiteľa filozofie", ktorý sa v škole filozofickému postoju a skúsenosti s ním súvisiacej vyhýba. Lebo ten učiteľ, ktorý je v škole „filozofom", sa nebude obmedzovať na rozprávanie o živote a diele veľkých postáv dejín filozofie, na učenie tomu, čo ktorý filozof povedal[2], hoci určite nemá nič proti tomu a vypomôže si aj s týmito poznatkami. Jemu ide[3] aj o pozvanie a vtiahnutie do filozofického spytovania, resp. spolu-spytovania. Toto spytovanie nie je ľubovoľnou pocitológiou, ale je to spytovanie metodicky zvládnuté, zdisciplinované ([3], 32), ktorým učiteľ prekračuje metodický prístup sprostredkovávania, odovzdávania vedomostí a smeruje k autentickej filozofickej skúsenosti, postoju, vnútornému filozofickému prežívaniu tak u seba, ako i u žiakov.

V tomto kontexte nemôžeme obísť, resp. nepočítať s filozofom, ktorý sa stáva „učiteľom" v škole. Aby bol filozof „učiteľom", to môžeme považovať síce za tradičnú, ale dnes podľa mňa pravdepodobne pre mnohých trochu zvláštnu výzvu. V. Mašek sa napríklad priamo pýta, či by nemal práve „filozof" v našej situácii „výchovnej krízy" prevziať zodpovednosť za výchovu. „Nie je profesia vychovávateľa najprirodzenejším vyjadrením zodpovednosti filozofa voči spoločenskému celku?" ([8], 41). Bez toho, aby sme sa tu hlbšie zaoberali prečo áno alebo nie, pozornosť sústreďme na to, aký dopad bude mať, čo konkrétne pre filozofa znamená prijatie tejto výzvy: Pokiaľ ju filozof prijme kladne, postaví sa pred hlbokú dilemu. Spomínanému autorovi sa zdá, že zákonite nemôže obstáť ako učiteľ, alebo v druhom prípade sa spreneverí svojmu filozofickému poslaniu. Sú vôbec za daných okolností filozofia a učiteľstvo zlúčiteľné?, pýta sa autor ([8], 41).

Treba minimálne priznať, že situácia či už učiteľa-filozofa alebo filozofa-učiteľa je ako taká naozaj neľahká. Z povahy svojej situácie sa musí vždy vyrovnávať s dvomi krajnými postojmi: Ako učiteľ sa nachádza neustále v pokušení sofistu, v pokušení „odovzdávať svoje znalosti", ustrnúť na ceste spytovania v opakovaní naučených klišé a myšlienkových konštrukcií, nahradiť starosť o pravdu a dobro starosťou o prestíž a dobré živobytie. Ako filozof sa musí vysporiadať s nerozhodnosťou, s nedostatkom vôle jednať v naliehavých situáciách, ktoré vyža-

[1] To je jediný prostriedok k tomu, aby milovníci filozofie našli čas sa jej venovať behom štúdia. Pozri a porovnaj ([1], 116).

[2] Porovnaj s ([14], 111), ([3], 32).

[3] J. Schlegelová napr. hovorí, že sa predovšetkým pole jeho pôsobnosti javí ako výsostne otvorené a svojim spôsobom i „výbušné". Pozri ([14], s. 111).

dujú okamžitý výchovný zásah, pretože mu chýba hotový, dopredu daný „cieľ“, ku ktorému by mala výchova smerovať. Ako filozof teda zostáva v otázke oprávnenosti výchovného zásahu vždy v neistote a tým zároveň v istej bezmocnosti ([8], 46).

Podľa všetkého je to situácia poznamenaná aj napätím, v ktorom sa podľa E. Finka vždy odohráva, pohybuje každá výchova s ambíciou byť „profesionálna“. Ide o napätie medzi nárokom na profesionalitu, odbornosť a duševnú sebadisciplínu učiteľa a zároveň nárokom byť a zostať živým ľudským vzťahom nepoznamenaným remeselnou rutinou ([10], 193).[1]

Možno konštatovať, že byť učiteľom-filozofom či filozofom-učiteľom – učiteľom možno filozofie, ale nielen filozofie, na jednej strane znamená uvedomiť si hranice každého výchovného pôsobenia. Uvedomiť si, že žiaden výchovný zásah automaticky nie je zárukou úspechu a úspech nie je vždy kritériom výchovy, ako je tomu v sofistike, že skutočná výchova sa nedeje púhym vonkajším odovzdávaním, ale omnoho skôr osobným príkladom a tým, čo je v učiteľovom pôsobení skryté. Na druhej strane musí učiteľ-filozof, resp. filozof-učiteľ prijať spoločenský rámec, v ktorom výchova prebieha a snažiť sa byť profesionálom, ktorý neuhýba pred nárokmi a dilemami, ktoré učiteľská profesia prináša ([8], 46).[2]

Vlastnou úlohou učiteľa-filozofa či filozofa-učiteľa, zmyslom jeho činnosti je pritom prosto byť „psychagogickým“ činiteľom: „na podklade výchovnej situácie a obmedzení, ktoré z nej plynú (spoločenských a individuálnych), na podklade daných hodnôt a úloh predpísaných vzdelávacím plánom, pripraviť pôdu k celkovému životnému obratu“ ([8], 46). Autentická výchova má teda vždy „psychagogickú“, resp. filozofickú dimenziu.[3] Oddelenie výchovy (v užšom zmysle) a vzdelávania od filozofie by viedlo, ako pripomína Z. Kratochvíl, k ich popretiu, z čoho však neplynie, že vzdelanie je totožné so štúdiom filozofie ([7], 176).

Súhlasím s tým, že filozofické vzdelanie pre dospievajúcich by mohlo v náležitej podobe pre dospievajúcich predstavovať významnú pomoc, ktorú je im naša spoločnosť väčšinou dlžná a že ho potrebujú aj učitelia ([7], 176). Štúdium filozofie je rozhodne vkladom učiteľovho sebavzdelávania, jeho vlastného rastu a formovania profilu jeho osobnosti ([3], 31). Filozofický rozhľad totiž ovplyvňuje i všetky ďalšie oblasti jeho pôsobenia a „je určitou a značne spoľahlivou prevenciou proti skresľujúcemu zjednodušovaniu, skratom, autoritárstvu bez obsahu a proti demagógii. Filozofické vzdelanie učiteľa je najlepší spôsob, aby žiak s bezmocným pocitom ukrivdenia nemusel do svojej zovretej pästičky zavzlykať so slanou príchuťou sĺz“ ([3], 31).

---

[1] Je niekoľko antinómií výchovy, ktoré Fink odhaľuje. Nielen teórie, ale i nereflektované pedagogické vedomie je znepokojované antinómiami. Kto vychováva, nutne k nim dospeje. Pozri bližšie a porovnaj ([2], 16–18), ([10], 187–190).

[2] Ako filozof sa musí neustále pýtať po predpokladoch profesie učiteľa a zmyslu odovzdávaného vedenia, takže je vo svojej činnosti učiteľa ochromený. Ako učiteľ je potom podľa autora nútený prijať zodpovednosť za výchovu svojich žiakov bez toho, aby si dopredu dostatočne vyjasnil predpoklady a ciele svojej profesie... K hlbšiemu porozumeniu dilemy filozofa-učiteľa sa autor obracia k pasážam Obrany Sokratovej, ktoré vyjadrujú zmysel Sokratovho filozofického poslania a jeho vzťah k vychovávateľstvu. Domnieva sa, že túto dilemu prekonať nemožno, možno ju však prijať a reflektovať. Pozri ([8], s. 41).

[3] Vzdelanosť je podľa Kratochvíla to isté ako filozofickosť. Porovnaj s ([7], s. 176).

LITERATÚRA


[1] FIALA, J.: *Obnova ideje univerzity*. In: Obnova ideje univerzity. UK Karolinum, Praha 1993, s. 104–117.
[2] FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*.
[3] FUNDA, A. O.: *Ta lidská otázka*. In: Dítě, výchova a kulturní proměny světa. Studia paedagogika 13. PeF UK, Praha 1995, s. 30–34.
[4] GÁLIK, S.: *Význam osobnosti filozofa v súčasnej spoločnosti. In: Filozofia v škole, filozofia v živote*. Universitas Comeniana. Philosophica XXXIII. UK v Bratislave, Bratislava 2002, s. 47–50.
[5] JASPERS, K.: *Studium filosofie*. In: Obnova ideje univerzity. UK Karolinum, Praha 1993, s. 39–42.
[6] KOŤA, J.: *Poslání učitele*. In: Poslání učitele a reformní pedagogika v Československu. Studia paedagogica 7. PF UK Praha 1992, s. 1–14.
[7] KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Hermana synové, Praha 1995.
[8] MAŠEK, V.: *Sókratés a dilema filosofa vychovatele*. In: Symposion filosofie výchovy. Unie Comenius 10. Desk Top Publishing FF UK, Praha 1999, s. 40–54.
[9] NEUBAUER, Z.: *Univerzita a idea vzdělanosti*. In: Obnova ideje univerzity, UK Karolinum, Praha 1993, s. 118–168.
[10] PELCOVÁ, N.: *Filozofická a pedagogická antropologie*. UK, Praha 2000.
[11] PEŠKOVÁ, J.: *„Technologie" otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí*. In: Dítě, výchova a kulturní proměny světa. Studia paedagogika 13. PeF UK, Praha 1995, s. 35–38.
[12] PEŠKOVÁ, J.: *Filosofie výchovy – půda pro vzájemné setkání a dorozumění oborů a lidí*. In: Hledání učitele. Praha 1996, s. 247–250.
[13] PINC, Z.: *Fragmenty k filosofii výchovy*. Oikoymenh, Praha 1999.
[14] SCHLEGELOVÁ, J.: *Zamyšlení nad úkoly filosofie v soudobé škole*. In: O filosofii výchovy a filosofii provádějící. Desk Top Publishing FF UK, Praha 1999, s. 106–111.
[15] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Zvon, Praha 1994.



Mgr. Sabína Gáliková Tolnaiová
Katedra humanitných vied FMK UCM
J. Herdu 2
917 01 Trnava

# INKORPORAČNÝ FAKTOR SOCIÁLNEHO SPEKTRA A SPOLOČENSKÁ PRIRODZENOSŤ ČLOVEKA

*MILAN JOZEK*

Ak uvažujeme o zmysluplnom tvorstve, ktoré má sociálny charakter, blízky mnohým ľuďom, môžeme potom súčasne koncipovať fenomenologickú náuku o spoločnosti, resp. o súčastiach, ktoré ju vytvárajú.

Na otázku, čo je teda podmienkou existencie zmyslu sociálnych javov, samotný Husserl by odpovedal zdôrazňujúc komunikáciu, ako nutnú podmienku spoločnosti, vymedzujúcu zmysel vzťahov človeka voči inému človekovi. Vyplýva teda z toho tiež, že sociálna situácia sa konštituuje resp. vytvára vďaka konkrétnym špecifickým sociálnym aktom, inak nazývanými tiež aktami komunikácie. Samozrejme, že pojem komunikácia je v tomto prípade chápaný nie v technickom zmysle, ale skôr filozofickom alebo tiež môžeme povedať v zmysle vzájomného pochopenia, akéhosi spoločného sveta či spoločného jazyka. V základoch tejto komunikácie nachádzame vôľu odovzdávania iných potrebných informácií, ale i spätne získavať tieto informácie.

Komunikačný aspekt sociálnej prirodzenosti človeka je, možno povedať, podmienkou existencie sociálneho zmyslu, avšak nie jeho podstatou. Vnútorná potreba odovzdať druhému poznané informácie alebo hodnoty, alebo spätne ich prijať má charakteristický úmysel. Predovšetkým tu má ísť o vytvorenie istej a hlavne stále lepšej jednoty medzi pochopením a činom resp. skutkom, a teda sociálnej jednoty. Druh tejto sociálnej jednoty závisí tiež, môžeme povedať, od druhu komunikácie. Táto takmer vždy smeruje k niečomu resp. tejto jednote, a preto sociálne javy majú zo svojej podstaty teleologický charakter. Znamená to, že ide o istú zámernosť, inak povedané smerujú k realizácii nejakej myšlienky alebo ideálu sociálnej jednoty.

Rôzne typy komunikácie ležia pri základoch rôznych druhov „sociálnej jednoty". Rodina je charakterizovaná odlišným druhom komunikácie ako štát či univerzita. Každý druh komunikácie realizuje do istej miery či stupňa ideál komunikácie, avšak žiaden z nich ho nerealizuje úplne. Ideálna komunikácia nie je možná ani v rodine, ani v štáte, a žiaľ ani na univerzite. Príkladom akejsi ideálnej komunikácie je napr. Tajomstvo sv. Trojice v kresťanskej filozofii. Bolo by teda veľmi nezmyselné, ak by existoval záujem urobiť niektorý z druhov komunikácie ako model pre iných. Na túto skutočnosť akejsi plurality komunikácii kladie taktiež dôraz už spomínaný filozof a vedec Jozef Tischner vo svojej publikácii. Koncepčnosť v komunikácii nie je niečím čisto formálnym. Táto skutočnosť nám vlastne dovoľuje hovoriť o vzťahu resp. súvislostiach medzi typom komunikácie a podstatou sociálnej jednoty. V súvislosti s týmto za povšimnutie stojí aj to, čo hovorí Husserl o ľudskej osobnosti.

Ľudská osobnosť je konkrétnym súhrnom „subjektívnych zmyslov" alebo inak „habituálnych vlastností", ktoré sa stávajú korelátom spoločnosti iných osôb. Niet osobnosti mimo spoločenstva, ako aj niet spoločenstva mimo osobnosti. Začiatok osobnosti závisí od vcítenia sa u hlbšie rozvinutých sociálnych aktoch. Nemenej dôležitým aspektom, ktorého podstatou je odlíšenie dvoch základných duchovných foriem medziľudských kontaktov sú väzby „Ja-Ty" a tiež „My". V prvom prí-

pade ide predovšetkým o zviditeľnenie vzťahu jednej osoby voči druhej, akási forma zaangažovania sa druhým človekom. V prípade „My" ide predovšetkým o snahu zjednotiť sa v prospech ďalšej spolupráce, teda akási forma jedného podmetu. Tieto väzby predovšetkým rozhodujú o hlavných druhoch medziľudských vzťahov resp. o kontinuačnom faktore otvorenosti voči druhým. Táto skutočnosť je evidentná v rôznych oblastiach (ako už bolo v úvode povedané) nášho spoločenského života. Významnou osobnosťou zaoberajúcou sa problematikou odlíšenia dvoch základných foriem medziľudských kontaktov resp. väzieb (Ja-Ty, My) bol Dietrich von Hildebrand, významný filozof a moralista. Od Jozefa Majku, autora publikácie Sociálna filozofia sa medzi iným tiež dozvedáme o niektorých prioritách svojej náuky už spomínaného Hildebranda. Patria sem otázky, ktorý ťažisko je v skúmaní spôsobov, akými prichádza k zjednoteniu osôb, napriek tomu, že tieto predstavujú odlišné svety a túto odlišnosť nikdy nestratia. Každá osoba je do takého stupňa odlišná a nepreniknuteľná, že nie sme schopní zblížiť sa s ňou iným spôsobom ako takým, ktorý predpokladá a napomáha a uskutočňuje otvorenie sa druhej osobe pomocou lásky. Súčasne sa však tiež spolu s autorom Jozef Majkom môžeme pýtať a zároveň sčasti odpovedať, že akým spôsobom sa uskutočňuje toto zjednotenie osôb prostredníctvom lásky a čo určuje základný zjednocujúci činiteľ, tzv. virtuus unitiva lásky.

V odpovedi treba hľadať teda predovšetkým skutočnosť, že týmto zjednocujúcim základným činiteľom je svet hodnôt. Človek z prirodzenosti je otvorený na hodnoty, kde dôležitú úlohu zohráva inkorporácia človeka do sveta hodnôt. Vzťahová rovina jednej osoby voči druhej sa teda uskutočňuje a má ťažisko v inkorporovaní osoby s istou oblasťou hodnôt. Zbližovanie osôb a teda aj ich vzájomné otvorenie voči sebe je možné práve vďaka inkorporácii oboch osôb v danej oblasti hodnôt. Samozrejme, že nejde len o teoretický prejav záujmu o danú oblasť hodnôt. K tomu, aby došlo k vzájomnému zblíženiu a stavu otvorenosti je potrebné, aby osoby navzájom rozpoznali a uznali v sebe spomínanú inkorporáciu hodnôt. Smerovanie k zjednoteniu osôb teda vo veľkej miere záleží od hlasu hĺbky všetkých hodnôt, ktoré majú súvis a odvíjajú sa od transcendentných hodnôt, akými sú pravda, dobro, krása, ktoré nachádzajú svoju najvyššiu formu realizácie v Bohu. Nasmerovanie teda k hodnotám, ako zdôrazňuje Józef Majka, robí človeka schopným milovať ako aj uplatňovať sociálne princípy života, stáva sa prameňom tohto života.

V súčasnosti máme možnosť vidieť oba brehy prijatia a využívania tohto princípu výrazným spôsobom, a to na rôznych úrovniach nášho spoločenského života. Vlastne skutočnosti, o ktorých tu uvažujeme môžeme spájať s človekom od nepamäti. Otázkou však i dnes zostáva, čo bude dominantné práve v línii nasmerovania na iného človeka.

LITERATÚRA


[1] SIVÁK, J.: *Husserl a Merleau – Ponty*. Bratislava 1996.
[2] BRIŠKA, F.: *Problém človeka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava 2000.
[3] SEILEROVÁ, B.: *O dôstojnosti človeka*. Bratislava 1999.
[4] SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava 1995.
[5] KANT, I., *Základy metafyziky mravov*, Bratislava 2004.

[6] JOZEK, M., *Trvalé dispozície v službe etickej zdatnosti človeka v myslení P. Kločovského*. In: Hodnotové aspekty súčasného sveta, Nitra 2003.
[7] JOZEK, M.: *Prejav izolácie mladého človeka – narušenie výchovného procesu a osobnostného rastu.* In: Etika a etická výchova v školách, Trnavská univerzita, Pedagogická fakulta, Trnava 27. 9. 2002.
[8] MAJKA, J.: *Filozofia społeczna*. Krakow 1984.

# DÔSLEDKY INŠTRUMENTÁLNEJ RACIONALITY A HĽADANIE VÝCHODÍSK

*MILAN MÁRTON, Katedra humanitných vied FMV EU Bratislava*

*In contemporary elites two myths are present – the market myth and the technology myth. Both of them are able to solve the consequences of the crisis even without any change of the anti-natural character of rationality. The author points to the critics of European culture and its basic value paradigm and to the possible solutions in the sphere of new understanding of economics and ecology.*

Obdobie krízy európskej kultúry, ktorou sa označuje vývoj približne od polovice 19. storočia, je sprevádzané paradoxom. Na jednej strane naďalej akceleruje priemyselná revolúcia, ktorá prináša nebývalú moc človeka nad prírodou danú spojením vedy, techniky a výroby. Táto skutočnosť je spojená s procesmi industrializácie, urbanizácie, demografickej revolúcie, modernizácie, ktoré sú súčasťou globálnej civilizačnej zmeny. Na druhej strane, prináša mnohé zmeny a dôsledky, ktoré sú hodnotené negatívne. Vznikajú mnohé sociálne problémy, v kríze sú politické inštitúcie, enormne rastie vplyv štátnej byrokracie, dochádza k ohrozeniu ekosystému a i. ([5], 7 a n.).

Industriálna spoločnosť prináša výraznú zmenu, keď z etapy osobnej závislosti prechádza vo vzťahoch ľudí k vecnej závislosti. Pokiaľ v tradičných spoločnostiach prevládajú osobné vzťahy, vzťahy medzi ľuďmi v spoločnosti sú koordinované skôr empatiou, spoločnými hodnotami a vzormi a aj donútenie je viac personifikované, resp. i priamo personifikované. Industriálna spoločnosť spretŕhala priame väzby s prírodou i medzi ľuďmi navzájom. Deľba práce prináša prehĺbenie individualizácie. Vzťahy ľudí v spoločnosti sú viac koordinované inštitúciami, pričom pre modernú spoločnosť je typická koordinácia trhom, inštitucionalizáciou, výmenou užitočností a zmluvou, ktorá tvorí základ právneho systému. Aj predchádzajúce typy koordinácií v spoločnosti sa depersonalizujú. Človek je čoraz viac definovaný svojou rolou v spoločenskom organizme ako celku. Jeho status možno zlepšiť individuálnou racionálnou činnosťou. Podobne je možné interpretovať i možnosti meniť spoločnosť. Týmto predstavám dali istú presvedčivosť úspechy v rozvoji techniky a technológií a organizácie.

Masová výroba industriálnej spoločnosti vytvára masovú spoločnosť. Štandardizované sú správy, reklamy, uniformnými sa stávajú výrobky, štandardizujú sa služby, vzniká konfekcia v textilnom priemysle, ale i „konfekcia" kultúry, masmédiá unifikujú symboly, vzory správania. Narastá špecializácia, človek sa stáva anonymným a jeho hodnota je daná miestom, funkciou, ktorú plní v celku. Prispôsobuje sa rytmu strojov. Sociálny čas sa vymaňuje z prírodného cyklu. Hon za neustálym rastom produkcie vedie k posadnutosti časom. Človek už nie je časovaný prírodným rytmom, ale objektom. Reorganizuje sa sociálny priestor, pretože sa výrazne zvyšuje potreba koordinácie činností v masovom meradle a v globálnom rozsahu. Tok in-

formácií sa prudko zrýchľuje. Potreba rozvoja výroby a predaja vytvára potrebu integrácie do väčších celkov.

Pokračujúci rozvoj industrializácie sprevádzaný zmenou kultúrnych vzorcov, tvorbou nových hodnôt, vznikom nových inštitúcií, ktoré jednotlivca ovládajú, negatívnymi dôsledkami technológií na prírodu, novými mechanizmami moci atď., vytvára sociálne a kultúrne prostredie, ktoré človek pociťuje ako cudzie a nepriateľské. Opojenie z moci rozumu, rozšírenia hraníc slobody indivídua, sa stráca. Európskym myslením sformovaný ideál humanizmu, slobody, ľudskej dôstojnosti, je v konfrontácii so sociálnymi silami, ktoré v epoche industrializácie vznikajú, vnímaný ako ohrozený. Ľudská, sociálna realita, ktorú človek vytvoril, sa stáva hrozbou, ktorá stojí nepriateľsky voči jeho ľudskej existencii. Spoločnosť, ktorá formovala individualitu, rozložila predchádzajúce identity človeka a vytvára svoj obraz v podobe atomizovaných indivíduí, ktorých sociálna koordinácia nadobúda svoj vlastný pohyb. To, čo sprostredkúvalo vzostupný pohyb a rozširovalo mieru slobody indivídua, sa stáva cieľom a subjektom tohto pohybu. Človekom vytvorené sociálne a kultúrne sily nakoniec obmedzujú jeho slobodu. Ľudské ratio, ktoré na základe čoraz hlbšieho poznania prehlbuje emancipáciu človeka a prírody, rozširuje hranice jeho slobody, vedie k dovtedy nepredstaviteľnému zvýšeniu efektívnosti a moci človeka voči prírode. Na druhej strane tento európsky ideál človeka, ktorý cez racionálne poznávanie smeruje k duchovnému a mravnému sebazdokonaleniu, k humanistickým ideálom, nebol naplnený a často je predstava nepretržitého pokroku nahradzovaná dezilúziou, skepsou, koncepciami, ktoré hovoria o úpadku civilizácie. Kultúra, civilizácia, „druhá príroda", ktorú si človek vytvoril, nevedie k rozvoju človeka, k rozširovaniu jeho slobody, ale k jeho ovládnutiu, manipulácii v mene vonkajších cieľov, ktoré deformujú autenticitu človeka.

Situácia, ktorá je v európskej kultúre charakterizovaná obrovským zvýšením produktívnych síl ľudstva, je, na druhej strane, charakterizovaná negatívnymi vplyvmi na človeka. Táto situácia je často reflektovaná cez pojem *odcudzenia*, ktorý vyjadruje iracionalitu ľudského snaženia. Kým napr. u Hegela je ľudské sebauvedomenie hodnotené pozitívne, napr. u Schopenhauera je toto sebauvedomovanie, duch ako neosobná kozmická vôľa považovaný za príklad iracionality.

Situácia vyjadrená v koncepte odcudzenia vyjadruje pocity človeka modernej doby, ktorý stráca kontrolu nad svojím vlastným výtvorom, stáva sa objektom pôsobenia síl, ktoré vytvoril. Svet prestáva pre človeka byť jeho domovom, silnejú pocity bezdomovosti a vykorenenosti, absurdity, izolovanosti, práca prestáva byť činnosťou, v ktorej človek realizuje svoj projekt. Vo filozofii a umení sa stáva problémom autentickosť človeka, jeho bytia vo svete. Európski intelektuáli spochybňujú sociálny optimizmus osvietenstva, vieru v pokrok, racionalistický individualizmus. Základné prvky *koncepcie odcudzenia* môžeme nájsť už u J. J. Rousseaua, v jeho kritike civilizácie, odtrhnutosti od prírody, odcudzenia politickej moci v zastupiteľskej demokracii, ... Tieto prvky môžeme nájsť i v kritike americkej masovej kultúry u A. Ch. M. Tocquevilla, v nemeckej klasickej filozofii a i. Významná je koncepcia K. Marxa, kde z konceptu odcudzenia vyrastá celý jeho systém, ktorý v ekonomickej rovine nadobúda povahu tovarového fetišizmu. Veľmi známou sa stala frankfurtská škola, ktorá pojem odcudzenia využíva na kritiku zbyrokratizovanej masovej konzumnej spoločnosti. Pojem odcudzenia využívajú vo svojich analýzach i sociológovia (T. Luckmann, R. Merton, M. Seemann a i.). Hľadanie autentickej spoločnosti, protest proti

negatívnym nehumánnym dôsledkom vývoja spoločnosti, je niekedy využívané ideológiou a pri politickej manipulácii.

Je zdanlivým paradoxom, že v období, ktoré charakterizujeme ako krízu európskej kultúry, akceleruje pokrok vo vede, technike, rastie ekonomická sila západnej civilizácie a na druhej strane vo vede, v umení, filozofii, celej duchovnej oblasti silnie kritika masovej kultúry, západnej kultúry a civilizácie. V mocenských elitách, u mnohých ekonómov, finančníkov, reprezentantov technokracie neustále pôsobia prinajmenšom *dva základné mýty – mýtus trhu a mýtus techniky*, ktoré predstavujú mechanizmy v intenciách klasickej racionality. Trh ako samoorganizujúci mechanizmus, ktorý všetko vyrieši, a technika ako prostriedok, ktorý je schopný vyriešiť všetky dôsledky krízy aj bez zmeny doterajšieho protiprírodného charakteru racionality a rozvoja technosféry.

Hlavnými predstaviteľmi kritiky *technokratickej orientácie* sú predstavitelia kritickej teórie tzv. frankfurtskej školy (H. Marcuse, E. Fromm, M. Horkheimer, T. Adorno a i.). *Frankfurtská škola* kritizuje dôsledky racionality modernej spoločnosti, ktorú systematicky sformuloval M. Weber. Túžba po bohatstve, ktorá sprevádza všetky spoločnosti sa, podľa M. Webera, pod vplyvom protestantskej etiky „*disciplinuje*, mení sa na úsilie o maximalizáciu zisku, nadobúda *racionálnu formu*“ ([6], 24). Všetky veci, podľa neho, možno ovládnuť výpočtom, do popredia sa dostáva kalkulácia, inštrumentálna racionalita. Záujem podnikania sa v kapitalizme sústreďuje na racionálne poriadky, ktorých fungovanie sa dá vykalkulovať. Racionálne konanie sa orientuje na základe očakávaní vyplývajúcich z týchto kalkulácií. Trh umožňuje „rozvinutie a univerzalizáciu účelovo – racionálneho konania a prenáša ho do všetkých sfér spoločenského života“ ([6], 55). Hodnoty posvätené tradíciou sa oslabujú, „vecné a neosobné formy prenikajú aj do sféry osobných a intímnych vzťahov medzi ľuďmi“ ([6], 56). Moderná racionalizácia spočíva, podľa M. Webera, na oddelení faktov a hodnôt. Celá západná kultúra potom stojí na odlíšení poznania a hodnotenia. Toto rozlíšenie je zdrojom sily a efektívnosti západnej civilizácie v zmysle ovládania prostriedkov, efektívnosti a produkcie. Je však aj zdrojom slabosti, pretože nie sme si istí, ako máme tieto prostriedky použiť. Neexistuje „objektívna“ garancia platnosti hodnôt. Podľa M. Webera „ani Boh, ani príroda, ani dejiny nemôžu hrať úlohu garanta významu, ktorý pripisujeme svetu a svojmu životu, a rozličné hodnotové poriadky sveta sa dostávajú do nezmieriteľných protirečení.“ ([6], 91). Max Weber situáciu moderného človeka interpretuje pomocou oddeľovania rôznych životných poriadkov, ktorých štruktúra je daná vzájomnou spätosťou hodnôt, noriem a pravidiel správania. Pritom tieto poriadky môžu byť protikladné (napr. etické a ekonomické). Weber opisuje a kritizuje dôsledky fungovania modernej byrokracie, ktorá je však nevyhnutnou podmienkou modernej spoločnosti. Weberova „diagnóza“ doby má veľa spoločného s kritikou kultúry, neznamená však odmietnutie súčasného sveta.

Predstavitelia frankfurtskej školy si všímajú negatívne momenty racionalizácie v industriálnej spoločnosti. Obrovské technické prostriedky, ktoré by mali prinášať ľuďom prospech, prinášajú útrapy a nešťastie. Technika je prostriedok oslobodenia ľudí, ale mení sa na prostriedok útlaku. Racionalita sa mení na iracionalitu vtedy, keď inštitúcie industriálnej spoločnosti prestávajú slúžiť humanistickým ideálom a menia sa na samoúčel. Dochádza k manipulácii vedomia obyvateľov, spoločnosť je represívna voči jednotlivcovi. *„Technická racionalita“* (Marcuse) je základom formovania

celého systému vzájomných vzťahov v spoločnosti. Súdobá industriálna spoločnosť stelesňuje „technické univerzum“. Technika sa vymyká kontrole spoločnosti, zavádza nové účinnejšie formy sociálnej kontroly a sociálnych vzťahov ([4], 18 a n.). Veda a technika, ktoré by mali byť neutrálne (M. Weber) a znamenať koniec ideológií, sa tiež stávajú ideológiami. Kapitalistická odcudzená spoločnosť s jej odcudzenými inštitúciami eliminuje v človeku kritický rozmer a posilňuje jeho konformitu. Jednorozmerný človek má nivelizované a unifikované potreby a vedomie.

Vo vývoji tejto školy má významnú úlohu kritika novovekého osvietenského rozumu (Adorno, Horkheimer), ktorý svojím formalizovaním a univerzalizáciou rozumu podriadil všetky sféry života usporadujúcemu princípu panstva.

Sugestívnymi argumentmi prispel ku kritike moderného sveta E. Fromm, ktorý ho kritizuje z pozície adaptácie človeka na sociálne podmienky jeho života. Moderný človek je v situácii tovaru i predavača tovaru, jeho cena závisí od úspechu na trhu. Neustále sa meniaca situácia na trhu ho zneisťuje, klesá jeho sebavedomie, ktoré musí znovu získavať na trhu. Jeho hodnota je meraná hodnotami trhu, stráca vlastnú hrdosť a dôstojnosť. Moderný človek nie je skutočne aktívny, nie je konajúcim subjektom svojej aktivity, je skôr zaneprázdnený ([2], 73 a n.). Odcudzená aktivita je v skutočnosti pasivitou v zmysle tvorivosti. Prestíž, úspech, postavenie sú náhradou za vlastnú identitu. „Subjekt nie som *ja sám*, ale *ja som to, čo mám*“ ([2], 64). Rovnosť medzi ľuďmi je chápaná v zmysle negácie individuality, ako vymeniteľnosť, nie v pôvodnom význame byť účelom diania. Ľudské vzťahy sú povrchné a formálne. Myslenie človeka je orientované na dosahovanie pragmatických cieľov, sústreďuje sa na povrch a nie na kvalitu a podstatu javov. Frommov homo consumens má nekonečnú túžbu po spotrebe a vlastnení vecí, je manipulovaný reklamou aby si kupoval veci, ktoré nepotrebuje, za peniaze, ktoré nemá.

Intenzívna kritika európskej kultúry, vedy a filozofie, jej základnej hodnotovej paradigmy nadobúda postupne kontúry nových riešení. Univerzálny rozum, ktorý bol vo vede zúžený na prírodovedecký rozum, na vedu o faktoch, vedie k vytesneniu hodnôt mimo vedy. Racionalita je bezhodnotová, sleduje vonkajšie účely, užitočnosť, fakty... Rozum a jeho najvyššia forma – veda sú v súčasnosti problematizované najmä v dôsledku pochybovania o pozitívnosti výsledkov výdobytkov vedy v dôsledku civilizačných problémov, ktoré doterajší vývoj priniesol. Separácia základných sfér ľudského ducha (rozum, cit, vôľa), základných „životných poriadkov“ je problém, ktorý bol dominanciou rozumu v novoveku dovedený do dôsledkov. Iniciatívy, ktoré hľadajú stratenú jednotu, sa objavujú dlhšie. V druhej polovici 20. storočia možno nájsť na túto otázku rôzne odpovede. Podľa jedných je tento problém „neriešiteľný; podľa druhých možno stratenú jednotu poznávacieho, etického a estetického hľadať iba v návrate k minulosti, k stredoveku, k orientu; podľa tretích treba hľadať riešenie v takých formách vedomia a jazyka, v ktorých sú obsiahnuté a vyjadrené v nerozvinutej, synkretickej podobe, ako je každodenné vedomie, mýtus, prirodzený jazyk rozšírený o nevedomé; podľa iných autorov naopak nejde o stratenú synkretickú jednotu, ale ešte o nenadobudnutú, ozajstnú, diferencovanú jednotu poznania, estetického a etického, ktorú možno plne dosiahnuť až v budúcnosti, v ľudskejšej spoločnosti, v prechode na nový, historicky vyvinutejší typ racionality“ ([1], 172). Významný posun v hľadaní diferencovanej jednoty celistvosti urobila veda a filozofia. Vytvárajú sa predpoklady na prekonanie dichotómií novovekého myslenia, ktoré sa odvíjajú od klasickej predstavy subjekt – objektového

vzťahu. Poznávajúci a konajúci subjekt, ktorého cieľom je ovládnuť objekt, prírodu, sa v novom celostnom chápaní transformuje do subjektu, ktorý si sám seba uvedomuje ako súčasť širšieho celku prírody, planéty. Vytvárajú sa predpoklady na prekonanie dichotómií individualizmu a holizmu, indivíduа a sociálneho celku, racionality a morality, slobody a nevyhnutnosti. Súčasťou hodnotového systému sa stáva popri individuálnej slobode a zodpovednosti i rozmer zodpovednosti za „My", za život na Zemi...

Zmena myslenia sa výrazne prejavuje i v interpretácii vzťahu prírody a kultúry. Systémové myslenie, zmena v interpretácii celku a časti odmietajú, či prinajmenšom korigujú antropocentrizmus, kde človek je mierou všetkých vecí. Formovanie kritiky civilizácie z pozície ekológie, ktorá je pokračovaním a syntetizáciou predchádzajúcich impulzov, vychádza z týchto východísk. Človek už nie je mierou všetkých vecí, je potrebné prehodnotiť doterajšie hodnoty. S týmto prehodnotením prišli najmä iniciátori *hlbinnej ekológie* (A. Naess) a *etiky životného prostredia* (A. Leopold). Podľa etiky a etiky Zeme A. Leopolda, človek je, podobne ako iné živé systémy, prirodzene stvorenou bytosťou a nemôže byť nadradený prírode, pretože má rozum. Pre „správnu funkciu biosféry musí existovať principiálna rovnosť všetkých prvkov biotického spoločenstva. Imperatívom pre to aký má človek byť, aké hodnoty má presadzovať už nie sú egoistické či utilitaristické hodnoty, ale stabilita a krása biotickej komunity" ([3], 8). Tieto koncepcie (deep ecology) včleňujú človeka do širšieho hodnotového rámca a snažia sa vytvoriť „ontologický systém, ktorý by vytváral priestor pre neantropocentrickú axiológiu" ([7], 71). Človek dobyvateľ by sa mal zmeniť na človeka, ktorý má „úctu k životu" (A. Schweitzer). Silnejúce ekologické hnutie v medzinárodnom meradle, čoraz kompetentnejšie ekologické vedomie verejnosti je aj výsledkom zmien v hodnotovej paradigme európskej civilizácie, ktorá si v sebareflexii začína uvedomovať globálnu zodpovednosť. V systéme expanzie technosféry, civilizácie orientovanej stále ešte na konzum by však iba sebareflexia nepostačovala. Je nevyhnutné, aby sa zdokonaľovala ekologická legislatíva i politika, ktoré môžu účinnejšie sankcionovať určité konanie než etika ([8], 84 a n.). Ľudstvo však dodnes nevytvorilo inštitucionálne predpoklady na to, aby sa globálna celoplanetárna zodpovednosť pri riešení globálneho ekologického problému mohla realizovať

Protiprírodnosť novovekej civilizačnej paradigmy, dichotómia prírody a človeka sa prejavuje v jednej z výrazných súčastí novovekej racionality – v ekonomickej racionalite. Svet vo svojej mnohovýznamovosti a pluralite je subsumovaný do hierarchie účelov, z ktorých najvyšším je zarábanie, zisk. Stráca sa tým i pôvodný zmysel ekonómie, ktorým bolo umenie spravovať hospodárstvo, viesť svoju domácnosť (Aristoteles).

Určité prvky zmien v hodnotových prístupoch, aj keď ešte stále v rámci dnešného chápania ekonomickej racionality, prenikajú do ekonomickej sféry. Popri neoklasickej, jednodimenzionálnej racionálnej ekonómii sa formujú nové prístupy ako štvordimenzionálna *ekonómia reálneho života* (ekonomická, sociálna, etická, ekologická), *nová ekonómia, humanistická ekonómia, ekologická ekonómia*. Tieto nové koncepty už reagujú na potrebu zmien hodnotovej a civilizačnej paradigmy a naznačujú odklon od hodnôt konzumizmu. Formuje sa *nová paradigma „Ja a My"* (Etzioni), ktorá sa usiluje o *prekonanie dichotómie radikálneho individualizmu v ekonómii* a zvýraznenie súvislosti indivíduа a spoločenstva.

Vývinové tendencie naznačujú vznik kvalitatívne novej hodnotovej paradigmy. Viacerí autori očakávajú aj zmeny v oblasti preferencie materiálnych potrieb pred nemateriálnymi, zmeny v spotrebiteľskej orientácii, v štruktúre potrieb. Možnosť dobrovoľného obmedzovania spotreby je, i na základe výskumov, predpokladaná najmä preto, že sa mení obsah sociálneho statusu a prestíže, do ktorého sa čoraz viac dostávajú hodnoty životného prostredia. Dostupnosť mnohých tovarov vedie k poklesu ich statusovej hodnoty. Silnie *potreba alternatívnych vzorcov spotreby a správania, preferovania hodnôt*, ktoré sa označujú ako *postmateriálne*. Posun k týmto hodnotám však ešte neznamená, že tieto alternatívne hodnoty a postoje sa stali dominantnými. Výskumy však potvrdzujú, že vyššie sociálne skupiny, ľudia, ktorí disponujú vyšším kultúrnym kapitálom a ktorí majú za sebou zážitok vysokého konzumu, zmierňujú konzumnú orientáciu svojho života.

LITERATÚRA


[1] ČERNÍK, V., VICENÍK, J., VIŠŇOVSKÝ, E.: *Historické typy racionality*. Bratislava, IRIS 1997.
[2] FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha, Naše vojsko 1992.
[3] LEOPOLD, A.: *The Land Ethic. In: Ethics and Environment*. Englewood Cliffs 1983.
[4] MARCUSE, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied – Berlin 1967.
[5] MÁRTON, M.: *Vývoj európskej kultúry*. In: Márton, M. a kol.: Kultúra a medzinárodné vzťahy. Bratislava, Ekonóm 2004.
[6] NOVOSÁD, F.: *Osud a voľba. Max Weber ako diagnostik modernej kultúry*. Bratislava, IRIS 1997.
[7] SMOLKOVÁ, E. *Ekologický problém ako šanca*. Bratislava, IRIS 2000.
[8] ŠMAJS, J.: *Ohrožená kultura*. Brno, Zvláštní vydání 1995.



doc. PhDr. Milan Márton, CSc.
Katedra humanitných vied FMV
Ekonomická univerzita v Bratislave
Dolnozemská 1
852 35 Bratislava
e-mail: marton@euba.sk

# FILOZOFOVANIE O ŽIVOTE A SMRTI V (SLOVENSKEJ) PRÓZE 20. STOROČIA
## (stratégia ideí, stratégia autorov)

*VIERA BILASOVÁ – VIERA ŽEMBEROVÁ*
*Katedra filozofie FF PU, Katedra slovenského jazyka a literatúry FF PU, Prešov*

> Že moja starosť som ja, moja duša (s. 120).
> Zmysel sna je ten, že mi prekáža ešte schránka
> vlastného tela, ale čoskoro sa jej zbavím (s. 122).
> Túžba nie po smrti, nie po samej smrti, ale po
> životnom napredovaní, ktoré k smrti smeruje.
> A toto napredovanie je oslobodením sa od vášní
> a pokušení tej duchovnej podstaty, ktorá žije
> v každom človeku (s. 129–130).
>
> *Lev Nikolajevič Tolstoj (Novely o ruskej duši)*

Žijeme vo svete, ktorý svojou dynamikou vývoja a jeho mnohorakých prejavov sa stáva pre človeka priestorom, ktorému sa usiluje porozumieť a neustále hľadá akýsi „koeficient lomu“, ktorý mu pomôže odhaliť stupeň vlastnej autonómie a pochopiť špecifické vzťahy a zákony toho sociálneho priestoru. Skúsenosti, ktoré získavame z pokusov ako porozumieť skutočnosti, dostávajú v modernej súčasnosti nové významové väzby a na horizonte poznania celku sa vzťahy stávajú zložitejšie, menej jednoznačné, bez nároku na jednotu a poriadok, teda ako keby strácali svoju zmysluplnosť v rovine racionálnej interpretácie skutočnosti. Samozrejmosť nárokov rozumu je dnes otrasená vo všetkých líniach pohľadu na skutočnosť a dotýka sa i chápania štruktúry ľudskej orientácie vo svete. Ide o otázky, ktoré sa dotýkajú spôsobu, akým človek rozumie sám sebe a spôsobu, akým chápe svoje miesto v skutočnosti i nárokom, voči ktorým sa cíti byť jednostranne vystavený. Rozpadáva sa predstava skutočnosti ako niečoho platného a zmysluplného v horizonte rozumu a dochádza k intronizácii rozumu ako poslednej a výlučnej inštancie na zdôvodnenie dokonalosti a nepochybnosti, čo sprevádzalo filozofický svetonázor od čias novovekej filozofie. Kríza rozumu, ku ktorej dochádza v orientácii človeka vo svete a v jeho vzťahu ku skutočnosti, je v istom zmysle zrodená z vnútornej vzbury samotnej racionality proti strohej racionalizácii, navyše aj z vnútorného popudu otvoriť priestor pre komunikáciu medzi racionálnym, iracionálnym či nadracionálnym. Tematizácia týchto problémov sa stala východiskom filozofie a jej kritického myslenia. V špecifickej podobe sú tieto problémy evidentné aj v umení, zvlášť v umeleckej literatúre.

Ak prijmeme tézu Karla Kosíka, podľa ktorej „filozofia je trojaké umenie: umenie čítať, umenie pýtať sa, umenie žiť“ ([6], 238), potom ju oslobodíme od tých obmedzení, ktoré sa viažu na svet abstrakcií a generalizujúcich konštrukcií a vytvoríme priestor na dotyk so „skutočným“ životom. Univerzalizmus filozofickej predstavy o sebe samej otvoril problém, na ktorý upozornil už F. Schleiermacher, a spočíva v tom, že sebauvedomenie nemožno prijať ako princíp a dôvod istoty

filozofie, teda aj filozofia je nútená zriecť sa predstavy o svojej všeobecnej platnosti. Od čias Descarta bola subjektivita svojimi nárokmi sebauvedomenia a istoty považovaná za vrchol ponoru do bytia, alebo za „différance (sústredenosti na bytie) príznačného pre západoeurópske myslenie (...) subjektivitu treba naopak chápať ako odvodený fenomén, ktorý sa sebe samému sprístupní len za jedného predpokladu, ktorým sám zas nedisponuje. Subjektivitu samu treba objaviť zo štruktúry sebauvedomenia“ ([3], 45).

Práve táto dimenzia dôrazu na subjektivitu je spojená i so špecifickými podobami individuálnej skúsenosti, ktoré sa bezprostredne viažu na ľudskú slobodu. Jej podstatnou a bytostnou črtou je kreativita a prirodzená schopnosť interpretovať – nie v zmysle výkladu – život, ktorý žijeme a obohacujeme ho duchovnými významami. Tento tvorivý priestor sa viaže na ľudskú imagináciu, ktorá sa javí ako špecifická syntéza schopností človeka nielen rozlišovať, ale i podnecovať nové spôsoby produktívneho hľadania a nachádzania skutočnosti, a je spätá so slobodou a reflexiou priestoru, ktorý sloboda poskytuje. Spôsob reflexie tak dostáva nový rozmer, ktorý nachádzame vo viacerých podobách umeleckej aktivity človeka, pretože uvoľňuje a povzbudzuje vôľu i potrebu človeka tvoriť.

Možnosti reflexie a miera autoreflexie, ako filozofický spôsob kritického nazerania na svet a na svet ľudského Ja poskytuje impulzy, s ktorými sa filozofia sama nestačí vyrovnať a ktoré v priestore umenia, predovšetkým literatúry, dosahujú nové príležitosti a možnosti na svoje naplnenie a uskutočnenie sa, lebo: „To, čo sa vo vetách filozofie `ukazuje`, ale nedá `povedať`, teda vlastne zamlčuje – sa ešte vždy môže zamlčovať významuplne“ ([3], 47). Potreba a porozumenie zmyslu tvorí predpoklad a základ ľudského prežívania skutočnosti a vedomú potrebu každého človeka tvoriť vlastné Ja aj „svoj“ svet, a tak otázka kompetencií prístupu k svetu otvára variabilný priestor postojov, ktoré jednotlivca nútia na jednej strane zriecť sa ich nárokov na všeobecnú platnosť, a na strane druhej si uvedomiť, či miera literárnej reflexie je vôbec možná a dokonaná možnými obsahmi bez prítomnosti filozofie. Napriek špecifikám a dôrazu umeleckej percepcie sveta, ktoré sú spojené s tlakom na singulárnu perspektívu pohľadu a na zmyslový aj emocionálny prístup, možno súhlasiť s W. Welschom, že „aj umelci aj filozofi sa v podstate venujú reflexívnej záležitosti: neustále sa vydávajú na cestu hľadania pravidiel svojho konania“ ([13], 69). Potreba vedomia zmyslu sa môže formovať a artikulovať rôznymi prejavmi skúsenosti, porozumenie dynamike tohto pohybu je silové pole, v ktorom má filozofia i literatúra svoje jedinečné miesto a dynamické výrazy.

A tak sa dostávame do priestoru, v ktorom si uvedomujeme, že literatúra posiľňuje jav život a vzťah človeka k vlastnému životu tým, že pomáha pri jeho orientácii v spleti (jeho) (ne-)produktívnych a kladných (záporných) aspektov v životných situáciách. Zároveň však podsúva svojský pohľad i na zdroj aktivity a činorodosti človeka tým, že objavuje jeho nové podoby a netradičné rozmery aj prejavy života. Rozvinutie podôb nazerania a vnímania sveta cez umelecký obraz (prostredníctvom literárneho diela) otvára plastickejší priestor i pre teoretickú reflexiu tak, že poskytuje odstup od aktuálneho priebehu udalostí (cez fiktívnosť sveta v literárnom texte) a umožňuje, aby sme túto udalosť nielen „kriticky“ posúdili, ale aby názorná skúsenosť „možno inak“ tvarovala dispozíciu života v sebe samom ako podnet rozlišovať, pretože „otvára priestor na hľadanie kritérií (...) i potrebu a spôsobilosť zamyslieť sa nad sebou a pýtať sa“ ([8], 29–30).

Podľa úvah neskorého Hegla má filozofia prednosť pred umením v tom, že poznáva takým spôsobom, aký umenie nemá k dispozícii. Tento vzťah má i opačný rozmer, na ktorý upozorňujú filozofi, teda že umenie môže poskytovať taký pohľad na skúsenosť, akým nedisponuje filozofia, ba ani veda, a preto môže napomáhať prienikom a porozumeniu vyjadrovanej situácie. Otázka poznávacích kompetencií literatúry (umenia) i filozofie je však podstatne zložitejšia[1], ale v kontexte nami sledovaného problému pripustíme, že umenie nielen zobrazuje, ale aj dopĺňa, rozširuje, a teda obohacuje, čím otvára priestor na bližšie a hlbšie porozumenie životu a jeho dilémam. Spôsoby narácie, predovšetkým literárnej, sa javia ako spoľahlivejšie pri nazeraní a odovzdávaní napríklad morálnych noriem, a úloha filozofie spočíva v tom, aby zohľadnila popri inom i právo širších kontextuálnych prvkov, do ktorých je literatúra svojou partikularitou a singularitou narácie zasadená.

Ak prijmeme ideu, že umelecké dielo je jedinečný autorský model sveta, tak iba v tom zmysle, že poukazuje na svet ako na celok len vo zvláštnom, jedinečnom „videní" cez prizmu zdôraznených či znásobených vlastností a hodnôt. Táto optika odkrýva proces svojského usporiadania a zapojenia aj tenzijných významov, ktoré nemôžu byť v žiadnom prípade obrazovou „reprezentáciou skutočnosti", ale skôr svojským a svojbytným fiktívnym svetom z dielne konkrétneho tvorivého subjektu. Zároveň horizont vnútorného usporiadania ponúka pole dotyku, ktoré sa viaže na úlohu a participáciu aktívneho indivídua (tvorcu, autora, prijímateľa a pod.). Toto prostredie nesie v sebe osobité orientačné súvislosti, čím explikuje i naše vzťahy nielen k sebe samým, ale aj k ostatným ľuďom; je to „prostredie, ktoré rozvíja náš vzťah k tomu, čo presahuje horizont nášho konečného bytia a v čom nachádzame nevyhnutnú oporu a zakotvenie" ([7], 32). Získavame zorný uhol pohľadu na svet, ktorý umožňuje prebudiť impulzy a ich uvedomenie, schopnosť a rozpoznanie kontextov (kultúrnych, časových, priestorových, morálnych, jazykových a ďalších), čím sa umožní svet významov aktualizovať a reflektovať. I preto sa literárny text stáva priestorom, v ktorom otázky o radikálne odlišných umeleckých skutočnostiach sa môžu vzájomne prestupovať a možno ich pochopiť i ako presúvanie sa na filozofické pozície (Lyotard). Tento náhľad postmoderných filozofov je spojený s radikálnym odmietnutím filozofie ako disciplíny, ktorá sa zaoberá najdôležitejšími otázkami ľudstva. Tendencia preferovania literárnou naráciou o vzťahu človeka a sveta nepochádza len z inšpirácie filozofie umením, veď umelecká reflexivita poskytuje väčší priestor pre problematizáciu, pluralitu spôsobov na rozprávanie o živote a o jeho hodnotách, o spôsoboch na komunikáciu či diskurzy a vedie k odmietaniu ich participácie pri hľadaní pravdy či sporu o pravdu.

Podľa R. Rortyho bol to práve F. Nietzsche, ktorý poukázal na to, že by sme sa mali vzdať predstavy „poznania pravdy", navyše jeho definícia pravdy ako „po-

[1] Pri skúmaní vzťahu literatúry a filozofie sa pozornosť často sústreďuje na poznávacie kompetencie literatúry a spolu s E. Farkašovou považujeme variabilitu v týchto postojoch za naozaj veľkú. Sama verí, že existuje čosi také ako noetická sila literárneho (umeleckého) diela aj keď táto sila je obmedzená iba na niektoré priestory a poznanie ku ktorému vedie literatúra, je poznaním zmyslovo-emocionálnym, poznaním „dovnútra". Zároveň zdôrazňuje, že každý text je významom: pre toho kto píše, ale aj pre toho kto ho číta, a teda vstupujeme do textov (vlastných i cudzích) a texty (cudzie a vlastné) vstupujú do nás, vzájomne sa dotvárame a prekrývame. Špecifickosť „kognitívneho účinkovania" literatúry považuje za viacvrstevnú a upozorňuje i na paradoxy „literárneho poznania" (pozri: [2], 108–110). Podobne sa zamýšľa nad vzťahom umenia a literatúry ako hodnotnými zdrojmi poznania aj G. Graham, a zástancom takého názoru je aj N. Goodman a ďalší filozofi (pozri: [1], 61–72).

hyblivej armády metafor“ znamená to isté ako tvrdenie, že sa má opustiť i predstava „reprezentácie skutočnosti“ jazykovými prostriedkami a hľadanie jediného kontextu všetkých životov ([9], 30). Aj keď iný predstaviteľ postmodernizmu Jurgen Habermas nepovažuje literatúru priamo za indiferentnú voči pravde, pretože si myslí, že práve literatúra ako prvá umožňuje distribúciu hodnôt pravdy v jazykových kontextoch, dospieva k presvedčeniu, že jej participácia na pravdivosti výpovedí je len sprostredkovaná a pre literatúru sa stáva pojem pravdy „nemiestnym pojmom“ ([5], 829). V skutočnosti sú jazyky – literárny nevynímajúc, skôr naopak – prostriedkami komunikácie a nie médiami na reprezentácie, preto Rorty hovorí o definitívnom víťazstve metafor sebautvárania nad metaforami objasnenia ([5], 936), a namiesto túžby poznať pravdu, je potrebné rozvíjať schopnosť rekontextualizovať rôzne hnutia v kultúre (vrátane filozofie) za použitia ich slovníkov a ich predvedenia ako fázy v „ príbehu poetizácie a pokroku“ ([5], 840). Názor Michela Foucaulta, že „literatúra sa ustavuje v rozhodnutí ne-pravdy, ale pritom sa zaväzuje vyvolať účinky pravdy (...) literatúra je súčasťou veľkého systému záväzkov, ktorými západ donútil každodennosť, aby sa premenila v rozpravu“ ([4], 151–152) je doplnením postoja, ktorý je vyvolaný fascináciou literatúry a doplnený psychoanalýzou. Tento postoj dotvára horizont postmoderného chápania, ktoré vo Foulcaultovom pohľade nadobúda transformáciu väzby medzi literatúrou a určitým aparátom moci, ktorý dominuje v západnej spoločnosti.

Postmodernistická dikcia úvah o literatúre a filozofii je spojená s odmietnutím úsilia o poznaní pravdy, ktorá je súčasťou identity človeka. Moderný človek stráca pocit zakorenenosti, bezpečia a istoty, preto v tvorivej – vnímanej i ako sebaoslobodzujúcej – imaginácii si modeluje zmysel života a nechce si uvedomiť, ako pripomína Kosík, že „tejto prázdnoty sa nezbaví, pretože ju nosí v sebe a všade so sebou“ ([6], 218). Vnútorné napätie, ktoré ho sprevádza, nie je prejavom nestálosti ľudského vedomia, ale jeho dispozície či schopnosti reflektovať rozporné javy prostredníctvom literárneho vyjadrenia, to však nedáva ostro ohraničené kontúrované poznanie, ale umožňuje hľadať zmysluplnosť pozície ľudskosti, ktorá, povedané spolu a A. Camusom, vnáša zmysel do absurdity ľudského bytia.

Aj keď impulzy a podnety postmodernistov demystifikujú vznešené idey, odmietajú metanarácie a apriórne kánony, zároveň revidujú aj mravnú identitu človeka tým, azda i preto sa „vyväzujú z etických noriem“ ([5], 848) a ich záľuba v „dekonštrukcii“ sa javí ako znak nedostatku morálnej zodpovednosti. Rorty v týchto súvislostiach považuje filozofiu v dnešnej ironickejšej kultúre len za dôležitý podnet na „hľadanie osobného zdokonalenia než nejaké spoločenské úlohy“ ([9], 105). Jeho podozrievavosť sa prejavuje voči všeobecným ideám, ktoré vtesnávajú filozofiu do životných dilém a do odmietania úrovne abstrakcie, čo vedie k podobe takej filozofie morálky, ktorá má skôr formu historického (jazykového) rozprávania a stráca vnútorné zdroje i potrebu sebareflexie, ba i reflexie kultúry, čím nadobúda pragmatický charakter a rozmer –zotrvať pri otázkach ako vyhovuje určitým poznávacím a zobrazovacím zámerom.

Napriek odmietaniu tradičnej predstavy o literárnom (románovom)diskurze ako o súvislom a totalizujúcom príbehu, je myšlienka o „múdrosti románu“ (Milan Kundera) považovaná za produktívnu najmä preto, že literatúra odhaľuje morálny svet, a ním približuje problémy ľudskej prirodzenosti ako heslá z morálneho slovníka románov oveľa impulzívnejšie, ako je tomu vo filozofických pojmoch a traktátoch.

Z takého prístupu k textu vyžaruje inšpirácia k vnútornej potrebe žiť mravne i napriek tomu, aká je aktuálna norma a prax spoločenskej morálky. Mravný zreteľ tvorby je prežívaný ako akt oslobodenia, ktorý získavame príležitosťou rozhodovať o svojom živote. V literárnom (umeleckom) diele je hodnota vyjadrená ako osobné nasadenie i svedectvo o platnosti poriadku a prítomnosti hodnôt. Étos je vždy záväznosť, ktorá nás viaže k Bytiu a „vernosť tejto záväznosti je základom onej solidarity, ktorá nemôže a nesmie byť dočasná (na výpoveď) ani relatívna (vzťahujúca sa k určitým ľuďom): len v tejto záväznej závažnosti a závažnej viazanosti k Bytiu je človek slobodný“ ([6], 123).

Mravná dimenzia vo filozofii aj v umení prináša hodnotenie života a jeho aktuálny alebo aktualizovaný výraz v literatúre, čo je prejavom jeho rozvoja a napokon dáva hlbšie a presnejšie porozumenie vlastnej totožnosti i možností na vnímania, charakter, na ochabnutia či úpadok. Vnútorná totožnosť života a tvorby je založená na platnosti sebauvedomenia a slobodného sebaurčenia, čím sa vymedzuje každá forma tvorby ako *tvorba mravná* ([8], 116). Postulát života i smrti je nielen dramatickým a jedinečným obsahom v príbehu, ktorý prostredníctvom literárnej fikcie môže podľahnúť ilúzii, ale je aj hodnotou, ktorá v literatúre nepoukazuje len mimo seba, nemá utilitárnu povahu, ale odhaľuje identitu človeka prostredníctvom implicitného zmyslu.

Záujem života ako pokus či uskutočnený zámer o sebapochopení či sebaporozumení je sprevádzaný protirečivou predstavou a tá sa viaže na jeho osobité singulárne etapy počas pohybu pochopeného ako vývoj. Skrytým základom tohto záujmu je naliehavosť reflexie archetypového aj humanizovaného kontextu, čo znamená zrod, perspektívu i súvislosti medzi konečnosťou a smrťou. Vnútorná príbuznosť otázok života a smrti sa viaže na východiská všetkých ľudských pohybov, čím sa vytvára pôvodný priestor príslušnosti k bytiu: „ Bytie nemá povahu prostej a holej pozitivity a odhaľuje sa ako „pohyb“ a ako „dianie“, a ani „ničota“ nepredstavuje jednoduchý opak „bytia“, ale tvorí bytostný moment konečného bytia, jeho vzťah a viazanosť“ ([7], 204). A kde ich možno plastickejšie vyjadriť ako v rozprávaniach s tematizovaným a personalizovaným životom a smrťou. O ich emancipáciu vo svete potrieb a ideí sa na počiatku pričinil folklór, nezastupiteľným a (ne-) časovým dosahom do kultúry ľudskej civilizácie však najväčšmi ľudová rozprávka.

* * *

Spôsob, akým sa homo sapiens vyrovnáva so sebou samým v čase a priestore svojej bytnosti by mohol byť v koncentrovanej „podobe“, – popri iných možnostiach, – aj dejinami umenia a dejinami vedy, pretože vo svojom organizovanom „súhrne“ vzišli z jeho potrieb, činností, vôle aj zvedavosti ako v čase (vývin) a spôsobe (systém) usporiadané stretania sa, ktoré podnietili rozličné (životné a duchovné) zámery a uskutočňujú sa odlišnými (materiál, nástroje, formy) spôsobmi s takými obsahmi základných aj limitujúcich termínov (slovo) pre človeka, ako sú zrod, jestovanie, zánik alebo im rovnocenné alternatívy, tými sú zas narodenie sa, život a smrť. Za istých okolností by bolo možné obnoviť v ich vzájomnom vzťahu pre názornosť (následnosť štrukturalistického prepojenia) uzavretého a opakujpce sa „obvodu“, po ktorom sa pohybujú a vďaka ktorému aj univerzálne „fungujú“ ako začiatok, stred, koniec (spravidla života) na demonštrovanie toho, čo človek musí uskutočniť, musí

obsiahnuť a naplniť a musí uzavrieť za ohraničený čas svojej (žitej) prítomnosti a (nejakej) činnosti v (reálnom, metaforickom) priestore, ktorý je na túto jeho „identitu“ určený.

Zrod človeka je záver a výsledok toho, čo má svoju predohru obsiahnutú v termínoch (slovách) biologický pud, fyzická moc, naturalistická emócia (mať) a kultivovaná emócia láska (získať) a (spoločenská, situačná) náhoda, ale variovaných možností zostáva podstatne viac. Kým sa človek narodí, uskutoční sa priveľa ďalších udalostí, ktoré ho „označia“ a „poznamenajú“ bez jeho pričinenia, a on s nimi – ich prejavmi či dôsledkami – musí „spolunažívať“, pretože ich „nemý tlak“ presahuje nie raz možnosti aj danosti jednotlivca (odvodené z koho, kde, kedy, ako, prečo i načo atď.)

Do genézy „registra“ umeleckej literatúry patrí spravidla schéma, v ktorej sa zrod človeka spája s ustálenými a rešpektovanými modalitami: chcem (nového človeka z lásky: budúci syn alebo dcéra) a musím (pre naplnenie istého spoločenského štatútu: budúci kráľ)., a tie možno, ako sa naznačilo, vhodne demonštrovať na ľudovej a autorskej rozprávke.

Isto si bude vhodné pripomenúť, že v príbehu a konflikte rozprávky sa kontrastne „kalkuluje“ medzi mystickými silami, ich mocou na ľudských jedincoch s ešte nenarodeným človekom, preto si mystická alebo čarodejná postava, ktorej sa smrteľný človek a priori obáva nielen pre jej všemocnosť nad sebou a svojím životom, ale aj pre zlo, ktoré stelesňuje, a vynúti si za prísľub okamžitej zmeny tragickej situácie jednotlivca a jeho rodiny (sociálna bieda, zablúdenie v hore, vedomie osobnej neschopnosti opatriť si rodinu atď.). Spravidla sa taký prísľub žiada od otca alebo kráľa, lebo tí sú spravidla dlhšie z domu na cestách (vojna, putovanie za pokladom, hľadanie obživy pre rodinu, lov atď.). To od nich, nevedomých si zmeny vo svojej rodine sa žiada, že odovzdajú, zrieknu sa toho, o čom nevedia, že majú doma. Ani náhodou sa nespomenie tým, kto sľub žiada, že ide o to, čo je doma nové, iné, očakávané a ani druhá strana si nespomenie, že do rodiny mohlo pribudnúť dieťa! Mužská rozprávková postava to sľúbi, aby si polepšila situáciu tu a teraz, teda ukončila svoje zlé osobné položenie, hoci daň z nevedomosti za túto zmenu k lepšiemu je azda spomedzi tých najvyšších, zriekne sa svojho dieťaťa, potomka, zmyslu spoločného života dvoch ľudí.

Najskôr si anonymní konštruktéri ľudovej rozprávky uvedomovali to, akú neprenosnú hodnotu má ľudský život, ale i to, ako nejednoducho vzniká a ochraňuje sa ľudský život, čím by sa dali aktualizovať dobové infomácie o demografickom, sociologickom a ďalších „rozmeroch“ spoločensky žijúceho dejinného človeka.

V rozprávke sa to, čo sa „ľahko“ získa, tak sa aj stratí. Aj preto je smrť personifikovaná postava v rozprávkovom svete, a tak život v jeho ľudských (mikro-)detailoch rozprávačov príbehov nezaujímal, lebo bol zložitý pre všetkých a rovnako plynul. V rozprávke i preto vždy išlo len o tematizované jednotlivosti, z ktorých sa skladali skúšky odvahy, mravnosti, statočnosti, múdrosti, a predsa záverečná veta ľudovej rozprávky sa takmer rituálovo opakuje: a žijú, kým nepomreli.

Otázka, v ktorej by bolo obsiahnuté ako a zdôvodnenie prečo sa jednoducho nevyslovuje, neaktualizuje, lebo sa prosto (nikomu) nekladie. To by však mohlo znamenať i to, že pre rozprávača obsah javu život bol svojím problémom pre všetkých vo svojom bazálnom mechanizme tak spoločný a známy, že sa na jeho mozaiku nebolo potrebné pýtať, alebo i to, že bol tak rýchlo sa meniaci vo svojich spoločen-

ských dramatických zvratoch (vojna, epidémia tď.), čo znova prinášalo neistotu pre témy a pointy rozprávkara, a tak do klišéovitého otvoreného záveru, teda do priestoru medzi zrod a smrť – žijú, kým nepomreli – sa „pomestilo" všetko „to", čo si počúvajúci želal, čo už vedel a o čom sníval.

Keď sa jednotlivec aj spoločnosť v pragmatike svojho života a pri organizovaní systému spoločného koexistovania v spoločenstve s racionálnymi pravidlami mohli viac spoliehať na svoje poznanie a pre nich dovtedajšie tajomstvá o vzniku, živote a príčinách prečo sa končí, opúšťajú mystiku, fantastiku aj výmyseľníctvo pri spontánnom rozprávaní a argumentujú poznaním vedy. Všemocnosť anonymného rozprávača a ľudovej rozprávky sa tak nekončí, len získava umeleckú alternatívu v jedinečnej autorskej lyrickej, epickej a dramatickej tvorbe. Ani tam problém života smrti nemení svoju podstatu, znamená rozlične vyrozprávanú činnosť v zmysle života, a takmer do schémy upravovaný spôsob jej ukončenia, ním je vždy smrť.

* * *

*Všeobecne sa súdi, že ľudia umierajú vo svojej smrti, ale veľká väčšina umiera vo svojom živote, a to sú všetci tí, ktorí spomínajú, alebo túžia (s. 90).*
František Švantner (Integrálny denník)

Život a jeho (fiktívne) žité (reálne) obsahy v umeleckej literatúre poskytuje pre prózu látku, iniciáciu pre tému aj problém, vyberajú si postavu, a smrť sa s nimi buď identifukuje v role subjektu alebo konfliktu, čo predurčuje výber literárneho druhu, alebo podmieňuje uplatnenie typológia žánru, o čom zas rozhoduje stratégia autora a ňou iniciovaná stratégia textu. Napokon i takto naznačujeme, ako genologické predpoklady pre literárny druh (lyrika, epika, dráma) a do žánrov zakomponované typologické odlišnosti (ľúbostný, dobrodružný, kriminálny, hororový, tragický, dramatický atď.) „modelujú" prostedníctvom kompozície narátora, postavu, konflikt sujetu, fabulu. Smrť a život vytvoria v umeleckom texte „dvojicu", ktorá predurčuje vertikálu textu (stratégia autora chápaná ako filozofovanie prostredníctvom témy, postavy a problému) a organizuje horizontálu textu (stratégia textu), tam sa zas aktualizujú genologické vlastnosti druhu a žánru

S patetickým gestom možno naznačiť, že umenie by bez života a smrti stratilo svoje naplnenie a s ním by sa deformovala jeho kauzalita, funkcie vyjadrené oznamovacou a výrazovou členitosťou „prostriedkov" umenia (poetika, technika, umelecký smer, program, generačné postoje atď.). Život a smrť, zdá sa, tvoria podložie látkovej, tematickej a recepčnej „činnosti" umelca a konkrétneho artefaktu v konkrétnom spoločenskom „prostredí". Exponované budú, nazdávame sa, dve polohy. Prvá poloha má najskôr príležitosť byť pomenovaná pspychická fixácia a viaže sa na osobnosť tvorcu, na jeho latentnú sústredenosť na smrť, ktorá – rozlične ním motivovaná alebo obnovovaná – stane sa záverečným „výstupom" jeho tvorivej dielne (autor si smrť vyberie a uskutoční ju sám na sebe). Druhá poloha má spravidla látkové zázemie a súvisí so spoločenskými katastrofami, a tie majú latentné zastúpenie v umení (vojna, prírodná a technická katastrofa, choroby atď.). Obidve polohy, autorská a látková, tematizujú život ako akčný a pohybový „priestor" na sujet a fabulu, v ktorom sa pripravuje pointa.

Morálka života a morálka smrti, ktoré sa takto dostávajú do polohy dynamického činiteľa (príbehová časť textu) a statického činiteľa (pointa textu) podliehajú morálke a jej praxi v konkrétnej spoločenskej „dobe“, čím naznačujeme odlišnosť motivácie na ideu, zdôvodňovania na čin a kompozičnú prípravu na riešenie, aké musí odlíšiť svoje myšlienkové, emotívne, psychické, sociálne a typové predpoklady na ideu, jej rozvinutie a na jej uskutočnenie, ktoré sú obsiahnuté v termínoch a javoch život a smrť v čase spoločenského a umeleckého aplikovania noetiky a „praxe“ klasicizmu, romantizmu, realizmu, symbolizmu, moderny a postmoderny.

K (normovanej) morálke života a smrti (vplyv etnológie, náboženstva, filozofie, ideológie atď.) sa podstatným pričinením pridružuje (individualizovaná a subjektívna) emocionalite života a smrti, čím o ich vzájomnej hekticnosti absorbovanej do témy, problému a postavy v prozaickom texte takmer všetko a priori predurčí druh a žáner textu (ale aj umelecká metóda, jej ideológia a postupy, ktoré autor tematizuje: Jozef Miloslav Hurban Olejkár –Gejza Vámoš Atómy boha, Milo Urban Za vyšným mlynom – Jozef Cíger Hronský Andreas Búr majster – Margita Figuliová Tri gaštanové kone – Vladimír Mináč Generácia – Ladislav Ťažký Dunajské hroby – Ladislav Mňačko Smrť sa volá Engelchen – Ján Johanides Slony v Mathausene – Jozef Puškáš Hra na život a na smrť, Smrť v jeseni – Rudolf Sloboda Britva, Uršuľa, Krv, Útek z rodnej obce – Peter Jaroš Milorad slučka – Etela Farkašová Hodina zapadajúceho slnka – Ján Lenčo triptych o Lucii – Jana Bodnárová 2 cesty, Tiene papradia – Ivan Kolenič Mlčať atď.

Život (zrod) a smrť si v umení a v literatúre využívajú na svoje zastúpenie, vyjadrenie a následok viacerých príčinných nositeľov (osud, náhoda, pomsta, zákernosť tragédia atď.), ale spravidla sa personalizujú s literárnou postavou alebo narátorom, a to aj preto, aby sa téma, problém a idea dokázali napájať a rozširovať v príbehovej zložke prozaického textu prirodzene, teda autorskou poetikou, estetikou a noetikou práve zložkami vnútrotextových operácií. Zvnútornenie postavy, ktorá sa vyrovnáva s javmi život a smrť aj ich obsahmi, ktoré sú vo svojej podstate totožné, ale pri uskutočňovaní tak individuálne, prechádza aj v závislosti od žánru a látky viacerými premenami. Postava na rozhraní filozofovania o živote a smrti, o svojom mieste v tomto priesečníku, keď sama vertikalizuje svoju situáciu, teda oddeľuje ju od akčnosti a prenecháva „príbeh“ práve komornému filozofovaniu o sebe včase a jeho súvislostiach, spravidla sa identifikuje s pocitmi samoty, odcudzenosti, neporozumenia, nespravodlivosti. Inou polohou bude tá, v ktorej protagonista odlišuje svoje Ja od situácií, ke je nikým iným, keď svojou existenciou trápi iných, za čo pociťuje duševné muky. Dvojník vo vedomí postavy privádza potrebu utiecť odniekaľ niekam, alebo písať o sebe a tak „materializovať“ nielen svoje druhé ja, ale aj pomenovať zlo v sebe a verbalizovať ho ako jediný spôsob, ako strhnú seba od nutkania spáchať zločin na sebe či na niekom inom. Život a smrť spolunažívajú v ohraničení, ktoré vzniká z telesnosti a citov, z predstáv, snov, túžob a skutočnosti. Zmyselnosť sa posilňuje, alebo sa rozplýva v spomienkach, čo máva pre postavu aj taký verdikt, že sa zlo v ňom utvára do istoty, že koná to, čo robí, správne. Možná je aj iná situácia, v ktorej postava podľahne psychickému a mravnému pocitu strachu, úzkosti, tiesne, začne sa obávať odhalenia a zvolí si na svoj čin (pre život, pre smrť) ilúziu stavu pomätenosti. A tak sa znova ocitne na ceste úteku od seba a od všetkých. Paradoxne znova iba k sebe, lebo iných spoluhráčov na trati medzi životom a smrťou napokon vždy vylúči zo svojich rozhodnutí.. Postava musí uveriť tomu, že

čin, pre ktorý sa rozhodla, nech už jeho následkom čokoľvek, prináša pre ňu riešenie a cieľ, navodí istotu, podľa ktorého tento postup bol jediný, ktorý jej zostal, ale predovšetkým bol správny.

Autorská a textová panoráma, ktorú sme aktualizovali, môže byť iba výlomkom a len margináliou nášho zámeru, ktorým smeruje k názorovej, emotívnej, látkovej a tematickej latentnosti života a smrti v odlišných autorských stratégiách a noetických aj estetických stratégiách textu, ktorými sa pre poznanie spoločnosti rozhodol konkrétny autor využiť ich na vyjadrenie svojho bytostného a jedinečného postoja voči javom, procesom, emóciám, ideológiám a myšlienkam, do súkolesia ktorých sa dostáva jeho osobný život, zmysel aj funkcia i účinovanie umenia ako nástroja duchovného vesmíru spoločnosti, a spoločne medzi nich patria aj utvárajú ich v ich hektike, odlišnosti, jedinečnosti aj naliehavosti ich jestvovania v špirále času vyjadrenej ako začiatok, stred a koniec pre všetko, čo je živé.

LITERATÚRA


[1] GORDON, G.: *Filosofie umění*. Praha 1997.
[2] FARKAŠOVÁ, E.: *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava 1998.
[3] FRANK, M.: *Štýl vo filozofii*. Bratislava 1995.
[4] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha 1996.
[5] HELMAN, K.: *Od filosofie k literatuře*. In: Filosofický časopis, roč. 49, č. 5, 2001.
[6] KOSÍK, K.: *Předpotopní úvahy*. Praha 1997.
[7] MOKREJŠ, A.: Filosofie a život – život a umění. Praha 1995.
[8] MOKREJŠ, A.: *Umění: a k čemu?* Praha 2002.
[9] RORTY, R.: Nahodilost, ironie, solidarita. Praha 1993.
[10] ŠVANTNER, F.: *Integrálny denník*. Pezinok 2001.
[11] TOLSTOJ, L. N.: *Vášnivé novely. (Rodinné šťastie)*. Bratislava 2003.
[12] TOLSTOJ, L. N.: Novely o ruskej duši. (Posmrtné zápisky starca Fiodora Kuzmiča). Bratislava 2004.
[13] WELSCH, W.: *Estetické myslenie*. Bratislava 1993.



doc. PhDr. Viera Bilasová, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

prof. PhDr. Viera Žemberová, CSc.
Katedra slovenského jazyka a literatúry
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

# ZACHRÁNIŤ ČLOVEKA: MARGINÁLIE K ANTROPOLOGICKO-ETICKEJ VÝZVE SVÄTOPLUKA ŠTÚRA

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

To Save the Man: Marginalia to the Anthropological and Ethical Challenge of Svätopluk Štúr

*The paper deals with the approach to the anthropological and ethical challenge „to save the man" developed by the Slovak philosopher Svätopluk Štúr. The author of the present article formulates three main field of the investigetion of man in the framework of this challenge.*

Mysliteľské dielo Svätopluka Štúra, slovenského filozofa, ktorého pôsobenie zanechalo výrazné stopy nielen v rámci slovenskej filozofickej tradície, ale – ako sa dnes ukazuje – aj v kultúrnom priestore prinajmenšom stredoeurópskeho rozmeru, sa stalo najmä od 90-tych minulého storočia predmetom pomerne intenzívneho skúmania, „nového" čítania a hodnotenia, ale aj prirodzeného záujmu tak zo strany slovenskej filozofickej obce, ako aj širšej intelektuálnej verejnosti. Podiel na tom majú nielen posmrtne vydané rukopisy niektorých Štúrových prác[1], ale tiež odborné diskusie, ktoré sa rozvinuli okolo jeho diela počas konania konferencie pri príležitosti stého výročia jeho narodenia a dvadsiateho výročia jeho smrti v máji roku 2001 na pôde FÚ SAV. V neposlednom rade tu zohráva svoju úlohu naďalej pretrvávajúci záujem o „vymedzenie" miesta a významu S. Štúra rovnako v kontexte dejín slovenskej filozofie 20. storočia[2], ako aj v rámci oživenia a zhodnotenia jeho pôsobenia napríklad na Katedre filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave.

Práve z tohto pôsobiska musel – ako demokraticky zmýšľajúci intelektuál – až dvakrát odísť. Raz ako presvedčený antifašista v školskom roku 1938/39 a druhý raz v roku 1950, parodoxne, práve počas akcie, ktorá sa volala demokratizácia vysokých škôl. „Je krutým paradoxom" – píše v krátkom vstupe J. Uher k prednáške S. Štúra pod názvom „Problematika dnešného človeka a úlohy našej doby", ktorá odznela v Slovenskej filozofickej spoločnosti 29. septembra 1967 a bola uverejnená v prvom čísle časopisu Filozofia z roku 1968 – „že v tomto prípade postihla jedného z najdemokratickejšie zmýšľajúcich našich vedcov a filozofov. Intelektuála, ktorý si v krutých dobách zachovával princípy a vlastnú tvár. Filozofa, ktorý mal nesporné predpoklady ďalej sa vyvíjať vo vlastnej vednej disciplíne i pochopiť sociálne zápasy,

[1] Mám na mysli práce: *Marxisticko-leninská vôľa k moci* (1991) a *Zápasy a scestia moderného človeka* (1998). Obidve sú opatrené zasvätenými úvodmi E. Várossovej, ktoré predstavujú nielen „bizarnú odyseu" (povedané slovami autorky) súvisiacu s vydávaním prác S. Štúra, ale aj jeho neľahkú životnú cestu, ktorou kráčal v období dvoch totalitných režimov na Slovensku.

[2] Štúdia E. Várossovej sa programovo takto aj nazýva (pozri: [7]).

ktorý sa však netváril, že je marxistom, keď ním nebol. Ani sa tým netajil. Prejavil teda vlastnosť, ktorá sa mala oceniť rozhodne celkom ináč, ako sa ocenila“ (in: [5], 4).

Pôsobenie profesora S. Štúra na spomenutej Katedre filozofie a najmä niektoré výzvy, ktoré sa pri pozornom skúmaní jeho duchovného odkazu dajú jasne zachytiť a na ktoré je možno citlivo reagovať aj dnes, tvorí motivačné pozadie tohto príspevku. Dovolím si tvrdiť, že Štúrov odkaz má čím osloviť dnešnú generáciu pedagógov a študentov minimálne s rovnakou intenzitou, s akou oslovoval aj jeho súčasníkov.

V kontexte tohto parciálneho motivačného poľa je zámer môjho príspevku veľmi skromný, navyše prispôsobený konferenčným účelom, ktorý v tejto súvislosti chápem skôr ako námet do diskusie v oblasti nových trendov skúmania problematiky človeka a jeho konania s ohľadom na možnosti a poznatky, ktoré dnešná doba poskytuje, než ako odbornú štúdiu na zvolenú tému.

Z uvedených dôvodov sa preto nebudem zmieňovať o zložitých životných peripetiách, o osobných strádaniach a pohnutých spoločenských okolnostiach obdobia tvorby i pôsobenia Svätopluka Štúra na Filozofickej fakulte UK. Rezignujem aj na vymedzenie základných východísk a určujúcich charakteristík jeho obsiahlej filozofickej tvorby, či dokonca čo len na vymenovanie všetkých možných inšpirácií, ktoré v rámci filozofických iniciatív tohto mysliteľa môžeme zaznamenať. Urobili to už mnohí predo mnou, pričom teoreticko-analytické štúdie z pera filozofických odborníkov na tieto nosné témy sú dostatočne známe[1] a nepokladám za nevyhnutné sa k nim na tomto mieste špeciálne vyjadrovať, resp. jednotlivé autorské názory osobitne predstavovať a komparovať.

Mojím cieľom je iba náčrt istých možných perspektívnych či skôr potrebných orientačných smerov v skúmaní súčasnej antropologicko-etickej problematiky, ktorá je neoddeliteľne spätá aj s filozofickou reflexiou a tematizáciou ekologických problémov dnešnej doby, a to na základe zopár postrehov, ktoré súvisia s niektorými myšlienkami obsiahnutými v Štúrových prácach. Moje postrehy sa nedajú nazvať inak ako marginálie k tomu, čo Štúr vo svojom odkaze zanechal. Mám teraz na mysli na odkaz, ktorý on sám sformuloval ako hlavnú úlohu našej doby „zachrániť človeka“. Tento odkaz pokladám za výzvu so silným antropologicko-etickým akcentom, ktorý dnes môžeme formulovať s rovnakou nástojčivosťou ako S. Štúr takmer pred pol storočím.[2]

Pozastavme sa nachvíľu pri tejto výzve. Pred kým a pred čím máme zachrániť človeka, alebo v mene koho a čoho sa máme na túto úlohu podujať? Štúr si bol vedomý skutočnosti, že dejinná cesta človeka bola i bude vždy problematickou, a práve preto potreba „zachrániť človeka *najmä pred ním samým* a uchovať ďalšie možnosti jeho vývinu“ ([5], 4) je tu stále. Táto výzva anticipuje podľa mňa niekoľko aspektov antropologicko-etického rázu.

---

[1] Do pozornosti môžem napríklad odporučiť celé monotematické číslo časopisu Filozofia, roč. 56, 2001, č. 9 venované životu a dielu S. Štúra s uvedením jeho bibliografie a najvýznamnejšej sekundárnej literatúry do roku 1992.

[2] Presnejšie, vzhľadom na jej vyzdvihnutie Štúrom, ide o rok 1967. V tomto roku sa totiž vracia na pôdu filozofickej obce, ktorá mu umožňuje 29. septembra 1967 predniesť prednášku v rámci SFS, neskôr publikovanú v prvom čísle časopisu FÚ SAV v roku 1968 (pozri:[5]).

Z antropologického (v zmysle biologického) hľadiska mám na mysli predovšetkým evolúciu človeka na úrovni celého ľudského rodu a možnosti jeho ďalšieho fylogenetického vývoja, ktorý v súčasnosti dospel do štádia, v ktorom je možné v istom zmysle postupne zasahovať (v rámci ontogenézy jedincov) aj do samého genofondu ľudského rodu, a tak aktívne vstupovať do základov evolučného procesu (nové biotechnológie v tejto oblasti sú len otázkou ich praktického rozšírenia rovnako v pozitívnom, ako aj v negatívnom zmysle).

Z etického hľadiska ide predovšetkým o konkrétne duchovné smerovanie ľudstva a každého individuálneho človeka zvlášť, teda slovami samého Štúra ide o „vnútorný proces v samom človeku“ ([5], 4).

V obidvoch spomenutých rovinách sa podľa mňa dotýkame otázky samej podstaty „ľudskosti“, teda toho, čo by sme mohli interpretovať rovnako v biologicko-sociálnom a kultúrnom kontexte, ako aj v špecificky humánno-etickom rámci. Nazdávam sa, že tieto dve vymedzené dimenzie môžeme v spomenutom odkaze „zachrániť človeka“ identifikovať súčasne. Pritom je jasné, že nejde o nijaké priamočiare vývojové a vývinové cesty človeka. Skôr naopak, sú to cesty niekedy až príliš kľukaté, plné úskalí, a ako to dosvedčujú ľudské dejiny, sú to až – opäť slovami S. Štúra –, priam „scestia“, teda v určitom zmysle ľudské poblúdenia, ktoré sa až dnes z pozície dejinnej reflexie odhaľujú v plnej svojej nahote, scestia, ktoré budú rovnako odhaľované generáciami po nás ako naše chyby, omyly a nedostatky.

Obľúbená trojica Štúrových slov „zápasy, výkyvy a scestia“ spätá s cestami človeka, a najmä moderného človeka a moderného európskeho života 19. a 20. storočia, je na prvý pohľad akoby charakteristická iba pre jeho videnie doby, jej extrémnych rozpätí a historických zápasov a v nich aj jeho osobného hľadania akejsi optimálnej „strednej cesty“, či ako hovorí – „kriticko-realistickej strednej cesty, ktorá by uprostred týchto extrémov plnšie a reálnejšie postihovala celú našu skutočnosť“ ([4], 23), ale ukazuje sa, že nestráca na svojej platnosti ani dnes. Rozdiel je možno iba v tom, či nám ešte na tomto hľadaní vôbec záleží.

Štúrovo hľadanie sa plne vzťahovalo aj na jeho profesionálnu, odbornú prácu, teda priamo na filozofickú činnosť. Hoci si neraz povzdychol nad tým, že doba nebola priaznivá „tichému rastu vedeckej práce“, sám neúnavne pracoval, prednášal, písal, skryto i otvorene povzbudzoval a zanechával budúcim generáciám odkaz, aby „nestratili správnu orientáciu aspoň vo veľkých obrysoch“ ([4], 24), tak ako sa o ňu vždy on sám usiloval, ako aj mnoho iných, kriticky zmýšľajúcich a čestných ľudí.

Štúr bol celkom opodstatnene presvedčený, že každé búrlivé dejinné obdobie prináša totiž so sebou také zvraty, ktorých výsledkom býva rozloženie sa samotnej citovej, intelektuálnej a morálnej podstaty ľudskej bytosti i ľudského spoločenstva. A v takejto dobe je pred nastupujúcou generáciou vždy postavená nová zodpovedná a ťažká úloha, pretože takmer vo všetkých oblastiach života treba začínať stavať od základov ([4], 24).

Ak sa teraz sústredím iba na oblasť etickú, ktorá bezprostredne so „správnou orientáciou“ súvisí, môžem pripomenúť Štúrov návrh a presvedčenie ponímať oblasť etickú ako „soľ zeme“, ako akúsi „chrbtovú kosť našich životov“. Tieto metaforické vyjadrenia sú nielen veľmi výstižné, ale pre Štúra naozaj hlboko a realisticky ponímané i jednoznačne formulované v jeho nasledovnom konštatovaní: „Etika je najvzácnejšou soľou zeme, je chrbtovou kosťou celého ľudského života.“ ([3], 105)

Ide samozrejme o život praktický, o svet ľudského pretvárania, o svet, ktorý našou vôľou[1] a konaním prakticky vytvárame, nielen teoreticky poznávame[2] ([3], 105).

Práve v etickej oblasti totiž spočíva ťarcha zodpovednosti za rozhodnutia správne konať. Preto je etika tou kryštalizačnou osou nášho života, ktorá nielenže predstavuje „najvyšší stupeň činnosti ľudského ducha, ale určuje i celkový poriadok životný a jeho zmysel" ([3], 105). Aj keď možno súhlasiť s tým, že „Štúr nekonštruuje vlastný etický systém" ([1], 55), teda sám nerozvíja nejakú novú originálnu etickú koncepciu, predsa len predstavuje a ponúka takú etiku, ktorej základ tvorí hodnotová rovina, čiže „najzákladnejšie hodnoty nášho života" ([3], 5), ktoré musíme rozpoznať.

Ústredné jadro celej etickej oblasti tak tvoria morálne hodnoty, ktoré sú nevyhnutnou bázou „zdravého ľudského života" ([3], 104). A v tomto zmysle by nám ich rozpoznanie nemalo byť ľahostajné ani dnes. Určite v tomto kontexte platí: „Z dnešného stanoviska nás môže inšpirovať jeho (Štúrov – doplnila Z.P.) pohľad na hľadanie a získavanie hodnôt, ktoré sú často naším prístupom, dobou alebo okolnosťami zdevastované a musíme sa nanovo zamýšľať nad ich znovuuvedením a či znovuoživením." ([2], 664) Doplniť toto naše hľadanie aj o rozmer ekologicky či environmentálne orientovaných hodnôt je už dnes takmer samozrejmou výzvou, aj keď, žiaľ, ešte nie samozrejmou záležitosťou. Ale vedomie ohrozenia človeka, života, ľudstva i celej planéty tu stále je a preto Štúrova výzva zachrániť človeka (pred ním samým a jeho zhubnou činnosťou) nestráca nič na svojej akútnosti. Zdá sa, že svoju nadčasovú platnosť si ponesie i naďalej.

Súčasne tak nabáda k hlbších zamysleniam, opätovnému skúmaniu samotného človeka i k hľadaniu nových odpovedí. Akým smerom by sa toto skúmanie malo uberať, aby sme teda rešpektovali v úvode nastolenú štúrovskú úlohu v podobe výzvy „zachrániť človeka"?

Napriek pestrej palete mnohých – či už paralelne bežiacich alebo alternatívnych – podôb skúmania, nazdávam sa, že k prioritným smerom dnešného úsilia by mohol patriť personalisticky orientovaný výskum človeka v prepojení na environmentálne súvislosti dnešnej ekologickej krízy. Konkrétne mám teda na mysli antropologicko-etický-environmentálnu problematiku, ktorá môže byť skoncentrovaná do podoby troch navzájom prepojených okruhov skúmania:

1. Skúmanie človeka z hľadiska jeho personálnej úrovne (ide o chápanie človeka ako osoby a osobnosti, o otázky jeho identity a autenticity).

2. Skúmanie personálnosti človeka s dôrazom na jeho ústredné jadro, ktoré predstavuje rozmer jeho duchovnosti (ide aj o otázky chápania ľudskej transcendencie).

3. Skúmanie duchovnosti osoby aj z hľadiska možného východiska pre ekologicky a environmentálne orientovanú výchovu (ide o otázky ekologickej duchovnosti, environmentálnych hodnôt a pod).

Nazdávam sa, že načrtnuté orientácie výskumu môžu výrazne prispieť k diskusii o „záchrane človeka", pričom vonkoncom nevylučujú mnohé iné pokusy

[1] Tu je teda dôležitá aj naša ľudská vôľa, ktorá chce vytvárať univerzálne, mravné hodnoty, vôľa, ktorá tak súvisí s praktickou rovinou nášho poznávania a tvorenia sveta.

[2] Teoretické poznávanie sa deje podľa Štúra najmä prostredníctvom vedy a umenia, ktoré tvoria našu teoretickú základňu (pozri: [3], 105).

reagovať na odkaz S. Štúra, naopak, dovoľujú rozšíriť okruh skúmania aj o iné predmetné oblasti, ktoré súčasná doba so sebou prináša.

LITERATÚRA


[1] FURJELOVÁ, A.: Problém etiky vo filozofii života Svätopluka Štúra. In: *Filozofia: minulé podoby – súčasné perspektívy*. Maxima press, Bratislava 2003, s. 53–57.
[2] LALÍKOVÁ, E.: Inšpiratívnosť imaginárnych stretnutí so Svätoplukom Štúrom. In: *Filozofia*, roč. 56, 2001, č. 9, s. 662–665.
[3] ŠTÚR, S.: *Rozprava o živote*. Spisy FF SU, Bratislava 1946.
[4] ŠTÚR, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka*. Veda, Bratislava 1998.
[5] ŠTÚR, S.: Problematika dnešného človeka a úlohy našej doby. In: *Filozofia,* roč. XXIII, 1968, č. 1, s. 3–11.
[6] VÁROSSOVÁ, E.: Na úvod. In: Štúr, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka*. Veda, Bratislava 1998.
[7] VÁROSSOVÁ, E.: Miesto a význam Svätopluka Štúra v kontexte slovenskej filozofie 20. storočia. In: *Filozofia*, roč. 56, 2001, č. 9, s. 594–600.



Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/4129/4.



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

# ŠTÚR A VÁMOŠ: DVA PRÍSTUPY K REFLEXII ŽIVOTA A SMRTI

*ERIKA LALÍKOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK Bratislava*

Štúr and Vámoš: Two Conceptions to the Reflections of the Life and the Death.

*The author of this article presents reflections of some ideas in the works of Svätopluk Štúr (1901–1981) and Gejza Vámoš (1901–1956). Štúr is one of the founders of Slovak philosophical thought of the 20th century; he presented of his own version of the live-philosophy. Vámoš presented the „biological philosophy" on the first half of the 20th century in Slovakia.*

Čo spája a čo rozdeľuje tieto dve výnimočné osobnosti slovenského kultúrneho prostredia 20. storočia? V čom sú paralely a v čom naopak disproporcie názorov na pojmy život a smrť v tvorbe zakladateľa slovenskej profesionálnej filozofie, prvého profesora systematickej filozofie Svätopluka Štúra – a jeho rovesníka: lekára, sociálneho mysliteľa, literáta a filozofa (a či skôr filozofujúceho spisovateľa) židovského pôvodu Gejzu Vámoša? Pokúsim sa odpovedať na predložené otázky, ktoré otvárajú veľké množstvo problémových okruhov, pútajúcich pozornosť dnešného čitateľa, aj napriek dobovým, z dnešného pohľadu zastaraným, či nepresným formuláciám.

Okrem spoločného roku narodenia (1901) sa najmä pre Štúra, ale aj Vámoša stáva doslova osudovou láska k filozofii. Obaja svoje štúdiá spočiatku realizujú v pražskom prostredí; neskôr pokračujú v štúdiu filozofie na bratislavskej filozofickej fakulte. Pre oboch sa veľkou autoritou stal jeden z ich učiteľov – profesor Josef Tvrdý. Štúr sa v neskoršom období svojej tvorby priznáva, že sa bude vždy „hrdo hlásiť za jeho žiaka pre jeho kvality vedecké, pedagogické a etické" – ale dodá: „žiak nemusí vždy bezpodmienečne vychádzať zo svojho učiteľa, i keď sú tu styčné body, ktoré jestvujú s inými filozofmi, ba dokonca i s tými, s ktorými nesúhlasíme..." ([2], 80). K odkazu prof. Tvrdého sa hlási aj Vámoš, ktorý v Resumé svojej dizertácie *Princíp krutosti* priznáva, že to boli práve prednášky spomínaného českého pozitivistu, ktoré prinášali „jasnosť do tej spleti zarážajúcich pocitov, čo cíti každý, kto chcel a cítil sa schopným filozoficky tvoriť..." ([9], 110).

Diapazón autorít, o ktoré sa Štúr aj Vámoš opierajú, je veľmi obsiahly a hneď na začiatku upozorňujem, že nie je cieľom tohto príspevku ich dopodrobna rozoberať. Štúra charakterizuje príklon najmä k Masarykovej realistickej filozofii. Čerpá z Croceho filozofie duchovných foriem a tiež zo skladobnej filozofie J. L. Fischera. Opiera sa o Carellu, Weinschenka, polemizuje s Bergsonom. Kriticky sa snaží pristupovať k Schopenhauerovi i Nietzschemu (na ich čiastočne nesprávnu interpretáciu poukazuje viacero štúdií súčasných slovenských filozofov). Štúr prijíma myšlienku evolúcie života od nižších foriem k vyšším, avšak z morálnych dôvodov odmieta darwinovskú ideu boja silnejšieho o život. Najväčším zázrakom – z hľadiska evolučného – sa mu „ vidí človek", jeho „mikrokozmos nie je o nič menej podivuhodnejší

a zázračnejší ako obklopujúci nás makrokozmos...“ ([5], 37). Práve a len v človeku sa zlučujú „najzákladnejšie kozmické zložky a sily v jedinej bytosti, a to v prebohatej stupnici od prvkov hmotných a vitálnych až k duchovným, od prachu Zeme až k záblesku nesmrteľnosti v ľudskej duši“ ([5], 38). Jedine ľudia sú schopní vystúpiť zo sféry vitálnych dojmov, pocitov a pudov vyššie, do oblasti poznania, k aktivite duchovných funkcií, ktorými sme schopní postihnúť a prehodnotiť skutočnosť.

Už od svojich prvých esejí (*Jubileum romantické, Horská sonáta*) uverejnených v časopise Prúdy – ktoré začali vychádzať ešte pred jeho štúdiom filozofie – je zrejmé, že zo Štúra postupne vyrastal citlivý a neúprosný kritik akejkoľvek „nerovnováhy“. Ostro sa vyjadruje voči nepresnostiam a jednostrannostiam, ktoré podľa neho deformujú myšlienkový svet súdobej Európy a v konečnom efekte vedú ľudstvo do záhuby. V podstate všetky jeho práce reflektujú neutešený stav vývoja v Európe – kedy „prepadá sa všetko na konci minulého a na začiatku nášho storočia v bezútešný skepticizmus, relativizmus, ba agnosticizmus a únavu dekadencie a so zeme dvíhajú sa omamné pary reakcie iracionalistickej, zatemňujúcej výhľady na ďalšie cesty myšlienkové“ ([3], 391). Prelom 18. a 19. storočia je dedičstvom moderného – rozpolteného človeka. Človeka, ktorý nedokázal preklenúť jednostrannosti, ktoré sa mu napr. v podobe rôznych prírodovedeckých koncepcií „ponúkali“ – práve naopak. Strácal zo zreteľa rovnováhu, snahu o harmonické „uchopenie“ celku a časti, subjektu a objektu.

Variácie najrozličnejších polôh jedného z dôležitých ústredných problémov v dejinách myslenia je problém časti a celku. Štúr upozorňuje – že „časti a celok samé osebe nikde v skutočnosti reálne nejestvujú“ a môžeme k nim dospieť len tak, „keď rozštiepime celistvú skutočnosť na dva abstraktné, umelé a neživotné momenty; až ich korelatívna, najdôvernejšia symbióza a vzájomný umocňujúci vzťah vytvárajú živú skutočnosť.“ ([5], 53) Napriek kladom, ktoré nové koncepcie so sebou nesporne prinášali, človek (ľudstvo) sa „dopúšťal“ mnohých „myšlienkových preskokov“, ktoré prílišným akcentovaním tej – ktorej teórie zatieňovali reálny pohľad na javy a problémy okolo nás. 20. storočie prináša so sebou podľa Štúra nepochopenie potreby rovnováhy vo všetkých aspektoch. Dôsledkom tejto disproporcie bolo vyhrocovanie existencie človeka až do tých najextrémnejších a najbolestivejších polôh. Kríza európskeho ducha primárne (podľa Štúra) spočíva „v jednostrannostiach a v ničom inom“, ... „pretože tieto výkyvy zabraňovali rovnému rastu života v jeho všestrannom rozvoji a spôsobovali poruchy a zmätok“ ([5], 66). Jednostranný apel sa podľa neho kládol na subjekt, hoci samozrejme existovali aj pokusy o „výlučnú nadvládu objektu a všeobecného nad všetkým subjektívnym, individuálnym a zvláštnym“ ([5], 66). Prvá poloha speje podľa Štúra k „subjektivistickej a tým aj spoločenskej anarchii“ ([5], 66), kým tá druhá musí podľa neho skončiť v kolektivistickom totalitarizme.

Tieto „abstraktá“ zasiahli do všetkých oblastí (napr. ako spomínané protiklady subjekt – objekt, zvláštne – všeobecné, konkrétne – univerzálne, premenlivé – trvalé, časové – nadčasové, národnosť – všeľudskosť, ...) a sú príčinou vzniku „nebezpečných dualizmov a rozpoltenia celistvosti života.“ ([5], 66) Buď hľadáme podľa Štúra východisko a zmysel života v zmyslovej, pudovej či vitálnej oblasti, alebo sme priťahovaní skôr k duchovnej – spirituálnej sfére. Buď nás láka rozum, logika, veda, alebo sa utiekame k fantázii, predstavivosti, intuicionizmu. Môžeme inklinovať skôr

k praktickým hodnotám, alebo nás naopak priťahuje mravná obroda (ktorá podľa Štúra je skôr moralistická, než morálna).

Od počiatku až do sklonku autorovho života nás jeho dielami sprevádza túžba – optimistická viera v úsudok mladej generácie, ktorá perspektívne, aj napriek „postupujúcemu európskemu súmraku" je schopná byť potenciálne „víťazom nad zápornými silami brzdiacimi ľudský pokrok a vývin" ([5], 255). V záverečných prácach sa Štúr plne v intenciách tejto viery často necháva viesť názormi Gándího a Nehrúa, ich myšlienkami celosvetovej spolupráce a prevýchovy, pomocou ktorej je možné získať stratenú rovnováhu.

Filozofická koncepcia filozofie života tak, ako ju vo svojich dielach Štúr prezentoval , je kompatibilná s tými prúdmi európskeho myslenia, ktoré boli jednoznačne v opozícii voči pozitivizmu (aj keď v jeho prvých prácach istú ovplyvniteľnosť najmä noetickou a logickou, metodologickou „základňou" tohto smeru je možné sledovať) a akejkoľvek forme iracionalizmu. Inklinuje k humanistickým koncepciám, ktoré vystihujú jeho vlastné osvietensko – racionalistické postoje.

Snaha kriticky reflektovať „klasickú" koncepciu a práce autorov, prezentujúcich myšlienkový prúd najmä nemeckej filozofie života, vychádza zo Štúrovho najvnútornejšieho presvedčenia, že dezinterpretácie, ktorých sa autori dopúšťali – viedli k dvom „svetovým požiarom". Apelovali najmä na materialisticko – biologistické doktríny a hlavný dôraz kládli na „človeka – živočícha, na jeho substrát vitálny" ([4], 30), čo viedlo v konečnom dôsledku ku chaosu života. Hodnota a zmysel života sa realizuje len cestou poznávania – a to ako v procese individuálnom, tak historickom. Podľa Štúra je na nej funkcionálne začlenený celý organizmus, čo je dôležité a podstatné. Skladbu ľudského organizmu, jeho zloženie a funkcie, dokážeme pochopiť až v „neskoršom veku", keď sa pred nami odkrývajú jeho „rastúce i vädnúce možnosti, jeho zápasy a úsilia" ([4], 31).

Ťažisko Štúrovej definície života sa počas jeho tvorby len veľmi nepatrne mení. V podstate ho najlepšie vystihuje citát z jeho kardinálnej práce *Rozprava o živote*. Život „má svoj zákonitý rast a poriadok, a tvorí, či si to už uvedomujeme alebo nie, i pri všetkej mnohotvárnosti, premenlivosti a zlomkovitosti, vyššiu jednotu; vrství sa zdola, od hmoty, a diferencuje sa v podivuhodné a veľmi zložité funkcie: od konkrétneho postihovania vecí až k ich všeobecnému poriadku, od praktického vytvárania a pretvárania sveta až k etickej slobode. Uzaviera sa v kruhu, lebo len na základe slobody sa môžu ďalej plne rozvinovať všetky životné funkcie" ([4], 47). V súlade s názorom Croceho Štúr potvrdzuje, že nesmieme dopustiť porušenie tejto základnej výstavby životnej štruktúry, nakoľko by sme zásadne narušili celkový životný poriadok. Apeluje na inteligenciu – aby dbala v „národnom organizme na správnu výstavbu životnej štruktúry" ([4], 47).

Pre Štúra je absolútne neprijateľné, aby akceptoval názor tzv. modernej filozofie života, ktorá najvyššiu hodnotu života hľadá vo vitalite samej a duchovné hodnoty stavia do druhotnej, podriadenej pozície. Život je podľa Štúra „zázračné dobrodružstvo ľudského ducha – od jasavého pocitu telesného, cez analýzu skladby skutočnosti, až k meditáciám nad ľudskými dejinami" ([4], 50).

Iný pohľad na problém života a smrti (u Štúra interpretovanej skôr v sociálnom kontexte) prináša vo svojich literárnych aj filozofických prácach Gejza Vámoš. Pri opätovnom čítaní jeho románu *Odlomená haluz* ma doslova zarážali jeho až dodnes aktuálne opisy podstaty ľudského bytia, prieniky do najvnútornejších

stránok nášho myslenia a cítenia. Napriek veľkému časovému odstupu niektoré pasáže evokujú šialenstvo z Beslanu. „Keď počuješ slovo človek, mysli si zavše na divé svine“ – hovorí Vámoš a vonkoncom to nie je pejoratívne prirovnanie – žiaľ! (aj keď: zovšeobecňovanie je príliš odvážne). „Nie na psov, lebo psy sú charakterné a inteligentné zvieratá, ale mysli zavše na svine, lebo u tých nájdeš skoro všetky vlastnosti človeka a medzi inými i zožieranie vlastných mláďat. Pamätaj si, že nikdy nijaká zver nie je schopná tej neopísateľnej beštiality a zvrhlosti ako človek“ ([8], 87). Na prvý pohľad je zrejmá značná dávka pesimizmu schopenhauerovského „razenia“, silná reflexia Nietzscheho, ale aj Tolstého a Dostojevského. Na rozdiel od kritického realistu S. Štúra je Vámoš jednoznačne expresionista humanocentrického typu, naturalista. (Na druhej strane – obdobne ako Štúr aj Vámoš inklinuje k „masarykovskému kriticko-realistickému“ pohľadu na svet: isteže, najmä pod vplyvom akceptovania názorov svojich bratislavských profesorov.) Je jedným z prvých autorov – ktorí sú v slovenskej literatúre prvej štvrtiny 20. storočia schopní – aj keď nesystematicky! a sčasti nekoncentrovane – vnímať svet aj cez prizmu filozofických názorov (obdobné inklinácie nájdeme v tomto období u Rázusa, Hrušovského, Jégého, Kukučína,...).Vámoš je pomerne silne ovplyvnený tvorbou filozoficky zameraných prírodovedcov: Haeckela, Driescha, ako aj Bergsona, Russella a tiež Spinozu a čo je podstatné: judaizmom (Rosenzweig, Buber, Lévinas). Do svojich prác automaticky zakomponováva názory Darwina, Spencera a taktiež série najnovších technických a medicínskych výdobytkov a výskumov, s pomocou ktorých (popularizáciou ktorých) dáva svojim čitateľom priestor pre oboznamovanie sa s „novinkami“, posúvajúcimi pomyselnú latku vývoja technického pokroku smerom nahor (pochopiteľne najmä v medicíne). Akceptuje a inšpiruje sa poznatkami, ktoré nadobúda pri svojich početných cestách po Európe. Mimochodom, aj túto črtu – neuspokojenie sa s dosiahnutými poznatkami a silnú potrebu neustáleho rozširovania si odborných znalostí aj formou potreby štúdií v zahraničí – majú obaja autori spoločnú. Na rozdiel od Štúra však musíme upozorniť, že viaceré „európske inšpiračné zdroje“ prenáša Vámoš do svojej tvorby so značnou časovou rezervou, kedy môžu pôsobiť vágne a upozorňujú čitateľa na nesystematickú prácu – výber autorít, ktoré používa a často aj na neobratné „komponovanie“ (ako na to upozornil Alexander Matuška).

Vámoš sa snaží predostrieť projekt tzv. biologickej filozofie – „pravdy, medicíny vradenej do koľají filozofického myslenia“ ([9], 91). Predstavu tohto projektu podáva vo svojej dizertácii *Princíp krutosti*. Vedome a premyslene (?) sa vzdáva – dištancuje od metafyziky a potvrdzuje svoje presvedčenie, že perspektívnym pre ľudstvo sa ukazuje len akceptovanie tejto jeho predstavy: preniknúť cez dokonalé „znalosti biologickej filozofie tam, kam ľudstvo nevedelo dospieť cez tucty metafyzických strašiakov. Rúcaním namyslenej a lživej individuálnosti dospieť k princípu lásky...“ ([9], 87). Vámoš odprezentoval originálnu teóriu tzv. princípu lásky a princípu krutosti. Kládol si za cieľ „rozjímať o živých bytostiach, o ich pomere k obklopujúcej prírode, i k samým sebe“ ([9], 15). Vychádza z ideálnosti jednobunkového stavu – len on vyčleňuje a vylučuje násilie, bolesť a smrť. Jednobunkové organizmy podľa neho sú nesmrteľné, „nikdy sa pri vhodných životných podmienkach nedočkajú smrti vyčerpaním, či zostarnutím, ... lež štepením omladzujú sa znovu a znovu a sú týmto nesmrteľnými.“ ([9], 31) Akonáhle však tento „ideálny“ jednobunkový mikrokozmos „opustí“ svoj „priaznivý a nesmrteľný spôsob nažívania“, začne sa zhlukovať, združovať: práve v tomto momente sa „prihlási“ princíp

krutosti. Ten, „ktorý po prvý raz dal impuls jednobunečnej bytosti, aby po delení ostávala pohromade a ktorý môžeme nazvať všetkými menami, ktoré nám metafyzika, alebo obrazotvornosť núka“ ([9], 32). Podmienkou krutosti sa stáva diferenciácia pôvodného celku – čo podľa Vámoša znamená: „postupné zmenšenie vitality, zraniteľnosť, nemoc a smrť“ ([9], 73). Od prvej chvíle – keď nastúpi delenie jednobunkových zárodkov – nastupuje pojem smrti: „Princíp krutosti priniesol nám na zem pojem smrti. Kedy povstáva smrť? Zhynutie buňky môžeme nazývať smrťou? Nie, pojem smrti je viazaný k určitej individuálnosti a tej buňka nemá“ ([9], 70). Princíp krutosti charakterizuje „žravosť“, „rafinovaný boj“ a akoby snaha ukázať „medzi vzájomne sa požierajúcimi živými tvormi tohoto najnásilnejšieho a najbojovnejšieho, človeka.“ ([9], 78) Nie sme schopní „napraviteľsky zasiahnuť do ‚biologickej krutosti‘ „ – tvrdí Vámoš. Nie sme schopní napriek dobrej snahe riadiť „zmotaný a krutý osud živých tvorov“ ([9], 81). Naozaj niet východiska? Môžeme sa chrániť voči fyzickému zlu, nedokážeme však často bojovať proti etickému zlu. „Toľko ako človek neznesie nijaká zver. Medze ľudskej trpezlivosti hraničia s nekonečnosťou. More sĺz, hory obetí a storočia biedy musia odprevádzať každý milimetrík pokroku.“ ([8], 54) „Vámošovsky“ povedané – pochopenie dimenzií života a smrti nás nevyhnutne a neustále sprevádza, či sme si toho vedomí alebo nie.

Pri podrobnejšej analýze pojmov, s ktorými Vámoš pracuje, je očividné, že napr. kardinálny pojem – život – chápe a používa vo viacerých významoch, čím sa často dopúšťa nepresností a pohybuje sa na úrovni skôr intuitívneho „vhliadnutia“ do podstaty pojmu (pozri [10]), než jeho presného a striktného vymedzenia. Život je – o. i. vo Vámošových názoroch reflektovaný jednak na elementárnej úrovni (existencia spomínaných nediferencovaných jednobunkových tvorov ako obyvateľov praoceánu), na druhej strane ako vývin a v neposlednom rade život chápe ako vysvetľovanú schopnosť existencie komlexných sebareflektujúcich organizmov. Život môže byť spád, môže byť túžba človeka „len tak sa niekde utiahnuť, v neprístupných skalách si vyhľadať pelech ako medveď v zime, ľahnúť si ta, otvor zatarasiť skalou, aby tam ani slnce nesvietilo, zatvoriť si hlavu do mäkkého machu a spať, spať, nekonečným, hlbokým, bezsenným spánkom. Vonku nech sa rúti všetko po svojej špinavej dráhe, mlyn času nech zomelie čierno-bielu úrodu dní a nocí a potom sa zobudiť o pár storočí, výjsť na svetlo božie. Vyskúšať, či sú už lepšie časy, či sa človek zmenil, či už zbelela jeho čierna duša?“ ([7], 218).

Človeka chápe ako „pravého brata jednobunečných tvorov praoceánu alebo baktérií“ ([9], 41) – a to práve v momente zrodu ľudského života, či aktu splodenia. Slovami literárnej postavy dr. Zuriana charakterizuje a prihovára sa ľudskému embryu: „Ty malý, nevolaný nádor, drzé malé klbko neslýchanej vitality, ty násilnícky tvor. Ostaň primitívnou amébou alebo radšej v Nirváne. ...neder sa ty k takému životu, pre ktorý by si mi musel ďakovať či ma preklínať...“ ([7], 111). Vámošove slová evokujú myšlienky inej literárnej postavy – Mathieua – z románu Jeana Paula Sartra: „Dieťa. Mysliace mäso, ktoré kričí a krváca, keď ho zabíjajú. Muchu je ľahšie zabiť ako dieťa“ – Mathieu presviedča sám seba . „Ja nikoho nezabijem. Zabránim dieťaťu, aby sa narodilo.“ ([1], 38) Zruším tú „malú, sklovitú mláčku, ktorá sa pomaly zväčšuje, nakoniec bude ako oko“ ([1], 17).

Človek sa však našťastie – a to nielen podľa Vámoša – neuspokojí so starým poriadkom vecí a „vyhľadáva si vše veci nové“. Inšpirujúc sa o. i. Schelerom rozpracováva tento „prvý a posledný slovenský existencialista“ vo svojej dizertácii podstatu

princípu lásky: ako jediného, „keď aj nie úspešného, ale aspoň snaživého a osud náš zmírňujúceho soka a paralyzovateľa princípu krutosti...“ ([9], 87). Človek musí podľa Vámoša pochopiť základný argument skutočnosti: existenciu „zlých i dobrých možností ľudského života...“ ([9], 86). Obdobne ako Štúr aj Vámoš vidí východisko pri hľadaní schodných „ciest“ k „lepšej“ budúcnosti vo výchove. Nie však „lubovolnej a sverenej na hlásateľov povery, ale pod výchovnou mocou materialistickej skutočnosti.“ ([9], 159) Vámoš sa pokúša svojimi názormi inšpirovať čitateľov – a zvlášť filozofov k tomu, aby sa pokúsili urobiť „žitie“ na tomto svete – v „ťarbavých, zhnitých, bezmocných storočiach“ aspoň prijateľným. Vystríha pred sebauspokojením, pred rezignáciou, vedie k potrebe aktívneho boja voči nepriaznivej skutočnosti. „Neobchádzať problémy a neargumentovať zo zadu, skrčiac sa bojazlivo v tieni obávaných božstiev a spoločenských dogmát.“ ([6], 160 Filozof má podľa neho právo a prostriedky zakročiť a zmeniť „beh sveta“.

Práce oboch autorov poskytujú množstvo materiálu na úvahy a analýzy. Pokúsila som sa vybrať malý zlomok z problémových okruhov ich tvorby, ktoré podľa mojej mienky stoja za pozornosť. Napriek omylom a nepresnostiam v ich interpretáciách. Nie kvôli sarkazmu či šokujúcim, často extravagantným názorom, aké nachádzame u Vámoša. Možno nie ani kvôli nepresnej a nesprávnej interpretácii napr. Nietzscheho v tvorbe Štúra. Alebo možno práve preto? Jeden dôvod mi napadá spolu s Vámošom – potreba pochopiť „úbohé, ničomné deti dvadsiateho storočia“ – ku ktorým patríme aj my. Ako pokračuje ďalej Vámoš: „nie je nám dané hrdinsky zmiznúť v znamení krásy a nadpriemernosti. Keď tu i tam v živote udrieme na struny, z ktorých nám zazneje hudba sfér, nezmizneme a nesmrteľné akordy nám zaniknú v mačacom speve šedivého zajtrajška a vo vŕzganí našej rozheganej životnej káry, z ktorej nám utiekla Fortúna a ktorú trasľavou, neistou rukou riadime k temnému hrobu.“ ([7], 140)

## LITERATÚRA


[1] SARTRE, J. P.: *Cesty k slobode. Vek rozumu.* Bratislava, Slovenský spisovateľ 1994.
[2] ŠTÚR, S.: K problému transcendentna v súčasnej filozofii. In: *Pedagogický sborník* 6, 1939, č. 2.
[3] ŠTÚR, S.: O dnešnom rozvrate myšlienkovom. In: *Prúdy* XX, 1936, č. 7.
[4] ŠTÚR, S.: *Rozprava o živote.* Bratislava, Spisy FF UK 1946.
[5] ŠTÚR, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka.* Bratislava, Veda 1998.
[6] VÁMOŠ, G.: Argument skutočnosti. In: *Princíp krutosti.* Bratislava, Chronos 1996.
[7] VÁMOŠ, G.: *Atómy boha.* Bratislava, Dilema 2003.
[8] VÁMOŠ, G.: *Odlomená haluz.* Bratislava, Smena 1969.
[9] VÁMOŠ, G.: *Princíp krutosti.* Bratislava, Chronos, 1996.
[10] ZIGO, M.: Poznámky k Vámošovej „biologickej filozofii“. In: *Gejza Vámoš – burič?* Bratislava, Judaica Slovaca 1997.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/4129/4.

---

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
erika.lalikova@fphil.uniba.sk

# ŽIVOT AKO RIEŠENIE PROBLÉMOV
## (Popper o živote a pre život)

*MARIÁN CEHELNÍK, Katedra filozofie FF PU, Prešov*

Život je všeličím a všelijaký – to dobre vieme. Pre hlavného hráča kritického racionalizmu – Karla Raimunda Poppera – bol život predovšetkým *riešením problémov*. Jeho koncepcia (niektorí hovoria o doktríne) nie je z tohto pohľadu ničím iným, než pokusom o hľadanie najšikovnejších spôsobov a optimálneho inštrumentária na riešenie problémov (problémových situácií), do ktorých sa ľudský život permanentne zaplieta.

Popper vedel, že život (svet v ktorom žijeme, spoločnosť, kultúra) *nie je racionálny* – život i svet sú jednoducho také, aké sú; raz také a inokedy úplne inakšie. Našou úlohou by však malo (mohlo) byť, aby sme život aj svet „*rozumu podriadili, alebo podriadili rozumu natoľko, nakoľko je to možné*“ ([4], 331). Môžbyť je spojenie „podriadiť rozumu“ nepekné a dokáže implikovať všelijaké námietky. Popper to však myslí tak, že napriek tomu, že život sa vzpiera, napriek istote, že tento svet a udalosti v ňom bezozvyšku nikdy neuchopíme, naše šance rozhodne nie sú mizerné. Musíme však chcieť a vedieť „ako na to“. Pre Poppera samého to predpokladá predovšetkým dve veci: 1. v našej diferencovanej intelektuálnej aktivite, ktorá kliesni cestu k poznaniu tajomstva života, sa musíme spoliehať predovšetkým na kritiku (aj sebakritiku). Nič nám nepomôže viac, než naša ochota dobrovoľne vystavovať svoju mienku o svete onej kritike ako *priateľsky nepriateľskej delbe práce* ([6], 76), ktorá je výrazom (sokratovskej) intelektuálnej skromnosti, (kantovského) sebaoslobodzovania prostredníctvom vedenia a predpokladom objektivity; 2. svoje životy, napriek tieňohre osamelosti, nikdy nežijeme ako naozaj osamotené „sólobytosti“. Život je kooperácia (vydarená či nevydarená) a dosahované výsledky (dobre aj zle) sú vždy len spoločné. Možno je to truizmus, ale pre Poppera to znamená imperatív spájania „podkritického množstva“ intelektuálnych potencií indivíduí, ktorý vyjadril pomocou idey o „racionálnej jednote ľudstva“ (rational unity of mankind). Inakšie povedané, skutočnosť, že sme bytosti fallibilistické, že sme omylní, že sa často (a niekedy aj radi) mýlime, že naša vlastná rozumnosť nemusí byť dostatočne sebakritická, môže i musí byť korigovaná práve intelektuálnou kooperáciou s ostatnými, pretože každý (doslova každý) môže byť potenciálnym zdrojom (pre život produktívnej) informácie a argumentov.

Popper tieto základné postuláty svojej koncepcie podrobne rozpracoval vo svojich základných prácach i množstve príležitostných vystúpení a prednášok. Jeho „hracie pole“ je široké – siaha od logiky a matematiky, teórie poznania a filozofie i metodológie vied až po klasické problémy teórie univerza, inkluzíve tém sociálnej či politickej filozofie – Popper však svoju hru vždy hral „na ihrisku“ života. Bol presvedčený o *praktickej* hodnote filozofie, ktorá by sa nemala rozplynúť v neužitočnej elitárskej kontemplácii a depresívnych monológoch. Filozofia, ako o nej často hovoril, nie je galériou prekvapujúcich či nezvyčajných obrazov sveta a života. Aj keď sú slepé i „krížne“ cesty vždy možné (to nie je len záležitosť klamstva, podvodu či konšpirácie), predsa len, filozofiu je potrebné (aspoň podľa Poppera) „pripútať“ k životu, nie k analýze zmyslu slov či riešeniu hlavolamov. Nie filozofia ako intelek-

tuálna terapia, nie virtuózna technika filozofovania, ale *kritické rozmýšľanie o celkom prozaických problémoch života* je zmyslom onej „hry bez konca".

V tomto kontexte chceme zvýrazniť, že (podľa nášho názoru) nie je možné popperovskú verziu racionalizmu považovať len za úzke a rigorózne *epistemologické* stanovisko, len za teóriu rastu (najmä vedeckého) poznania a relevantného metodologického inštrumentária. Popper akceptuje racionalizmus ako (univerzálny) *prístup k životu* vo všeobecnosti, ako niečo, čo je *hodné* obhajoby a uplatnenia, pretože (okrem iného) vedie či môže viesť k tomu, čo považoval za najdôležitejšie – a tým je (neutopické) *hľadanie lepšieho sveta*, teda znesiteľných podmienok ľudského života. Veď – o čo iné by sme na tomto svete mali usilovať, ak nie o to, aby sa stal priestorom skutočne „obývateľným"?! Racionalizmus (kritický racionalizmus) je potom stanoviskom vo sfére našich životných praktických postojov, nášho hodnotenia aj konania, nášho vkladania sa do sveta a pod. Racionálny (skôr než racionalistický) postoj sa stane postojom a vyjadrením ozajstnej ľudskej rozumnosti či múdrosti naozaj až vtedy, keď sa rozvinie ako *životný postoj*, ako *stratégia života*!

Rozum je očividne silné médium, o tom nemôže nikto pochybovať, ale úlohou rozumu nemôže byť (seba)potvrdzovanie jeho vlastnej virtuozity. Kritický rozum práve preto nie je totožný len s individuálny géniom, intelektuálnym nadaním či chytrosťou. To všetko môže byť v istých situáciách potrebné i vhodné, ale samo osebe nestačí. V prípade kritického racionalizmu (ako životného postoja) nejde len o proklamatívny apel na „čistý" rozum, ktorý má tendenciu všetko ostatné vytlačiť až kdesi na perifériu, ale aj o súbor (svojou podstatou morálnych) *hodnôt*, ktoré sú s rozumom spojené tak, že výsledkom je „postoj, kedy sme pripravený načúvať kritickej argumentácii a učiť sa zo skúsenosti. V podstate je to postoj, ktorý pripúšťa, že *ja sa môžem mýliť a ty môžeš mať pravdu a spoločným úsilím sa môžeme pravde priblížiť*" ([4], 191).

Práve toto, nazdáva sa Popper, by malo byť našou výbavou pre život. Ak je život vo svojom základnom význame naozaj riešením (či liečením) problémov, potom terapia by mala byť založená na spojení rozumu s hodnotami. Iba rozum podporovaný hodnotami – najmä hodnotou intelektuálnej skromnosti a poctivosti, sebakritickosti a rešpektovania iných názorov, hodnotou nestrannosti, rozumnej kooperatívnej diskusie a kompromisu a aj hodnotami slobody a individualizmu (ako protikladu kolektivizmu a egoizmu, nie altruizmu), ktoré Popper považuje nielen za epistemické, ale doslova *morálne* či *etické hodnoty*[1] – iba takýto rozum sa stáva inštrumentom, pomocou ktorého ľudia môžu „dosiahnúť určitý typ súhlasu v mnohých závažných problémoch... aj keď sa ich požiadavky a záujmy križujú" ([4], 192). Postoj „kritickej rozumnosti", ktorý je skôr *dôsledkom,* než *predpokladom* uvedených hod-

[1] Hodnotové a etické základy Popperovej filozofie obhajuje napríklad aj H. Kiesewetter, ktorý sa nazdáva, že určite lepšie pochopíme nielen Popperove sociálno-politické práce, ale i jeho kozmológiu, metodológiu a filozofiu vôbec, keď „prenikneme k etickým základom jeho života a myslenia", pretože „*celé* jeho myslenie je hlboko zakorenené v etike" ([2], 275). V podobnom kontexte uvažuje J. Shearmur, považujúci Poppera za mysliteľa, ktorý vo svojej koncepcii prezentoval vyhranene etické hodnotové stanoviská. Upozorňuje na „explicitnú etickú argumentáciu v jeho diele, ktorá navzájom prepája jeho epistemologické a morálne idey a na základe ktorej ponúka epistemologicky zakotvenú reinterpretáciu Kantovho kategorického imperatívu" ([9], 25). Pre W. Słomského je aj popperovský spôsob hľadania pravdy a gradualistického korigovania chýb a omylov „etickou zásadou, ktorú je potrebné prijať nie preto, že umožňuje v dlhšej časovej perspektíve dosahovať lepšie výsledky, ale kvôli nej samej" ([10], 134).

nôt, je potom organizujúcim a produktívnym *životným postojom*. Je inštrumentom nielen pre vedu a vedca, ale aj pre každodenné trápenia a ľudí, ktorí hľadajú svoju individuálnu cestu životom. To je (aspoň pre Poppera) ten najvážnejší dôvod, pre ktorý by sa mal „kritický alebo racionálny postoj... rozšíriť všade, kde je to možné“ ([7], 111).

Popper si myslí, že by nebolo dobre prijať „krajne nerozumnú domnienku, že človek je snáď čisto rozumová bytosť“ ([8], 135). K životu a problémom sa ľudské invíduum vzťahuje mnohorako, doslova celou svojou bytosťou a všetkými (dobrými aj zlými) potenciami, ktoré do nás zakódoval vývoj a ktoré my sami kultivujeme – alebo aj nie. Popper nás sugestívne presviedča, že nemožno ku všetkému pristupovať iba *racionalisticky*. Nemožno predpokladať a ani očakávať, že základom našich správnych rozhodnutí môžu byť iba vedecké a logické dôvody a argumentácia. Naša voľba alternatív medzi teóriami, hodnotami a projektami života nie je vždy dokonale podmienená len relevantnými „racionalistickými“ rozhodnutiami. Inakšie povedané, svet a život okolo nás i v nás „vdychujeme“ nielen akýmsi vypreparovaným rozumom, ale aj citmi, väšňou a akceptovanými hodnotami, ktoré považujeme za svoje a ktoré si v istých životných situáciach nenecháme vziať. Rozhodujeme sa nielen „podľa hlavy“, ale aj „podľa srdca“; nielen racionalisticky, ale aj emocionálne a morálne, teda v súlade s našimi hodnotami, s naším presvedčením.[1] Rozum a hodnoty (aj viera) akoby sa „držali za ruky“. Popper preto doporučuje využívať všetky kanály, ktoré môžu saturovať naše potreby tak, aby naše rozhodnutia neboli obmedzené, pretože „racionalistické“ a „logické“ nemusí vždy znamenať aj „múdre“. Ak nechceme sami pred sebou zutekať, potom by naša voľba a rozhodnutia mali byť inšpirované všetkými zdrojmi, ktoré máme k dispozícii a „racionalista“ (najmä kritický racionalista) musí vedieť „... aj to, že prijatie alebo zavrhnutie nejakej myšlienky nemôže byť nikdy čisto racionálnou záležitosťou“ ([6], 189). K človeku (okrem rozumu) bytostne prináležia aj emócie, väšeň, hodnotové presvedčenie, dokonca i osobná zaujatosť – „... naozaj sa nikdy nedokážeme zbaviť svojej predpojatosti“ ([4], 359) – a to aj napriek tomu, že ich obsah a mechanizmy sú často nejasné a ani jedno nevlastníme v tom zmysle, ako svoje telo ([4], 191). Nič z človeka nemožno „odobrať“ bez toho, aby sme ho neobrali o jeho „ľudskosť“. „Celkom podobne mu nemožno zakazovať, alebo zničiť jeho hodnotenie a nezničiť pritom aj jeho ako človeka“ ([6], 77).

Postoj kritického racionalizmu treba *ustanoviť* a *prijať* – ale ako?! Popper na tomto mieste (pre niekoho prekvapujúco a možno až paradoxne) formuluje: „... ani logická argumentácia, ani skúsenosť nemôžu *ustanoviť* racionalistický postoj, pretože iba ten, kto je ochotný o argumentácii a skúsenosti uvažovať, kto teda *už tento postoj prijal*, iba ten bude skúsenosťou a argumentáciou ovplyvnený. To znamená, že pokiaľ má byť akákoľvek argumentácia alebo skúsenosť účinná, musí sa *najskôr prijať* racionalistický postoj, ale ten samozrejme nemožno na argumentácii alebo skúsenosti založiť... Z toho musíme odvodiť, že žiadny racionálny argument nebude mať racionálny vplyv na človeka, ktorý *nechce prijať* racionálny postoj“ (kurz. – M. C.), ([4],

[1] V tomto kontexte sa prikláňame k stanovisku, sformulovanom napríklad T. E. Burkeom, podľa ktorého „je evidentné, že pre Poppera samého je racionalita esenciálnou súčasťou morality a racionálny vývoj je esenciálnou súčasťou nášho morálneho pokroku“ ([1], 206). Pre Poppera sú naozaj svet rozumu a svet našich hodnôt a prežívaní prepojené oveľa viac, než sa – najmä predstaviteľom *nekritického* (uncritical), *všeobsiahleho* (comprehensive) či *prehnaného* (excessive) racionalizmu – môže zdať ([4], 195–196).

196–197).[1] Všetko je teda v našich rukách, naša voľba je vždy otvorená ako záležitosť *osobného (morálneho) rozhodnutia*, vedeného hodnotami, ktoré sme si v zložitosti života osvojili. Môžeme sa prikloniť k čomu len chceme, nikto a nič nás nedokáže (len teoretickým argumentom) presvedčiť, nepodľahneme žiadnej sugescii, keď nechceme.

Popper dokonca nezakryto (a opäť prekvapujúco) hovorí, že keď si medzi kritickým racionalizmom a akýmkoľvek iným postojom zvolíme práve to prvé, potom naša voľba je dôsledkom „iracionálnej *viery v rozum*" ([4], 197).[2] Iracionalita tejto viery je daná tým, že naše individuálne rozhodnutie primárne *predpokladá* určité vnútorné hodnotové, morálne *a* emocionálne naladenie. Aj keď „... akákoľvek argumentácia musí vychádzať z predpokladov, nie je jednoducho možné požadovať, aby boli všetky predpoklady založené na argumentácii" ([4], 196) – ergo, jestvujú predpoklady, ktoré nie sú, nemôžu byť založené na argumentácii. Argumentácia sama nemôže determinovať zásadné životné (hodnotové či morálne) rozhodnutia, ale to neznamená, že sa *rozhodujeme naslepo*, pretože „... z názoru, podľa ktorého sú mravné rozhodnutia našou vecou, ešte nevyplýva, že sú úplne ľubovoľné" ([3], 67). „Naopak, kedykoľvek stojíme tvárou v tvár nejakému morálnemu rozhodnutiu... pomôže starostlivá analýza dôsledkov, ktoré pravdepodobne vyplynú z alternatív, medzi ktorými si musíme vybrať" ([4], 198). Naša voľba je teda záležitosťou osobnej hodnotovej preferencie, ale ona voľba práve ako morálne rozhodnutie, predsa len, nie je bezozvyšku totožná s *intelektuálnou ľubovôľou* a nie je ani len *vecou vkusu*, „pretože sa nejedná o súkromnú záležitosť, ale ovplyvňuje iných ľudí a ich životy" ([4], 329). Volíme vždy samotní, ale nielen celkom za seba. Preto by sme sa mali prikloniť k stanovisku, ktoré umožní „nekrvavé" a preto kooperatívne riešenie životných problémov.

Ak sú racionalita a moralita takto navzájom podmienené a zviazané (sme presvedčení, že vo vzťahu k Popperovi je to tak), potom to súčasne znamená, že: 1. možno vylúčiť akúkoľvek alternatívu zodpovednej morality, ktorá nie je spojená s racionalitou; 2. nemožno akceptovať žiadne stanovisko, ktoré by nepripustilo morálnu hodnotu samej racionality. V Popperovom kritickom racionalizme je morálny akt aktom racionálnym, náš morálny progres (v individuálnom i sociálnom zmysle) je funkciou nášho sebanaplnenia a sebapotvrdenia ako racionálnych bytostí a zároveň akékoľvek popretie či zrada našej racionality je z morálneho hľadiska kontraproduktívnym krokom. Bytostnou podmienkou adoptovania kritického racio-

[1] V inom kontexte sa Popper vyjadril takto: „Predpokladajme, že sa nám podarilo logicky dokázať platnosť absolútnej normy alebo systému etických pravidiel, takže sme schopní niekomu logicky dokázať, ako by mal konať. Napriek tomu mu to môže byť úplne jedno, alebo nám môže odpovedať: „Ani trochu ma nezaujímajú vaše *mal by si*, vaše pravidlá morálky a tak isto ani vaše logické dôkazy, alebo, povedzme, vaša vysoká matematika. Preto ani logický dôkaz nemôže zmeniť fundamentálnu situáciu, že iba ten, kto je ochotný brať všetky uvedené záležitosti vážne a učiť sa o nich, bude zasiahnutý etickými (alebo ktorýmikoľvek inými) argumentami. Nemôžete nikoho argumentami donútiť, aby bral argumenty vážne, alebo aby si vážil vlastný rozum" ([4], 363).

[2] Možno pochopiť, že takéto zdôvodnenie prijatia racionalizmu, jeho ustanovenia na základe viery, a teda iracionálneho rozhodnutia, dokáže provokovať. Napríklad pre O'Heara to znamená, že Popper založil celú svohu filozofiu na predpoklade, ktorý, ako sám uznáva, je *neobhajiteľný*; kritický racionalizmus založil na *piesku iracionálneho postoja;* Popperovo *demonštrovanie iracionality racionalizmu*, uzatvára O'Hear, je až príliš *veľkým ústupkom* ([2], 147–153).

nalizmu sú jeho *morálne* základy, ktoré fungujú ako prevencia jeho sebadeštrukcie prostredníctvom nárokov až excesov prílišnej racionalistickej horlivosti.

Popper zdôrazňuje širšie *morálne základy* a zakotvenie kritického racionalizmu na pozadí hodnôt a princípov spojených nie so „sólo" fungujúcim, ale *kooperujúcim* a *interpersonálnym* rozumom preto, aby ukázal, že vo svete večne sa križujúcich vôli a záujmov nemôžeme byť svojimi vlastnými sudcami. Ak chceme žiť v *otvorenom* svete, potom nemôžeme žiť inakšie, než ako kooperujúce a učiace sa bytosti. Nikoho nemožno „vylúčiť z hry" a všetky možnosti (okrem evidentných excesov, ktoré spravidla poľahky dokážeme z pozície negatívneho utilitarizmu identifikovať) sú permanentne otvorené – napriek tomu, resp. práve preto, že sme ako ľudia v mnohých ohľadoch nerovnakí.

Preferencia hodnôt individuálnej slobody a kreativity, ale súčasne aj vzájomnej pomoci pri hľadaní pravdy, intelektuálnej zodpovednosti a tolerancie, teda hodnôt, ktoré sú podľa Poppera vyjadrením „spojenia medzi racionalizmom a humanizmom" ([4], 204), vytvára priestor pre pochopenie toho, ako by mal svet a život fungovať v podmienkach uznania nedokonalosti a otvorenosti ľudského vedenia. Popperova odpoveď na jaspersovsku otázku o tom, akú má filozofia v živote človeka hodnotu a na čo je dobrá, je formulovaná jednoznačne – filozofia má riešiť problémy. Na druhej strane však Popper neprijal, napríklad, Marxovo naliehanie až zúfalé volanie po tom, aby filozofi svet nielen *vysvetľovali,* ale ho aj *menili*. Popper určite nenamietal proti odhodlaniu meniť svet a život k lepšiemu. Marxovu tézu však chápal len ako „aktivistické napomenutie" ([5], 46) a súčasne ako „rozpor medzi Marxovým pragmatizmom a jeho historicizmom" ([4], 288), pretože podľa Marxa (v konečnom dôsledku) spoločenský vývoj *nikto zmeniť nemôže*. Môžeme len *pomáhať na svet nevyhnutnému.* Problém je určite zložitý, ale Popperovi ide o to, aby ukázal, že svet, aktuálny život aj budúcnosť sú *otvorené* a nedajú sa „plánovať na papieri". Nikto nemôže vedieť, ako a na aký obraz zmeniť tento svet a život v ňom. Minimálne preto nie, lebo dnes nemôžeme predpokladať to, čo budeme vedieť až zajtra ([5], s. 12). To, čo dokážeme, čo môžeme i máme, to sú „len" gradualistické (ak chceme reformné) kroky, vedúce k postupnému vylepšovaniu našich životov.

Zdá sa, že dnes (aspoň v našom civilizačnom priestore) sme sa zbavili úletov do sveta neukotvených želaní, vízií či proroctiev. Možno skôr pod tlakom okolností, než naozaj slobodne a z vlastnej vôle, sme rezignovali na prekotné zmeny k lepšiemu – sme ochotní čakať. Chceme byť realistami. Už nehľadáme „nebo na zemi", ale skôr „zem s oblohou". Hľadáme cestu i okamih, v ktorom by sme mohli preplávať medzi Scyllou prehnaného realizmu a Charibdou preexponovanej ideálnosti. Chceme sa vyhnúť presile realizmu aj presile moralizmu. No aj tak sú naše rozhodnutia a voľby viazané hodnotovými preferenciami, ktoré nie sú len prosto odvodené z faktov, ale sú skôr navrstvené nad faktami. Riziko je v tom, že normatívny ideál chce byť aj vykonávacím projektom a v tomto zmysle otvára diskurz imperatívu.

Popperov prístup k životu ako permanentnému a kooperatívnemu riešeniu problémov by mohol ukázať predovšetkým dve veci: 1. čo skutočne *chceme*, čím túžime disponovať a k akým hodnotám a ideálom sa chceme prikloniť; 2. na čom sme schopní spoločne sa *dohodnúť*, pretože hodnoty a ideály sú realizovateľné aj nerealizovateľné, nezriedka sú zradné a možno ich zradiť. Stojac zoči-voči neprehliadnuteľným *trendom individualizácie* a zároveň aj protirečivosti *globalizácie* zastierajúcej inakosť a špecifičnosť, práve náš potenciál k reálnej a produktívnej dohode, teda

(akoby pre všetkých) znesiteľnej a (akoby všetkými) akceptovateľnej dohode sa ukazuje ako problém najväčší. Ak uznáme, že čoraz viac narastá význam toho, čo je výsledkom nášho rozhodnutia, našej (morálnej) voľby a teda individuálneho výkonu a zmenšuje sa osudovosť toho, čo je nám dané, čoho význam nemôžeme ovplyvniť, otázka potom znie, či sme vôbec *schopní* dohodnúť sa, či je v našich silách dospieť aspoň k základnému či minimálnemu konsensu o (spoločne vyznávaných) hodnotách aj (individuálne preferovaných) projektoch života.

LITERATÚRA


[1] BURKE, T. E.: *The Philosophy of Popper*. Manchester University Press 1983.
[2] O'HEAR, A. (ed.): *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Cambridge University Press. The Royal Institute of Philosophy and the contributors 1995.
[3] POPPER, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Oikoymenh, Praha 1994.
[4] POPPER, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Oikoymenh, Praha 1994.
[5] POPPER, K.: *Bída historicismu*. Oikoymenh, Praha 1994.
[6] POPPER, K.: *Hľadanie lepšieho sveta. Prednášky a state*. Archa, Bratislava 1995.
[7] POPPER, K.: *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Vesmír, Prostor, Oikoymenh, Praha 1995.
[8] POPPER, K.: *Život je řešení problémů. O poznání, dějinách a politice*. Mladá fronta, Praha 1998.
[9] SHEARMUR, J.: *The political thought of Karl Popper*. Routledge, London and New York 1996.
[10] SŁOMSKI, W.: *Trzy światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*. Warszawa 2001.



doc. PhDr. Marián Cehelník, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

# CHÁPANIE ŽIVOTA VO FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGII A FILOZOFII ŽIVOTA

*JANA DZURIAKOVÁ*

Život je osobitný fenomén, ktorým sa zaoberala celá plejáda filozofov od antickej filozofie až po súčasnosť. Filozofov celý čas fascinovala hranica, ktorá je medzi životom a smrťou. Snažili sa dať odpoveď na otázku „Čo je to život?" Zaujímalo ich však aj postavenie a miesto človeka vo svete. Aj filozof Immanuel Kant povedal, „že človek je miestom riešenia všetkých problémov. Podľa neho otázky sledujúce posledné ciele ľudského rozumu, t. j. 1. Čo môžeme vedieť? 2. Čo máme robiť? 3. V čo môžem dúfať? môžu byť transponované do jednej antropologickej otázky: „Čo je človek?"[1] Najvýraznejšie sa to prejavilo v období 19. a 20. storočia keď vznikajú také filozofické disciplíny, ktoré sa zaoberajú predovšetkým otázkami o živote a človeku. Sú to tieto: filozofia existencie a existencializmus, náboženská filozofia, filozofia Nietzscheho, Schopenhauera a pod. Okrem nich sú to filozofia života a filozofia človeka (filozofická antropológia). Samozrejme takýchto disciplín je nespočetné množstvo ale ja som si do svojho článku vybrala práve tieto dve lebo najlepšie vystihujú podstatu daných otázok, ktoré zaujímali jednotlivých filozofov už od zrodu filozofie.

**1. Filozofia života**: orientuje pozornosť na život. Nie však v prírodovednom zmysle, ale život človeka, ktorý sa prejavuje v jeho psychickom prežívaní a zážitkoch. Teda život, ktorý vychádza z jeho vedomia. Dôležitá je tu psychika človeka, ktorá je základom každého prežívania a základom celého života. Život sa stáva východiskom skúsenosti ako takej. Predstavitelia filozofie života prichádzajú s názorom, že jediným prameňom poznania života je intuícia; inštinkt; prežívanie; tvorivé myslenie a pod. Názor na túto problematiku je u každého filozofa iný a každý z nich sa ju snaží riešiť svojím prístupom. Jedine človek, ktorý dokáže využiť svoje tvorivé myslenie dokáže žiť plnohodnotným životom. Samozrejme dôležité sú aj inštinkt, intuícia a ďalšie zložky, pretože sú neoddeliteľnou súčasťou života každého človeka. Jednotliví autori sa teda pýtajú na zmysel, cieľ a hodnotu života. Vznikla ako protiklad proti pozitivizmu a materializmu.

**2. Filozofia človeka:** t.j. filozofická antropológia. Podstatu človeka chce postihnúť cez psychologickú dimenziu človeka a jeho vzťah k prostrediu. Chce nájsť odpoveď na dve základné otázky: **1. Čo je človek** (psychologické hľadisko) a **2. Kto je človek** (sociálna, kultúrnotvorná, duchovná bytosť). V centre pozornosti je teda celostné chápanie človeka. Hovoria, že existujú vedecké ale aj duchovné poznatky o človeku. Avšak až filozofické poznanie nás môže doviesť k celostnému pochopeniu, zavŕšeniu a metafyzickému naplneniu ľudského života. Jej najnovšou podobou je ekofilozofická dimenzia človeka. V nej sa do centra pozornosti dostala environmentálna problematika, nové poňatie miesta človeka v spoločnosti, nová integrácia rozvoja spoločnosti, ochrana životného prostredia. Všetko je viazané na životné prostredie a jeho ochranu. Spolu s ňou vzniká v druhej polovici 20. storočia

[1] Kol. autorov: Dejiny filozofie III (Filozofia 20. storočia). Nitra, VŠPg, 1994, str. 97

aj etika orientujúca sa na človeka, ktorá celú svoju pozornosť orientuje na človeka. S tým potom súvisí aj vytvorenie celého súboru etických kategórií viažucich sa na človeka.

Táto etika rozlišuje tri základné prístupy k človeku:

1. preddarvinovský – príroda bola stvorená v prospech človeka,
2. darvinovský – každý druh existuje sám pre seba ako cieľ,
3. moderný – človek v jeho existencii závisí od spoločnosti a od prírody.

Základom takejto etiky sa stáva biocentrizmus.

**1. Filozofia života** je iracionalistický smer, ktorý vzniká na prelome 19. a 20. storočia vo Francúzsku. Smeruje proti osvietenstvu a racionalizmu, je pokračovaním romantizmu. Inšpirujúcimi zdrojmi sú – biológia, psychológia a vedné disciplíny, ktoré poukazovali na nemožnosť mechanistického uchopenia sveta. Východiskom tejto filozofie je život, ktorý je v aktívnom pohybe a neustálej zmene, nedá sa poznávať, ani pochopiť pomocou empirického alebo racionalistického myslenia. Dá sa pochopiť iba intuitívne; na základe zážitkov. Prvý sa ňou zaoberal Wilhelm Dilthey, ktorý tvrdil, že všetko chápanie ako logicko – racionálny proces sa končí tam, kde je úsilie postihnúť život ako taký. Usiluje sa dať duchovným vedám pevný základ a ducha chápe ako objektivizáciu života. Život je to, čo je prvé, ním sa začína poznanie v duchovných vedách.

Vo filozofii života sa na základe prístupu k životu sformovali dve hlavné skupiny:

– prvá je reprezentovaná *Henrym Bergsonom*, ktorý uchopil život v biologickom zmysle,

– druhý smer reprezentujú *Wilhelm Dilthey; Georg Simmel, Osvald Spengler*, ktorí život predstavujú ako vôľu, vnútorný zážitok, ako hru iracionálnych duchovných síl. Všetci viac – menej pokračujú v diele, ktoré započali Schopenhauer a Nietzsche. Nadväzujú na nich a život sa pre nich stáva fenoménom, ktorý sa dá pochopiť len cez intuíciu a vnútorné prežívanie.

*Aktisti* sa zaraďujú do filozofie života. Pokladajú pohyb a dianie za strnulé bytie a vychádzajú z biológie. Ich filozofia je iracionálna. Pri poznávaní dávajú prednosť intuícii, porozumeniu a prežívaniu. Život v ich ponímaní existuje aj ako objektívna skutočnosť nezávislá na našom myslení. Väčšinou sú pluralisti, pretože ako východisko všetkého uznávajú dva protikladné princípy.

V koncepcii *Henriho Bergsona* sa pojem života koncentruje okolo pojmu životný prúd (elán vital). Život je realita, ktorá je nám daná intuitívne vo vedomí. Život sa otvára pred intuitívnym uchopením v tom okamihu, keď sa Ja a postihovanie Ja v intuícii zhodujú a vtedy sa dosahuje najvyšší stav priblíženia Ja k sebe samému. Základnými pojmami jeho filozofie sú: **1. priestor, 2. čas, 3. rozum, 4. intuícia.**

Priestor je sám o sebe homogénny. Je to súbor bodov, v ktorom môžeme prechádzať od jedného k druhému. Čas predstavuje rad v ktorom nemožno prechádzať od jedného bodu k druhému. Život ako neprestajné vznikanie a zanikanie prebieha v čase. Čas v tomto zmysle označuje ako trvanie. Tento čas sa dá postihnúť len prostredníctvom intuície. Nemôžeme použiť rozum, lebo rozum je podľa neho obmedzený tým, že vníma len to čo mu poskytnú zmysly a teda je nedokonalý – nemôže dospieť k absolútnemu poznaniu. Racionálne myslenie si z tohto časového

radu vyberá len strnulé body a jednotlivé prvky, ktoré izoluje a fixuje. K priestoru patrí rozum, ktorý je nástrojom konajúceho človeka. Je to človek, ktorý zhotovuje nástroje a zasahuje do prírody. Intuícia neslúži praktickému účelu, ale je orgánom homo sapiens – nazerajúceho a poznávajúceho človeka. Čas je čisto subjektívna kategória. Filozofia i veda sú teda v hlbokom sebaklame a tu sa vynára otázka: „ Ako prekonať racionalizmus filozofie a vedy?“ Sám Bergson tvrdí, že jedine pomocou novej filozofie, ktorá vychádza z intuície a podobá sa umeniu. Len ona môže zachytiť skutočnosť takú aká je, lebo ju vidí zvnútra. Vývojový pohyb sveta chápe ako zápas dvoch síce protikladných ale doplňujúcich sa síl. Na jednej strane rozpriestranenej, pasívnej hmoty, ktorá je podriadená nevyhnutnosti. Na druhej strane dynamického, tvorivého rozmachu. Navzájom na seba pôsobia. Hmota sa necháva formovať dynamickým rozmachom a on ju stvárňuje potom do tej podoby akú bude mať to čo z nej vznikne. Človek je tvorom rozumovým, v ktorom ešte inštinkt celkom nezanikol. Jeho zduchovnenie by sa malo uskutočniť pomocou intuície. Vo vzťahu k človeku rieši dva odlišné elementy: filozofiu a náboženstvo. Ak realita otvárajúca sa nášmu vedomiu je skutočnosť, tak aj Boh je skutočnosť. Boha chápe ako čistú a tvorivú sila, ktorá prechádza celým bytím.

Z toho mu vyplýva existencia dvojakej morálky:

1. uzatvorená, ktorá je založená na tlaku spoločnosti, je neosobná, jej cieľom je zachovanie spoločenských zvykov a vzťahuje sa na ohraničenú skupinu ľudí. Je to morálka, ktorá sa snaží o zachovanie toho „ čo bolo podľa niektorých ľudí dobré“. Ide im o to aby mohli inými manipulovať a udržiavať ich v sebaklame, že je to tak výhodnejšie.

2. otvorená, ktorá je osobná, nezávislá na spoločnosti, tvorivá. Býva stelesňovaná vynikajúcimi jednotlivcami, svätcami a hrdinami. Vychádza z priameho uchopenia životnej substancie a v láske objíma celý svet.

Na základe toho hovorí o dvojakom náboženstve:

1. statické alebo inak fantázia, ktorá vytvára báje. Oni viažu človeka k životu a navzájom spájajú indivídua.

2. dynamické náboženstvo alebo inak mystika, ktorej vyvrcholením je mystika kresťanská. Rodí sa tam odkiaľ prichádza prúd života. Môžeme ho nájsť len u niektorých mimoriadnych ľudí.

Svojou filozofiou ovplyvnil francúzsky existencializmus. Zo slovenských filozofov na neho nadviazal Svätopluk Štúr, ktorý ho však aj kritizoval za to, že jeho filozofia vyústila do prisluhovaniu fašizmu.

***Nemecká filozofia života a historizmus*** kladie do centra pozornosti reflexiu dejinného stávania sa všetkého duchovného. Jeho najvýraznejším predstaviteľom bol Wilhelm Dilthey. Historizmus je založený na vcítení sa do podstaty jednotlivých historických epoch a k historickým tradíciám pristupuje s veľkou úctou.

*Wilhelm Dilthey* hľadal základy pre teóriu poznania duchovných vied. Táto metóda je označená ako hermeneutika. Prírodné a duchovné vedy sú empirického charakteru. Prírodné vedy sa opierajú o vonkajšie skúsenosti a duchovné o vnútorne prežité skúsenosti. Najdôležitejšou je filozofia lebo práve ona má porozumieť životu, človeku a jeho dejinám. Podľa neho na to aby sme pochopili život a dejiny je dôležitý zážitok a schopnosť vcítiť sa.

Svoju pozornosť upriamuje na tri dôležité kategórie života – na **hodnoty, rozum a cieľ.**

Ďalšie pojmy sú **vysvetľovanie** (explanácia) a **chápanie** (porozumenie). Hovoria o rozdiele v poznávaní medzi duchovnými a prírodnými vedami. „ Prírodovedná metóda spočíva v tom, že jednotlivé, neopakovateľné fenonémy (javy) redukuje na všeobecné prírodné zákony a takto ich chce **vysvetliť.** Naproti tomu duchovné vedy chcú **porozumieť** jednotlivým, neopakovateľným fenoménom v ľudských dejinách a v ľudskej kultúre „zvnútra" ako produktu ducha. Ich význam interpretujú v určitom celku a zmysel celku odhaľujú na základe pochopenia významu jeho častí."[1] Všetky duchovné vedy sú založené na bezprostrednom zážitku. Musíme sa vžiť a vcítiť do iného aby sme mu porozumeli. Ide tu o znovuprežívajúce porozumenie. Disponujeme však nespočetným množstvom kategórií, ktorými môžeme premýšľať. Svetonázor je obsiahly, vyčerpávajúci zorný uhol na život.

Ďalším predstaviteľom bol Ludvig Klages.

*Ludvig Klages* v diele „Duch ako odporca duše" chápe pod pojmom duch racionálne myslenie, ktoré brzdí dušu ako princíp života. Dušu chápe ako zmysel živého tela. Hovorí o nezmieriteľnom protiklade ducha a života, v ktorom sa povážlivo priblížila možnosť zničenia ešte neregulovaného a neorganizovaného života. Dospieva k prognóze, že ľudstvo zničí samo seba.

U *Simmela* je v centre pozornosti napätie medzi životom ako takým a objektívnym obsahom kultúry. K podstate života patrí, že presahuje svoj vitálny základ.

*Osvald Spengler* si vytvoril vlastnú filozofiu dejín a kultúr. Rozlišuje osem kultúrnych okruhov – a) západný, b) antický, c) babylonský, d) egyptský, e) arabský, f) indický, g) čínsky, h) kultúrny okruh Mayov.

Chápe ich ako živé organizmy a tak ich aj skúma. Vývin každej kultúry prebieha v životnom rytme: zrod, rozkvet, zrelosť a úpadok. Západná kultúra je podľa neho v štádiu úpadku. Ale ešte nehovorí o tom, že by mala byť úplne zničená. Podľa neho má možnosť záchrany, keď si uvedomí samu seba. Život chápal ako prafenomén. Bol to biologický život existujúci vo forme živého, oduševneného tela.

Chápe ho ako kozmický živel. Kozmos chápe ako jednotu dvoch síl – **ohňa a vody**.

Každému životu sú vlastné dve tendencie:

**1. agresívna a obranná – moc a rušenie**

**2. pokračovanie – sex.**

Rozlišoval dva druhy vôle – vôľa k napadnutiu (vláda), ktorá je silnejšia ako vôľa k obrane. Život mal v sebe snahu všetko požierať. Medzi týmito dvoma vôľami neexistoval sprostredkujúci člen, t. j. nejaký vyšší princíp v ktorom by mohli dosiahnuť zjednotenie. Všetky protirečenia vyúsťujú do ďalšieho... Ide o protirečenie medzi jednotou, ktorú chápal ako zavŕšenie bytia a rozmanitosťou, ktorú nazýval „zlom". Život je uväznený v klietke mikrokozmu, chce z nej vyjsť a vrátiť sa z rôznorodosti do východiskovej jednoty.

Život delil na dve nerovnocenné náklonnosti:

**1. hrozné sužovanie a trápenie;**

**2. strach a starosti.**

Rôznorodosť považoval za zlo a konštatoval, že zlo je nevyhnutné a neodvratné. Pretože je však spojené s kladnou hodnotou, núti nás zamilovať si ho.

[1] Kol. autorov: Dejiny filozofie. Bratislava, SPN, 1996, str. 110

Zlo sa stáva súčasťou života každého človeka. Musíme si ho však obľúbiť, lebo každé zlo nás privedie k jednote. Život sa pre neho stáva primárnym a človek sekundárnym. Každá kultúra je produktom duše a duša je jav mikrokozmického poriadku. Rozdiel medzi svetom ako dejinami a svetom ako prírodou vidí v tom, že prvý je organický a druhý mechanický. Prvý je výtvorom ľudí a rodia sa v ňom mýtus aj filozofia. Mýtus sa rodí v procese prežívania a tvorba filozofa má druhoradý význam, je reproduktívna. Prostredníctvom pojmov cudzie a vlastné vyjadruje protirečenie medzi dušou a svetom. Najhlbšie protirečenie, ktoré prežíva ľudská duša je protirečenie živého a mŕtveho, života a smrti. Život sa stáva pozitívnym a prvoradým, zatiaľ čo smrť je negatívna a je zavŕšením všetkého. Proces vytvárania sa teda končí radikálnou negáciou a to smrťou. Táto negácia nachádza svoje riešenie v kultúre, ktorá v živote vystupuje ako nevyhnutné klamstvo. Prvým aktom tvorby sa stáva vytvorenie priestranstva.

**2. Antropológia** pochádza z gréckeho slova „ antropos" – človek. Najskôr sa zaoberala rozlišovaním a popisom ľudských rás. V 19. storočí sa vyformovala jej nová úloha – bádanie o vývoji ľudského rodu a o vzniku človeka (antropogenéza). Filozofická antropológia vzniká v 20. storočí prácami *Maxa Schelera, Arnolda Gehlena, Helmuta Plessnera.* Zaoberajú sa otázkou vedomia človeka, jeho skúsenosti seba samého, jeho viazanosti na prostredie a možnosti jeho určenia.

„Môžeme ju označovať ako:

**1. antropologické výpovede, ktoré je možné vydeliť ako systematickú, filozofickú tematizáciu problému človeka.**

**2. špeciálnu filozofickú disciplínu: vymedzuje ako svoj predmet človeka a akcentuje jeho podstatu.**

**3. filozofická antropológia: fundamentálna filozofická disciplína, ktorá zmysel filozofie vidí v sebapoznaní, sebapochopení a sebarealizácii človeka**.

**4. filozofická antropológia je konkrétnym historicko – filozofickým fenoménom**."[1]

*Max Scheler* tvrdil, že človek má otvorené zmysly a preto je menej vyzbrojený ako zvieratá. Aby teda mohol prežiť vo svete vypracováva si rozumový prístup k okoliu a stáva sa slobodnou bytosťou.

Vo vytvorení podstaty človeka má zvláštne miesto odstupňovanie psychických síl:

1. najnižším stupňom je psychično, ktoré tvorí nevedomé pocitové budenie bez začiatku a predstáv, ktoré prisudzujeme už aj rastline a ktoré má aj človek. Nazýva ho aj telesnosť, život. Toto psychično nás spája s organickým svetom.

2. inštinkt je vrodený a účelový, slúži na zachovanie rodu. Prejavuje sa ako reakcia živej bytosti.

Dušu a vedomie charakterizuje ako schopnosť myslieť a poznávať.

Duch a osoba sú dva protikladné pojmy, ktoré sú vlastné každému organickému životu. Duch tvorí celostnosť všetkých aktov.

Druhým podstatným znakom človeka je jeho sebauvedomenie, ktoré sa prejavuje v tom, že dokáže prekonať svoje pudy. Je prejavom vôle a vedomého konania.

[1] Kol. autorov: Dejiny filozofie III. (Filozofia 20. storočia). Nitra, VŠPg, 1994.

Osobu definuje ako konkrétnu jednotu bytia. Osoba je nezávislá na tele i duši, je to čisté duchovno a sloboda, je to najvyššia hodnota. Schopnosť potlačiť pud k panovaniu je len schopnosťou ducha. Duch nie je odtrhnutý od života, ani mu nie nadradený, je jeho súčasťou, tvorí jeho celostnosť. Scheler tvrdí, že „cesta ducha k absolútnu, Bohu, k metafizickému naplneniu nevedie cez kozmos, ale cez vnútro duchovnej osoby“[1]. Tu nadviazal na veľkého mysliteľa patristiky Aurélia Augustína. Vychádza teda z fenomenológie ale aplikuje ju na axiológiu – teóriu hodnôt.

*Arnold Gehlen* chápe človeka ako konajúcu bytosť a konanie pokladá za centrálny problém človeka. Rozoberá to v diele „ Človek – jeho prirodzenosť a miesto vo svete“. Konanie je zamerané na premenu prírody. Človek ako nedostatková bytosť nie je v čistom prostredí schopný života, čo sa kompenzuje otvorenosť človeka voči svetu. Človeka definuje ako: „ bytosť plná nedostatkov“: človeku chýbajú útočné orgány, jeho tvar tela sa nehodí k úniku, má veľmi dlhú dobu potrebuje ochranu a je závislí na iných a chýbajú mu pravé inštinkty. Na rozdiel od neho zviera už svojou podstatou patrí do prírody a dokáže v nej žiť. Práve konanie tvorí spojenie medzi človekom a prírodou. Človek koná tak, že si pretvára prírodu a musí si ju pretvárať aby bol schopný života v nej inak nemá možnosť prežiť. Príroda je ľudským výtvorom teda kultúrou. Človek je svojou podstatou živá bytosť, ktorá vytvára a musí vytvárať kultúru, aby vôbec mohol žiť a na druhej strane je touto kultúrou, ktorú vytvoril aj sám formovaný. Tu hovorí o vzájomnou ovplyvňovaní a transformovaní človeka a prírody. Kultúra a technika umožňujú človeku prežiť, robia svet obývateľným, preto sa stávajú dôležitou a neoddeliteľnou súčasťou života človeka. Pod vplyvom rýchlej premeny spoločnosť sa vytvára kríza tradície a platné normy začínajú byť spochybňované. Človek sa vzďaľuje od spoločnosti a pozastaviť to môžeme len prostredníctvom dvoch reakcií:

1. konformizmus voči tradíciám – sú používané bez vnútornej účasti človeka,
2. zvnútornenie vlastných možností – človek prestáva prihliadať na tradície.

Do popredia sa dostáva subjektivizmus človeka a dochádza k jeho novému ohodnoteniu. Dôležitým je aj pojem odľahčenie. Odľahčenie definuje tak, že človek v ňom spracováva svet a tak vytvára vo svojom vnútri systém skúseností a zvykov. Aby s nimi mohol pracovať vytvára si vlastný svet symbolov – jazyk. Odľahčenie sprostredkuje a uľahčuje styk s vecami i ľuďmi. Jazyk musí byť vytvorený tak aby mu rozumeli všetci ľudia a aby mohli vzájomne komunikovať. Musí byť založený na rovnakých znakoch pre všetkých ľudí. Aj symboly musia byť rovnaké. Zvyčajne sú symboly a jazyk dané dohodou a tým sa potom zaoberá semiotika – náuka o znakoch.

*Helmut Plessner* sa zaoberal problémom telesnosti človeka a tým ako je možné prekonať dualizmus tela a duše, ktorý sa tiahne celou filozofickou tradíciou. Vo svojej koncepcii definuje človeka ako „ homo faber“, čiže človek pracujúci, ktorý inštrumentalizuje svoje telo. To znamená, že pracuje so svojimi nástrojmi. Človeka chápe aj ako excentrického, ktorý nie je v súlade ani so svetom, ani so svojim telom. V koncepcii vzťahu tela a jeho hraníc vychádza z pozicionality, t. j. vzťahovania sa živého tela k jeho hraniciam. Len vtedy je možná plná reflexia ľudského bytia. Len keď si človek uvedomí svoje hranice, uvedomí si aj to, že je telesný a jeho život je obmedzený. Tu sa do istej miery prejavuje v tom období doznievajúci smer existen-

[1] Kol. autorov: Dejiny filozofie. Bratislava, SPN, 1996, str. 120.

cializmus. Smiech a plač sú reakcie na krajné situácie. Človek si musí sám vytvoriť podmienky pre život, pretože na rozdiel od zvierat môže svoje pudy odsunúť. S tým potom súvisí, že má sublimačnú schopnosť, ktorá mu dáva možnosť pracovať. Táto práca je intencionálna a zameraná na budúcnosť. Každý z nás si navrhne v duchu určitý plán a potom ho prostredníctvom práce realizuje. Svoju koncepciu navrhol v práci „ Stupne organického a človek“. Neskôr sa venoval sociológii kultúry a estetike.

# DEJINNO-FILOZOFICKÉ PROBLÉMY ČLOVEKA
## (Filozofický koncept autenticity a neautenticity človeka)

*ANNA KLIMEKOVÁ, Katedra občianskej a etickej výchovy*
*FHPV PU, Prešov*

*„Kam nás priviedla cesta, ktorú sme prešli?*
*A kde stojíme dnes?*
*A kam nás povedie ďalej?*
*Dnešné ľudstvo prechádza*
*zónou nesmrteľného ohrozenia.*
*Cestu z tohto ohrozenia nenájdeme,*
*ak ju budeme hľadať aj tam,*
*kde jej niet.“*

C. F. Weisacker

Problematika človeka stála vždy v centre pozornosti filozofie, filozofickej antropológie, etiky (nehovoriac o iných teoretických disciplínach). Vyhrocovala sa vždy v krízových obdobiach, ktoré umožňovali človeku riešiť miesto a postavenie vo svete, jeho túžby, záujmy, ciele a potreby.

Práve preto je na problém autenticity a neautenticity vyčer-pávajúcim spôsobom ťažko odpovedať – ale i napriek tejto skutočnosti pokúsim sa tento filozofický rébus riešiť. Pretože človek nemôže prestať byť človekom, t.j. nevidieť možnosti, nerozhodovať sa pre niektorú z nich. Zároveň však nemusí mať chuť, vôľu, „motív“ napĺňať v každodennom dni svoju ľudskú podstatu, svoje autentické *Ja.* (Porovnaj [8])

Pýtam sa: ako teda realizovať teóriu človeka ako takom, aby sa do centra pozornosti dostala invariantná problematika *autenticity a neautenticity človeka?*

Ako zachytiť to, čo nevyčerpáva ani psychológia, ani ekonómia, umenie, medicína etc.? Ako zvládnuť tie stránky ľudského súcna, ktoré nie je možné empiricky podchytiť a kauzálne podať ich výklad?

A ktoré sú tie stránky, ktorým je potrebné venovať pozornosť – ak máme zistiť:

*Kto je človek?, odkiaľ prichádza?, kam smeruje?,* aké sú jeho možnosti, na aké bariéry naráža?, aké má príležitosti?, na aké prekážky musí byť pripravený?, ak sa chce osvedčiť, ako človek zodpovedný za svoje ľudské určenie. A čo je dôležité, ako sa dopátrať odpovede na otázku, čo tvorí jeho *autenticitu a neautenticitu?*

Človek vie o povahe svojho vedenia, vie o svojej otvorenosti voči svetu i voči možnostiam, ktoré sa mu ponúkajú, vie o hraniciach svojich možností, pretože vie o svojej konečnosti a smrteľnosti (Pozri [2]). Podľa vyššie uvedeného, filozofická antropológia stojí dnes pred mimoriadne vážnou úlohou. Všetko nasvedčuje tomu, že človek vstúpil do „nového zániku dejín“.

Vedľa starých spoločenských antagonizmov sa vynorilo množstvo nových problémov, ktoré svojou globálnou povahou sú vari najkatastrofálnejšie v celých doterajších dejinách. Obavy z ich dôsledkov vedú až k úvahám o zániku ľudstva. Myšlienka jednoty sveta, ktorá existuje snáď iba v intelekte filozofa, dostáva v súčasnej dobe podobu naliehavej potreby, realizovať teóriu o človeku a spoločnosti – človeka **autentického a neautentického** v podmienkach meniaceho sa sveta.

Aby sme prešli k meritu veci: „Otázky človeka, jeho bytia a autenticity, utvárania individuálnych zvláštností, sebareflexie, perspektív a projektov do budúcnosti patrili a nesporne patria k tzv. **večným problémom**, neustále sa vynárajúcich vo filozofickom myslení (pravda nielen v ňom), v historicky modifikovaných podobách konceptuálnom vyjadrení." ([6], 310–315)

Súčasná etapa filozofického myslenia na pôde filozofickej antropológie opäť výrazne postuluje problém človeka ako principiálny a zásadný s jasne stanovenou otázkou: Ako zvládnuť tie stránky človeka (ľudského súcna), ktoré sa často vzpierajú empirickej verifikácii?

Práve sa zamýšľame nad filozofickou variáciou na tému *autentického a neautentického ľudského bytia,* ktorá smeruje ku konfrontácii týchto krajností.

Rozvíjať vedu o človeku **autentickom –** v súčasnosti – znamená a bude znamenať všestrannú snahu porozumieť ľudskej bytosti vo svete, vedieť, aké je jej miesto **v celku sveta** a aké máme prostriedky na jeho osvojenie i na porozumenie sebe samým.

Odpoveď na „zdanlivo" jednoduché otázky „kto, resp., čo je človek?", je oveľa náročnejšia , zložitejšia, než jej postulovanie.

M. Buber v práci *Das Problem des Menschen* prichádza s myšlienku že „...práve (alebo len) epochy osamotenosti človeka sú priaznivé pre jeho poznávanie, pričom epochy extrovertné vypovedajú o človeku v tretej osobe, čím prehliadajú jeho špecifiku, neopakovateľnosť, zvláštnosť, autenticitu" ([1], 56–57).

O človeku už N. Malebranche, jeden z najvýznamnejších francúzskych pokračovateľov karteziánskych skúmaní – píše v predslove svoje hlavnej práci: *„De la vérité"*: Zo všetkých ľudských vied je veda človeku tou, **ktorá je pre človeka** tou najdôstojnejšou. Ale táto veda – žiaľ nie je tou, ktorej by bolo venované najviac pozornosti. Je veľmi málo tých, ktorí sa jej venujú s úspechom a nadšením" ([9], 99).

V tejto práci vyjadruje známu myšlienku, že autentický človek je ten, kto chce porozumieť svojmu mysleniu, vnímať sa a musí poznať svoj život. Na obdobie, v ktorom Malebranche žil, boli to skutočne veľmi plodné myšlienky, týkajúca sa autenticity človeka.

V súčasnosti stále platí, že východiskom filozofických úvah o autenticite človeka je problém *vzťahu človeka k svetu i sebe samému,* pričom nejde o dichotomické chápanie a vôbec nie o dualistickú interpretáciu. Problém väzby „človeka a sveta" je kardinálnym ontologickým predpokladom, od ktorého sa odvíja riešenie problematiky autenticity človeka. Človek je bytosť poznávajúca, sebauvedomujúca, sebareflektujúca, prežívajúca, konkrétne činná, ktorá žije v konkrétnom **prirodzenom svete.** E. Husserl ho v *„Kríze európskych vied a transcendentálnej fenomenológie* ho nazýva: „...existujúcim každodenným svetom okolo nás" – „die Alltägliche Lebensumwelt als Seinde – ...či jednoducho povedané – „ Lebenswelt" ([4], 125).

J. Patočka vystihuje tento svet v *„Kacírskych esejách o filosofii dějin"* 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", vysokých civilizácií, ktoré slúžia na udržiavanie života, kde nie je zmyslom nič iné, než žiť'...je to svet daný, skromný so spoľahlivým zmyslom, svet neproblematický, ktorý sa dá uchopiť len ako celok podstatných spôsobov správania" ([10], 10).

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

**1. človek ako súčasť sveta,**

**2. človek ako autentický fenomém tohto sveta** ([9])

Nadviažem na problém *neautentického človeka.* Zamyslíme sa teraz nad variantom *autenticity a neautenticty človeka.*

Samotný pojem *autenticita* (z gréckeho – authénes – pravý, vlastný, rukou zhotovený) je termín, ktorý má špecifický výraz vo filozofii M. Heideggera a J.P. Sartra. Obaja predstavitelia prichádzajú k odlíšeniu *„vlastého" ľudského bytia od bytia „nevlastného".*

Autenticita ľudského bytia (Dasein) sa prejavuje nielen v bezprostrednom pochopení jeho zmyslu t. j. existencie, ale tiež starosti o jeho naplnenie. (M. Heidegger tvrdí o nekompletnosti slova „Eigentlichkeit") – významu „pravosti", pretože *autentický a neautentický* pomer človeka (Dasein) k jeho bytiu môže byť **pravý i nepravý.**

Autenticita u M.Heideggera nie je etickou kategóriou, nevyjadruje sa ňou pozitívne hodnotenie ľudského bytia (na rozdiel od negatívneho *„nevlastného" (Dasein),* ale existenciálne určenie jedného z dvoch hlavných a rovnako „pozitívnych" modov ľudskej existencie. V Heideggerovej terminológii sa označuje *„...existenciálny modus neautentického ľudského bytia neosobným výrazom „Man"* ([3], 320).

J. P. Sartre na rozdiel od M. Heideggera vysvetľuje autentické a neautentické bytie v termínoch **etických:** *autentické bytie* si uvedomuje seba samého ako ničotu, že by sa zbavovalo zodpovednosti za svoju slobodu – a za svoje činy, pričom *neautentické bytie* človeka, žijúceho v stave „zlej viery" je samo **neúprimné**, snaží sa uniknúť pred svojou ničotnosťou a tým aj pred svojou slobodou a zodpovednosťou.

Základná Heidegerova otázka je **otázka bytia** (Seinsfrage), resp. otázka po *zmysle bytia"* a východiskom k jeho konkrétnemu vypracovaniu a zodpovedaniu je podľa neho analýza *„ľudského súcna" (Dasein)* .

Každé súcno (Seinde) má svoje vlastné bytie (Sein), avšak hoci „bytie vôbec" nie je žiadne zvláštne súcno vedľa ostatného súcna, ale to „čo určuje súcno ako súcno". Poznať „bytie" znamená odhaliť ho na *vhodnom vybranom súcne* a tým je práve *Dasein* pre svoju vlastnosť, že „...mu ide *v jeho bytí o samotné toto bytie:* jeho ontická prednosť pred ostatným súcnom spočíva v tom, že je „ontologické" (t.j. otázku po zmysle bytia je priamo *modusom* jeho bytia – *Seinmodus)"* ([3], 326).

„Pobyt *autenticity byť"* v pôvodnej samote mlčania pred úzkosťou, sa nevyhýba odhalenosti. **Autentické** 'bytie sebou' (byť sám sebou) je ako mlčiace nehovoriace *„ja – ja",* ale v tejto mlčanlivosti existencii je pôvodná, fundamentálna pôda otázky po bytí „ja". Fenomén zmyslu bytia autentického 'môže byť sám sebou' – umožňuje úvahu o tom, aké ontologické oprávnenie je možné priznať substancialite, implicite a personalite, ako to, čo má „byť' sebou" ([8]).

**Ontologickú otázka po bytí** sebou samým je potrebné vnímať z pred-poňatia, – ktoré sa stále ponúka vďaka predchádzajúcemu spôsobu tvotrenia ja – že 'byť sebou', je trvale vyskytujúca sa vec" ([3], 354–355).

U M. Heidegera okrem zárodkov existencialistickej interpretácie nachádzame monádu, ktorú možno nazvať *gnozeologickou* – je to forma expozície dvojice *autentického a neautentického.* Je to konrapozícia dvojice **konkrétneho (alebo exisenciálneho)** myslenia k sebe samému a **abstraktného myslenia** ako *neautentického prístupu* k sebe samému.

*Autentický spôsob tematizácie pobytu človeka (Dasein)* opierajúci sa metodologicky o fenomenológiu, na rozdiel od metafyzického a špeciálnovedného prístupu k človeku, ktorého *neautentickosť* vyrastá zo zabudnutia bytia.

M. Heidegger umožnil urobiť „...predmetom svojho skúmania, ktorú označoval ako *existenciálnu analytiku*, existenciálnu štruktúru pobytu človeka, čiže jeho existencialitu (Existenziatität). Komponenty tejto štruktúry M.Heidegger označuje ako *existenciály (alebo existenciálie)* a kontrapuje ich ku kategóriám, ktoré tvoria charakteristiky mimoľudských súcien. Pomocou existenciálov stanovuje M. Heidegger dva *základné mody (Seinsmodi)* existencie človeka: *1. autentickosť (Eigentlichkeit) a 2. neautentickosť (Uneigentlichkeit)"* ([3], 441).

Otázka pre Heideggera znie: „Čo vlastne znamená, že čas „ide ďalej?" a „ďalej sa míňa?". Čo vôbec znamená toto „v čase" a hlavne „v budúcnosti?".

V akom zmysle je potrebné skúmať „čas"? Toto vysvetlenie je možné podať iba vtedy, ak sa dokážeme pýtať na konečnosť a nekonečnosť primeraným spôsobom. Takáto otázka je však výsledkom pochopeného pohľadu na pôvodný fenomén času. Problémom nemôže byť': *ako sa stane z „odvodeného"* nekonečného času, v ktorom vzniká a zaniká súcno, *pôvodná konečná časovosť,* pretože ako z konečnej autentickej činosti pramení časovosť *neautentická* a ako táto časovosť *neautentická* berie čas z konečného času čas nekonečný. Časovosť je bytostne eskatická. Časovosť sa pôvodne časuje z **budúcnosti.** Pôvodný čas je konečný.

Z čoho vlastne pramení Heideggerova koncepcia*: neautentickosť života?* **Neautentickosť života človeka** vyrastá podľa M. Heideggera z toho, že človek sa vyhýba sebe samému, vlastnému bytiu, pretože nedokáže vydržať tie uvedomenia si svojej konečnosti, smrteľnosti, toho, že vlastne celý jeho život je bytím k smrti – (Sein und Tode).

Slovami M. Heideggera: „Prvou úlohou, ktorá prekračuje charakteristiku časovosti starosti, je explikovať *neautentickosť pobytu* a jej špecifickej časovosti. Časovosť sa spočiatku ukázala na odhodlanosti. Odhodlanosť a *autentický modus* otvorenosti, ktorá väčšinou zostáva v *neautentičnosti* upadajúceho sebavýkladu neurčitého „ono sa"„ ([3], 363).

Človek sa tomuto ťaživému vedomiu vyhýba tým, a že vstupuje do sveta každodennosti (Alltänglichkeit), ktorý sa vyznačuje existenciálom **Sa (Das Man).**

Významom Heidegger mieni *neautentickú bytosť – neosobno.* Človek v tejto neosobnej sfére rezignuje na svoju skutočnú vôľu – a zodpovednosť za svoj osud, stráva sa súčasťou sveta, vecných vzťahov medzi ľuďmi V tejto sfére nevystupuje človek ako osobnosť, ale ako **vec.** Subjektom jeho činnosti, tým na koho sa môže pýtať ako **vec.** Subjektom jeho činnosti , tým na koho sa môže pýtať „Kto?", nie je sám človek. On sám je nejaké **neosobné sa** *Nie on koná, ale sa koná, nie je to, čo urobím, ale sa to urobí.*

Človek sa tu mení na prostriedok, na moment v činnosti **všeobecného „sa"**. Priemernosť, ktorá tu striehne na každú výnimku sa tu stáva vhodným na niečo.

Človek sa môže z tejto nezabudnutosti (Selbstvergessenheit) môže vymaniť iba zážitkom úzkosti, ktorá mu otvára možnosť *autenticity existencie* s celým jej ťaživým vedomím konečnosti ľudského života, smrteľnosti, ničoty. Prechod do autentickej sféry si preto vyžaduje odhodlanosť (Entschlossenheit). Týmito existenciálami M. Heidegger vyjadruje *schopnosť človeka stretnúť sa so sebou samým* ako bytosťou smrteľnou, smerujúcou k smrti a v tomto stretnutí tvárou v tvár smrti vydržať.

Pretože sa tu človek v *autentickej existencii* nielenže nevyhýba sebe samému, ale **priam stará sa o seba**, označuje Heidegger jej základnú štruktúru ako starosť (Sorge).

Tým naznačuje nemecké premýšľanie motívom *autentického – neautentického* bytia. Záverom snáď toľko:základnou Heiggerovou otázkou je otázka **bytia Seinsfrage),** resp. otázka po „zmysle bytia" – a východiskom k jej konkrétnemu vypracovaniu a odpovede je podľa neho „anlýza ľudského súcna" (Dasein). Každé ľudské súcno (Seindes) má svoje vlastné bytie (Sein) – avšak hoci „bytie vôbec" nie je žiadne zvláštne súcno vedľa ostatného súcna, ale to, čo „určuje súcno ako súcno".

Bytie, s ktorým sa človek (Dasein) dostáva do bezprostredného styku prostredníctvom svojho interrogatívneho vzťahu k bytiu, **nie je súce bytie vôbec,** ale *jeho vlastné bytie,* v analýze tohto nevyhnutného vzťahu k vlastnému bytiu, ktoré Heidegger nazýva *„existenciu"* – hľadá sa nielen kľúč k porozumeniu bytia vôbec, ale i k porozumeniu jeho zmyslu ([7]). Z tohto hľadiska sa javí Heideggerova analýza ľudskej existencie ako „fundamentálna ontológia" – „a toto hľadisko je súčasne dôkazom jeho subjektivistického a iracionalistického prístupu k ontologickej problematike – prístupu, ktorý je založený na rozbore „existenciálnej skúsenosti" t.j. čiste subjektívnych a emocionálnych zážitkoch ako je napríklad už spomínaná „starosť", „úzkosť pre pociy „ a pod" ([3], 56–65).

Heidegger dokazujúci závažnosť základnej ontologickej otázky, nakoniec na túto otázku neodpovedá. Vo svojom hlavnom diele naznačuje, že *zmyslom bytia je „čas"*.

Jeho „bytie a čas" – čo je veľmi zaujímavé, poskytuje **filozoficko-antropologický úvod do univerzálnej ontológie.**

Napriek tomu, že M. Heidegger ani v neskorších prácach nekonkretizuje vzájomný pomer medzi fundamentálnou ontológiou a (v úvodných kapitolách svojho základného diela iba načrtnutými) princípy *ontológie univerzálnej*. Jeho chápanie *časovosti* ako kategoriálneho určenia všetkých zážitkov človeka, jeho „starosť" chápaná ako štruktúrna podstata ľudského vedomia, jeho „úzkosť", jeho výraz pre pocity, ktoré má človek na rozhraní medzi „bytím – vo svete" (Man – Autenticita) a „ničotou" , jeho presvedčenie, že bytie človeka je „bytím k smrti" a že jedine tvárou v tvár tejto istote nemôže nájsť naplnenie svojho života, nezávislosť od ostatných ľudí i objektov i od „idolu spoločenského bytia" – to všetko (ako prolegomena k obecnej ontológii), má celkom iný zmysel: základom akéhokoľvek bytia sú iracionálne, rozumom nepostihnuteľné sily, príbuzné iracionalisticky chápaniu ľudského vedomia ([5]).

M. Heiegger popiera túto súvislosť zo subjektivizmu svojho určenia – dokonca tvrdí, že jeho filozofia nie je ani filozofickou antropológiu. Nehľadiac na túto

súvislosť zo subjektivizmu svojho učenia – tvrdí, že jeho filozofia nie je v žiadnom prípade filozofickou antropológiou.

Odhliadnuc od tejto skutočnosti E. Husserl jednoznačne konštatuje, že: „práca *Sein und Zeit* nedosahuje filozofickú úroveň, pretože upadá do antropologizmu a psychologizmu". Je to predovšetkým pesimistické, na krajnom individualizme a iracionalizme založené, chápanie *ľudského života,* ktorému tvorca „fundamentálnej ontológie" dodnes vďačí za svoju obľubu nielen u prívržencov existencializmu, ale u všetkých tých, ktorí pocity bezmocnosti a absurdity zákonite vyvierajúce z morálnej, emocionálnej i intelektuálnej krízy liberálne zmýšľajúcich jednotlivcov v sociálnych podmienkach danej spoločnosti, povyšujú na obecnú a vecnú „situáciu" človeka" ([4], 121).

LITERATÚRA


[1] BUBER, M.: *Das Problem des Menschen.* Műnchen, MUP 1978.
[2] BUBER, M.: *Problém člověka.* Praha. Kalich 1997.
[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH 1996.
[4] HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia 1996.
[5] KLIMEKOVÁ, A.: 1999 Filozofická antropológia (Náčrt problému autenticity človeka). Prešov: PRIVÁT PRESS 1999
[6] KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická reflexia niektorých problémov autenticity človeka.* In: Filozofia, CCP, roč. 52, č. 5., 1997.
[7] KLIMEKOVÁ, A.: *Kultúrna identita autenticity človeka v* horizonte *nového storočia.* In: Transformace české a slovenské společnosti na prahu nového milénia a její úloha v současném globálním světe. Sborník vybraných příspěvků 21. světového kongresu Společnosti pro Vědy a umění v Plzni. Pod záštitou prezidenta ČR Václava Havla. Plzen, ZU 2002.
[8] KLIMEKOVÁ, A.: Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta. (K náčrtu dejinno-filozofických problémov). Prešov, LANA 2003.
[9] MALEBRABCHE, N.: 1967 *De la recherche de la vérité.* Paris, FED 1967.
[10] PATOČKA, J.: *Kacířske eseje o filosofii dějin.* Praha: Academia 1990.



Doc. PhDr. Anna KLIMEKOVÁ, CSc., m. prof.
Katedra občianskej a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovská univerzita
Prešov

# STAROSŤ O SMRŤ V SÚČASNEJ FILOZOFII

*PETER RUSNÁK, Katedra filozofie FF TU, Trnava*

In this study we give out a brief outline of the phenomenology of death in philosophy of early Heidegger, which finds out fundamental implications in thinking of the subject and in the philosophy of person. Phenomenon of death becomes a ground, on which it will be possible to diagnose orientations of the present philosophy. The philosophy corrections made by progressive phenomenologists and personalists philosophers in the heideggerian's existential analysis of subjects, open possibilities of the new thinking and new inspirations for the anthropology and philosophical ethics, all in interdisciplinary dialogue and through unique assumption of the phenomenon life and death.

*„Duša ... sa v pravom slova zmysle zaoberala filozofiou*
*a pripravovala sa na ľahké umieranie."*
*Aides ... e orthós filosofusa kai to onti tethnanai*
*melesósa radiós.*
Platón, *Faidón* (I, 80 e) ([12], 45)

Interpretácia fenoménu smrti a smrteľnosti nie je na filozofickej pôde minoritnou témou. Dalo by sa povedať, že tematizácia smrti je prítomná v celých dejinách filozofického myslenia európskej kultúry, a to už od jej počiatku. Platón považoval smrť za mystérium, ktoré motivuje človeka ku konaniu. Chápanie smrti ako *mysterium tremendum* v kresťanstve sa stáva jednou zo základných skúseností náboženského života. Pritom práve filozoficky reflektovaný fenomén smrti a smrteľnosti v mnohých etických systémoch zabezpečuje a otvára prístup k zodpovednosti, čím ju umožňuje ďalej skúmať. Smrť sa stáva fenoménom, ktorý vypovedá o živote, človeku, o samotnej filozofii.

Súčasná filozofia[1] a humanitné vedy vôbec sa reflexiou smrti zaoberajú dôsledne a v širokom zábere. Spomeňme tu súčasné psychologické výskumy, filozoficko-náboženské prístupy, medicínsku (peliatívnu) starostlivosť, sociológiu, etc. Historik legendárnej školy francúzskej historiografie *Annales,* Philippe Aries, podáva vo svojich *Dejinách smrti* ([1]) analýzu stredovekého a novovekého chápania smrti so zámerom otvoriť nás, prostredníctvom dejinnej reflexie o podstate ľudského života, úcte k jeho najťaživejšej podobe – úcte k smrti.

Je zrejmé, že práve reflexia fenoménu smrti a smrteľnosti nám umožňuje spätne čítať kontexty, v ktorých žijeme, pričom nám dáva kľúč k ich odomykaniu a pochopeniu. Tak sa pre literárnu vedu stáva smrť priestorom a horizontom, v kto-

[1] Myslíme tu predovšetkým filozofické myslenie XX. storočia s jeho implikáciami a inšpiráciami pre dnešok.

rom bude dielo čítané a ďalej interpretované (Pozri [2], 107–215); v teológii bude smrť uchopená ako miesto nového začiatku, ktoré nás odkazuje k prevzatiu zodpovednosti za terajší život ([6], 341–359).; zatiaľ čo pre štrukturalizmus bude smrť non-miestom, utópiou či heterotopiou, virtuálnym bodom, na pozadí ktorého budeme môcť diagnostikovať krízu západnej kultúry či prítomnosť moderných mýtov (Pozri [4], 71–86).

V tejto štúdii sa pokúsime poukázať na implikácie a možnosti, ktoré so sebou reflexia smrti vo filozofii prináša. Budeme sa odvolávať na – pre filozofiu 20. storočia zásadný – Heideggerov text *Bytie a čas* ([5]), ktorý, existenciálnou analytikou časovosti, ukazuje možnosti pre fenomenologické uchopenie smrti, ktorej rozumie ako najvlastnejšej možnosti subjektu, *Dasein*. Heideggerova fundamentálna ontológia chce myslieť smrť z pôvodnej a bytostnej zodpovednosti pobytu. Nezastupiteľnosť subjektu, jeho existenciálna osamelosť vo svete, zároveň dávajú tušiť možné výhrady voči Heideggerovmu mysleniu, ako aj pokusy o zásadné korekcie v jeho filozofii. Jan Patočka, vychádzajúc z chápania smrti v platónskom a kresťanskom kultúrnom *milieu*, a neskôr nadväzujúc na Heideggera, ukazuje prácu možných korekcií v takejto fenomenológii smrteľnosti. Myslíme si, že dejinný pohyb od Platóna a kresťanského hodnotového myslenia až k existenciálnej analytike pobytu nachádza svoje zavŕšenie v návrate na pôdu kresťanskej filozofie, konkrétne v personalistickej filozofii a vo filozofii daru ([9]). Jedinečné porozumenie smrti v kresťanstve navracia filozofiu späť do sféry života, do oblasti personálneho vzťahovania sa k Druhému.[1]

Heideggerova existenciálna analytika pobytu, na pozadí explikácie temporality ako hermeneutického poľa pre výklad pobytu, chápe čas na spôsob starosti. Čas je pre bytie-vo-svete práve bytím-k-smrti. Až smrť, ako najvlastnejšia a neprekonateľná možnosť pobytu, robí existenciu celistvou. Smrť znamená možnosť „byť celý" ([5], §53). Existencia je celá až vtedy, keď prijme svoju konečnosť. Smrť musí byť uchopená ako bytostný fenomén existencie. Byť tvárou k svojej najvlastnejšej možnosti znamená pre Heideggera počítať so smrťou, vedieť o svojej konečnosti. Poznanie, že pobyt – ako bytie-vo-svete – je zároveň vždy bytím-k-smrti (*Sein zum Tode*), poznanie konečnosti najvlastnejším spôsobom ukazuje časový charakter pobytu. Fenomén smrti poskytuje pobytu (v možnosti jej slobodného prijatia) spôsob autentickej existencie. Potom však smrť sama nie je neutrálna: nielenže dáva pobytu možnosť voľby, slobodného rozvrhovania sa ako „byť-v-celku", ale zároveň odhaľuje, že pobyt sa v každodennom prebývaní tejto svojej najkrajnejšej možnosti bráni a zastiera si ju ([5], §51). Hoci smrť je vo svete prítomná ešte pred možnosťou jej prijatia pobytom (je tu ešte pred faktickou existenciou ako niečo prítomne neodvratné), práve zo svojej neodvratnosti je pobytu už akosi vopred jasná a vždy už o nej vie. Starosť o svoju smrť je cestou autentickej existencie. Smrť, ktorú máme pred sebou a ktorá nám sebe vlastným spôsobom dovoľuje vidieť svoju prítomnosť a minulosť gestom starosti ukazuje k možnosti „byť v predbehu k svojej smrti" a urobiť vlastnú existenciu celou. V starostlivom prijatí smrti sa pobyt stáva autentickým. Toto prijatie svojho údelu ho však zároveň činí bytostne osamelým.

My si však myslíme, že vlastnú fenomenalitu smrti sprístupňuje pobytu až odhalenie Druhého, čom otvorenie problematiky Druhého so sebou prináša nárok na nové uchopenie smrti. U Heideggera je myslenie času úzko spojené s ľudskou

[1] Pod „Druhým" tu myslíme alteritu, inakosť, stretnutie sa s nárokom Druhého, s Bohom.

existenciou, ktorá je charakterizovaná starosťou a úsilím vydržať krajný nárok svojho bytia – vlastnú konečnosť. Odhodlanosť čeliť svojej smrti znamená autenticky byť „so svojou smrťou pred očami". Bytie-k-smrti sa pre Heideggera stáva miestom počiatku času. Pobyt je autentickou odpoveďou na výzvu svojej smrti, ktorú v úzkosti zakúša. Úzkosť však prináša cudzotu, ktorá pobyt osamocuje. Autentická existencia zakúša cudzosť bytia, svoju vrhnutosť do sveta a svoju opustenosť. Len autentický čas vedomia radikálnej konečnosti umožňuje existencii dospieť k svojej jedinečnosti. Heideggerova „metafyzika smrti", t.j. myslenie konečnosti bytia ako takého (nielen *Dasein*), umožňuje vidieť v smrteľnosti základ spolubytia a dejinnosti. Ale práve tematizácia fenoménu smrti Heideggerovi nedovoľuje obsiahnuť transcendenciu a alteritu Druhého. Pritom práve zážitok transcendencie snáď najadekvátnejšie sprístupňuje skúsenosti fenomén Druhého, ktorý nie je alter egom, ale nekonečnou inakosťou. Myslieť čas, a teda aj smrť, na základe transcendencie, t.j. toho, ktorý je za hranicami bytia, nám môže pomôcť sprístupniť fenomén Druhého tak, ako sa nám dáva poznať v živote. Transcendentná inakosť Druhého spätne pomáha pri tematizácii smrti a pri sprístupnení smrteľnosti našej skúsenosti. Vzťah k Druhému je vzťahom k nekonečnu a až táto vzťahovosť zakladá čas. Život nie je striktným bytím-k-smrti, ako tvrdí Heidegger, ale práve naopak – život je bytím-proti-smrti, ktoré sa usiluje svoju smrť vždy odložiť. Človek, ktorý vie o svojej smrti, prácou, spoločenstvom, vzťahmi, láskou túto sebevlastnú určenosť odkladá do budúcnosti. Tento odklad však nie je atribútom neautentickej existencie, ako by povedal Heidegger, ale je aktívnym uchopením vlastných životných možností. Smrť sama sa nám zjavuje nie osebe, ale skrze Druhého, skrze jeho utrpenie a smrteľnosť. Pre človeka nie je vlastná smrť prítomnosťou, ale mystériom, vzťahom k neznámemu, kde „smrť ohlasuje udalosť, nad ktorou subjekt nemá moc, udalosť, vzhľadom ku ktorej subjekt už nie je subjektom" ([8], 105). Smrť, toto absolútne iné a nepoznateľné, je a zostáva tajomstvom.

Smrť blížneho rozširuje heideggerovské chápanie starosti o rozmer „mať starosť o zraniteľnosť a smrť Druhého". V Druhom, ktorý zostáva predovšetkým telesným dianím, a ku ktorému sa vzťahujeme ako k živému telu, sa nám smrť zjavuje ako „možnosť premeny našej vlastnej existencie ako ‚existencie k smrti' (*Sein zum Tode*) v dôsledku skúsenosti smrti blížneho človeka" ([7], 133). Spolucítenie vitálnej bolesti hlboko preniká celou existenciou, čím táto skúsenosť určite nepatrí do oblasti neosobného „sa" (*das Man*). V skúsenosti smrti blížneho sa súcit stáva mostom k utrpeniu Druhého, ktorý sa nám v smrti stráca. Tak nám smrť, na spôsob tohto strácania, vždy sprítomňuje až Druhý. Smrť nie je bytostne vlastná človeku. Človek, ako bytosť schopná súcitu, nádeje a odpustenia, je existenciou zameranou k sebauskutočneniu a večnosti. Čas, ktorý je vzťahom k nekonečnu (Druhého či Boha) nie je len výkonom bytia, ale permanentným sebapresahovaním, transcendenciou.

Jan Patočka vo svojej fenomenológii smrti poukazuje na význam tajomstva (posvätného a mysteriózneho, ktoré je často zviazané s démonickým) a zodpovednosti. Prekročením orgiastického a démonického momentu smerom k zodpovednosti, ich podriadením sfére zodpovednosti, sa zakladá náboženstvo. Zodpovednosti rozumie Patočka v zmysle odpovede, zodpovedaniu sa – za seba, za svoje činy a myšlienky, zodpovedaniu sa pred tvárou Druhého. Druhý sa pre nás stáva dávaním dobroty, darom, možnosťou, ktorá zakladá zodpovednosť. Patočka nachádza by-

tostné previazanie medzi takýmto dávaním sa daru s dávaním sa smrti (*donner la mort*). Podľa Patočku práve zodpovednosť, viera a dar (myslí tu predovšetkým dar smrti) zakladajú ideu Európy a modernej civilizácie. V kresťanskom myslení smrti ako tajomstva, *mysterium tremendum*, sa rodí osoba; v „nadviazaní na vznik mystéria ... tej bázne v strachu a chvení kresťana, podstupujúceho skúsenosť posvätného daru. Toto chvenie sa zmocňuje človeka, akonáhle sa stáva osobou, avšak osobou na spôsob osoby sa môže stať až vo chvíli, keď sa táto osoba vidí preniknutá práve vo svojej jedinečnosti pohľadom Boha“ ([3], 554). Centrálnym pojmom kresťanstva sa tak stáva pojem konverzie, *metanoiá*, či v platónskej filozofii vzostupný pohyb, *anabasis*. Patočka zámerne poukazuje na platónsku speleológiu, pretože v nej nachádza prvé podriadenie sa orgiastického novému mystériu duše. Dejiny tajomstva, ako dejiny zodpovednosti, sú bytostne späté s kultúrou smrti, s dávaní sa smrti na spôsob daru. „Ako sa ‚dáva smrť‘? Ako si dať smrť v tom zmysle, v ktorom „*se donner la mort*“ znamená zomrieť a prevziať zodpovednosť za svoju smrť; usmrtiť sa, ale práve tak sa obetovať za blížneho, **zomrieť za iného**, a tak – možno – dať si život práve tým, že si dám smrť, že akceptujem danú smrť, ako to dokázal – spôsobom však odlišným od Sokratovho – Kristus a iní?“ ([3], 557). Platónovou odpoveďou bude cvičenie sa v umieraní, starosť o smrť (*meleté tu thanatú*). Ostatne u Platóna „duša nie je nič iné, než toto bdelé očakávanie smrti, ktoré stráži smrť a bdie nad ňou rovnako ako bdie nad životom samotnej duše. *Psýché* ako život, ako dych života, ako *pneuma* sa zjavuje až s týmto starostlivým očakávaním smrti.“ ([3], 560). Jan Patočka preberá koncepciu platónskeho chápania filozofie ako thaumaturgie, pričom ju ďalej rozvíja vo svojej fenomenológii noci v povestných pasážach *Kacírskych esejí* ([11], 117–132). Myslenie gréckej *polis* prvýkrát myslí smrť na spôsob daru. Uchopenie smrti odkazuje k starosti o dušu (*epimeleia tés psychés*), ktorá je zároveň starosťou o smrť (*meleté thanatú*). Niť daru a smrti sa ďalej vzájomne prepletá a podmieňuje v kresťanskej filozofii a teológii. „Dar, ktorý je mi darovaný tým Bohom, ktorý ma berie do svojich rúk a spočíva na mne svojim pohľadom, hoci je mi navždy nedostupný, hrozivo disymetrický dar tohto *mysterium tremendum* ma necháva odpovedať a prebúdza ma k zodpovednosti, ktorú mi dáva práve tak, že mi dáva smrť, tajomstvo smrti, novú skúsenosť smrti“ ([3], 572). Kresťanské *mysterium tremendum* sa tak stáva počiatkom inej než platónskej smrti; kresťanský spôsob uchopenia smrti, t.j. zodpovednosti, má svoj pôvod v dare, ktorý prijímame od niekoho iného, od toho, kto nás vo svojej transcendencii vidí a drží, hoci sám zostáva nedosiahnuteľný. „Udalosť dáva dar, ktorý premieňa Dobro v sebazabúdajúcu Dobrotu a v lásku, ktorá sa vzdáva seba samej“ ([3], 860). To Patočkovi umožňuje myslieť smrť aj na spôsob obety, pričom táto téma zostáva heideggerovskej fenomenológii smrti uzamknutá.

Heideggerove myslenie je pohybom od kresťanských tém; na ontologickej rovine sa opiera o dechristianizované kresťanské texty, pričom na ontickej rovine sú kresťanské témy podávané ako antropologické a faktické, čo Heideggerovi umožňuje prejsť k novému ontologickému uchopeniu ich vlastnej pôvodnej možnosti (Pozri [5], §3, §4). Heidegger v existenciálnej analytike pobytu následne privilegeuje vlastnú smrť existencie (*Dasein*) v jej autentickej nezastupiteľnosti. Osamelosť heideggerovského pobytu je veľkou témou fenomenologickej filozofie, ktorá ju ďalej rozpracúva v koncepciách spolubytia (*Mitsein*). Jan Patočka však upozorňuje na to, že práve témy zodpovednosti a dobra umožňujú a podmieňujú vzťah k Druhému na spôsob odpovede na jeho nárok. Rozchod s orgiastickým mystériom a platonizmom

završuje až filozofia dobroty, filozofia daru, ktorý sa vzdáva sám seba, ktorý je pohybom nekonečnej lásky. „Je potrebná nekonečná láska, aby bolo možné vzdať sa seba a stať sa konečným, vteliť sa, aby bolo možné takto milovať druhého, druhého ako konečného druhého. Tento dar nekonečnej lásky prichádza od niekoho a je určený niekomu. Zodpovednosť vyžaduje nezastupiteľnú singularitu. Ale nezastupiteľnosť, na ktorej základe sa jedine dá hovoriť o zodpovednom subjekte, o duši ako vedomí seba samého, môže dať len smrť, či lepšie: uchopenie smrti“ ([3], 865).

Súčasná filozofia, mysliaca na pôde technickej civilizácie, reflektuje krajnosti individualizmu, liberalizmu a kolektivizmu, ktoré nivelizujú a rozpúšťajú osobu. Tá sa stáva persónou, maskou, rolou či simulakrom, ktoré zastiera jej autentické tajomstvo.[1] Personalistická filozofia umožňuje pochopiť rozhodujúcu skúsenosť smrti cez proces individualizácie osoby, ktorý sa formuje z personálneho centra. „Tak, ako sa sami individualizujeme, sme schopní spozorovať aj personálnu jedinečnosť ostatných. V osobnej láske sa dotýkame tejto jedinečnosti v jej nevysloviteľnej existencii a v pôsobiacom jadre, ktoré predstavuje jej podstatný a nezrušiteľný rozdiel od nás samých“ ([7], 127). Smrť prichádza k človeku vždy skrze Druhého, čím sa táto udalosť podieľa na zakladaní bytia osoby. V osobnej láske k Druhému sme pozdvihnutí z opustenia a odlúčenosti pred tvárou smrti. Súcit, vitálne súcitenie s utrpením Druhého, nie je možné odkázať do sféry neautentického a neosobného verejného anonyma (*das Man*). „Až vo vzťahu k pokračujúcej personalizácii celku individuálnej existencie dostáva aj smrť nový zmysel“ ([7], 136). Ľudská osoba nie je svojou podstatou bytím-k-smrti; existencia je vždy zameraná k sebauskutočneniu a večnosti. Usilovaním o dovŕšenie môže osoba učiniť smrť prostriedkom svojho najhlbšieho naplnenia. To sa zjavne ukazuje v prežívaní nádeje (Viac pozri [13], 238–251). „Pre kresťana však na strane večnosti neexistuje len svet ideí, ale existuje tam osoba, ktorá je absolútnym bytím; zároveň osoba, ktorá zo svojej milosti dáva človeku podieľať sa na jej večnosti, a ktorá môže určovať premenu človeka slobodnou a bezhraničnou láskou, ktorá sa prejavila v inkarnácii“ ([7], 158). Smrť sa tak v jej najvyššom význame stáva prístupom k pravému životu.

Tvorivá moc smrti, ktorej symbolom je kríž, odkazuje k pozitívnej hodnote utrpenia. Pierre Teilhard de Chardin považuje utrpenie za vzostupnú silu sveta nesmiernej intenzity. „Ak je svet dielom, ktoré sa práve teraz vydobýja, ak sme pri narodení skutočne vrhnutí doprostred bitky – potom je možné nahliadnuť, že pre úspech celého vesmírneho úsilia, v ktorom sme zároveň spolupracovníkmi aj stávkou, o ktorú ide, je prítomnosť utrpenia čímsi nevyhnutným“ ([14], 253–254). Nezastupiteľnosť existencie spočíva predovšetkým v jej autentickej odpovedi na výzvu spolupôsobiť pri premene ľudského utrpenia.

## LITERATÚRA

[1] ARIES, P.: *Dějiny smrti I*, *II*. Praha, Argo 2000.

[1] Jan Patočka v tejto súvislosti spomína a interpretuje signifikantný európsky mýtus o pakte dr. Fausta s diablom: „Tajomstvo je zdolané, ale nie tým, že by sme ho prenikli okom otvoreným pre nekonečno, ale tak, že bolo odstránené. Tajomstvo už neexistuje. Človek sa obohatil vedomosťami a zmôže nesmierne veľa, ale uniklo mu nahliadnutie, a teda poznanie aktívne utvárajúce existenciu“ ([10], 52–53).

[2] BLANCHOT, M.: *Literární prostor*. Praha, Herrmann & synové 1999.
[3] DERRIDA, J.: Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa. In: Filosofický časopis. Roč. 40, č. 5, Praha 1992.
[4] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, Herrmann & synové 1996.
[5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha, Oikoymenh 1996.
[6] JÜNGEL, E.: *Smrt jako tajemství života*. In: *Teologie 20. století*. Praha, Vyšehrad 1995.
[7] LANDSBERG, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha, Vyšehrad 1990.
[8] LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha, Dauphin 1997.
[9] MARION, J.-L.: *On the Gift*. In: *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington, Indiana University Press 1999.
[10] PATOČKA, J.: Der Sinn des Mythos von Teufelspakt. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und 11. Religionsphilosophie. Berlin, Roč. 15, 1973.
[11] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. In: *Péče o duši III*. Praha, Oikoymenh 2002.
[12] PLATÓN: *Faidón*. Praha, Oikoymenh 1994.
[13] PLÜGGE, H.: *O naději*. In: *Bolest a naděje*. Praha, Vyšehrad 1992.
[14] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Smysl a pozitivní hodnota utrpení*. In: *Bolest a naděje*. Praha, Vyšehrad 1992.

---

Mgr. Peter Rusnák
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: peter.rusnak@zoznam.sk

# OTÁZKY ŽIVOTA A HUMÁNNOSTI V ETIKE SOCIÁLNYCH DÔSLEDKOV

VASIL GLUCHMAN, *Katedra Filozofie FF PU v Prešove*

V etike sociálnych dôsledkov považujem hodnotu života nevinného človeka za najvyššiu morálnu hodnotu, ale nie absolútnu ([2], 117-139). Morálka okrem týchto biologických aspektov v rozličnej miere viažucich sa na ochranu a podporu života obsahuje aj množstvo iných, sociálnych aspektov, ktoré sú už na prvý pohľad v rozpore s klasickým darvinovským bojom o prežitie. Ochrana a pomoc slabým, starým, chorým a bezmocným ľuďom, zákaz krádeže, klamstva, podvádzania, cudzoložstva, odmietnutie lex talionis (oko za oko, zub za zub), antikoncepcia, interrupcie atď., to všetko môže slúžiť ako príklad toho, že celú našu morálku nemožno zredukovať len na genetické alebo biologické aspekty. Tie majú významnú úlohu a významné postavenie v našej morálke, no predovšetkým vďaka tomu, že získali primeranú sociálnu podobu zvykov a stali sa súčasťou morálky, ktorá je na nich založená, od nich sa odvíja, ale v podstatnej miere ich prerástla, pretože prostredníctvom morálnych noriem reguluje naše morálne vzťahy v niektorých prípadoch aj v protiklade so závermi vyplývajúcimi z našej genetickej, respektíve biologickej determinácie. Ako príklad toho môže slúžiť pomoc chorým, chudobným, hladujúcim, tým, ktorí sa nachádzajú v núdzi atď. Možno urobiť záver, že morálka obsahuje v sebe jednak určité základy viažuce sa na genetickú, respektíve biologickú determináciu našej ochrany a podpory ľudského života, no na druhej strane obsahuje sociálnu nadstavbu týkajúcu sa ochrany a podpory ľudského života, ktorá v mnohých situáciách môže byť dokonca v protiklade s našou biologickou determináciou a môže byť rozhodujúcim momentom našej morálky.[1] Asi takto som premýšľal, keď som v práci *Človek a morálka* napísal, že pri uvažovaní o človeku vychádzam zo Spinozu a Fromma, ktorí chápali človeka ako rozumnú bytosť, schopnú svojimi vlastnými silami prekročiť hranicu definovanú biologickou podstatou človeka a dosiahnuť uskutočnenie sociálnej ľudskej podstaty. Dôležitým aspektom tohto procesu je aktivita človeka, ktorá je nevyhnutnou podmienkou uskutočnenia sociálnej podstaty človeka ([2], 15-16). Neznamená to však odmietnutie alebo popretie našej biologickej podstaty, ale skôr ide o to, že človek ako mravný subjekt, v mojom ponímaní predovšetkým reflexívny typ mravného subjektu, dokáže v procese morálneho uvažovania, rozhodovania a konania v pozitívnom zmysle prekročiť hranice dané našou biologickou determináciou a uskutočniť čosi viac akoby vyplývalo len z našej determinovanosti génmi.

[1] Ak vychádzame z predpokladu, že všetko spojené s človekom sa viaže na jeho život a teda celý život človeka je primárne biologickou záležitosťou, potom musíme akceptovať, že všetko v živote ľudstva (vrátane etiky a morálky) je formou biologického, pretože stále (hoci v rozličných podobách a v rozličnej miere) sa zaoberáme životom, najmä ľudským životom. Ak vnímame sociálne v kontexte s našim úsilím o prežitie, zachovanie a rozmnoženie, potom možno sociálne považovať za formu biologického, respektíve formu zodpovedajúcu nášmu genetickému určeniu. Ak uvažujeme o sociálnom v kontexte s takými prejavmi správania a konania človeka, ako je napríklad interrupcia, antikoncepcia, respektíve samovražda, potom sociálne je biologické, pretože sa to týka ľudského života, ale nie je to forma správania a konania zodpovedajúca nášmu primárne genetickému určeniu. Ak by sme však chápali sociálne len ako formu biologického, potom by to však znamenalo vážnu redukciu sociálneho, vrátane morálky len na otázky týkajúce sa nášho prežitia, zachovania a rozmnožovania. Napriek tomu, že tieto otázky sú veľmi významné pre človeka a ľudstvo, vo svojom správaní a konaní sa neobmedzujeme len na riešenie týchto otázok. Preto sociálne považujem v rámci etiky a morálky za oveľa širšie a významnejšie než biologické.

Dôležitejšie asi bude odpovedať si na otázku či má život, resp. ľudský život sám osebe nejakú hodnotu a nejaký význam. Potom možno nájdeme aj zdôvodnenie, prečo by sme mali ľudskej bytosti pripísať dôstojnosť. Asi nám nie je celkom jedno či sme sa narodili a teda sme na tomto svete, čiže žijeme svoj život alebo keby sme sa nenarodili a potom by sme neboli na tomto svete a nemohli by sme žiť svoj život. Hodnota a význam ľudského života spočíva v tom, že je, teda že existujeme, že žijeme, pretože to je základný predpoklad všetkého ostatného. Nie som si istý či možno hovoriť o nejakej vnútornej hodnote života, ale určite viem, že primárna hodnota ľudského života spočíva v jeho existencii, v žití. Je to základný predpoklad pre to, aby sme mohli žiť hodnotný život, život, ktorý chceme žiť (hoci nie vždy sa to podarí, či už z objektívnych alebo subjektívnych dôvodov). Bez toho to jednoducho nejde. Netreba hľadať v tom žiadne mystérium a tajomné vysvetlenie, prípadne zdôvodnenie, stačí to akceptovať ako fakt. Život je ako nádoba, ktorú treba naplniť obsahom a do určitej miery je na každom jednom z nás, akým obsahom naplníme svoj život. Potom môžeme konštatovať, že existencia života je základom pre priznanie dôstojnosti, je to hodnota zasluhujúca si úctu, resp. rešpekt.

Nepotrebujeme žiadne mystériá, ani tajomstvá o posvätnosti ľudského života, aby sme mohli konštatovať, že ľudský život si zaslúži úctu a rešpekt, teda že ľudské bytosti sú hodné svojej ľudskej dôstojnosti pretože táto forma života je kvalitatívne najvyššou formou života.[1] Možno to akceptovať na základe toho, že život považujeme za primárnu hodnotu zasluhujúcu si úctu a rešpekt čiže životu pripisujeme dôstojnosť. Konkrétna miera dôstojnosti prislúchajúca jednotlivým formám života však závisí od jej vyvinutosti a od ich postavenia na pomyselnej evolučnej vývojovej škále. Ak by sme to mohli aspoň približne matematicky vyjadriť, potom hodnota dôstojnosti jednotlivých foriem života sa pohybuje napríklad od 0,0001 po 1. Hodnota dôstojnosti 0,0001 prislúcha nebunkovým organizmom a hodnota dôstojnosti 1 zase prislúcha ľudskej bytosti. Dôstojnosť prislúchajúca ostatným formám života sa pohybuje v rozmedzí od 0,0001 po 1.[2]

Na základe tohto faktu všetkým ľudským bytostiam pripisujeme ľudskú dôstojnosť ako vyjadrenie úcty a rešpektu k ľudskému životu a pretože ich všetky považujeme za morálne rovnocenné. Na rozdiel od Collsta ľudskú dôstojnosť neodvodzujeme od rovnocennosti ľudí, ale ich morálnu rovnocennosť odvodzujeme z ich ľudskej dôstojnosti, t.j. z faktu ich existencie ako ľudských bytostí. Z tejto ľudskej dôstojnosti viažucej sa na každú ľudskú bytosť vyplývajú korelatívne mravné povinnosti pre všetky mravné subjekty týkajúce sa potreby ochrany, rešpektu a úcty voči všetkým ľudským bytostiam pre ich morálnu rovnocennosť založenú na ich ľudskej dôstojnosti.

Ak máme uvažovať o tom či má ľudské embryo, resp. plod dôstojnosť a či rovnakú ako ľudská bytosť, tak si musíme zodpovedať najprv otázku či je ľudské embryo, resp. plod formou života. Nesporne áno, potom aj naša odpoveď musí byť logicky áno, teda ľudské embryo, resp. plod má dôstojnosť, a to preto, že dôstojnosť (hoci v rozličnej miere) sme

[1] Nesporne môžu vzniknúť námietky, že je to antropocentrický uhol pohľad. Pri svojom uvažovaní však vychádzam z názoru, že kritériom pre posudzovanie úrovne vývoja jednotlivých foriem života je miera uvedomenia, respektíve sebauvedomenia a s tým súvisiacej existencie racionality, slobody vôle a svedomia. Na základe týchto ontologických predpokladov považujem ľudský život za kvalitatívne najvyššiu formu života.

[2] Uvedomujem si, že dôstojnosť, respektíve ľudská dôstojnosť je predovšetkým kvalitatívna hodnota, no na druhej strane si myslím, že prostredníctvom jej kvantifikácie možno lepšie ilustrovať niektoré javy, o ktorých budem ďalej uvažovať vo svojom texte. Kvantifikácia ľudskej dôstojnosti je len pracovnou hypotézou pri vysvetľovaní môjho spôsobu uvažovania o tomto probléme.

predsa pripísali všetkým formám života. Ďalej však ide o to či má ľudské embryo, resp. plod rovnakú mieru dôstojnosti ako ľudská bytosť, čo by sme mohli vyjadriť ako aj u ľudskej bytosti číslom 1. Aby sme mohli zodpovedať túto otázku, musíme si najprv ujasniť, čo to je ľudská bytosť, čiže aká je táto kvalitatívne najvyššia forma života, na základe čoho sme jej pripísali hodnotu dôstojnosti 1. Nesporne k základným a všeobecne platným charakteristikám ľudskej bytosti musia patriť jej morfologické (fyziologická podobnosť s ostatnými príslušníkmi ľudského rodu) a funkčné znaky (vrátane existencie mozgu a mozgovej aktivity). Ľudské embryo spĺňa však tieto podmienky až asi po 12. týždni svojho vývoja, čiže až po 12. týždni od počatia, kedy sa stáva ľudským plodom. Do konca 12. týždňa ľudské embryo ešte nemá vyvinuté všetky základné znaky ľudského druhu, preto nemôžeme o ňom hovoriť ako o ľudskej bytosti a teda ani jeho miera dôstojnosti nemôže sa rovnať miere dôstojnosti ľudskej bytosti.[1] Mohli by sme to matematicky približne vyjadriť tak, že okamihom počatia začína sa vyvíjať miera dôstojnosti ľudského embrya niekde tesne nad hodnotou 0,0001 a koncom 12. týždňa sa môže nachádzať možno na úrovni hodnoty dôstojnosti 0,75. V ďalšom období prebieha vývoj plodu blížiaci sa k hodnote miery dôstojnosti rovnajúcej sa miere ľudskej dôstojnosti, ktorú dosahuje okamihom pôrodu čiže okamihom narodenia sa. Vtedy sa stáva ľudskou bytosťou a získava od vonkajšieho sveta, od ostatných subjektov rešpekt a úctu. Z toho vyplýva, že až do okamihu narodenia je ľudský plod len potenciálnou ľudskou bytosťou a tomu zodpovedá aj jeho miera dôstojnosti.

Aké závery z toho potom vyplývajú pokiaľ ide o problém interrupcií? Prvý záver, ktorý možno sformulovať na základe predchádzajúcej úvahy je taký, že interrupcie sa nedotýkajú ľudskej bytosti, resp. ľudských bytostí. Aby som to upresnil. Predčasným (skôr umelým) ukončením tehotenstva nie je v žiadnom prípade ukončený život ľudskej bytosti. V závislosti od stupňa tehotenstva možno hovoriť o rozličnej miere vývoja embrya, resp. plodu a o rozličnej miere vývinu potenciálnej ľudskej bytosti, ale stále ide len o ľudské embryo, resp. plod, nie o ľudskú bytosť. Do konca 12. týždňa toto embryo nemá ešte vyvinuté ani všetky základné morfologické a funkčné znaky ľudskej bytosti, takže nemožno hovoriť o tom, že bol ukončený ľudský život. Aj po 12. týždni sa však môže stať, že plod sa z rozličných dôvodov prestane normálne vyvíjať a môže dôjsť k vzniku závažných vývojových a genetických porúch plodu, čo v konečnom dôsledku môže v krajnom prípade znamenať výrazné vývojové a genetické deformácie alebo dokonca aj smrť plodu. Medzi embryom, plodom a ľudskou bytosťou je dlhá vývojová cesta, ktorá vo väčšine prípadov končí šťastne, narodením ľudskej bytosti, ale nie vždy to tak musí byť a nie vždy to tak je. Umelým ukončením tehotenstva

[1] "Spočiatku zárodok nejaví nijakú podobnosť s dospelým človekom, má však mnoho znakov, ktorými pripomína zárodky nižších živočíchov. Zjavujú sa na ňom aj základy alebo náznaky niektorých ústrojov, s ktorými sa v dospelosti možno stretnúť u nižších živočíchov. Napríklad v prvom lunárnom mesiaci má zárodok pomerne dlhý chvostík a v oblasti krku sa mu vyvinú žiabrové oblúky. Z týchto oblúkov neskôr vznikajú niektoré časti tváre, krku a podobne." ([4], 50). Ďalej autor píše: "Človek sa vyvíja z vajíčka, ktoré sa nijako nelíši od vajíčok ostatných cicavcov, a takisto mužské pohlavné bunky (spermie) majú u všetkých cicavcov v podstate rovnakú stavbu ako u človeka. Podľa súčasných názorov ...ontogenéza (vývoj jednotlivca) je skráteným opakovaním fylogenézy (vývoj druhu). Tento zákon platí aj pre vývoj človeka. Je o tom nemálo dôkazov, a to od najvčasnejších začiatkov vývinu až po jeho skončenie. Už vlastné pohlavné bunky predstavujú akúsi analógiu s prvokmi. Vajíčko zodpovedá meňavke, spermia potom prvokom – bičíkovcom. Za podobnú vývojovú reminiscenciu možno považovať aj objavenie žiabrových oblúkov v ontogenéze človeka. Pochopiteľne, neslúžia už ako dýchací orgán, lebo zárodok získava kyslík z krvi matky, no vyvíjajú sa z nich niektoré časti kostry hlavy. U ľudského zárodku – podobne ako u zárodkov iných cicavcov – sa v určitom štádiu zakladá aj chvostová časť, ktorá sa však ďalej nerozvíja, takže za normálnych okolností sú kostrčové stavce redukované." ([4], 54-55).

(interrupciou) nedochádza k porušeniu ľudskej dôstojnosti, pretože ľudská dôstojnosť prináleží len ľudským bytostiam. Áno, dochádza k porušeniu dôstojnosti živého organizmu, v tomto prípade ľudského embrya. Miera porušenia závisí od toho, v akom štádiu tehotenstva, t.j. vývoja ľudského embrya došlo k ukončeniu jeho života. Na druhej strane treba zvážiť, najmä v prvých týždňoch vývoja embrya či miera porušenia dôstojnosti tohto embrya sa vyrovná, prípadne prekoná mieru porušenia ľudskej dôstojnosti tehotnej ženy, ktorá nechceným tehotenstvom môže utrpieť v živote oveľa väčšiu stratu na svojej dôstojnosti než ju získa tým, že na svet privedie nechcené dieťa. Dá sa predpokladať, že najmä v prvých týždňoch vývoja embrya, až do konca 12. týždňa jeho vývoja, hodnota miery ľudskej dôstojnosti tehotnej ženy (prípadne môžeme uvažovať ešte aj o hodnote ľudskej dôstojnosti partnera tejto ženy), ktorá môže byť nechceným tehotenstvom poškodená, je niekoľkonásobne vyššia než hodnota porušenia dôstojnosti ľudského embrya. Potom môžeme uviesť, že interrupciu možno považovať za správnu, čo však neznamená, že ju možno považovať za morálnu.[1] V každom prípade bol ukončený jeden život, život ľudského embrya a v rozličnej miere bola porušená miera dôstojnosti tohto embrya. Napriek tomu z takého počínania vyplýva prevaha pozitívnych dôsledkov nad negatívnymi, na základe čoho možno také konanie potom hodnotiť ako správne, ale nie morálne.

Zložitejšie však vyzerá tento problém, ak by sme mali uvažovať o porušení miery dôstojnosti plodu v súvislosti s obdobím, kedy sú už vyvinuté všetky základné morfologické a funkčné znaky vlastné ľudskému druhu a teda aj miera dôstojnosti ľudského plodu sa už pohybuje postupne od hodnoty 0,75 k hodnote 1, ktorú dosiahne svojím narodením. Čím je hodnota dôstojnosti plodu bližšie k číslu 1, tým je miera porušenia jeho dôstojnosti väčšia a tým je aj väčší problém s uznaním toho, že takéto konanie bolo z etického a morálneho hľadiska správne. Napriek tomu, ak by sa predsa našli dôvody poukazujúce na to, že ľudský plod sa vyvíja so závažnými vývojovými a genetickými chybami ohrozujúcimi život tehotnej ženy, ktoré nedávajú takmer žiadnu šancu na život samotného plodu alebo že pri takomto druhu defektov dochádza k úmrtiu novorodenca krátko po pôrode, potom je na rozhodnutí ľudí, ktorí majú právo rozhodnúť v tomto prípade. Vtedy sa dá povedať, že napriek tomu, že interrupciou došlo k významnému porušeniu miery dôstojnosti plodu (v závislosti od stupňa vývinu plodu), no predsa je viac pozitívnych dôsledkov tohto porušenia dôstojnosti než negatívnych, a interrupcia je z etického a morálneho hľadiska správna. Vo všetkých ostatných prípadoch by umelé ukončenie tehotenstva bolo nesprávne, pretože by sa týkalo ľudského plodu, ktorý má už vyvinuté základné morfologické a funkčné znaky ľudského druhu a aj jeho potenciál byť ľudskou bytosťou sa každým dňom jeho vývoja zväčšuje a jeho miera dôstojnosti sa každým dňom blíži k úrovni ľudskej dôstojnosti, čiže k číslu 1, ktorú dosiahne svojím narodením. Umelé ukončenie tehotenstva v jeho vysokom štádiu je nebezpečné aj pre tehotnú ženu a prevaha pozitívnych dôsledkov nad negatívnymi sa stále výraznejšie zmenšuje, čo znižuje aj dôvody na jeho vykonanie a znižuje, resp. celkom znemožňuje hodnotenie jeho správnosti.

Ukončíme túto časť skúmania dôstojnosti, resp. ľudskej dôstojnosti zhrnutím, že dôstojnosť je pojem, ktorý pripisujeme súboru hodnôt a vlastností niekoho, resp. niečoho, čo si zaslúži úctu a rešpekt. Dospeli sme k záveru, že primárnou hodnotou zakladajúcu nárok na pripísanie dôstojnosti je život. Miera dôstojnosti jednotlivých foriem života závisí od ich miesta na evolučnej vývojovej škále. Kvalitatívne najvyššou formou života je ľudský život,

[1] Pre lepšie objasnenie rozdielov medzi morálnym a správnym konaním doporučujem pozrieť si moju štúdiu *Teória správneho v etike sociálnych dôsledkov* ([3], 633-654).

takže najvyššiu mieru dôstojnosti sme pripísali práve životu ľudských bytostí. Pri interrupciách sme dospeli k záveru, že pri interrupcii nejde o porušenie ľudskej dôstojnosti, pretože ľudské embryo, resp. plod nie je ľudskou bytosťou, nemôže mať teda ani ľudskú dôstojnosť. Je len potenciálnou ľudskou bytosťou. Ľudské embryo má dôstojnosť patriaca forme života, ktorú predstavuje a keďže do 12. týždňa nemá ešte vyvinuté ani podstatné morfologické a funkčné znaky charakteristické pre ľudský druh, jeho miera dôstojnosti je niekoľkonásobne nižšia než je miera dôstojnosti tehotnej ženy, potom umelé ukončenie tehotenstva možno považovať z etického a morálneho hľadiska za správne, resp. akceptovateľné, hoci nie za morálne. Podobne to platí aj pri interrupcii z dôvodu vážnych vývojových a genetických defektov ľudského plodu vo vyššom stupni tehotenstva.

Základná formulácia dôstojnosti, ku ktorej sme dospeli pri doterajšom uvažovaní je taká, že je to súbor hodnôt a vlastností zasluhujúcich si rešpekt, resp. úctu a dospeli sme k záveru, že takou všeobecnou hodnotou, ktorá si zaslúži úctu a rešpekt je život vo všetkých svojich formách a prejavoch. Čo z toho vyplýva pre etiku sociálnych dôsledkov a jej základné kritérium, ktorým sú pozitívne sociálne dôsledky? Prináša život pozitívne sociálne dôsledky? Vyplývajú zo života nejaké pozitívne dôsledky? Nesporne áno. Uvažujme, čo by sme mohli napríklad považovať za pozitívne dôsledky vyplývajúce z existencie života. Už predtým som uviedol, že samotný fakt existencie života umožňuje všetko ostatné. Nemám na mysli teraz len existenciu ľudského života, pretože tým sa budem zaoberať ešte neskôr vo viacerých iných súvislostiach, ale existenciu života na Zemi vôbec. Z existencie samotného života nám vyplýva množstvo pozitívnych sociálnych dôsledkov. Ak by som to možno až veľmi zjednodušil, tak by som mohol uviesť, že základným pozitívnym dôsledkom (samozrejme aj sociálnym) je to, že život umožňuje život. Z jednotlivých existujúcich foriem života vyplýva množstvo jednotlivých, možno na prvý pohľad drobných pozitívnych dôsledkov v podobe toho, že svet a život je rozmanitý, pestrý, bohatý a v obrovskej väčšine prípadov zaujímavý, aby sme ho žili. Akceptácia hodnoty dôstojnosti jednotlivých foriem života zo strany ľudských bytostí prináša pozitívne dôsledky jednak pre ľudský život a rovnako aj pre iné formy života, pretože umožňuje ich zachovanie, resp. rozmnožovanie. Predtým som už spomínal, že žiadna hodnota nie je absolútna a neporušiteľná, z čoho vyplýva, že akceptácia hodnoty dôstojnosti iných foriem života neznamená absolútny zákaz akéhokoľvek konania porušujúceho ich mieru dôstojnosti. Tak, ako sa ich miera dôstojnosti pohybuje od 0,0001 smerom k číslu 1, tak sa pohybuje aj miera zodpovednosti a rešpektu k týmto formám života, v snahe vyhnúť sa porušeniu ich miery dôstojnosti, okrem iného aj z dôvodov vzrastajúcej miery negatívnych dôsledkov (vrátane negatívnych sociálnych dôsledkov) vyplývajúcich z takého konania nielen pre ľudstvo, ale pre život na Zemi vôbec. Z toho vyplýva, že akceptácia dôstojnosti ako akceptácia života prináša jednoznačne pozitívne sociálne dôsledky pre život vôbec a samozrejme aj pre život ľudstva. Hodnotu dôstojnosti možno teda považovať za integrálnu súčasť etiky sociálnych dôsledkov a možno ju akceptovať ako hodnotu, ktorá môže mať aj konzekvencialistický rozmer (aspoň v rámci etiky sociálnych dôsledkov).

Existujú dva aspekty ľudskej dôstojnosti v etike sociálnych dôsledkov. Prvý sa viaže na hodnotu života, ktorý si zaslúži úctu a rešpekt, z čoho vyplývajú pozitívne sociálne dôsledky, t.j. pozitívne sociálne dôsledky sú funkciou ľudskej dôstojnosti.

Začnime naše uvažovanie pri ontologickom, resp. metafyzickom statuse ľudskej bytosti. Položme si otázku či skutočne platí, že každá bytosť, ktorá sa narodí ako ľudská bytosť, teda s patričnými morfologickými, prípadne aj funkčnými znakmi (existencia a fungovanie mozgu), má nárok na rešpektovanie tohto jej statusu. Svojho času som pri uvažovaní o ľudskej dôstojnosti dospel k záveru, že bytosť na základe toho, že sa rodí ako ľudská bytosť, ako

ľudská forma života získava hodnotu, ktorá prináleží tejto forme života v rámci tzv. evolučnej vývojovej škály. Ľudskou bytosťou sa však stáva až okamihom narodenia. Aj naše uvažovanie o humánnosti sa potom môže viazať len na uvažovanie o vzťahu človeka k ľudskej bytosti, teda k novorodencovi a netýka sa nášho vzťahu k ešte nenarodenému ľudskému zárodku alebo plodu.[1] Ak vyjdeme z toho aj pri našom ďalšom uvažovaní, potom môžeme potvrdiť, že skutočne každá ľudská bytosť pri svojom narodení si zaslúži rešpekt k jej životu. Čo však znamená rešpekt k životu novorodenca? To, že ho necháme žiť, že ho nezabijeme? Asi by to bolo dosť málo, pretože ľudská bytosť prichádza na tento svet veľmi slabo vyzbrojená na to, aby mohla sama, bez pomoci iných prežiť. Rešpekt k životu novorodenca teda neznamená len toleranciu k existencii tohoto života, ale aspoň minimálnu starostlivosť o uspokojenie jeho fyziologických potrieb, čo je nevyhnutné minimum aspoň na biologické prežívanie. Lenže to poznáme nielen v rámci ľudského druhu, ale asi takmer u všetkých cicavcov, ktoré sa starajú a ochraňujú svoje mláďatá ([7], 171). Podobné prejavy starostlivosti o mláďatá nájdeme napríklad aj u krokodílov ([6], 121). Takéto správanie u ľudí potom nie je asi nič mimoriadne, prečo by si ľudstvo mohlo nárokovať výnimočnosť medzi ostatnými živočíšnymi druhmi.

Východisková téza, z ktorej sme začali svoje uvažovanie o humánnosti, t.j. rešpektovanie ľudského života, sa ukazuje skôr ako prírodný, resp. biologický a nie výlučne morálny faktor. Nesporne je pravda, že morálka má svoj biologický základ viažuci sa predovšetkým na hodnotu ľudského života, ale ak chceme zvýrazniť našu výnimočnosť, resp. odlišnosť od ostatného živočíšneho sveta, musíme nájsť niečo typicky ľudské v správaní medzi ľuďmi, na čom by sme skutočne mohli postaviť hodnotu humánnosti. Čo by to mohlo byť?

Špecifickou otázkou v tomto prípade je vzťah k ľudskému životu, resp. životu novorodenca, ktorý je postihnutý či už vývojovými, genetickými alebo mentálnymi poruchami, ktoré podstatným spôsobom redukujú jeho možnosti na kvalitný život, prípadne vôbec na prežitie. Čo to znamená v tomto prípade vo vzťahu k uskutočňovaniu humánnosti? Je ochrana, resp. starostlivosť o takýto ľudský život ekvivalentom rovnakej starostlivosti vo zvieracej ríši? Asi ťažko, pretože len človek vďaka rozvoju vedy a techniky, predovšetkým vďaka rozvoju medicíny a zdravotníckej starostlivosti dokáže zabezpečiť existenciu ľudského života, ktorý by sa za iných okolností ani nenarodil živý alebo by skončil svoj život krátko po narodení. Starostlivosť o takéto formy alebo prejavy života je teda výlučne ľudskou záležitosťou, ktorá je výsledkom nášho morálneho vývoja, našej kultúrnej evolúcie.

Celkom inou otázkou však je to, do akej miery ochrana a starostlivosť o tento život, resp. udržiavanie tohto života často len na úrovni biologického prežívania ľudského organizmu je prejavom humánnosti. Či pod prejavom humánnosti budeme rozumieť ochranu a udržiavanie akéhokoľvek ľudského života alebo budeme uvažovať o určitých limitoch týkajúcich sa chápania humánnosti ako ochrany a udržiavania ľudského života, aby sme v úsilí o udržanie, resp. záchranu ľudského života za každú cenu nakoniec nedospeli až k nehumánnosti. Aby sa život nestal povinnosťou, ktorú ľudská bytosť musí plniť bez ohľadu na to, o aký život ide, či tento život je vôbec ľudským životom, ak je plný utrpenia a nekonečnej bolesti, ktorá v konečnom dôsledku aj tak skončí smrťou. Otázne je len to, ako dlho bude trvať toto utrpenie. Myslím si, že v súvislosti s ochranou a udržiavaním takých foriem ľudského

[1] Náš vzťah k ľudskému zárodku alebo plodu získava rozmer humánneho vzťahu v závislosti od ich stupňa vývoja, t.j. v závislosti od toho, koľko času ich delí od okamihu, keď sa stanú ľudskými bytosťami, kedy sa narodia. Náš vzťah napríklad k zárodku, ktorý bol len krátko predtým počatý, nemôže mať v žiadnom prípade rovnaký charakter ako vzťah k už existujúcemu ľudskému životu, pretože pozorovateľné prejavy správania ľudského embrya sú podobné ako u zárodkov iných cicavcov na porovnateľnej úrovni vývoja (pozri k tomu napríklad prácu [7], 175).

života, ktoré by za iných okolností nemali v prírode nádej na prežitie, je dôležité, do akej miery je nádej na to, aby tento ľudský život mohol byť aspoň v minimálnej miere obsahom podobný ľudskému životu. Treba stanoviť určité minimálne kritérium na vyjadrenie odlišnosti skutočne ľudského života v porovnaní s inými formami života, resp. na rozdiel od biologického prežívania ľudského organizmu. Vytvoríme tým predpoklad aj pre hodnotenie humánnosti vo vzťahu k úsiliu o ochranu a udržanie takéhoto života.

Za kritériá ľudského života by sme mohli považovať biologické, sociálne a mentálne, resp. duševné vlastnosti alebo schopnosti ľudskej bytosti. Pod biologickými mám na mysli predovšetkým morfologické a funkčné znaky, o ktorých sme už hovorili už predtým. V rámci sociálnych ide o schopnosť reči a komunikácie, udržiavania určitých sociálnych kontaktov, resp. medziľudských vzťahov, mobilita jedinca, schopnosť postarať sa o seba, morálne hodnotenie a plánovanie budúcnosti. K mentálnym, resp. duševným vlastnostiam alebo schopnostiam zaraďujem existenciu vedomia, resp. sebauvedomenia, abstraktné myslenie, slobodnú vôľu a morálne usudzovanie. Tieto kritériá obsahujú predovšetkým objektívne existujúce vlastnosti, prípadne schopnosti ľudskej bytosti, teda samotnú ich prítomnosť alebo neprítomnosť a nie ich kvalitu či kvantitu. Medzi minimálne kritériá pre vymedzenie skutočne ľudského života odlišujúceho sa od biologického prežívania organizmu treba zaradiť prítomnosť aspoň niektorých vlastností, resp. schopnosti spomedzi sociálnych a mentálnych alebo duševných. Ak ľudský život neobsahuje žiadnu zo sociálnych a mentálnych, resp. duševných vlastností alebo schopností, nachádza sa len na úrovni biologického prežívania ľudského organizmu a podľa toho možno sa aj k nemu správať v súvislosti s úsilím o jeho zachovanie či udržanie.

Doteraz sme uvažovali o rešpekte voči ľudskému životu len v súvislosti s novorodencami, resp. malými deťmi. Uvažujme o rešpekte k ľudskému životu vôbec. Najčastejšie máme tým na mysli, že zabíjať iných ľudí (s výnimkou vojny a iných podobných prípadov) sa nesmie, pretože je to nesprávne, resp. nemorálne. Lenže ani vo zvieracej ríši sa nevyskytuje bežne vraždenie medzi príslušníkmi rovnakého kmeňa jedného živočíšneho druhu, skôr naopak. Samozrejme, že aj tam sa vyskytujú výnimky, rovnako ako medzi ľuďmi. Tak ako ľudia ničia, resp. zabíjajú príslušníkov iných živočíšnych druhov, aj v ostatnej živočíšnej ríši dochádza k zabíjaniu členov iných druhov, obyčajne tých, ktoré sa nachádzajú nižšie na evolučnej vývojovej škále alebo sú slabšie. Z toho hľadiska nemožno považovať rešpekt k ľudskému životu za výnimočný prípad vyskytujúci sa výlučne u príslušníkov ľudského druhu. Výskyt tohto javu aj v ostatnej živočíšnej ríši opäť naznačuje biologický základ tejto formy správania sa medzi ľuďmi a aj u ostatných živočíchov. Založiť našu morálku na tom, že sa navzájom dokážeme rešpektovať, teda, že sa navzájom nezabíjame, by bolo dosť málo na doloženie toho, že sme nejakým spôsobom výnimoční oproti ostatnej prírode, že sme urobili krok vpred od prírodnej, resp. biologickej evolúcie.

Existuje ešte okrem nezištnej pomoci iným ľuďom a starostlivosti o vývojovo alebo mentálne postihnuté prejavy ľudského života nejaký špecificky ľudský prejav, ktorý by sme mohli považovať za prejav humánnosti? Veľa toho už nie je, o čom by sme mohli ešte uvažovať ako o prejavoch humánnosti. Určite veľmi významným atribútom, ktorý obyčajne je na intuitívnej alebo common sense morality úrovni pripisovaný humánnosti je schopnosť človeka súcitu s iným človekom v jeho utrpení. Nemám teraz na mysli len schopnosť súcitu s utrpením nám blízkeho človeka, ktorá napriek tomu, že je častá a považujeme to priam za samozrejmé, určite sa vyskytuje aj u zvierat, napríklad psov. Mám na mysli predovšetkým schopnosť súcitu s utrpením neznámych ľudí, čo sa vo zvieracej ríši nevyskytuje, pretože ich schopnosť súcitu je obmedzená len na najbližších v rámci ich stáda, kŕdľa alebo svorky, ale

nedokážu prejavovať tento súcit voči utrpeniu iných príslušníkov ich živočíšneho druhu. Práve schopnosť súcitu s utrpením iných je asi podnetom na poskytovanie pomoci týmto ľuďom, ktorí sú v nešťastí a ktorí potrebujú túto pomoc. Schopnosť súcitu s utrpením neznámych, resp. cudzích ľudí a pomoc týmto ľuďom v ich nešťastí, resp. utrpení, to sú výlučne ľudské prejavy, na základe ktorých môžeme hovoriť o humánnosti ako o morálnej hodnote, ktorá je výsledkom našej kultúrnej evolúcie, resp. nášho morálneho vývoja a nie ako prejavu našej biologickej, resp. prírodnej podstaty, ktorá je takmer identická s mnohými prejavmi medzi cicavcami alebo primátmi. Na rovnakú úroveň ako schopnosť súcitu možno položiť aj schopnosť odpúšťania. V prípade blízkeho príbuzenstva a najmä priamo vo vzťahu k svojim potomkom to možno asi nájsť aj vo zvieracej ríši. No schopnosť odpúšťať iným, napríklad priateľom a známym, prípadne aj cudzím ľuďom, s ktorými sa náhodou stretneme a dôjde k nejakému nedorozumeniu, dokonca v krajnom prípade aj svojim nepriateľom, to je výlučne ľudskou záležitosťou a to určite patrí k prejavom humánnosti ako morálnej hodnoty, ako výsledku nášho morálneho vývoja.

Ak by sme sumarizovali doterajší stav nášho uvažovania o humánnosti, potom musím konštatovať, že vo veľkej väčšine prejavov správania sa človeka, o ktorých zvyčajne hovoríme ako o humánnych, ide predovšetkým o biologický, resp. prírodný rozmer nášho správania, ktorý máme spoločný s ostatnými živočíšnymi druhmi, najmä cicavcami a primátmi. Týka sa to foriem správania, ktoré sa viažu na ochranu života, resp. jeho podporovanie u nás samotných, našich potomkov, príbuzenstva, resp. priateľov a známych. Vo vzťahu k týmto ľuďom (ak rešpektujeme a podporujeme ich životy, záujmy a ciele) sa správame vo svojej podstate rovnakým spôsobom ako sa správajú medzi sebou príslušníci rozličných živočíšnych druhov, najmä spomedzi cicavcov a primátov. Takéto správanie napriek tomu, že je veľmi potrebné a žiadúce, v žiadnom prípade nie je výlučne ľudskou záležitosťou, teda nie je niečím výnimočným, na základe čoho by si ľudstvo mohlo nárokovať výnimočný status v porovnaní s ostatnými cicavcami a primátmi. Základ tohto nášho správania je biologický, resp. prírodný, len ľudstvo mu pripísalo morálnu hodnotu, o čom môžeme diskutovať či správne. Špecificky ľudským správaním, ktoré sa nezakladá na biologických, resp. prírodných, ale výlučne morálnych predpokladoch je naše správanie, ktoré sa týka ochrany rozlične postihnutých foriem ľudského života. Rovnako sa to vzťahuje na správanie, resp. konanie voči cudzím alebo úplne neznámym ľuďom, pokiaľ smeruje k ochrane a podpore ich života, majetku, telesnej či duševnej integrity, ich cieľov a zámerov, ktoré napomáhajú ochranu a podporu života.

Ak zosumarizujeme, potom môžeme konštatovať, že pod humánnosťou rozumieme všetky formy správania a konania, ktoré smerujú k ochrane a podpore, resp. rozvoju ľudského života. Na základe toho, kto je objektom nášho správania, resp. konania, rozlišujeme medzi humánnosťou, ktorá je prírodno-biologickou vlastnosťou a morálnou vlastnosťou. Morálna hodnota prvého konania a správania je determinovaná našimi biologickými, resp. sociálnymi vzťahmi k nám blízkym ľuďom, zatiaľ čo v druhom prípade morálna hodnota nášho správania a konania voči cudzím, resp. neznámym ľuďom je čisto prejavom našej mravnosti. V prvom prípade ochrana a podpora života je výsledkom našej základnej hodnotovej orientácie, vrátane morálnych hodnôt, ktoré z toho pre nás vyplývajú, v druhom prípade naše správanie a konanie v prospech cudzích alebo neznámych ľudí prináša morálnu nadhodnotu. Základná podoba humánnosti spočíva teda v ochrane a podpore, resp. rozvoji svojho vlastného života a životov svojich blízkych, príbuzných, resp. priateľov a známych. Je to alfa a omega nášho správania a konania, čo vytvára základný prírodno-biologický rámec aj pre našu morálku. Z toho vyplývajú pre nás aj základné práva a povinnosti týkajúce sa ochrany a podpory ľudského života. Na druhej strane ochrana a podpora života cudzích a neznámych ľudí je morálnou

nadhodnotou, ktorou vytvárame novú, vyššiu kvalitu v našom správaní a konaní vo vzťahu k iným ľuďom. Je to skutočná humánnosť ako morálna vlastnosť, resp. hodnota. Je to čosi naviac, čosi, čo je skutočne špecificky ľudské a čo je v každom prípade hodné úcty a obdivu. Takýmto správaním človek potvrdzuje, že dokáže aspoň v určitej miere prekročiť prírodno-biologický rámec svojej determinácie.

Jedným z rozmerov humánnosti, o ktorej sme už predtým uvažovali je aj pomoc v utrpení alebo nešťastí iného človeka. V prípade, že toto utrpenie je fatálne, t.j. bez akejkoľvek nádeje na zmenu a zlepšenie, čiže ak jeho výsledkom je smrť po dlhom a bolestivom umieraní, potom pomoc v utrpení môže znamenať aj pomoc pri ukončení tohto utrpenia. Na základe stanovených kritérií možno to dokonca považovať za prejav humánnosti vo vzťahu k inému človeku, ktorý trpí a jeho utrpenie sa skončí smrťou. Edward Tivnan v súvislosti s eutanáziou napísal, že keby pomohol trpiacemu človeku zomrieť, tak by ho nezabil, pretože to bola otázka stavu, keďže jeho choroba ho už zabila. Nanajvýš čo by urobil, tak by mu pomohol urobiť posledný krok. Podal by jeho vrahovi (chorobe) ruku. Boli by komplici. Urobil by humánny čin, pomohol by mu zomrieť a môže s tým žiť, že mu pomohol, že ho nenechal sa trápiť ([5], 140). Podobne aj Göran Collste upozorňuje, že s modernou medicínskou technológiou možno dlho udržiavať pri živote pacienta so smrteľnou chorobou, čo môže znamenať predlžovanie jeho utrpenia, keďže za normálnych okolností by zomrel ([1], 200-201).

Rovnako si môžeme položiť otázku či matka, ktorá v roku 2003 vo Francúzsku vyplnila prosby takmer úplne ochrnutého syna a podala mu smrtiacu injekciu s barbiturátmi, konala humánne alebo nehumánne. Podobnú otázku si môžeme položiť aj v prípade lekára, ktorý ho následne po upadnutí do kómy odpojil od prístrojov udržiavajúcich ho pri živote Na základe toho, k čomu sme dospeli pri doterajšom uvažovaní, môžem konštatovať, že obidvaja mu pomohli ukončiť fatálne utrpenie, keď mu už nemohli pomôcť žiadnym iným spôsobom pri ochrane a podpore, resp. rozvoji jeho života. Konali teda humánne. Nemyslím si, že pod pojmom humánnosť by sme mali chápať len a len ochranu života, snahu o jeho udržanie za každú cenu, prípadne jeho podporu a rozvoj. Život ako morálnu hodnotu treba ochraňovať a podporovať, pokiaľ ide o život, ktorý aspoň v minimálnej miere zodpovedá kvalitatívnym kritériám ľudského života.[1] Zodpovedá to v plnej miere humánnosti ako morálnej vlastnosti, ktorá je výlučne ľudským prejavom správania a konania. Iná situácia nastáva v prípade ľudského života, ktorý od svojho začiatku nespĺňa ani v minimálnej miere kvalitatívne kritériá týkajúce sa ľudského života a nie je ani žiadna nádej, že by sa to v budúcnosti mohlo zmeniť, teda aby táto podoba ľudského života prekročila úroveň len biologického prežívania organizmu. Vtedy k takejto forme života treba pristupovať ako k prírodno-biologickej hodnote a možno ju nechať zomrieť. Nepredlžujeme tým trápenie tejto ľudskej bytosti a rovnako ani trápenie jeho blízkych. Samozrejme, pri zachovaní aspoň minimálnej úrovne zdravotníckej starostlivosti, čo sme spomínali už vyššie.

Môžem už hádam zhrnúť, že humánnosť v rámci etiky sociálnych dôsledkov vnímam v dvoch rovinách: jednak ako prírodno-biologickú vlastnosť s morálnym rozmerom a dopadom a potom ako morálnu vlastnosť, ktorá je špecificky ľudským produktom a výsledkom kultúrnej evolúcie, resp. morálneho vývoja človeka. Na základe foriem uskutočňovania humánnosti hovorím o aktívnej a pasívnej humánnosti, aktívnu ešte ďalej môžeme deliť na pozitívnu a negatívnu. Myslím si, že som dosť jasne dokázal, že humánnosť má svoje miesto

[1] Pod kvalitatívnymi kritériami ľudského života rozumiem existenciu a schopnosť používať rozum (myslenie), slobodnú vôľu, svedomie, jazyk (reč, komunikácia).

v rámci etiky sociálnych dôsledkov ako formy neutilitaristického konzekvencializmu, pretože jej uskutočňovanie priamo produkuje pozitívne sociálne dôsledky, ktoré sú hlavným kritériom hodnotenia v tejto etickej koncepcii. Okrem toho som dospel k záveru, že treba robiť rozdiely v uskutočňovaní humánnosti ako ochrane a udržiavaní života, v závislosti od toho, do akej miery konkrétny ľudský život spĺňa aspoň v minimálnej miere kvalitatívne kritériá ľudského života. Na základe toho som dospel k záveru, že nechať zomrieť ľudský život prežívajúci len na biologickej úrovni nie je prejavom nehumánnosti, rovnako ako nie je prejavom nehumánnosti pomoc človeku v jeho stále rastúcom utrpení, ktoré v dôsledku fatálnej diagnózy aj tak skončí smrťou. V súvislosti s problematikou vojny som dospel k záveru, že žiadna vojna nemôže byť humánna, pretože vždy pri nej hynú nevinní ľudia. To sú závery, ku ktorým som dospel v rámci svojho doterajšieho uvažovania o otázkach humánnosti v etike sociálnych dôsledkov. Nenárokujem si na ich plnú akceptovateľnosť z hľadiska rozličných iných etických koncepcií alebo morálnych uhlov pohľadu, ale myslím si, že z hľadiska teoretických východísk a hodnotovej štruktúry mojej etickej koncepcie sú tieto závery kompatibilné a koherentné s etikou sociálnych dôsledkov.

LITERATÚRA


[1] COLLSTE, G.: Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity. Bern - Berlin, Peter Lang 2002.

[2] GLUCHMAN, V.: *Človek a morálka*. Brno, Doplněk 1997.

[3] GLUCHMAN, V.: *Teória správneho v etike sociálnych dôsledkov*. In: Filosofický časopis 2001, r. 49, č. 4, s. 633-654.

[4] POSPÍŠIL, M. F.: „Individuálny a fylogenetický vývoj človeka". In: *Zdravoveda*. Martin, Osveta 1989.

[5] TIVNAN, E.: *The Moral Imagination: Confronting the Ethical Issues of our Days*. New York-London, Simon & Schuster 1995.

[6] ZRZAVÝ, J. – STORCH, D. – MIHULKA, S.: *Jak se dělá evoluce. Od sobeckého genu k rozmanitosti života*. Praha, Paseka 2004.

[7] WILLIAMS, G. C.: *Plán a účel v prírode. O modernej evolučnej teórii*. Bratislava, Kalligram 2002.



Prof. Phdr. Vasil Gluchman, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta PU
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov

# OBRAZ ČLOVEKA VO FILOZOFII A VEDE

# STRACH Z ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI

*JÁN RYBÁR, Katedra humanistiky FMFI UK, Bratislava*

Nové objavy a poznatky v biologických a kognitívnych vedách sú spojené s dvomi strategickými zmenami: 1. Vrodenými (genetickými podmienenými) môžu byť nielen fyzické charakteristiky ako sa donedávna predpokladalo, ale aj behaviorálne a mentálne charakteristiky; 2. Evolučná teória sa uplatňuje aj na mentálnu oblasť. Jednotlivé „mechanizmy" mysle boli utvárané v priebehu biologickej evolúcie. Jednoducho produktom biologickej evolúcie nie je len naše telo, ale aj naša myseľ, nielen naše fyzické, ale aj mentálne orgány.

Tieto zmeny pozoruhodným spôsobom reflektuje S. Pinker vo svojej poslednej knihe *Blank Slate* [2]. V jeho práci nájdeme na jednej strane veľmi erudovaný a prístupný výklad toho, čo nového v tomto smere prináša neuroveda, kognitívna psychológia a behaviorálna genetika a na druhej strane tu nájdeme podnetnú analýzu, prečo tieto objavy vzbudzujú najrôznejšie obavy (dokonca sú často vehementne odmietané) nielen v laickej verejnosti, ale aj odbornej verejnosti. Nie je to náhoda, že Pinker túto situáciu prirovnáva k situácii vo vede v Galileiho časoch. Súvisí to predovšetkým s tým, že nové poznanie o vrodenosti behaviorálnych a mentálnych charakteristík sa dostáva do ostrého konfliktu s tradičnými doktrínami o povahe ľudskej prirodzenosti. V tomto kontexte hovorí Pinker o pretrvávaní a konci troch tradičných doktrín – čistej tabuli, ušľachtilom divochovi a duchu v stroji.

## Lesk a bieda starých doktrín

**Čistá tabuľa.** Nedajme sa zmiasť tým, že doktrína o našej mysli ako čistej tabuli od narodenia, bola už dávno kritizovaná klasickými filozofmi. Tým sa to vôbec neskončilo. Pretože napriek tomu jej vplyv je viditeľný takmer všade. Možno to povedať aj tak, že z humanitných a sociálnych vied sa ju vlastne nikdy nepodarilo vyhnať. Jej prítomnosť sa manifestuje už v tom, že myseľ a jazyk sa chápu predovšetkým ako kultúrne a sociálne produkty. Výraz socializácia sa používa takmer ako zaklínadlo, ale o tom na základe akých konkrétnych kognitívnych mechanizmov tieto socializačné procesy prebiehajú sa až tak veľa nedozvieme. O tom, že teória o všemocnosti socializácie patrí do základnej výbavy ideológov sociálnych revolúcií, tiež netreba nikoho presvedčovať, je vyjadrená v ich základnom hesle – sformovať (vychovať) nového človeka (doktrína čistej tabule je vždy prinajmenšom implicitnou súčasťou takýchto ideológií).

Avšak nešlo a nejde len o akademické záležitosti, či ideologické manipulácie. Vplyv tejto doktríny sa prejavuje aj v takej bežnej veci ako je napríklad výchova detí v rodine. Všimnime si to trochu podrobnejšie. Ak deti nedisponujú takými inteligenčnými schopnosťami (resp. osobnostnými črtami), ako by bolo žiadúce, príčina toho sa obyčajne vidí v tom, že ich výchove sa venovalo menej pozornosti a úsilia než bolo treba. Súčasné výskumy zamerané na to akú úlohu v týchto procesoch hrajú genetické faktory a akú rodinné prostredie, však prinášajú prekvapujúce poznatky. Najvýznamnejšie a najzaujímavejšie sú tu porovnávacie štúdie, v ktorých sa skúmajú korelácie medzi inteligenčnými schopnosťami (resp. osobnostnými črtami) u jedno-

vajíčkových dvojčiat vychovávaných oddelene od narodenia (v súčasnosti tieto výskumy prebehli už na pomerne veľkých vzorkách). Tieto deti majú všetky gény rovnaké, a nijaké spoločne zdieľané prostredie. Vysoké korelácie týchto charakteristík potom musia byť efektom génov. Alternatívne sa tiež skúmajú korelácie medzi jednovajíčkovými dvojčatami, ktoré sú vychované spolu a dvojvajíčkovými dvojčatami vychovanými spolu, ďalej sa skúmajú korelácie medzi biologickými súrodencami a adoptívnymi súrodencami vychovanými v jednej rodine. Výsledky týchto výskumov jednoznačne ukazujú, že najvyššie korelácie pokiaľ ide o inteligenčné a osobnostné charakteristiky sú u jednovajíčkových dvojčiat vychovaných spolu, potom u dvojvajíč-kových dvojčiat, a najmenšie medzi biologickými a adoptívnymi súrodencami.

Pokiaľ uvažujeme o vplyve prostredia, musíme brať do úvahy aké prostredie máme na mysli. Na jednej strane je tu spoločné zdieľané prostredie – naši rodičia a naši súrodenci, a na druhej strane je tu spoločne nezdieľané alebo jedinečné prostredie – t. j. všetko, čo dotýka len jedného súrodenca a nie iného – patria sem také jedinečné skúsenosti akými sú napríklad preferovanie určitého súrodenca rodičmi, ďalej povedzme pád z bicykla, infekčná choroba, ktorú jeden súrodenec mal a iný nie. Pinker na základe týchto výskumov uvádza tieto percenta vplyvu dedičnosti a prostredia vo vzťahu k inteligenčným schopnostiam: Gény 40–50 %, zdieľané prostredie 0–10% a nezdieľané jedinečné prostredie 50 % ([2], 380–381). Ďalší odborníci napríklad Hammer a Copeland ([1], 175) na základe analýzy početných výskumov o vzťahu výsledkov v IQ testoch a dedičnosti odhadujú hodnotu dedičnosti dokonca až na 48–75 %. Z toho vidíme, že priamy podiel vplyvu rodičovského pôsobenia je prekvapujúco nízky. To naznačuje, že rodinné prostredie hrá menšiu rolu pri socializácii dieťaťa než mu zvyčajne pripisujeme. Súčasné výskumy ukazujú, že ďaleko významnejší je v tomto smere vplyv vrstovníkov a predovšetkým tam treba hľadať hlavné determinanty pozitívnej alebo negatívnej socializácie dieťaťa.

**Ušľachtilý divoch.** Človek bol na začiatku čisté dieťa prírody, pokazila ho však civilizácia. Táto myšlienka sa ťahá od J. J. Rousseaua, cez romantickú literatúru, až po hnutie hippies v dvadsiatom storočí, keď spomenieme aspoň najvýraznejšie prejavy. Tieto tendencie sa odrazili aj vo výskumoch niektorých antropológov, ktorí sa snažili potvrdiť túto doktrínu (napríklad antropologička M. Meadová opisuje mierumilovné kmene na Novej Guinei a sexuálne nonšalantných ľudí na ostrove Samoa).

Dlhodobé výskumy súčasných antropológov však hovoria o niečom inom. Antropológ N. Chagnon, ktorý tridsať rokov skúmal indiánsky kmeň Yanomamö žijúci v amazonských dažďových pralesoch, zistil, že to nie je celkom tak. Tento antropológ, okrem iného, vyhodnocoval straty na životoch vo vzájomných vojnách domorodcov. Podľa jeho výskumov, percentuálne straty na životoch domorodých bojovníkov boli oveľa vyššie (až 40 %) než perceptuálne straty Európanov a Američanov počas I. a II. svetovej vojny v Európe. Podobné výsledky boli potvrdené aj z iných zdrojov. Antropológ W. T. Divale skúmal 99 skupín lovcov-zberačov z 37 kultúr a zistil, že 68 z nich bolo v tom čase vo vojne, 20 bolo vo vojne predtým (v rozmedzí od päť do dvadsať päť rokov) a všetci ostatní si spomínali, že boli vo vojne vo vzdialenejšej minulosti ([2], 56–57).

Tieto výsledky výskumov vyvolali veľké znepokojenie a neboli ľahko stráviteľné ani pre mnohých antropológov (predovšetkým stúpencov doktríny ušľachtilého divocha). Odpor bol taký silný, že dokonca niektorí z nich sa snažili znevážiť a spochybniť Chagnonove výskumy a neoprávnene ho obviňovali z podnecovania bojov medzi domorodcami, ich cynického zaznamenávania a podobne. Odpor vyvolávalo najmä zistenie, že bojovníci, ktorí zabili najviac nepriateľských bojovníkov, mali viac žien a potomkov ako ostatní, čo by mohlo znamenať, že používanie násilia u ľudí je evolučne vyselektované. V tejto súvislosti zazneli obvinenia, že tieto antropologické výskumy slúžia na podporu eugenicky budovaného modelu spoločnosti, kde víťazi berú všetko a porazení sú odstraňovaní alebo zotročovaní.

**Duch v stroji.** Táto doktrína je spojená s menom R. Descarta. Tento myslitel' uvažoval o zvieratách ako strojoch. Človek sa od nich líši tým, že má ducha a tento duch je diametrálne inej podstaty než telo. Zavedenie tejto duality sa niekedy považuje za príčinu toho, že naša myseľ prestala byť na niekoľko storočí predmetom vedeckého výskumu. Takéto úvahy môžeme nájsť napríklad v prácach súčasného významného amerického filozofa R. Rortyho.

No nemusíme vedieť o Descartovi nič, a predsa koncepcia duch v stroji nám môže byť blízka. Napríklad súčasne spory, odkedy už môžeme embryo považovať za človeka, to sú často vlastne pseudospory o tom, kedy vstupuje duch do stroja.

Jedným zo súčasných riešení (od päťdesiatych rokov minulého storočia) problému myseľ-telo, ktoré rezonuje vo vedách, je teória identity. Podľa tejto teórie mentálne stavy a procesy sú identické s mozgovými stavmi a procesmi. Na podporu tohto stanoviska sa využíval a využíva bohatý materiál z neurovied a kognitívnej psychológie. Postupne však bolo toto riešenie vylepšované funcionalistickým prístupom. Funkcionalisti zdôrazňujú, že dôležitá nie je štrukturálna identita, ale identita funkcií, že dôležitá nie je fyzikálno-chemická štruktúra, ale funkcia, ktorú táto štruktúra vykonáva. Tým sa otvoril priestor pre podnety z oblasti počítačovej vedy (resp. umelej inteligencie) pre vytvorenie komputačnej teórie mysle. Podľa tejto teórie konštitutívnym prvkom mentálneho sú komputačné vlastnosti. Komputačná teória mysle, samozrejme, na vysvetlenie fungovania mysle nepotrebuje doktrínu ducha v stroji.

### Vrodenosť ľudskej mysle

V každom prípade ľudská myseľ nie je čistá tabuľa, práve naopak, obsahuje množstvo rozličných, veľmi úzko špecializovaných vrodených dispozícií [3,4]. Značná časť nášho primárneho kognitívneho vybavenia, naše základné kognitívne intuície sú vrodeného charakteru. (V týchto súvislostiach sa často hovorí aj o vrodených moduloch, kognitívnych schopnostiach, mentálnych orgánoch, či rôznych druhoch inteligencie.)

Intuície sú chápané ako kognitívne nástroje, ktoré majú tieto vlastnosti: 1. sú zabudované v našej mysli (mozgu), 2. sú pravdepodobne nainštalované prostredníctvom rôznych kombinácií génov, 3. sú produktom biologickej evolúcie (sformovali sa v pleistocéne, teda v období, ktoré začalo pred 2 miliónmi a skončilo pred 10 tisícimi rokov), 4. objavujú sa už v najranejších obdobiach vývinu dieťaťa, 5. disponuje nimi každý normálny zdravý jedinec, 6. ich použitie nevyžaduje žiadnu námahu (na rozdiel od neintuitívneho poznania).

Medzi základné oblasti kognitívnych intuícií patria: **1. Intuitívna fyzika** – pomocou merania pozornosti dieťa sa zistilo, že už prinajmenšom od tretieho mesiaca „vie“ o niektorých vlastnostiach tuhých telies napríklad, že tuhé teleso nemôže prejsť ako duch iným tuhým telesom. Týmto vlastne boli falzifikované Piagetove výskumy, podľa ktorých dieťa začína „konštruovať“ stále predmety až od deviateho mesiaca a dovtedy je svet pre dieťa svetom neustále sa objavujúcich a miznúcich predmetov; **2. Intuitívna biológia** – základom je tu pojem neviditeľnej esencie prítomnej v živých druhoch, ktorá im dáva príslušnú formu a schopnosti. Intuitívny charakter majú všetky ľudové taxonómie zvierat a rastlín. Týmito intuíciami je možné vysvetliť mnoho veci. Do istej miery napríklad aj odpor k tzv. geneticky modifikovaným potravinám. Tieto zmeny sa chápu ako zmeny esencie (a tým aj identity) týchto druhov potravín. Paradoxné pritom je, že vlastne všetky naše živočíšne a rastlinné potraviny sú už genetický modifikované. Napríklad akákoľvek súčasná pšenica sa veľmi radikálne líši (prešla veľkými genetickými zmenami) od pšenice nášho prapredka lovca-zberača; **3. Intuitívna psychológia** – to je predovšetkým čítanie v mysli druhého, samozrejme nejde tu o nejaké čítanie mysle v okultnom zmysle, ale o fakt, že z výrazu tváre, očí, správania vieme pomerne dobre odhadnúť aké sú presvedčenia, želania a zámery druhého. Neprítomnosť týchto psychologických intuícií spôsobuje ťažké poruchy sociálnej komunikácie (tak je to v prípade väčšiny autistických detí); **4. Intuitívne inžinierstvo** – to je schopnosť produkovať a používať nástroje na dosiahnutie nejakého cieľa (túto dispozíciu majú aj niektoré iné živočíšne druhy napríklad antropoidné opice);. **5. Intuitívna ekonómia** – to je dispozícia pre recipročnú výmenu, rovnako prospešnú pre obidve strany. Súčasná moderná ekonómia so svojím bankovým a finančným kapitálom samozrejme nemá takýto intuitívny charakter a človek sa s ňou zväčša oveľa ťažšie vyrovnáva. Príkladom zneužitia tejto intuície sú pamätne vlny prenasledovania a pogromov na Arménov v Turecku, na Číňanov v Indonézii a Židov po celom svete; 6. **Intuitívna sociológia –** dokonca môžeme hovoriť o kognitívnych dispozíciách deliť ľudí do sociálnych a etnických skupín (základom je tu už delenie na našich a cudzích). Na týchto dispozíciách sa prežívujú rôzne diskriminačné doktríny.

**Intuitívna a neintuitívna myseľ.** Rovnako ako my týmito intuíciami disponujú aj príslušníci prírodných národov a mal ich už aj náš praveký predchodca lovec-zberač. Napriek tomu, že dnes žijeme v technologicky a kultúrne veľmi odlišnom prostredí, naše primárne kognitívne vybavenie je identické. A práve napätie medzi naším prirodzeným intuitívnym nastavením v evolučnej histórii a súčasným svetom (vyžadujúcim neintuitívne poznanie), pre ktorý sme neboli biologicky dizajnovaní, je jedných z hlavných zdrojov civilizačných problémov súčasného človeka. Sme v situácii, keď naše intuitívne nástroje musia byť umne využívané na riešenie úloh, pre ktoré neboli utvorené. V našom svete sa neustále stretávame s premiešavaním intuitívneho a neintuitívneho poznania. V tom zmysle napríklad pochopenie čohokoľvek nemôže celkom stratiť kontakt s intuitívnym poznaním. Na umení dobrého kombinovania intuitívneho a neintuitívneho poznania sa zakladá napríklad aj umenie dobrej prednášky alebo odborného článku, a to dokonca aj v prípade, keď je prednáška (resp. štúdia) určená odborníkom.

**Strach z vrodenej mysle**

Z takto chápanej ľudskej mysle vyplývajú mnohé obavy (ako sme už čiastočne naznačili). Pinker v tejto súvislosti tematizuje štyri druhy strachov:

1. **Strach z nerovnosti.** Ak sú medzi ľuďmi vrodené rozdiely, pokiaľ ide o naše inteligenčné schopnosti, nemôže táto skutočnosť viesť k ospravedlňovaniu nerovnosti medzi ľuďmi? Odpoveď znie, že môže. No iba v tom prípade, ak budeme stotožňovať sociálnu nerovnosť s biologickou rôznosťou. Dôsledky, ktoré by z toho vyplynuli by sa naozaj bolo treba báť. To by mohla byť naozaj cesta k ospravedlňovaniu diskriminácie a útlaku najrôznejšieho druhu. Akceptovanie rôznosti vrodenosti inteligencie, resp. talentu (ľudia v tomto zmysle určite nie sú identickí), však neznamená automaticky akceptovanie sociálneho darvinizmu (t. j. dobre je všetko, čo vedie k evolučnému úspechu).

Môžeme vôbec zosúladiť existenciu biologických rozdielov s pojmom sociálnej spravodlivosti (pretože o to predovšetkým ide)? Áno, je Pinkerova odpoveď. Rovnosť to nie je vec biológie, ale predovšetkým morálny postoj a politická voľba: „Nejaký vzťah medzi slobodou a materiálnou rovnosťou je inherentný všetkým politickým systémom. Majoritné politické filozofie môžu byť definované tým ako riešia tento vzťah. Pravicoví sociálni darvinisti nepripisujú rovnosti žiadnu hodnotu; totalitárna ľavica nepripisuje slobode žiadnu hodnotu. Rawlsovská ľavica obetuje nejakú slobodu v prospech rovnosti; liberálna pravica obetuje nejakú rovnosť v prospech slobody. Rozumní ľudia môžu polemizovať o tom, čo je najlepšie riešenie, ale je nerozumné tvrdiť, že tieto dve vecí nie sú v žiadnom vzťahu. To však znamená, že objavenie nejakých vrodených rozdielov medzi indivíduami nie je zakázané poznanie, ktoré musí byť potlačené, ale je to informácia, ktorá by nám mohla pomôcť rozhodnúť o týchto kompromisoch inteligentným a ľudským spôsobom“ ([2], 152).

**Strach z nezdokonaľovateľnosti** vrodenej psyché. Ak prirodzenosť človeka je spojená s biológiou (ľudia sú vrodené „nemorálni“), nie sú potom márne odveké snahy sociálnych reformátorov zmeniť človeka k lepšiemu? Nie sú to len čisto utopické podujatia? Je prirodzené byť egoistický? Má pravdu A. Smith, ktorý pokladal egoizmus za hlavnú hybnú silu na ceste k dobru všetkých, alebo má pravdu K. Marx, ktorý v jeho prekonávaní videl najefektívnejší spôsob dosiahnutia spoločenského dobra?

Otázkou je ako sa vieme oslobodiť od prírody, ako sa môžeme oslobodiť od biologických determinácií? Ako môžeme prelomiť tieto biologické obmedzenia? Podľa Pinkera ([2], 166) naša myseľ je systém skladajúci sa z mnohých komponentov, spomínaný vrodený egoizmus je len jeden z nich. Na jednej strane naše dispozície sú spojené so žiadostivosťou, chamtivosťou, nepriateľstvom, zlobou, ale na druhej strane sme vybavení aj dispozíciami spojenými so súcitom, empatiou, sebaúctou, želaním rešpektovať iných, schopnosťou sa učiť na vlastných chybách a chybách iných. V tom zmysle ľudská prirodzenosť nielenže je kompatibilná so sociálnym a morálnym pokrokom, ale môže pomôcť vysvetliť zrejmý zdvih v tomto smere v priebehu tisícročí. Možno o ňom hovoriť ako o rozširujúcom sa morálnom kruhu. Toto rozširovanie smerovalo z rodiny na klan, z klanu na kmeň, z kmeňa na rasu, z rasy na celé ľudstvo (vrátane oboch pohlaví). A pokračuje to ďalej, pretože dnes už nejde len o práva žien, detí, mentálne handikepovaných, ale aj o práva ťažko chorých (umierajúcich), nenarodených detí, dokonca o práva odsúdených vrahov.

A neostáva to len pritom, morálny kruh sa rozširuje ďalej na práva zvierat: antropoidné opice, zvieratá s cerebrálnym systémom, teplokrvné atď. ([2], 167).

**Strach z biologického determinizmu.** Hlavným problémom je tu ako je to s osobnou zodpovednosťou za činy? Ak by činy ľudia boli len biologicky determinované, kde je miesto pre slobodnú vôľu a zodpovednosť za činy? Ak prisúdime zodpovednosť za činy ľudskému mozgu, génom a evolučnej histórii – nestane sa biológia sa perfektným alibi pre kriminálnikov? Ako posudzovať ľudí, ktorí spáchali ťažké kriminálne činy, ale majú poškodenú amygdalu (časť mozgu, ktorá zodpovedá za kontrolu emócií), nie sú schopní predvídať dôsledky svojich činov, alebo majú poškodený modul teórie mysle a nevedia sa vžiť do utrpenia iných a podobne? Ak určité násilné činy nie sú vlastne produktom sociálneho prostredia, ale skôr určitej biologickej poruchy súvisiacej s poškodením mozgu alebo s genetickým poškodením, sú ich páchatelia zodpovední za svoje činy? Nie je to s nimi presne tak ako z duševne chorými a malými deťmi, ktoré tiež nie sú zodpovedné za svoje činy a nemôžu byť obvinení a potrestaní. Je tu riešením obvinie a trest, alebo terapia a rehabilitácia? Ďalej má v týchto prípadoch branie na zodpovednosť vôbec odstrašujúcu funkciu? No ako môže trest odstrašovať robiť násilné činy, ak si ich páchateľova chorá myseľ neuvedomuje, taká osoba nemôže byť trestom odradená od budúcich zlých činov. Samotné nové poznatky z biologických a kognitívnych v nijakom prípade nemôžu zbaviť nikoho zo zodpovednosti za násilné činy, určite však môžu prispieť k objektívnejšiemu posúdeniu zodpovednosti za kriminálne činy.

**Strach z nihilizmu.** Neoberá nás takto biologicky vysvetľovaná myseľ o zmysel života a vyššie hodnoty a ciele? Nepodkopáva vedecké poznanie v tomto zmysle najušľachtilejšie ľudské hodnoty (altruizmus, nezištnosť, dôstojnosť a pod.). Naozaj platí: „človek človeku je vlkom"? Nie, znie Pinkerova odpoveď ([2], 192–193), oproti tomu tu stojí (je v našej vybavenosti) základná ľudská intuícia hrať hry s nenulovým koncom. Je výhodnejšie hrať tieto hry, teda je lepšie konať nesebecky, než konať sebecky (lepšie je nestrkať a nebyť strkaný ako strkať a byť strkaný). Toto zlaté pravidlo bolo znovuobjavené mnohokrát, okrem iných aj Ježišom, Konfuciom, stoickými filozofmi, teoretikmi spoločenskej zmluvy (Rousseau, Hobbes, Locke), či takými morálnymi filozofmi ako bol Kant.

*Záver*

V každom prípade spory o povahu ľudskej prirodzenosti to nie sú len abstraktné akademické spory. Sú to spory, ktoré majú bezprostredný vplyv na lepšie pochopenie a riešenie takých problémov ako sú najrôznejšie druhy diskriminácie, kriminalita, výchova detí, práva zvierat a mnohé ďalšie, ktoré sa dotýkajú nás všetkých. Čo s tým môžeme urobiť? Prvé riešenie je strčiť hlavu do piesku a držať sa starých doktrín. Alternatívou k tomu je: čím lepšie spoznáme, čo všetko je súčasťou našej vrodenej vybavenosti, o to kvalifikovanejšie a optimálnejšie sa s tým budeme vedieť vyrovnávať. V týchto súvislostiach možno len súhlasiť s Pinkerovým krédom: Ak už skutočne treba mať z niečoho strach, tak je to potom práve strach z popierania alebo ignorovania ľudskej prirodzenosti.

Tento príspevok vznikol na KH-FMFI-UK ako súčasť grantového projektu VEGA MS č. 1/0223/03.

LITERATÚRA

[1] HAMER, D., COPELAND, P.: *Genetika a osobnost. Biologické základy psychiky človeka*. Portál, Praha 2003.
[2] PINKER, S.: Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature. Penguin Books, London 2002.
[3] RYBÁR, J., BEŇUŠKOVÁ, Ľ., KVASNIČKA, V. (eds.): *Kognitívne vedy*. Kalligram, Bratislava 2002.
[4] RYBÁR, J. a kol.: *Filozofia a kognitívne vedy*. Iris, Bratislava 2002.

doc. PhDr. Ján Rybár, PhD.
Katedra humanistiky
Fakulta matematiky, fyziky a informatiky
Univerzita Komenského
Bratislava

# JE CELKOVÁ MOZGOVÁ SMRŤ SMRŤOU ČLOVEKA?

*PETER VOLEK, Katedra filozofie FF KU, Ružomberok*

*In diesem Beitrag wird kurz die Geschichte der Annahme des Gehirntodes als Kriterium des Todes des Menschen dargestellt. Danach wird die Kritik des Gehirntodes von Jonas und Seifert dargerbacht und kritisch überprüft. Ihre Argumentation wird als mangelhaft abgelehnt und das Kriterium des Ganzhirntodes bestätigt.*

V tomto príspevku sa budem zaoberať filozofickým vysvetlením človeka v súvislosti s určením jeho smrti a problematikou transplantácie životne dôležitých nepárových orgánov (srdce, pľúca, pečeň). Budem sa snažiť podporiť tézu, že celková mozgová smrť človeka je dostatočným určením smrti človeka a je vhodné ju uplatniť pri etických problémoch súvisiacich s transplantáciou životne dôležitých nepárových ľudských orgánov.

Určenie smrti človeka ako mozgovej smrti (angl. brain death, nem. Gehirntod) vystúpilo do popredia s rozvojom intenzívnej medicíny na konci 50. rokov 20. storočia. Možnosti použitia techniky pri reanimácii a umelého dýchania posúvali hranice medzi životom a smrťou. Klasické a dovtedy prijímané určenie smrti ako zástava srdca alebo dýchania sa ukázali ako nedostatočné. Pomocou techniky sa umožnilo určitej skupine pacientov udržiavať pri umelom dýchaní a na ňu odkázanej činnosti srdca, avšak pomocou ďalších prístrojov sa zistilo aj zastavenie znakov života mozgu, ktorý po niekoľkých minútach bez okysličenia začal odumierať a prestával vykonávať svoju činnosť. Žiaden z takto poškodených pacientov sa z tohto stavu nedostal ([12]). V roku 1957 pápež Pius XII. vo svojom príhovore k anesteziológom povedal: „Ak sa hlboké bezvedomie ukazuje ako permanentné, tak nie sú povinné mimoriadne prostriedky na udržiavanie života. Možno ich zastaviť a dovoliť pacientovi zomrieť." ([7], 220–221) Tým však nehovoril o mozgovej smrti. V roku 1959 francúzski neurológovia Pierre Molaret a Maurice Guillon vedecky popísali klinický obraz syndrómu mozgovej smrti, ktorú nazvali *coma depasé* (za hranicami doteraz známych foriem kómy). Avšak za kritérium smrti určili ireverzibilnú zástavu srdca a obehu krvi ([9], 111). O niekoľko rokov neskôr v roku 1963 neurochirurgovia Wilhelm Tönnies a Reinhold A. Frowein určili ako okamih smrti zastavenie prekrvenia mozgu, pričom mozgovú smrť možno podľa nich chápať ako smrť pacienta. V roku 1967 *Nemecká chirurgická spoločnosť* ustanovila „Komisiu pre reanimáciu a transplantáciu", ktorá v apríli 1968 ako kritérium ľudskej smrti uviedla mozgovú smrť ([4]). Ďalším rozhodujúcim podnetom na určenie smrti človeka ako mozgovej smrti bola transplantácia srdca uskutočnená juhoafrickým chirurgom Christiaanom Barnardom 3.12.1967 ([14]). Už z týchto dokumentov vidno, a to vo svojom skúmaní potvrdzuje aj Claudia Wiesemannová, že pre určenie smrti človeka ako mozgovej smrti nebolo jediným cieľom získanie nepárových životne dôležitých ľudských orgánov pre transplantáciu, ale úsilie lekárov intenzívnej medicíny stanoviť smrť pre posúdenie potreby reanimácie, pričom v Nemecku nešlo ani tak o správaní

sa pri transplantáciách podľa nového kritéria určenia smrti ako mozgovej smrti, ktoré bolo iba vedľajším účinkom týchto skúmaní, ako skôr pri pokračovaní v transplantáciách podľa kritéria smrti srdca, pričom sa predpokladalo, že takto mŕtvi majú aj mozog mŕtvy ([14], 223–228). Neurochirurg Rudolf Kautzky na základe týchto skúmaní vyhlásil na *Výročnom seminári Nemeckej spoločnosti pre neurochirugiu* 20.6.1968 v Göttingene, že v otázke určenia smrti sa dosiahol konsenzus ([9], 114). V auguste roku 1968 vyhlásila aj *Ad Hoc komisia Harvardskej lekárskej fakulty* mozgovú smrť za smrť človeka a zároveň určila aj jej kritériá ([3]). Zanedlho nato ju uznala aj 22. Kongres *Svetovej ascociácie lekárov* v Sydney, *Prezidentská komisia pre štúdium etických problémov v medicíne, biomedicíne a behaviorálnom výskume v USA* a bola schválená v legislatívach mnohých krajín sveta ([1], 152). V Nemecku medzi lekármi napriek niektorým výhradám (napr. Gerlach [5]) bola pomerne rýchlo a všeobecne akceptovaná mozgová smrť ako smrť človeka. Postupne sa k nim pridali aj väčšina nemecky hovoriacich katolíckych teológov a viacerí evanjelickí teológovia. Po prípade erlangenského dieťaťa narodeného z matky s mozgovou smrťou po autonehode udržiavanej prístrojmi pri vegetatívnom živote do pôrodu v roku 1992 v nemeckých publikáciách vzrástla kritika akceptancie mozgovej smrti ako smrti človeka aj niektorými katolíckymi ako aj evanjelickými teológmi, avšak celkovo prevažuje akceptancia celkovej mogovej smrti a u katolíckych teológov je absolútne odmietanie parciálnej mozgovej smrti (smrti veľkého mozgu, neokortexu).[1]

V Nemecku ale aj inde sa v medicíne pod mozgovou smrťou chápe smrť celého mozgu, ktorá nastáva pri úplnom a ireverzibilnom výpadku funkcie celého mozgu (veľkého mozgu, malého mozgu a mozgového kmeňa) pri udržiavaní funkcie srdca a krvného obehu skrze kontrolované dýchanie ([2]; [1], 153).

Pri analýze argumentov ohľadom mozgovej smrti Vollmann ([13]) rozlíšil štyri roviny, na ktorých sa argumentácia odohráva:

(1) Rovina atribútov – kde sa hľadá odpoveď na otázku „Kto je človek?“ V nej sa snaží nájsť podstatu človeka, čo sa v ňom pri smrti odohráva. Patrí do kompetencie filozofie a teológie.
(2) Rovina definície – nevyhnutne sa vzťahuje na prvú rovinu, na subjekt smrti.
(3) Rovina kritéria – musí sa orientovať z predchádzajúcej definície smrti. Celková smrť mozgu určuje za kritérium smrti ireverzibilný výpadok funkcie mozgu. Patrí do oblasti prírodných vied a medicíny.
(4) Rovina diagnózy – skúma, či kritérium smrti je u daného človeka splnené, či teda smrť nastala. Spadá do oblasti medicíny a prírodných vied.

Do roviny diagnózy patria základné kritériá mozgovej smrti, ako klinické a elektrofyziologické kritériá mozgovej smrti. Keďže patria do oblasti medicíny a prírodných vied, nebudem sa nimi tu podrobnejšie zaoberať, ale sa dajú nájsť v odbornej literatúre (napr. [1], 153–156).

Teraz sa zastavím pri argumentácii niektorých významných kritikov chápania mozgovej smrti ako smrti človeka. Najprv si všimnem argumentáciu známeho filozofa Hansa Jonasa. Hans Jonas sa hneď v septembri 1968 kriticky vyjadril k definícii mozgovej smrti *Ad Hoc komisie Harvardskej lekárskej fakulty* v príspevku na konferencii

[1] Podrobný prehľad o jednotlivých autoroch a ich argumentácii podáva H. J. Münk ([2]). Keďže situácia v nemeckých publikáciách je už dobre zmapovaná, sústredím sa v ďalšom iba na argumentáciu niektorých významných filozofov ako predstaviteľov kritiky chápania mozgovej smrti ako smrti človeka.

o *Etických aspektoch pokusov na človekovi*, ktorá sa konala 26.-28. septembra 1968 v Bostone. Tento článok vyšiel najprv v časopise *Daedalus* v roku 1969 a v tom istom roku aj v zborníku zo spomínanej konferencie. Vo svojom príspevku vychádza z príhovoru pápeža Pia XII. v roku 1957 a definíciu harvardskej *Ad Hoc komisie* kritizuje s tým, že nevieme presne určiť hraničnú líniu medzi životom a smrťou, lebo ju nevieme spoznať s istotou. Preto ako definícia smrti sa musí použiť mozgová smrť aj srdcová smrť. Pacient si musí byť bezpodmienenčne istý, že lekár nebude jeho katom, a má právo na svoje vlastné telo so všetkými orgánmi ([7], 219–223.241). Potom, čo Jonas bol kritizovaný, dal sa do dialógu s lekármi, bol hosťom Lekárskeho centra Kalifornskej univerzity v San Franciscu, kde sa spriatelil medzi iným aj s lekárom Dr. Beecherom, ktorý bol predsedom harvardskej *Ad Hoc komisie* z r. 1968. Po dialógu s nimi napísal v roku 1970 (1974 bol zverejnený) po anglicky článok *Proti prúdu*, ktorého nemecký preklad spolu s dodatkami je teraz súčasťou jeho článku *Mozgová smrť a ľudská banka orgánov: K pragmatickému predefinovaniu smrti* [7]. V článku *Proti prúdu* odpovedá na tieto tri námietky: 1., jeho argument vo veci mŕtvoly ako darcu zabraňuje úsiliu lekárov o záchranu života, 2., precízne vedecké skutočnosti vyvracia vágnymi filozofickými úvahami, 3., nerozlišuje medzi smrťou „organizmu ako celku" a smrťou „celého organizmu". Jonas v odpovedi poukazuje na to, že odpoveď na prvú námietku závisí od odpovede na tretiu námietku. V odpovedi na druhú námietku hovorí, že vágnosť jeho určenia smrti závisí od vágnosti stavu. Poukazuje na príklad Aristotela, podľa ktorého vzdelaný duch nemá požadovať väčšiu presnosť (akríbeia) poznania, ako mu to dovoľuje jeho predmet, napríklad tú istú v politike ako v matematike. Takisto je podľa neho hranica medzi životom a smrťou vágna ([7], 226–227). Najviac priestoru potom venuje odpovedi na tretiu námietku, vlastne zvyšok celej argumentácie, ktorú rozdeľuje na päť častí ([7], 227–239). Ja tu priblížim len hlavné základy jeho argumentov, ako ich za také ja považujem. Najprv približuje, že stále myslí na „smrť organizmu ako celku", pričom rozlišuje určité subsystémy buniek, ktoré môžu fungovať aj samostatne (rast vlasov a nechtov po smrti človeka), a dýchanie a krvný obeh, ktoré, hoci sú vykonávané v podsystémoch, svoju činnosť rozširujú na celý systém a zaisťujú funkčné a substančné udržiavanie celku. Spontánnosť fungovania orgánov nie je rozhodujúca. Pri prijatí definície mozgovej smrti hrozí nebezpečenstvo používať telo ako banku na orgány, na hormóny, na pokusy, na výučbu medikov. Nevieme spoznať s istotou hraničnú líniu medzi životom a smrťou, a preto vždy jestvuje pochybnosť, či tam nie je ešte aj po mozgovej smrti zvyšok života. Mozgovou smrťou ako smrťou človeka sa mimomozgovému telu odmieta účasť na identite osoby. V dodatkoch spomína, že pri skutočných transplantáciách sa niekedy zmiernili nároky na skonštatovanie mozgovej smrti. Ako správny postup pripúšťa iba možnosť, že sa najprv zastaví umelé dýchanie, nechajú sa odznieť všetky prejavy života a až potom sa môžu použiť orgány mŕtvoly na transplantáciu.

Aj filozof Josef Seifert je známym protivníkom určenia mozgovej smrti ako smrti človeka. Svoju kritiku začína tým, že sa zastávajú rozličné koncepcie mozgovej smrti, a to smrti mozgového kmeňa, smrti celého mozgu, ktorú zasa niektorí definujú ako smrť neokortexu ([11], 175). V definícii smrti človeka ako mozgovej smrti sa skrývajú podľa Seiferta viaceré nejasnosti. Možno pod tým po prvé chápať, že mozgová smrť znamená ireverzibilné ukončenie rozličných funkcií mozgu, po druhé smrť celého ľudského bytia na základe ireverzibilného ukončenia mozgovej funkcie,

po tretie, že v udalosti mozgovej smrti ako smrti ľudskej osoby sa implikuje dualizmus medzi ľudskou osobou a ľudským bytím. V definícii mozgovej smrti sa podľa Seiferta konfúzne miešajú lekárske a právne definície s pseudofilozofickým myslením ([11], 176). Spomedzi ďalších Seifertových námietok vyberiem iba tie, ktoré považujem za najvážnejšie. Podľa Seiferta definícia mozgovej smrti inheruje materialistickú filozofiu človeka, ktorá ju stotožňuje s koncom telesného života, kde sa myseľ nelíši od mozgu. Dualisti, ktorí teda uznávajú aj duchovný princíp v človekovi, jeho dušu, v chápaní Seiferta nestotožňujú ireverzibilné ukončenie mozgovej funkcionálnosti so smrťou človeka, lebo myseľ či ľudská duša nemá primárne sídlo v mozgu, lebo mozog nie je príčinou ľudského subjektu, ale jeho podmienkou ([11], 178–179). Podľa Seiferta najsilnejším argumentom dokazujúcim jestvovanie mysle (čiže duše) je získaný z reflexie nad bezprostrednou skúsenosťou zakúšanou „ja", ktoré sprevádza každú našu skúsenosť. Avšak nie je apriori vylúčené, že človek nemá dušu, keď nemá aktivitu vedomia, ako aj keď nastal ireverzibilný zánik mozgovej činnosti ([11], 182–183). Smrť je klasicky definovaná ako oddelenie duše od tela už od čias Platóna. Na základe tesnej jednoty duše a tela nemožno oddeliť vegetatívny a senzitívny život v človekovi, a preto treba predpokladať, že ak sú nejaké známky biologického života, tak je tam prítomná aj ľudská duša ([11], 183–184). Takisto ľudské embryo v ranom štádiu vývoja žije bez mozgu, preto jeho identita nemôže byť v mozgu, ako ani identita človeka ([11], 189). Mozgovú smrť podľa Seiferta nevieme stanoviť s absolútnou istotou, čo potvrdzujú podľa neho aj rozličné definície mozgovej smrti, avšak na morálne konanie rozhodujúce o živote a smrti človeka potrebujeme absolútnu, nie matematickú, ale metafyzickú istotu ([11], 192–194). S odvolávaním sa na slová pápeža Pia XII., ktorý popiera nutnosť používať mimoriadne prostriedky na predlžovanie umierania, prijíma tieto jeho kritériá, ale nie mozgovú smrť na ospravedlnenie darovania orgánov a transplantácie ([11], 198).

V odpovedi na námietky Jonasa a Seiferta sa usilujem po prvé správne zadeliť miesto určenia kritérií smrti. Určiť kritériá smrti prináleží medicíne ako empirickej vede a nie filozofii, a tieto určila *Ad hoc komisia Harvardskej fakulty medicíny*. Z nich potom vyplýva definícia smrti človeka ako mozgovej smrti, presnejšie ako smrti celého mozgu. Na ďalšiu Jonasovu námietku, že srdce a krvný obeh zabezpečujú funkčnosť celého organizmu, môžem odpovedať, že aj činnosť srdca a krvného obehu závisí od činnosti mozgu. Ak nastala celková smrť mozgu a srdce a krvný obeh sú udržiavané iba pomocou prístrojov v činnosti, tak tieto prístroje nepredstavujú druhý mozog ako riadiace centrum, lebo aj ony sú iba skonštruované človekom, nie sú živé, a vedie reagovať iba v rámci programov, ktoré boli do nich nainštalované. K ďalšej Jonasovej námietke, že hrozí zneužitie definície smrti človeka ako mozgovej smrti na používanie tela ako banky na orgány, na pokusy, na výučbu medikov či na zmiernenie nárokov na skonštatovanie mozgovej smrti, len toľko, že tomuto sa dá zabrániť dobre fungujúcim právnym systémom a legislatívnym určením problému transplantácií a nakladaniu s ľudskou mŕtvolou vychádzajúcim zo súčasných medicínskych poznatkov. K ďalšej Jonasovej námietke chcem povedať, že nevieme skutočne spoznať moment oddelenia tela od duše alebo duchovného princípu, ak sa prijme takéto chápanie človeka, ale to ani nie je úlohou medicíny. Medicína však vie presne stanoviť, kedy človek už nie je živý, a určiť presné kritériá na to. Na niektoré námietky Seiferta som zodpovedal už odpovedaním na námietky Jonasa. Definícia mozgovej smrti neinheruje materialistickú filozofiu, lebo sa dá

vysvetliť aj s použitím dualistickej filozofie, ktorá prijíma aj duchovný princíp v človekovi. Podľa Seiferta však na základe jednej substanciálnej formy v človekovi, dokiaľ má nejaké prejavy života, tak je v ňom racionálna duša spojená aj s nižšími časťami. Lenže on sám pripúšťa, že rast nechtov alebo vlasov sa môže odohrať aj po odchode racionálnej duše z človeka, čo si protirečí, lebo ak rastú, musia mať v sebe nejaký princíp života. Preto sa mi zdá lepším vysvetlenie Nicholsa. Podľa Nicholsa je treba prijať na vysvetlenie niektorých činností organizmu okrem substanciálnej a akcidentálnej aj subsidiárnu formu, ktorá je súce časťou väčšej substanciálnej formy, a zároveň aj jednotkou, ktorá riadi menší celok, pričom vplýva aj na celok. Keď je v organizme, je podriadená substanciálnej forme, hoci na ňu aj vplýva, ale keď sa oddelí od nej, funguje ako menší samostatný celok. Ako príklad takej jednotky uvádza Nichols gén, ale aj väčšie celky, ako oko, srdce, pečeň, ktorá je princípom života po oddelení od organizmu ([10], 314–318). Identita človeka podľa definície mozgovej smrti nespočíva v mozgu, ako si to myslí Seifert, lebo to je iba empirické stanovenie smrti človeka, ale identitu človeka tvorí princíp, ktorý ho sprevádza od počatia až po smrť. Nemôže byť materiálny, lebo všetky bunky v tele sa v priebehu niekoľkých rokov vymenia, a tak môže byť iba nemateriálny, a tým je substanciálna forma, čiže ľudská duša. Mozgovú smrť nevieme podľa Seiferta stanoviť s absolútnou istotou. Podľa lekárov Henne-Brunsovej a Migoneho to však vieme zistiť so sto percentnou istotou ([6], 39; [8], 21–22).

Na základe tu prevedenej argumentácie sa ukázali všetky námietky Jonasa a Seiferta z filozofickej interpretácie biológie ako neopodstatnené. Preto možno prijať záver, že celková mozgová smrť je smrťou celého človeka.

## LITERATÚRA


[1] BOŠMANSKÝ, K., MOJZEŠOVÁ, M, ŠTEFKO, A.: Mozgová smrť – kritérium smrti človeka. In: *Acta Facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. 1, r. 2001, č. 2, s. 150–156.

[2] BUNDESÄRZTEKAMMER: Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes. In: *Deutsches Ärzteblatt*, roč. 79, r. 1982, s. 45–55; roč. 83, r. 1987, s. 2040–2046; roč. 88, r. 1991, s. 1855–2860.

[3] „A Definition of irreversibile coma. Report from the Ad Hoc Committee ef the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death." In: *Journal of the American Medical Association*, roč. 205, r. 1968, č. 6 z 5. augusta, s. 337–340.

[4] DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR CHIRURGIE: KOMMISSION FÜR REANIMATION UND ORGANTRANSPLANTATION: „Todeszeichen und Todeszeitbestimmung. In: *Der Chirurg*, roč. 39, r. 1968, s. 196–197.

[5] GERLACH, J.: Gehirntod und totaler Tod. In: *Münchener Medizinische Wochenschrift*, r. 111, r. 1969, s. 732–736.

[6] HENNE-BRUNS, D.: Klinische und ethische Probleme der Organtransplantation. In: MÜNK, H. J. (Hg.): *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext*. Freiburg (Schweiz): Paulusverlag, 2002, s. 23–57.

[7] JONAS, H.: Gehirntod und menschliche Organbank. In: JONAS, H.: *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985, s. 219–241.
[8] MIGONE, L.: I trapianti di organi nei dibattiti dell'etica contemporanea. In: *Medicina e morale*, roč. 44, r. 1994, č. 1, s. 11–37.
[9] MÜNK, H. J.: „Das Gehirntodkriterium (HTK) in der theologisch-ethischen Diskussion um die Transplantationsmedizin." In: MÜNK, H. J. (Hg.): *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext*. Freiburg (Schweiz): Paulusverlag, 2002, s. 105–173.
[10] NICHOLS, T.: Aquinas's Concept of Substantial Form and Modern Science. In: *International Philosophical Quarterly*, roč. 36, r. 1996, č. 3 (č. 143), s. 303–318.
[11] SEIFERT, J.: Is ‚Brain Death' actually Death? In: *The Monist*, roč. 76, r. 1993, s. 175–201.
[12] SCHELLONG, S.: „Die künstliche Beatmung und die Entstehung des Hirntodkonzeptes." In: SCHLICH, Th., WIESEMANN, C. (Hg.): *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 187–208.
[13] VOLLMANN, J.: Das Hirntodkriterium heute. Begriffsklärung und medizinethische Kontroverse. In: SCHLICH, Th., WIESEMANN, C. (Hg.): *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 45–65.
[14] WIESEMANN, C.: „Notwendigkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der ersten Hirntoddefinition der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie von 1968." In: SCHLICH, Th., WIESEMANN, C. (Hg.): *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 209–235.

Doc. PhDr. Peter Volek, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Katolícka univerzita
Ružomberok

# FILOZOFICKO – KYBERNETICKÁ VÍZIA ČLOVEKA 21. STOROČIA

*IGOR ŠIMO, Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica*

## Človek a podstata novovekej techniky

Aktuálne otázky charakteristík systémov a subsystémov často narážajú na problematiku úzko prepojenú na vzťah človeka a techniky. Neopodstatnený optimizmus k možnostiam techniky vo vzťahu k spoločenskému pokroku vyústil do stavu, kedy technika akoby prekážala ďalšiemu pozitívnemu vývoju a akoby ona sama o sebe bola príčinou problémov, sledovateľných vo viacerých subsystémoch.

Reakcie na novovekú techniku oscilovali od krajnej nedôvery po nadšený obdiv a ukázalo sa, že ani jedna reakcia nebola úplne adekvátna. Problematika kybernetiky či virtuálnej reality prechádzajú cez podobné reakcie a tak si na pozadí charakteristiky novovekej techniky ukážme na možné riziká jednostranných prístupov ústiacich do dilematických situácií, do akých vyústil jedostranný racionalizmus a modernistická koncepcia.

Dejiny nás poučili, že pre rovnovážny rozvoj spoločnosti je potrebná spolupráca jednotlivých vedných odborov. Keď Friedrich Dessauer formuloval základné tézy svojej práce „Filozofia techniky" iste sa nie náhodou obrátil: „Na filozofov, aby venovali svoju pozornosť technike, na technikov, aby prišli k premýšľaniu o sebe, to jest k filozofii, na kultúrne ľudstvo, aby poznalo podstatu techniky, jej poriadok, platnosť, hodnoty – jej ideálny subjekt a konečne vnútorne si osvojilo to, čo iba navonok vlastní" ([3], 17).

Dessauer bol vášnivým obdivovateľom techniky ale i filozofie a snažil sa ukázať, že medzi týmito vednými odbormi existuje veľmi úzke prepojenie a len veľmi malý rozdiel. Techniku a filozofiu chápal ako dva aspekty, cez prizmu ktorých človek reflektuje svet. Dôležitosť techniky pre moderný svet nebolo možné nevidieť no Dessauer videl aj nevyhnutnosť filozoficko – teoretických zobecnení vplyvu techniky. Techniku – akoby v ontologickom význame – vysvetľoval ako akési pokračovanie stvorenia sveta, akési zrealizovanie platónskych ideí, ktoré sa zhmotňujú vďaka ľudskému umu a ľudským zdatnostiam. Jeho viera vo vedecko – technický pokrok ho doviedla až na pozície neopodstatneného optimizmu, pretože Dessauer nepredpokladal model, podľa ktorého sa dostane do dkrízy technika a prostredníctvom techniky i viaceré subsystémy spoločnosti.

Evidentne možno konštatovať, že následkom výdobytkov novovekej techniky došlo k významnej zmene orientácie ľudského myslenia, masívne nasadenie techniky zasiahlo všetky oblasti ľudského života a v „ére masovej computerizácie" dochádza k prejavom negatívnych dopadov techniky.

Vplyv zmeny miesta, úlohy a významu techniky v živote človeka sa prejavil aj v zmene jeho hodnotovej orientácie. V intelektuálnej oblasti začína prevládať nad klasickým vzdelaním, zameraným širokospektrálne, výkonová vzdelanosť, zameraná úzko špecializovane. Tento trend je jasne čitateľný najmä v novovzniknutých spoločenských elitách. Hlavný rozmach zaznamenávajú najmä matematicky, informaticky a antropologicky orientované vedné smery, ktoré – podporované novými technólo-

giami – sa inovujú vždy podľa práve potrebných, aktuálnych potrieb. Človek nadobudol, presvedčenie, že pomocou najnovších výdobytkov vedy a najnovších postupov techniky ovládne celý svet a neskôr vari celý vesmír a začal „zabúdať", že sa mu z celého „technologického programu" vytráca samotná podstata, samotný zmysel tohoto programu – a tým je on sám. Aj v pretechnizovanom svete človek totiž okrem problematiky techniky musí riešiť a rieši základné existenciálne otázky. „Stratenosť" vo svete techniky a zdanlivá neprehľadnosť prejavov jednotlivých častí modernisticky poňatého modelu spoločnosti sa premieta do stavov zúfalstva ale i revolty. Tieto prejavy majú svoj základ takmer vždy v zložitosiach až absurdite bytia, ktorá je najčastejším prejavom odcudzenia človeka v ére nadvlády techniky.

Vývoj nových technológií umožňuje na jednej strane človeku rýchlejšie lacnejšie a efektívnejšie riadiť a vyťažovať jednotlivé subkultúry a v konečnom dôsledku i celú spoločnosť no na strane druhej sa jednotlivé techologické aplikácie začínajú správať tak, akoby mali svoju samostatnú existenciu a vykazujú charakteristiku prejavov, ktoré už človek akoby nemohol riadiť a ovládať. Pri sledovaní týchto efektov vzniká možnosť nejednoznačnosti definovania smeru vývoja, ktorým sa spoločnosť uberá.

Dynamický rozvoj počítačových technológií i fakt, že sa tento jav dotýka celého sveta nám umožňuje konštatovať globalizačný charakter tohto javu. Prudká akcelerácia dejinných udalostí zdanlivo marginalizuje takmer všetky hodnoty minulosti, ktoré sa nám zdali jasne vyhranené.

Samotná kategória „technika" (odvodená od gréckeho pojmu „techné", či latinského „ars" – „umenie") označovala až do obdobia počiatku novoveku, takú ľudskú aktivitu, ktorá je nasmerovaná na „utváranie zmyslovo vnímateľných vecí slúžiacich nejakej potrebe, alebo idei, ako i schopnosť užitočného (konštrukcia vecí) a krásneho (zviditeľnenie nejakej idei)" ([2], 439).

Pod technikou sa rozumela taká aktivita, ktorá z prírodných zdrojov umožňovala vyrábať tie predmety a veci, ktoré slúžili na uspokojovanie ľudských potrieb v jeho každodennej činnosti. Technické postupy sú typizované a podliehajú predpokladanému štandartu, pre ktorý je potrebná zručnosť, znalosť zákonov a zákonitostí pôsobiacich v prírode, využíva sa experiment. Pre funkčné využitie technických postupov nie je potrebná išpirácia.

V pôvodnom ponímaní techniky neexistuje rozdiel medzi technikou a umením, pretože estetická a užitková hodnota nebola od seba oddelená. K zvýrazňovaniu rozdielností medzi technikou a umením na základe oddelenia užitkového a estetického rozmeru predmetu dochádza až neskôr a prejavuje sa to najmä v zmene systému prípravy odborníkov na jednotlivé odvetvia. Oddelením estetickej a užitkovej charakteristiky na predmete vzniká nový model školstva, ktorý zvlášť pripravuje umelcov a zvlášť technikov. Nový model vzdelávania je predznamenaním zmeny miesta a úlohy techniky v spoločnosti z rovnocennej na dominujúcu.

Nové ponímania techniky sa priamo začína spájať s vedou. Tento zvrat úzko súvisí s novovekou orientáciou, ktorá znamená tendovanie k akémusi zhmotňovaniu poznatkov. Významovo sa akoby do úzadia dostávajú „pravdy viery" a rozhodujúcu úlohu začínajú hrať „pravdy zmyslov". Akoby sa zo sveta vytratila spiritualita a nahradila ju materialita a celý spirituálny svet bol už len spoluprodukt materiálnych javov. „Senzitívna pravda, čiže empirizmus, zavrhuje každú pravdu nadzmyslovú" ([4], 69).

Pohľad na dianie sveta sa začal meniť na materialistický a mechanistický, priorizované je exaktné skúmanie prírody, akcent sa kládol na dynamický rozvoj techniky. Toto všetko malo logické vyústenie do preferovania výlučne racionálnych postupov. V tejto fáze dochádza aj k definitívnemu a celkom logickému prepojeniu medzi vedou a technikou. Priorizovaním vedecko – technických hodnôt sa človeku akoby strácali hodnoty duchovné a problémy transcendentna akoby ho prestali zaujímať, či presnejšie jeho vťah k transcendentnu dostáva nový, diametrálne odlišný rozmer v ktorom je „duchovno" nahradené „vedeckosťou" pretože „V senzitívnej spoločnosti nahradzuje tiež prírodná veda náboženstvo, teológiu a dokonca i špekulatívnu filozofiu" ([4], 68).

V postupoch prírodných vied začínajú rozhodujúcu úlohu zohrávať „technológie" ktoré možno vymedziť prostredníctvom ich troch zložiek. Prvou je prírodný zákon, druhou teleológia teda určenie cieľa a treťou je spracovanie v podobe „spojenia rovnorodých i rôznorodých jednotiek" Prostredníctvom technológie, teda realizáciou jej troch zložiek človek pretvára prostredie v ktorom pôsobí.[1]

Prvou zložkou technológie je prírodný zákon. Je základnou determinantou, bez znalosti ktorého nijaká technológia nemôže vzniknúť. Novodobá veda umožnila vybudovanie obrovskej databázy informácií, z ktorých sa následne odvodzovala formulácia prírodných zákonov, ktorých platnosť sa overovala experimentovaním. Realizácia technologického postupu je komplexom časopriestorových koincidentov prírodných zákonov, pričom koincidencia v tomto rozmere znamená „možné".[2]

Teleológia ako druhá zložka technológie je v konečnom dôsledku vyjadrením zamerania sa človeka na seba samého. V určení cieľa si človek kladie technologickými postupmi kvantitatívne i kvalitatívne znásobiť svoje danosti alebo kompenzovať svoje nedostatky a tak umožniť svoju efektívnejšiu a jednoduchšiu existenciu. Na tejto úrovni však často dochádza k už spomínanému javu, kedy technologický postup mení myslenie človeka. Človek prestáva sám seba vnímať dostatočne kriticky a s priorizovaním uspokojovania taxatívnych potrieb vytratila sa vo všeobecnosti schopnosť rozoznávania hraníc medzi únosným a neúnosným konaním. V teleológii technológií je akoby obsiahnutá realizácia neobmedzenej slobody a neobmedzenej aktivity.

Celá teleológia technológií sleduje svoj vlastný, podvedomý plán a tým je tendencia vytvorenia spoločnosti ovládanej a kontrolovanej rôznymi stupňami technológií.[3]

Spracovanie ako tretia zložka technológie predstavuje prepojenie medzi znalosťou prírodných zákonov a zákonitostí a teleológiou. Spracovanie je teda postup, cesta, smerovanie, vynález postupu realizácie technológie.

V technológiach je potenciálne obsiahnutá hrozba ich negatívnych dopadov. Táto hrozba nie je ojektívnou charakteristikou technológií, je „skrytá" v nesprávne nasmerovanej teleológii. Ak si pri určovaní cieľov človek nesprávne určí priority, môže dôjsť k rozporu medzi tým, čo človek dosiahnuť chce a tým, čo skutočne

[1] Skutočná podstata „technológie" však prekračuje rámec týchto troch zložiek, pretože technológiou nie je pretvárané iba prostredie v ktorom pôsobí, ale aj samotný človek, jeho myslenie.

[2] Koincidencia možného vyjadruje to, čo vynálezca použitím technológie zhmotňuje, uskutočňuje, realizuje.

[3] Charakteristický model spoločnosti, riadenej a kontrolovanej technológiami usporiadanými na rôznych stupňoch opisuje Francis Bacon v práci Nová Atlantída.

dosiahne. Uvedená potencionalita sa stane realitou vtedy, keď človek svoje myslenie jednostranne zameriava na skúsenosťou poznávaný materiálny svet v formuje si tzv. „technologické vedomie".

Technologické vedomie je charakterizované chápaním sveta cez prizmu proklamovaných hodnôt pričom najvyššiu bonitu majú výhodnosť a výnosnosť a iba v týchto intenciách je hodonotiteľná aktivita človeka. Moderný človek je výrazne orientovaný na technologické vedomie a preto je to „duševná mŕtvola, prikrytá lepšími alebo horšími krajčírskymi handrami s mumifikovaným srdcom a vyschnutým mozgom" ([5], 81).

Technologické vedomie má tú charakteristiku, že je výrazne orientované na zmyslové poznanie, pretože práve ono mu sprostredkúva skúsenosť s materiálnym svetom. Zmyzly sprostredkúvajú skúsenosť a prostredníctvom technologických modelov a vynálezov, ktoré vstupujú medzi zmysly a „poznávané" si človek osvojuje poznatky, ktoré sú ale úzko zamerané, úzko špecializované. Tak sa technologické vedomie napĺňa stále väčším množstvom poznatkov ktoré ale nemajú charakter komplexnosti a viažu sa iba k jednej dimenzii. Tak človek podrobným osvojovaním si poznatkov vie „stále viac a viac o menej a menej veciach"[1] Tento jav je reprezentovaný predovšetkým modernou vedou a jej predstaviteľmi, ktorí sa tak často prejavujú vo svojej nadradenosti nad ostatnými vo falošnom presvedčení, že ich k tomu oprávňuje ich kvalitné, ale veľmi často o mnoho dymenzií ochudobnené, technologické vedomie. Tento jav však zrejme pretrvá aj naďalej pretože „Ak vezmeme do úvahy mechanizmus (inštitucionalizáciu) autoreprodukcie vedy a vyučovania – a tiež to, že ľudia vedy si vybojovali právo na to, aby ich partnermi v dialógu boli iba iní ľudia vedy a že s istým pohŕdaním pozerajú na názory ostatných – zdá sa možné a dokonca pravdepodobné, že snahy *scientiae* o algoritmizáciu budú aj nadalej zahanbovať heuristickú pokoru *fronesis"* ([1], 17).

Technologické vedomie diskvalifikuje človeka v jeho mnohorozmernosti a celostnosti a robí ho strojovo jednotvárnym. Táto tendencia reprezentovaná predovšetkým modernou vedou vytvorila o človeku fyzikálno – chemický, biologický a psychologicko – sociálny obraz, ktorý možno zhrnúť do konštatovania „Človek je zmes elektrónprotónových súborov, alebo tvor blízko príbuzný opiciam a ľudoopom, alebo reflexný mechanizmus..." ([4], 188–189).[2]

Osvojenie si fyzikálno – chemických, ekonomických a psychologických zákonitostí, vytýčenie teleológie podľa kritérií utilitarizmu a hedónizmu ako aj spojenie týchto rovnorodých i rôznorodých prvkov s aplikáciou technologických vynálezov tvorí spolu so spätným akceleračným vplyvom na prostredie podstatu technologického vedomia.

Rovnakým spôsobom potom pôsobí spoločnosť na jednotlivca, pretože ten je pre spoločnosť iba súborom čísel, kvantifikáciou určitej spoločenskej funkcie, pričom ľudia vnímajú samých seba ako životnú energiu, ktorú treba čo najvýhodnejšie investovať. Logickým vyústením takejto interakcie medzi človekom a spoločnosťou je existenciálna úzkosť, frustrácia, pocity strachu a odcudzenia. Jednou z príčin

[1] Sorokin A. P.: Krize našeho věku. Praha, 1948, str. 234.

[2] „... alebo zmes vzťahov medzi podráždením a odpovedou naň, alebo psychoanalytický vak napchatý buď libidom (pohlavnou žiadostivosťou) alebo základnými fyziologickými pudmi, alebo mechanizmus ovládaný hlavne len zažívacími a hospodárskymi potrebami". Tmatiež str. 188–189.

takéhoto stavu je fakt, že v technologickom vedomí absentuje priestor pre reflexiu základných ľudských otázok no človeka obklopuje mnohotvárnosť pominuteľných vecí a tie ho do značnej miery rozptyľujú.

V spoločnosti, ktorá preferuje technologické prostredie je uskutočňovaná masová výroba pre masovú spotrebu a to vo vzájomnej väzbe s depreciáciou budúcnosti zvádza človeka žiť naplno „tu a teraz".[1]

Najvyššou hodnotou sa človeku stáva aktuálna, hmatateľná, teraz prítomná hodnota – hodnota utilitaristická a hedónistická. Utilitarizmu a pragmatizmu však nie sú podriadené iba materiálne hodnoty. I duševné hnutia sú pod ich kuratelou. Kultúra (a aj ostatné subsystémy) prezentované prírodnými vedami a technologickými vynálezmi, sú výrazne presýtené zmyslovosťou a trpia jednostrannosťou technologického vedomia, ktoré neumožňuje odhaliť miesto „náhodných", „fraktálnych", „nelineárnych"[2] vstupov do systémov a ich význam pri zmene charakteristiky systémov. K odstráneniu týchto nedostatkov môže pomôcť iba poznanie podstaty fungovania systémov a využitie nových technológií, ktoré ktoré nebudú ukrátené o „ľudský rozmer".

LITERATÚRA


[1] BAUMAN, Z.: *Úvahy o pstmoderní době*. Praha 1995
[2] BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha, 1994.
[3] DESSAUER, F.: *Filozofia techniky*. Trnava 1947.
[4] SOROKIN, A. P.: *Krise našeho věku*. Praha, 1948.
[5] SOROKIN, A. P.: *Krise našeho věku*. Praha, 1948.



PhDr. Igor Šimo
Katedra filozofických vied
FHV UMBBanská Bystrica
e-mail: simoig@pobox.sk


[1] Ako filozofickú koncepciu existencie „tu a teraz" formuluje poľský filozof Jozef Bańka v podobe modelu *recentivizmu*.. Recentivizmus – pohľad, ktorý vylučuje možnosť, že akákoľvek skúsenosť, udalosť, čin alebo pocit sú dané a opakovateľné, možné a predvídateľné lebo všetko čo sa objavuje ako jedinečné, práve kreované je tak že nič nie je možné rozpoznať ako to čo bolo alebo predvídať, že bude; je možné poznať iba toľko že je po prvý krát „teraz",. Bańka, J.: Metafyzika wirtualna: Katowice, 1997, str. 293.

# ЭРА СТИЛЯ И ТЕЛЕСНЫЕ КАНОНЫ

*Тамара Ивановна ЯКОВУК*
*Брестский государственный университет им. А.С. Пушкина*

Насколько XX век был временем могущественного научного прогресса, настолько перелом столетий можно обозначить как эру стиля, в которой уже довольно длительное время всей жизнью человека руководит вездесущий дизайн. Этот переход был настолько постепенным, что человек даже не испытал шока, проснувшись однажды утром и увидев, что серые, индустриальные компьютеры превратились в сияющие разноцветные игральные аппараты, а партнер из человека, безразличного к своему внешнему виду, испытывавшего отвращение от одной лишь мысли о посещении нескольких магазинов, превратился в тонкого знатока, с удовольствием открывающего достоинства отбеливателя зубов. Постепенно нарастает ощущение, что пройдет совсем немного времени, и магазины одежды превратятся в шикарные салоны с мягкими креслами, джаз-музыкой и итальянским кофе.

Достижения технологии привели к тому, что у человека есть уже очень многое. Сейчас то, чем он владеет, должно стать привлекательным. Человек хочет, чтобы его пылесос блестел, а кухонная раковина обязательно отражала индивидуальность. Время от времени раздаются голоса, бьющие тревогу по поводу того, что, сосредотачиваясь на гедонистических ценностях, человек утрачивает ощущение того, что для него гораздо более ценно и значимо. Почему высокопрофессиональный специалист, ищущий работу, должен проиграть в конкурентной борьбе лишь оттого, что на нем брюки фасона прошлого сезона? Имеют ли право дизайнеры витрин манипулировать настроениями потребителей с помощью стратегического проектирования магазинных помещений? Постановка этих вопросов, безусловно, полезна, однако человек с прежним упорством сосредотачивается на украшении окружающих интерьеров и собственного облика.

Насколько в 80-е гг. обязательной была элегантность, настолько уже в конце 90-х условия жизни диктовал неформальный стиль. Вокруг незаметно появились умные, быстрые и ловкие представители поколения точка.com. Они не носили костюмов и галстуков. Только удобный хлопок. Многие юристы, бизнесмены и ученые дружно признали: прочь с Армани. Мужчин в гольфах и пиджаках можно было встретить даже на серьезных встречах элиты бизнеса. Впрочем, этому трудно удивляться: деловые мужчины оставались в оковах бессмертного костюма в течение двухсот лет, костюма, который почти не менялся и выглядел, практически, также, независимо от того носил ли его Франц Кафка в Праге или Тулуз-Лотрэ в Париже. В костюмах, обязательно брючных, мужественно пребывали и деловые женщины причем лишь для того, чтобы отличаться от своих секретарш.

Влияние поколения точка.com привело к тому, что человеку теперь следует быть расслабленным и „trendy“. А „trendy“ сегодня обозначает спортивный стиль и молодежную фигуру. В результате на свете появляются

города, в основном мегаполисы, где никто уже не знает, как в действительности выглядит 55-летняя женщина, часто одетая так, как ее внучка. И, как минимум, после подтяжки лица.

Человек уже давно перестал быть одноцветным. Мода – это смешение тканей, цветов и культур. Кроссовки в сочетании с элегантными брюками – это также нормально, как и носки в сочетании со шпильками. В общем, можно смело утверждать: неважно, во что одет человек, важно, чтобы было стильно. Время от времени раздаются голоса, противящиеся тому, что все должны выглядеть как разносчики пиццы, но пока это все голоса в пустыне. Дизайнеры не теряют время зря: как только было объявлено о приближающемся урагане Изабель, Нью-Йоркский проектировщик Пучини „выбросил“ на рынок новую модель галошей, после чего все те, кто их приобрел, молятся на дождь.

Бытие слишком „trendy“ может иметь и свои дурные стороны, о чем хорошо знают дети, знакомые с историей Белоснежки. Однако в своем большинстве все люди сегодня сторонники стиля.

Принцип прост: стилю – да, правилам – нет. Эра стиля – это также эра плюрализма, и хотя время мундиров еще не миновало, но стоматолог в детском кабинете уже не носит белый халат: он одет в желтую майку игрока поло. Бедные дети позволяют себя обмануть. Однако в эру стиля приходится быть осторожными не только Белоснежкам со злыми мачехами, детям с добрыми колдуньями, прячущими за спиной прячут орудия пыток, но и взрослым, более опытным людям, например, мужчинам с моложавыми 50-летними дамами, потому что через некоторое время может оказаться, что к их пятидесяти годам следует добавить еще 20% НДС, а всем вместе следует быть весьма осторожными, чтобы не сойти с ума в этом культурном „перевороте“. При этом в утешение человеку остается только помнить о том, что иногда стоит быть „trendy“ как в истории с котом, которому сапоги дали возможность попасть в королевские покои. Это, правда, не были сапоги от Manolo Blahnika, без которых такие мировые звезды, как Кэти Мосс или Мадонна не выходят из дому, но, тем не менее, они оказались достаточными для достижения цели. Так же, как туфельки Золушки. Современная мораль сказки о Золушке звучит: хорошая обувь многих из нас может привести во дворец.

Бытие „trendy“ в эру стиля унаследовало еще одну, уже в XX веке немаловажную сторону, кардинально меняющую стили жизни, культурные традиции, привычки и даже антропологические параметры человеческого тела. Один из основных аспектов „наследия“ связан с канонами худого тела.

Эстетика, культурные каноны мужского и женского тела, как и критерии красоты, инварианты и в значительной степени предопределены социальной стратификацией и особенностями жизнедеятельности людей. При этом предлагаемые обществу каноны и образцы культурного тела не только перманентно вытесняют и сменяют друг друга, но и калейдоскопически смешиваются и вполне мирно уживаются, сосуществуя в одном и том же пространстве и времени.

Во второй половине XX столетия, вскоре после II мировой войны в западной культуре явно наступил диктат американской моды не только на тело спортивное, доминировавшее в Европе 20–30 годов, являвшееся культурным и милитаризованным образцом мужского и женского тела, но и на тело худое.

Мода, охватившая США в послевоенные годы и отразившая изменившееся отношение американцев к самим себе, ведущим нездоровый образ жизни, слишком „жирным", потребляющим много пищи, причем „не той, что надо", должна была изменить тела и души граждан страны. В расширявшейся панике перед тем, что Америка станет чрезмерно „мягкой" физически и психически, диета, физические упражнения и спорт рассматривались как панацея от нависшей угрозы. В стране была разработана концепция идеального веса, связанного с оптимальным здоровьем и долголетием. При этом предполагалось, что каждый должен стать „аристократом тела", если только он будет настойчив в своих стараниях. Идеология худого тела приобрела эгалитарный характер. В американской культуре родилась новая форма знания о здоровье и теле, которое уже вскоре получило статус „обязательного".

Начиная с 60-х годов, идеология худого тела приобретает все большее значение, причем в контексте внешнего вида женщин. Спустя десятилетие худое тело становится обязательным атрибутом не только выступающих на подиуме моделей и участниц популярных конкурсов красоты, но требования худого тренированного тела принимают в Америке размеры навязчивой культурной идеи. Спустя еще два десятилетия оказалось, что женщины, бывшие в то время худыми, сегодня воспринимаются как „кругленькие", а параметры моделей сегодня доминирует в средних школах и университетах.

Эталоны женской красоты, многомиллионными экземплярами тиражируемые глобализированными СМИ, очень быстро стали популярными и даже обязательными для женщин всех стран и континентов. В то же время вес средней модели, танцовщицы или актрисы в странах Запада имеет лишь 5% женщин популяции. Тем не менее, стереотипы привлекательности стали составной частью рекламной стратегии, что привело к тому, что телевидение превратилось в один из основных источников обязательного идеала, формирующего и закрепляющего в сознании молодых женщин представление об идеальном теле. При этом худым людям приписываются такие положительные черты, как успех, здоровье, уверенность в себе и сексуальная привлекательность в то время, как люди с излишним весом и особенно полные воспринимаются как непривлекательные, ленивые, недалекие, не умеющие взять в руки собственную судьбу. В научной литературе отмечается, что полнота воспринимается даже как показатель социального невезения индивида.

Что касается мужского тела, то телесные каноны в современной культуре во многом предопределяется его презентацией в искусстве, которая, в свою очередь, напрямую зависит от эволюции этого канона в обществе и культурных представлений о маскулинности. Телесный канон, преодолев огромный путь, начиная от древнейшего архаического искусства, в котором подчеркивались его репродуктивные и властные функции, через гуманизацию мужского тела, воплощавшего божественную красоту в античном искусстве, одухотворенность лица в средневековом, гармонию плоти и духа в искусстве Возрождения, идеализацию живого тела в искусстве классицизма, субъективизацию (тело может быть не только сильным и красивым, но одновременно и ранимым) в эпоху западноевропейского Романтизма, естественность в искусстве реализма и импрессионизма, „милитаризованное"

тело как символ бездуховности, антиинтеллектуализма и фашизма, вновь „затосковал“ по „красивому телу“. Эта тоска реализуется, в основном, в массовой культуре.

В свете вышесказанного нет ничего удивительного в том, что послевоенная молодежная культура, сделав более открытой мужскую одежду, став более сексуальной, свободной и неформальной, нанесла сокрушительный удар не только по нравам и моральным устоям, но и по отвисшим животам, слабым, неразвитым мышцам, гнилым зубам. Обнаженные руки, грудь, ноги, покинув спортивные и тренажерные залы, попали в места массового досуга молодежи: на дискотеки, концерты, в бары. Нижнее белье, став постепенно спортивной одеждой, в настоящее время переместилось в сферу быта и носится как обычная верхняя: майки, шорты, носки. Нагое мужское тело воцарилось уже не только в искусстве (живопись, кино, балет, например, танцующий без одежды Рудольф Нуреев) но и в рекламе. При этом снижение порога общественной терпимости к обнаженному мужскому, как, впрочем, и к женскому телу, не отменило и даже нисколько не снизило уровень социального контроля и давления. Как удачно заметил Мишель Фуко, этот контроль не столько подавляет, сколько стимулирует: „раздевайся, но будь стройным, красивым, загорелым!“

В настоящее время мотивами неустанной заботы о красоте и привлекательности физического тела пронизаны рекомендации психологов и менеджеров по кадрам, ими перенасыщена реклама, новые женские и мужские журналы, популярные ток-шоу. Сугубо мужской мотив достижительности и культурный канон обязательно стройного, мускулистого, хорошо тренированного тела в последние годы стал неизменно переплетаться с извечно женской заботой о внешности и о производимом на других людей впечатлении. Причем забота эта направлена не только на лиц противоположного пола, возможных сексуальных партнеров, но и на будущих работодателей, потенциальных деловых партнеров. Сегодня презентация канонов мужского тела настолько расширилась, что, „перешагнув“ рекламу нижнего белья, сигарет и пивных кампаний, „укоренилась“ в „женской“ рекламе, тиражирующей моющие средства для уборки жилых помещений, женскую косметику, мир женской моды.

СМИ, пропагандируя культурные телесные каноны, искусно формируют пропасть между идеальным худым телом и телом собственным, что вызывает беспокойство о весе и внешнем виде. У мужчин и женщин из-за низкой самооценки повышается уровень тревожности, значительно ухудшается уровень психического и социального самочувствия. Вес и форму, волосы и зубы боятся сегодня потерять не только мужчины-фотомодели и спортсмены, политики, банкиры и вузовские преподаватели. В научной литературе широко обсуждаются данные, свидетельствующие о падении „фаллической“ брони: выставленное на показ мужское тело привело к тому, что во всем мире не только растет число клубов здоровья, тренажерных залов и денежных потоков, направленных на оплату хирургов-косметологов, но и растет число мужчин, недовольных своей внешностью, желающих непременно ее изменить. 40% всех посетителей клиник эстетической хирургии составляют клиенты-мужчины. Равняясь на заведомо нереалистический

образец мужского тела, „сильная“ половина человечества все больше времени и денег тратит на модную одежду, посещение спортзалов, покупку спортивного домашнего инвентаря, косметики и косметических услуг. Изменение телесных канонов в сторону эстетизации красивого, тренированного тела, широкое представление в СМИ и на уровне повседневной жизни полуобнаженного и почти обнаженного тела привело к повышению уровня требований к его личной гигиене и косметической ухоженности, к появлению идеологии ухода за телом.

Изменение отношения к своему телу, которое перестало быть крепостью и превратилось в перфоманс, безгранично расширило возможности самовыражения, индивидуального творчества, разрушило привычные границы и поведенческие стереотипы. Прежняя потребность демонстрировать себя, предполагавшая болезненный эксгибиционизм и нарциссизм, сегодня культурно поощряема. Подавать себя, свое тело учат не только на уроках танца и тренировках по бодибилдингу: вся женская и мужская пресса представляют читателю тело как рыночный товар, который для обеспечения спроса должен быть хорошо „упакован“. Такое представление о теле не может не привести к изменению коммуникативных моделей: демонстрация собственного тела и беззастенчивое рассматривание тела Другого нарушают сложившиеся стереотипы того, кто и на кого должен или не должен смотреть. Сегодня обмениваться открытыми взглядами, смотреть и рассматривать имеют одинаковое право и мужчины и женщины, т.е. субъектно-объектные отношения сменяются субъектно-субъектными.

---

Тамара Ивановна Яковук
кандидат культурологии,
доцент Брестского Государственного
университета им. А.С. Пушкина
Брест
Республика Беларусь

# SOCIOSYNERGETICKÁ FILOZOFIA

*DUŠAN TURAN,*[1]
*Katedra riadenia priemyselných systémov FPT TnU AD, Trenčíne*

The sociosynergetic philosophy

*Philosophers` effort to form and introduce self-contained epistemologically-methodological conception of the world-view resulted in gigantic chaos of the human thinking and acting in the global notion-categorial communication of the civilization in the last six thousand years.*

*This chaos is aggressively championed by the prism of partial world-view, value, ideological and political destruction of the wilfully human practical activities.*

*Humankind of the planet is confronted with an urgent task to initiate the exodus of this chaos by means of universal epistemologically-methodological project of the reconstruction of the chaotic notion-categorial communication to the systematically well integratedsociosynergetic communication.*

*The basis of this kind of communication is presented by cutting edge sociosynergetic philosophy as the universal know-how of human being thinking and acting.*

*The object of the sociosynergetic philoshophy research is multidimension of the world synergic, biosynergic and sociosynergic dimension of its reproduction. Human being is understood by the sociosynergetic philosophy as a life form of demonstration of the sociosynergy in the synergetic and biosynergetic Earth conditions.*

*In spite of human being is the inseparable element of the fourth dimension –not belong to the opoids, but he (she) is with his (her) hardware and software over outfit the form of demonstration of the sociosynergy.*

*Opoids are the integral part of biosynergic dimension and the fact of the matter is their upper forms differentiate from the human being just 1,44 % genetic information and they do not dispose of sociosynergic outfit in the structure of grey and white matter of brain and spinal cord*

Úsilie filozofov sformovať a predložiť ucelenú gnozeologicko-metodologickú koncepciu pohľadu na svet vyústilo za ostatných šesť tisíc rokov do gigantického chaosu myslenia a činov v globálnej pojmovo-kategoriálnej komunikácii civilizácie. Tento chaos sa agresívne presadzuje prizmou parciálnej svetonázorovej, hodnotovej, ideologickej a politickej deštrukcie vedome praktickej činnosti človeka. Pred ľudstvom planéty vyvstala neodkladná úloha zahájiť exodus z tohto chaosu cestou univerzálneho gnozeologicky-metodologického programu prestavby chaotickej pojmovo-kategoriálnej komunikácie v systémov celistvú sociosynergetickú komunikáciu. Základ takejto komunikácie predstavuje formujúca sa sociosynergetická filozofia ako univerzálne know how myslenia a činov človeka.

Predmetom skúmania sociosynergetickej filozofie je mnohorozmernosť sveta synergickej, biosynergickej a sociosynergickej dimenzie jeho reprodukcie. Sociosynergetická filozofia vníma človeka ako formu prejavu spociosynergie v synergických a biosynergických podmienkach planéty Zem. Človek, ak je neoddeliteľnou súčasťou štvrtého rozmeru – života na planéte, ako taký nepatrí medzi opoidov ale je svojou sociosynergickou hardvérovou a softvérovou dovýbavou formou prejavu sociosynergie. Opoidi sú integrálnou súčasťou biosynergickej dimenzie a napriek skutočnosti, že sa ich najvyššie formy líšia od človeka iba v ostatných 1,44 % genetickej informácie nedisponujú sociosynergickou dovýbavou v štruktúre sivej a bielej hmoty svojho mozgu a miechy.

Medzi kľúčové oblasti záujmu sociosynergetickej filozofie radíme procesy humanizácie, životného prostredia a riadenia reprodukcie systémov.

[1] Autor je prezidentom Slovenskej socio-synergickej spoločnosti so sídlom v Žiline

Problematiky humanizácia a životné prostredie predstavujú mnohorozmerne prepojené systémové oblasti vývoja socio sveta človeka. Ich skúmanie si vyžaduje predovšetkým celistvé gnozeologicko-metodologické obnaženie jednotlivých systémov, z ktorých sú tieto mnohorozmerné entity zložené. Riešenie reprodukcie týchto systémov smerom k humanizácii ľudského bytia je smerovaním od chaosu k sociosynergetickej harmónii v celkovej reprodukcii spoločenských procesov.

Problematika riadenia reprodukcie systémov sa stáva výsostne aktuálnou nielen z toho dôvodu, že procesy globalizácie socio informácie vytvárajú predstavu o ľudskej populácii planéty Zem ako o jednej kompaktnej civilizácii. Existuje oveľa podstatnejší dôvod pre narastanie významu procesu riadeniu reprodukcie týchto systémov. Týmto dôvodom je skutočnosť, že objem, hustota, frekvencia, intenzita a kvalita socio informácie dosiahla takej úrovne, pri ktorej nastáva zmena kvantity v novú kvalitu. Tou novou kvalitou je genéza sociosynergetickej koncepcie vedy a jej gnozeologicko-metodologického jadra.

**Náčrt metodológie**

Svet, ktorý nás obklopuje, svet, ktorého sme integrálnou súčasťou, svet, ktorý je v nás a svet **Nás**, ktorý tvoríme vedome-prakticky, rozlišuje tri úrovne objektívne existujúcich systémov. Sú to systémy:

synergické
biosynergické
sociosynergické

Systém sociosynergia – človek disponuje na planéte Zem ako jediný schopnosťou abstraktného myslenia a vedome-praktickej činnosti. Produktom tejto vedome-praktickej činnosti sú socio systémy, ktoré v dialektike a logike pojmov odrážajú objektívnu i subjektívnu realitu sveta. Ľudia projektujú, simulujú i reprodukujú túto realitu v najrôznejších prienikoch, prizmou mnohých hodnotových a svetonázorových orientácií myslenia a činov. Tým, že tieto socio prieniky vychádzajú z parciálnych hodnotových a svetonázorových prúdov mysle, deštruovaných ideológiou a politikou, ako také neumožňujú celistvé systémové riešenia reprodukcie životného prostredia. Povedané inak, takáto reprodukcia nie je v súlade so synergickou a biosynergickou podstatou jednotlivých foriem života na planéte Zem a súčasne nie je v súlade ani s fungovaním človeka ako sociosynergického fenoménu.

Prirodzene existujúce systémy, t.j. systémy synergické, biosynergické a sociosynergické, disponujú schopnosťou auto identifikácie, auto informácie a auto reprodukcie. Ich existencia je objektívne nezávislá od subjektu a jeho socio informácie. Je teda nezávislá od existencie abstraktného myslenia a vedome-praktickej činnosti prizmou ktorých sa ľudský jedinec etabluje ako subjekt. Socio poznanie a konanie človeka je buď v súlade s touto objektívnou podstatou alebo jej protirečí. Povedané inak, je buď humanizujúce alebo dehumanizujúce.

Auto identifikácia, auto informácia a auto reprodukcia prirodzene jestvujúcich systémov je objektívne existujúcou úrovňou riadenia v dialektike pohybu sveta.

Túto objektívnu realitu je nevyhnutné poznať ak chceme skúmať, projektovať, simulovať a konkrétne realizovať riadenie reprodukcie systémov akéhokoľvek druhu. Socio súvislosť spočívajúca na existencii piateho rozmeru t.j. abstraktného myslenia a následne na vedome-praktickej činnosti, ako objektívnej nevyhnutnosti, smeruje vo vzťahu človek – predmet práce k prispôsobovaniu, užitiu týchto systémov k výstavbe svojho socio sveta. Touto činnosťou je determinované tak životné prostredie ako aj proces humanizácie.

Socio svet, socio súvislosti a väzby, socio systémy nemôžu existovať bez objektívne existujúcich synergických, biosynergických a sociosynergických systémov. Auto identifikácia, auto informácia a auto reprodukcia objektívne existujúcich systémov funguje na princípe odrazu. Ale na princípe odrazu funguje aj piaty rozmer – abstraktné myslenie a vedome-prak-

tická činnosť sociosynergie – človeka. Princíp odrazu je univerzálnym prvkom, faktorom, totalitou existencie akýchkoľvek systémov. Princíp odrazu je súčasne aj objektívnym predpokladom k vzniku informácie akéhokoľvek typu t.j. synergickej informácie, biosynergickej informácie, sociosynergickej informácie, psycho percepcie, socio informácie ako aj kvalitatívne vyššej – synergetickej, biosynergetickej a sociosynergetickej informácie.

Samotná auto informácia a auto identifikácia v systémoch synergických, biosynergických a sociosynergických je determinovaná nielen vnútornými zákonitosťami pohybu týchto systémov, ale súčasne aj vonkajšími podmienkami, t.j. vplyvom ostatných systémov na ten ktorý konkrétny systém. Z tohto dôvodu auto identifikácia, auto informácia, auto poznanie a auto reprodukcia akéhokoľvek systému neprebieha v absolútnom vákuu, v absolútnej totalite nezávisiacej od iných systémov, ale predstavuje mnoho úrovňový a mnoho rozmerný prienik.

Auto identifikácia, auto poznanie, auto reprodukcia synergického, biosynergického a sociosynergického systému je v opakujúcich sa exaktne definovaných podmienkach existencie rovnaká. Je to sféra, v ktorej neexistuje chaos. Na úrovni biosynergických a sociosynergických systémov sa jedná o neustále generačné kopírovanie originálov. Toto kopírovanie originálov nepripúšťa evolúciu samotnej biosynergickej a sociosynergickej podstaty druhu. Synergické, biosynergické a sociosynergické systémy predstavujú akúsi skladačku lega, ktorá samozrejme že nie je odolná voči zmene avšak túto zmenu nemožno chápať ako evolúciu , t.j. pomalý postupný vývoj kvantity v novú kvalitu. Táto zmena nastáva okamžite a preto by sme ju skôr mali vymedzovať ako revolučnú zmenu. Avšak ani to nie je z pohľadu sociosynergetickej gnozeologicko-metodologickej koncepcie videnia sveta to najsprávnejšie.

Vnútornú stavbu a obsah týchto systémov sa človek tisícročia usiluje svojím socio poznaním uchopiť v logike a dialektike pojmov v rámci jednotlivých vied resp. vedných disciplín. Civilizácia do súčasnosti disponuje s viac ako dvoma tisíckami takýchto vedných disciplín, ktorých podstata spočíva na rôznej hodnotovej a svetonázorovej konštrukcii. Táto konštrukcia obsahovo a štrukturálne nie je systémová ale chaotická. Mnohé vedné disciplíny chaoticky svojím obsahom a štruktúrou zasahujú jedna do druhej čím nastolujú v celkovom socio poznaní a pojmovo-kategoriálnej komunikácii civilizácie vládu živelnosti.

Genéza a formovanie celistvej sociosynergetickej vedy vnáša do čiastkových vedných disciplín, vytvárania ich obsahu a štruktúry, gnozeologicko-metodologické východiská systémovosti a dynamickej harmónie.

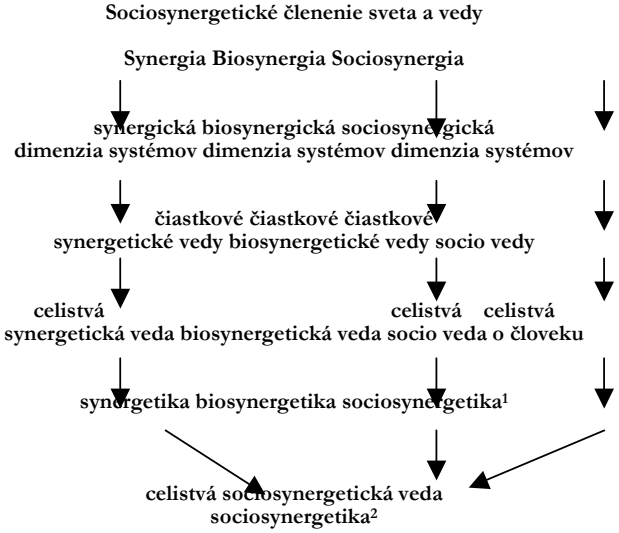
Sociosynergetická celistvosť vedy predkladá tri najzákladnejšie podsystémy vied:
a) systém synergetických vied
b) systém biosynergetických vied
c) systém socio vied

Metodológiu vedy nechápeme iba ako nejaký súbor vedeckých postupov a metód, ktoré sa používajú v konkrétnej vedeckej disciplíne. Vedecké metódy skúmania sú vedecké metódy skúmania a predstavujú iba akýsi podsystém metodológie. To, že niektoré metódy skúmania mnohé vedné disciplíny využívajú spoločne a iné sa používajú iba v niektorých vedách, nehovorí nič o metodológii vedy.

Metodológiu vedy treba vnímať ako druhú stranu mince, kde prvú predstavuje gnozeológia. Podľa nášho názoru má preto väčší zmysel hovoriť o gnozeologicko-metodologickej koncepcii vedy. Nakoľko doteraz existujúce vedné disciplíny čerpali pri rozvoji svojho obsahu a štruktúry gnozeologicky predovšetkým z parciality svetonázorovej a hodnotovej, potom aj metodologicky boli v mnohom scestné a chaotické.

Sociosynergetická koncepcia vedy rozlišuje súčasne aj tri úrovne metodológie vied: metodológiu synergetických vied, biosynergetických vied a sociovied. (Pozri schéma č.1)

*Schéma č.1*




**Metodológia synergetických vied**

Metodológia synergetických vied je položená na celistvých sociosynergetických svetonázorových a hodnotových princípoch poznania, nepodlieha parciálnemu svetonázorovému a hodnotovému videniu sveta a rešpektuje celistvosť prieniku mechanickej, fyzikálnej a chemickej súvislosti poznávaného sveta vo vnútri konkrétneho synergického systému prvku. Veda nateraz iba veľmi málo prenikla do podstaty atómu konkrétneho prvku ako východiskovému systému, ktorý má svoju synergickú DNA a prísne zákonitosti svojej autoidentifikácie a autoreprodukcie. Ľudstvo pokročilo v obsahovej, štrukturálnej ako aj v časovej identifikácii synergických prvkov kde veda siaha na hranice atosekúnd a približuje k sledovaniu procesov vo vnútri atómových jadier na úrovni zeptosekúnd (triliardtina sekundy – jednotka s 20 nulami), ale ešte stále nevie zodpovedať otázku v čom spočíva podstata sebaidentifikácie, sebazachovania atómu konkrétneho prvku v nepredstaviteľnom diapazóne meniacich sa vonkajších podmienok. Objem informácie obsiahnutý v jadre atómu konkrétneho prvku predstavuje jednotku minimálne s piatimi nulami no súčasná veda z toho odhalila iba nepatrnú časť. Až vtedy, keď veda bude schopná prečítať podstatu synergickej DNA konkrétneho synergického prvku začne plynúť čas metodológie synergetickej vedy.

**Metodológia synergetických vied, resp. metodológia celistvej synergetickej vedy–synergetiky** predstavuje akúsi všeobecne platnú konštrukciu vedeckého postupu relatívne samostatného systému špeciálnych vedných disciplín, ktorých predmetom skúmania je

[1] Celistvú sociosynergetickú vedu o človeku ako doteraz jedinej známej formy prejavu sociosynergie chápeme ako sociosynergetiku v užšom zmysle slova

[2] celistvú sociosynergetickú vedu ako prienikovú konštrukciu vied synergetických, biosynergetických a sociovied chápeme ako sociosynergetiku v najširšom význame tohto slova

dimenzia klasického trojrozmerného priestoru mechanickej, fyzikálnej a chemickej súvislosti poznávaného sveta.

Jedným z najzákladnejších problémov metodológie celistvej synergetickej vedy – synergetiky je otázka jej vzťahu ku klasicky chápanej dialektike „evolúcia – revolúcia".

Už v „Úvode do sociosynergetiky" sme načrtli túto problematiku v tom zmysle, že podstatou systémov synergickej dimenzie je princíp skladačky segmentov „synergického lega". (Pozri bližšie: [2]).

**Početnosť** týchto segmentov **je relatívne konečná,** ale **pestrosť ich kombinačného, variačného a „mutačného" zoskupenia je relatívne nekonečná**.

Kombinačná, variačná a „mutačná" schopnosť synergie v rovine prieniku mechanickej, fyzikálnej a chemickej súvislosti spôsobujúca pohyb tak v rámci „mutácií" jedného prvku (napríklad premeny vodíka –vodík, deutérium, trítium), ako aj v rámci interprechodu zo systému kvality jedného prvku do systému kvality iného prvku, je oným priestorom dialektiky „evolúcie a revolúcie" na úrovni synergie a systémov jej dimenzie.

***Povedané inak, v blízkom i vzdialenom vesmíre evolúcia a revolúcia synergie prebieha iba ako jav zmeny v dimenziách „lokálneho" priestoru, ale v priestore globálneho super vesmíru ako celku nič nové na úrovni synergickej dimenzie systémov nevzniká***.

Zlúčeniny prvkov nepredstavujú prienik systémov atómu jedného prvku s atómom iného prvku, ale sú iba priradením systémov jednotlivých prvkov ku sebe navzájom.V tomto prípade vôbec nie je podstatné či to priradenie vystupuje navonok vo forme plynu, tekutiny alebo pevnej látky.

Evolúcia a revolúcia na úrovni synergie je z pohľadu metodológie synergetiky iba praobyčajným zoskupovaním a preskupovaním v rámci prieniku jednotlivých systémov synergickej dimenzie blízkeho i vzdialeného vesmíru. Synergetická metodológia pritom rešpektuje doterajšie vnímanie evolúcie ako postupnú zmenu kvantity v novú kvalitu, avšak pod „novou" kvalitou nechápeme kvalitu, ktorá by tu doteraz v priestore globálneho super vesmíru vôbec neexistovala. Táto nová kvalita je „novou" iba v lokálnom priestore synergickej dimenzie, ale v inom priestore už bola predtým etablovanou realitou.

Metodológia biosynergetiky

**Metodológia biosynergetiky** objektívne akceptuje metodológiu synergetiky v priestore svojho vedeckého postupu, ale táto metodológia nepostačuje biosynergetike, nakoľko nezahŕňa **život ako štvrtý rozmer** a s ním spojenú **biologickú súvislosť.** Metodológia biosynergetiky nemá inú možnosť ako zákonite akceptovať v predmete svojho skúmania celistvosť a nedeliteľnosť štvorrozmerného prieniku súvislostí.[1] Za východiskový systém v poznaní rešpektuje biosynergetika teóriu bunky. Ani na úrovni biosynergie nedochádza k prieniku synergických systémov, ale iba k ich preradeniu. Taktiež biosynergické systémy, t.j. jednotlivé formy života sú relatívne stabilné a celistvé systémy, avšak na rozdiel od synergických systémov sú mimoriadne krehké voči diapazónu vonkajších podmienok a môžu sa rýchle rozpadnúť. Metodologicky však taktiež platí, že zachovanie východiskového systému vylučuje prienik systémov (nie prienik súvislostí) nakoľko prienikom biosynergických systémov padajú pôvodné systémy, pričom môže ale nemusí vzniknúť nový biosynergický systém. Aj v nateraz najzložitejšom systéme prienikov súvislostí akým je organizmus človeka sa nejedná o prienik biosynergických systémov ale iba o ich spoluexistenciu. Táto môže vyvolávať súlad, latentnú toleranciu alebo nezmieriteľnú konfrontáciu systémov.

Metodológia biosynergetiky obsahuje základy vedeckého postupu v skúmaní biosynergickej dimenzie ako systémového celku a je preto svojou vnútornou organizáciou na kvalitatívne zložitejšom stupni systémovosti ako metodológia synergetiky. Napriek skutočnosti že

[1] Zdôrazňujeme že ide o prienik súvislostí nie systémov.

metodológia synergetiky v skúmaní podstaty systémov synergickej dimenzie musí akceptovať prienik súvislostí v konkrétnom systéme nie je závislá na existencii prieniku a priradenia týchto systémov, to metodológia biosynergetiky musí bezvýhradne akceptovať nielen prienik súvislostí ale aj priradenie systémov, ktoré predstavujú konkrétnu formu života ako celistvosť.[1] Podstatné v metodológii biosynergetiky nie je iba dokonale poznať obsah a štruktúru jednotlivých podsystémov (synergických a biosynergických) konkrétnej formy života, podstatné je poznať systémovú funkčnosť prieniku súvislostí a ich priradenia ako celistvosti.

Mimoriadne dôležitú úlohu v skúmaní tohto štvorrozmerného prieniku, t.j. prieniku mechanickej, fyzikálne, chemickej a biologickej súvislosti zohráva molekulárna biológia. Bez nadsádzky možno povedať, že molekulárna biológia v sebe ukrýva jadro biosynergetickej gnozeologicko-metodologickej koncepcie uchopovania integrity štvorrozmerného sveta v logike a dialektike pojmov. Rýchli postup vedeckého výskumu v oblasti molekulárnej biológie ozrejmí aj mnohé súvislosti a stane sa jednou z dôležitých súčastí sociosynergetickej filozofie.

Vari žiadna z doteraz existujúcich vedných disciplín tak široko spektrálne neneguje svetonázorovú a hodnotovú parcialitu myslenia a činov človeka ako to robí dynamicky sa rozvíjajúca molekulárna biológia. Ostatné výsledky molekulárnej biológie negujú nielen teórie vitalizmu[2], ale súčasne negujú aj všetky teoretické konštrukcie usilujúce sa objasniť biosynergiu iba z úrovne synergie, t.j. z úrovne chémie, fyziky, mechaniky a pod.

Metodológia biosynergetiky nevystačí ani s doteraz známym súborom „vedeckých metód" aplikovaných v celom spektre „prírodných" vied. V skúmaní akejkoľvek formy života už musí začínať minimálne chromozómovou identifikáciou, definovaním poradia báz v reťazcoch DNA, ktoré tvoria genetickú informáciu konkrétnej formy života, ako aj celkovým zmapovaním genómu.

Metodológia biosynergetiky má korene v celom doterajšom vývoji poznania, avšak skutočné dejiny začína písať až začiatkom 21. storočia a rozhodujúce slovo v jej kompletizácii môžu mať predovšetkým tí vedci, ktorí budú bezvýhradne akceptovať celistvosť štvorrozmerného prieniku jej predmetu skúmania.

Aj ústredná dogma molekulárnej biológie obnažujúca podstatu súvislostí, resp. funkčných závislostí medzi DNK, RNK a bielkovinou, a definujúca procesy replikácie, transkripcie a translácie zostane životaschopná iba za predpokladu, že sa bude rozvíjať práve na nedeliteľnosti štvorrozmerného prieniku. Je nevyhnutné pochopiť, že život sa nedá objasniť iba z roviny chémie, fyziky, biológie, mechaniky a pod. aj preto je pre ďalší rozvoj vedy existenčne nevyhnutné pochopiť podstatu metodológie celistvej biosynergetickej vedy – biosynergetiky a jej filozofického základu.

Takmer úplným zmapovaním ľudského Genómu (cca 98%) v roku 2000 sa začína história biosynergetickej gnozeologicky-metodologickej konštrukcie ľudskej existencie.

Z vyššie uvedeného by malo byť zrejmé, že biosynergetika operuje vo sfére vedeckého poznania s obrovským objemom, hustotou, intenzitou, frekvenciou a kvalitou informácie, čo už nie je ani zďaleka možné bezprostredne spracovávať iba mozgom človeka a je k tomu nevyhnutné vysoko výkonné elektronické mozgové centrum biosynergetickej informácie.

Vývoj filozofie celistvej biosynergetickej vedy – biosynergetiky bude v dôsledku systémovej aplikácie metodológie biosynergetiky prinášať už v najbližšom období ročne také úspechy, aké sa udiali v minulosti počas storočí, ak nie tisícročí.

Biosynergetika a jej gnozeologicko-metodologická koncepcia umožní človeku v najbližšej dobe genézu biosynergetického riadenia reprodukcie biosynergických systémov.

---

[1] Napríklad len v tráviacom trakte človeka existuje cez kilogram najrôznejších mikrosystémov života

[2] Vitalizmus predstavuje biologický smer objasňujúci vývojové procesy štvrtého rozmeru – života akousi zvláštnou „životnou silou", ktorá akoby nemala nič spoločné so synergickou základňou života.

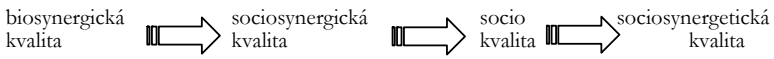
**Obdobne sa vyvíja metodológia socio vied a celistvej sociosynergetic-kej vedy.**

Metodológia sociovied

Moderná metodológia sociovied **objektívne akceptuje metodológiu biosynergetiky v priestore svojho vedeckého bádania, ale táto metodológia nepostačuje socio vedám plnohodnotne preniknúť do sféry myslenia ako piateho rozmeru a do priestoru socio súvislosti, ktoré spolu s treťou – sociosynergickou dimenziou sveta tvoria jej nadstavbu socio svet človeka. Systém prieniku synergetických vied, biosynergetických vied a sociovied profiluje sociosynergetickú vedu, t.j. celistvú systémovú vedu o človeku, ako doteraz jedinej známej formy prejavu sociosynergie.**

Skúmanie človeka by bolo nedostačujúce ak by sme ho rozvíjali iba s pohľadu biosynergie. To samé platí aj vtedy ak by sme ho skúmali iba ako nositeľa socio súvislostí.

Schéma č.2: Kvality reprodukcie systému Človek




Medzi biosynergickou podstatou človeka a jeho socio svetom ešte existuje niečo výnimočné a neopakovateľné v podmienkach planéty Zem a tým je sociosynergická podstata človeka. Sociosynergickú podstatu človeka nemožno stotožniť s biosynergickou kvalitou, ale ani so socio kvalitou či sociosynergetickou kvalitou systému človek.

Na základe vyššie uvedeného vnímame **metodológiu socio vied v užšom zmysle** slova ako základ všetkých tých čiastkových vedných disciplín, ktoré prenikajú do podstaty samotného piateho rozmeru – myslenia a do jeho parciálneho priestoru – socio súvislosti sveta človeka. Následne potom je **metodológia sociosynergetiky v najširšom význame** tohto slova chápaná ako celistvá metodologická konštrukcia skúmania človeka ako bio-psycho-socio celistvosti, ako formy prejavu sociosynergie v synergických a biosynergických podmienkach planéty Zem.

Vznik a vývoj sociosynergetickej gnozeológie a jej metodologickej konštrukcie je predobrazom udalostí, priebeh ktorých bude reálne umožňovať zastavenie rozšírenej reprodukcie Chaosu sociosveta, ohraničiť tento najskôr v stagnujúcej forme na úrovni jednoduchej reprodukcie a postupne zahájiť „Exodus z tohto Chaosu" jeho zúženou reprodukciou v rámci jednotlivých národov civilizácie a civilizácie ako celku.

*Sociosynergetická filozofia o cestách humanizácie a premien spôsobu života*

Gnozeologicko-metodologické smerovanie najrôznejších špeciálnych vied k celistvej sociosynergetickej vede bude v najbližšej budúcnosti determinované predovšetkým narastaním objemu, hustoty, intenzity, frekvencie a kvality socio informácie a jej premeny v sociosynergetickú informáciu.

Aké sú najzákladnejšie predpoklady budúceho vývoja civilizácie?

Predovšetkým je potrebné si uvedomiť, že objektívne bude prevládať tendencia neustáleho rozvoja procesu tvorby hodnôt. Súčasne ale bude narastať odpor k procesu odcudzovania hodnôt a budú projektované najrôznejšie spoločenské mechanizmy ako postupne proces odcudzovania hodnôt negovať.

Tak k rozvoju procesu tvorby hodnôt, ako aj k negácii procesu odcudzovania hodnôt však bude nevyhnutné uskutočniť sociosynergetický prienik všetkých doteraz existujúcich svetonázorových a hodnotových prúdov myslenia a činov človeka a na základe toho sformovať celistvú hodnotovú a svetonázorovú koncepciu myslenia a činov, akceptujúcu apriory všeľudské synergické, biosynergické a sociosynergické hodnoty našej existencie.

Postupné predieranie sa civilizácie k sociosynergetickej hodnotovej a svetonázorovej orientácii myslenia a činov nebude ale reálne bez budovania super moderných elektronických hardvérových a softvérových „mozgových centier“, „mozgových databáz“ u konkrétnych ľudských jedincov –osobností v rámci jednotlivých národov civilizácie a civilizácie ako celku.

Moderné, vysoko výkonné elektronické hardvérové a softvérové „mozgové centrá“ sú nevyhnutným predpokladom napredovania vedy aj v oblasti špeciálnych, resp. čiastkových vedných disciplín. Ich budovaniu sa bude venovať čoraz viac popredných predstaviteľov vedy z najrôznejších oblastí skúmania sveta človeka, sveta v človeku a sveta, ktorý nás obklopuje. Elektronické mozgové centrá sprostredkúvajúce informácie sociosynergetickej kvality sa stanú dynamizujúcim faktorom humanizácie a kvalitatívnej premeny spôsobu života.

Bez sociosynergetickej gnozeológie a jej metodologickej konštrukcie budúcnosť vedy zostane v utopená v Chaose primitívneho myslenia a činov. V tomto smere sa stane jedným z rozhodujúcich historických prameňov rozmachu sociosynergetickej vedy a tým aj procesu humanizácie samotný proces globalizácie pojmovo-kategoriálnej komunikácie a jej informačných tokov.

Systém synergetických vied obnažuje podstatu synergickej dimenzie systémov a prienikom poznania do vnútra jednotlivých systémov tejto dimenzie prebieha evolúcia myslenia a činov človeka ako formy prejavu sociosynergie v synergických a biosynergických podmienkach planéty Zem. V dôsledku takéhoto prieniku socio poznania do vnútra obsahu a štruktúry fungovania jednotlivých systémov synergickej dimenzie bude pokračovať formovanie jednotlivých vedných disciplín v sfére celistvého podsystému synergetickej vedy, ktoré svojou gnozeologicko-metodologickou konštrukciou by mali smerovať k vytváraniu celistvosti a systémovosti sociosynergetickej vedy ako celku. Ak sa tak nedeje a v rámci čiastkových vedných disciplín skúmajúcich synergickú dimenziu systémov neexistuje jednotné gnozeologicko-metodologické prepojenie, potom je to konštrukcia socio poznania na úrovni chaosu socio sveta človeka.

Sociosynergetická koncepcia celistvosti vedeckého pohľadu na svet nemôže nebyť systémová, a ak by bola nesystémová potom to nie je súčasť sociosynergetickej vedy ako celku.

Obdobne pokračuje vývoj aj na úrovni podsystémov biosynergetických vied a socio vied, ktoré skúmajú biosynergickú dimenziu systémov a systémy socio dimenzie sveta človeka. Aj keď medzi týmito podsystémami vied objektívne existujú interakčné väzby, predsa len primárne systémy synergetických vied sú relatívne nezávislé od systémov biosynergetických vied, socio vied a sociosynergetických vied. Neplatí to však naopak, a to v tom zmysle, že systémy biosynergetických vied a socio vied nie je možné rozvíjať v odtrhnutosti od podsystémov synergetických vied.

Taktiež systémy biosynergetických vied sú relatívne nezávislé od systémov socio vied, ale súčasne sú plne závislé od systémov synergetických vied.

Systémy socio vied nie je možné plnohodnotne rozvíjať v odtrhnutosti od podsystémov synergetických a biosynergetických vied. Takýto rozvoj socio vied by mal iba empirickú a skúsenostnú výpovednú hodnotu. Nebolo by ho možné bez synergetických a biosynergetických vied exaktne doložiť. Pred vedou 21. storočia vyvstal ešte jeden mimoriadne aktuálny problém a tým je sformovanie dielčej vednej disciplíny v celistvom systéme budúcej sociosynergetickej vedy. Touto vednou disciplínou bude veda o sociosynergii. Nepôjde o sociosynergetiku v najširšom význame tohto slova, ale o vedu, ktorá bude pojednávať iba o človeku samotnom. Veda, ktorá v celom rozsahu bude plnohodnotne definovať iba tú celistvosť, ktorá je tvorená prienikom tých synergických, biosynergických a sociosynergických systémov, ktorými je identifikovaný človek na planéte Zem.

Svet človeka, nielen z pohľadu humanizácie a životného prostredia, má tri kvalitatívne odlišné úrovne svoje reprodukcie:

I. Sociosynergický svet človeka

II. Socio svet človeka

III. Sociosynergetický svet človeka

**Sociosynergetická filozofia o sociosynergickom svete človeka.**

**Človek je sociosynergiou nepatrí medzi opoidov,**[1] ktorí sú súčasťou iba biosynergických systémov**!** Od opoidov sa odlišuje tou časťou biohardvéru a biosoftvéru sivej a bielej hmoty miechy a mozgu, ktorá mu umožňuje abstraktne myslieť, vedome prakticky konať a pojmovo kategoriálne komunikovať. S touto hardvérovou a softvérovou výbavou sa rodí, táto nie je produktom vývoja socio vzťahov a socio sveta človeka. Vedecké výskumy vo svete sa v súčasnosti usilujú dokázať, že určitého úsudku a primitívneho abstraktného myslenia sú spôsobilé aj niektoré druhy opoidov. Tieto experimenty aj napriek skutočnosti, že sa dejú v prostredí tlaku socio informácie extrémnej hustoty, frekvencie, intenzity, objemu a kvality nedávajú výsledky, ktoré by mohli viesť k záveru, že opoidi disponujú sociosynergickou kvalitou v systémoch svojho prieniku ako biologického druhu.

Sociosynergický svet človeka je svetom systémovým, ktorý má svoje striktné zákonitosti pohybu. Človek sa rodí ako forma prejavu sociosynergie v synergických a biosynergických podmienkach planéty Zem. To platí aj vtedy ak by neexistoval socio svet človeka resp. jeho vyššia kvalita sociosynergetický svet. Žiadna z foriem života biosynergie planéty Zem sa nereprodukuje ako sociosynergia. Žiadna z existujúcich foriem života na tejto planéte nespĺňa kritéria sociosynergickej kvality. Nespĺňajú ju ani najvyššie formy opoidov.

Ak by niektorá z foriem života na planéte Zem spĺňala kritéria sociosynergickej kvality, potom by nebolo problémom u jedincov či celej komunity tohto biosynergického druhu naštartovať proces vývoja abstraktného myslenia, proces pôvodnej akumulácie socio informácie a následne naučiť ho pojmovo-kategoriálnej komunikácii, čím by sme vytvorili súvislé premostenie k vedome praktickej činnosti. Práve z toho dôvodu, že sa jedná iba o biosynergickú formu života nie je možné doviesť ju k pojmovo-kategoriálnej komunikácii.

Pre pojmovo-kategoriálnu komunikáciu má nateraz na planéte Zem predpoklady iba sociosynergia človek. Iba Genóm človek a to bez ohľadu na to či je jedinec príslušníkom kmeňa pygmejov v Afrike, aborigénov v Austrálii, Eskimákov na Čukotke, divochov v brazílskom pralese či príslušníkom niektorého zo socio vyspelých národov Európy, Ázie alebo Severnej Ameriky, je uspôsobený k pojmovo-kategoriálnej komunikácii. Povedané inak, je k takejto komunikácii zodpovedajúco hardvérovo a softvérovo vybavený. [2]

**Tvrdenie, že sociosynergia človek je reprodukovateľná ako sociosynergia i bez existencie socio sveta a sveta sociosynergetickej kvality, znamená kardinálnu opozíciu tak proti socialdarwinizmu, ako aj proti teóriám stvorenia človeka transcendentom.**

Sociosynergetická koncepcia reprodukcie druhu človek neguje teoretické konštrukcie, ktoré formulovali vývoj človeka do vzťahu „od antropogenézy k antroposociogenéze". Napriek všetkému čo veda predložila do začiatku 21. storočia som toho názoru, že všetky existujúce i vyhynuté formy opoidov nie sú predchodcami človeka ale jeho súbežcami. Podiel práce na poľudštení opice je takým istým gnozeologicko-metodologickým snom ako aj stvorenie človeka transcendentnom.

---

[1] Vo svete prebieha veľa výskumov zameraných na porovnávanie ľudského a šimpanzieho genómu. Napríklad o šimpanzom chromozóme 22 Japonec Jošijuky Sakaki z RIKEN Genomics Sciences Center v Jokohame prehlásil že sa celkovou organizáciou takmer zhoduje s ľudským náprotivkom a oba druhy sa v nahrádzaní jednotlivých „písmen" DNA líšia iba o 1,44 percenta. (Podľa: SME, 22.7.2004, str.18) Sme toho názoru, že všetky tieto vedecké výskumy sa zatiaľ nedokázali odrhnúť od zaužívanej koncepcie „od antropogenézy k antroposociogenéze" a tento handicap im bude naďalej brániť v nadhľade vo svojich výskumoch.

[2] Nateraz nie sme ustálení v názore, či túto hardvérovo-softvérovú výbavu identifikovať ako biosynergickú výbavu, alebo je žiadúce hovoriť už o **sociosynergickej** výbave. Naproti tomu elektronický hardvér a softvér patrí už do socio výbavy alebo do **sociosynergetickej** výbavy človeka.

Pojmovo-kategoriálna komunikácia je na Zemi výsostne všeobecným atribútom človeka bez rozdielu rasovej či etnickej inakosti. To na strane jednej znamená, že ak ľudského jedinca z ktorejkoľvek časti našej planéty dáme ihneď po narodení do prostredia vysokej hustoty, frekvencie, intenzity, objemu a kvality socio informácie, potom sa z neho v priebehu rokov jeho dospievania a mladosti vyformuje osobnosť. Na strane druhej, ak ľudského jedinca narodeného aj v tej socio najvyspelejšej rodine, odlúčime krátko po narodení od socio väzieb a ponecháme ho vyrastať v ríši biosynergie, neprestane byť formou prejavu sociosynergie, ale nestane sa ani pojmovo-kategoriálne komunikujúcim subjektom.

Zostane holou formou sociosynergie, ktorá síce má všetky predpoklady k naštartovaniu procesu pôvodnej akumulácie socio informácie vedúcej k rozvoju abstraktného myslenia, ale dĺžka jeho individuálneho bytia mu bez kontaktu so socio následnosťou predchádzajúcich generácii neumožní dospieť k pojmovo-kategoriálnej komunikácii. Aj takýto jedinec je však spôsobilý plnohodnotnej reprodukcie svojho potomstva na úrovni sociosynergickej kvality.

Sociosynergická kvalita ľudskej existencie je objektívne nezávislá na existencii socio sveta človeka avšak socio svet človeka je bez sociosynergickej podstaty nemožný. Ak by v súčasnosti došlo k totálnemu zániku socio sveta človeka v dôsledku vesmírnej katastrofy, avšak zachovali by sa jedinci genómu človek schopný reprodukcie nových generácii, človek by sa aj bez zaniknutého socio sveta naďalej reprodukoval ako forma prejavu sociosynergie. Kvantitatívne narastanie populácie sociosynergie človek v interakčnej väzbe s generačnou skúsenosťou by na určitom stupni reprodukcie vytvorilo podmienky ku genéze procesu pôvodnej akumulácie socio informácie a následne k pojmovo-kategoriálnej komunikácii ľudského rodu.

Ak pojednávame o humanizácii a životnom prostredí, potom sa samozrejme jedná o takú socio reprodukciu bytia človeka, ktorá je v harmónii s jeho sociosynergickou podstatou. K tomu, aby bola v súlade s touto podstatou musíme exaktne túto podstatu poznať a v súlade s týmto poznaním konať v celom prieniku reprodukcie spoločenských procesov.

To, že žiadna z existujúcich foriem prejavu biosynergie nie je spôsobilá pojmovo-kategoriálnej komunikácie hovorí o tom, že je tu sociosynergicky obrovský genetický rozdiel medzi opoidmi, na strane jednej a človekom na strane druhej. Nie je reálna ani prirodzená prieniková reprodukcia opoida s človekom. Blokácie v genetickej informácii človeka a konkrétneho druhu opoidov to kategoricky vylučujú. Veda posledných desaťročí objavuje nové a nové odlišnosti sociosynergie človeka od opoidov ako foriem prejavu biosynergie. Patrí sem okrem iného aj menopauza žien, existencia ktorej zatiaľ v celej sfére biosynergie nebola exaktne potvrdená.

Otázne je či človek bude spôsobilý túto blokáciu odstrániť genetickou manipuláciou, klonovaním, umelým oplodnením či prenesením zárodku človeka do opoidného nositeľa plodu alebo naopak opoidný zárodok do ľudského nositeľa plodu. Či zárodok sociosynergie – človeka bude geneticky modifikovaný opoidným nositeľom plodu a degenerovaný na opoida, alebo naopak či opoidný zárodok geneticky modifikovaný ľudským nositeľom plodu spôsobí kvalitatívnu zmenu opoida na sociosynergiu, to bude určite predmetom skúmania vedcov civilizácie v najbližších desaťročiach. Problémom zostáva etická, morálna a humanistická rovina takýchto výskumov.

Súčasná doba socio vývoja sveta človeka je priam nabitá takýmito úvahami vedcov a ich možnými postupmi vo vedeckom bádaní.

Sociosynergetické vnímanie problematiky humánnosti a nehumánnosti spôsobu života, kvality života a životného štýlu vychádza z podstaty existencie človeka ako sociosynergie, zákonitostí vývoja jej synergickej, biosynergickej, sociosynergickej podstaty a a sociodimenzie[1] ako nadstavby. To znamená, že posudzovanie humánnosti, resp. nehumánnosti spôsobu

[1] Bližšie sa možno oboznámiť s touto rozsiahlou problematikou v monografických štúdiách [1] a [2].

života nemôže byť produktom vymyslenej konštrukcie odtrhnutej od skutočnej (synergickej, biosynergickej a sociosynergickej podstaty) ľudskej existencie.

Proces pôvodnej akumulácie socio informácie, proces vývoja pojmovo kategoriálnej komunikácie bol aj u súčasnej civilizácie planéty naštartovaný a rozvíjaný na pozadí nevyhnutnosti procesu tvorby a následne aj procesu odcudzovania hodnôt. Proces odcudzovania hodnôt však nie je objektívne nevyhnutným.

Sociosynergia človek ak nenachádza v obklopujúcej ju biosynergii voľne dostupné potravinové zdroje nutne zahajuje vedome-praktický proces prispôsobovania prírody človekom a jeho potrebám a následne aj prispôsobovania človeka potrebám človeka. Takto sa otvárajú dejiny dynamického rozvoja abstraktného myslenia, pojmovo kategoriálnej komunikácie a v tejto súvislosti aj dejiny procesu pôvodnej akumulácie socio informácie, dejiny procesu tvorby a procesu odcudzovania hodnôt.

Vznik a vývoj socio sveta je od prvopočiatkov v protiklade s reprodukciou človeka ako sociosynergie. Je tomu tak preto, že pojmovo kategoriálna komunikácia, ako aj proces tvorby a odcudzovania hodnôt je položený na živelnej, chaotickej, nesystémovej a primitívnej socio informácii. Táto informácia nemôže ani zďaleka konkurovať jestvujúcej sociosynergickej informácii, ktorou disponuje autopilot Genómu človek. Chaos socio informácie vtláča charakteristické črty celému doterajšiemu obdobiu dejín našej civilizácie.

V dejinách evidujeme množstvo rôznorodých prístupov k objasňovaniu humánnosti či nehumánnosti spôsobu života. Objektívne ozrejmiť podstatu spôsobu života takými slovnými spojeniami ako hinduistický, židovský, mohamedánsky, kresťanský, islamský, kapitalistický, komunistický, totalitný, demokratický spôsob života a pod. nielenže nie je možné, ale je to naviac nesystémové a chaotické.

***Prakticky objasňovať humánnosť resp. nehumánnosť toho ktorého spôsobu života v závislosti od toho, či je spätý s vierou v Boha, priviazaný k určitej náboženskej orientácii, príslušný ku konkrétnej cirkvi alebo nenáboženskej orientácii, je samo osebe zavádzajúce, bludné, scestné, systémovo nedefinovateľné.***

Povedané inak, posudzovať spôsob života v závislosti od toho akou svetonázorovou, hodnotovou, ideologickou a politickou orientáciou je najviac determinovaný, nemá žiadnu vedeckú výpovednú hodnotu.

Podstata humánnosti resp. nehumánnosti spôsobu života, kvality života a životného štýlu nespočíva v tom, čo si kto o tom myslí, ako to objasňuje, ale v tom, ako to prizmou samotných zákonitostí existencie človeka má byť. A to, ako to má byť, nie je možné systémovo objasniť prizmou žiadneho z doteraz existujúcich čiastkových hodnotových a svetonázorových (idealistických, materialistických, teistických a ateistických) prúdov myslenia a činov človeka, nech by ich ideologická či politická údernosť argumentácie bola akákoľvek.

Objasnenie podstaty humánnosti resp. nehumánnosti konkrétne posudzovaného spôsobu života je plnohodnotne možné iba prizmou sociosynergetickej metodológie, sociosynergetickej hodnotovej a svetonázorovej systémovosti myslenia a činov.

Keďže človek, ako pozemská forma prejavu sociosynergie je fenomén ***troch dimenzií päťrozmerného priestoru v čase***, potom práve podrobné exaktné obnaženie podstaty zákonitostí fungovania týchto dimenzií predostrie v plnej miere aj mnohorozmernosť toho, čo je humánne a nehumánne v spôsobe života, v jeho kvalite a danom životnom štýle.

Budeme ho vnímať nielen prizmou existencie samotného človeka, ale súčasne prizmou „jedinečnej" ***biosynergie*** planéty Zem ako takej, a najmä rôznorodosti foriem jej života, ako ***štvrtého rozmeru***.

Pokiaľ by sme odkrývali problematiku spôsobu života prizmou synergickej a biosynergickej dimenzie ľudskej existencie, potom sú naše možnosti plne limitované dosiahnutým stupňom vedeckého odkrytia tejto problematiky.

Vedci až v posledných rokoch uplynulého storočia frontálne začali mapovať ľudský genóm, a tým aj jeho ***synergickú a biosynergickú*** podstatu.

Mnohé už veda odhalila avšak rozhodujúce spektrum informácií o ***synergickej a biosynergickej dimenzii*** ľudskej podstaty odhalí veda až v priebehu najbližších desaťročí.

Na základe takéhoto poznania budeme môcť celkom reálne povedať, čo je na socio vyprodukovanom spôsobe života skutočne humánne a čo jednoznačne neľudské, čo je produktom tisícročia sa živelne rozvíjajúcej ľudskej mysle a čo je dôsledkom permanentného pohybu synergie, biosynergie a sociosynergie sveta, ktorý nás obklopuje, a ktorého sme neoddeliteľnou súčasťou.

Stanovenie kritérií humánnosti, resp. nehumánnosti spôsobu života prizmou reprodukcie synergickej dimenzie, tak samotného človeka, ako aj synergickej dimenzie planéty Zem pre život sociosynergie – človek plne závisí (okrem iného) aj od skutočnosti, či táto forma sociosynergie je imanentná vývoju v podmienkach tejto planéty, alebo bola do týchto podmienok implantovaná a v súčasnosti už vystupuje v modifikovanej pozemskej forme.

Jednoznačne však môžeme povedať že sociosynergia – človek môže existovať v celom rozmere (až na nepatrné výnimky) synergickej dimenzie na planéte Zem.

***Sociosynergetická gnozeológia vychádza z akceptovania najdôležitejšieho predpokladu: že život, ako štvrtý rozmer, má synergickú základňu „rovnakú" všade inde vo vesmíre, t. j. že je založený na princípe minimalizácie energetických tokov a zároveň že sa skladá z 22 relatívne najľahších synergických prvkov.***

V tomto smere je kritérium humánnosti resp. nehumánnosti spôsobu života, ktorý reprodukujeme, kvality života, ktorú presadzujeme a celkového životného štýlu, ktorý reprezentujeme plne závislé od toho, či rešpektujeme synergickú podstatu našej existencie v princípe minimalizácie energetických tokov a v štruktúre prvkov synergického základu nášho bytia.

***Spôsob života, kvalita života a životný štýl, ktoré intenzifikujú a zhusťujú energetické toky v našom organizme a ktoré zanášajú naše telo tzv. ťažkými prvkami (olovom, kadmiom, ortuťou, kobaltom, chrómom a pod.) sú už vo svojej podstate nehumánne, deštrukčné, negujúce samotnú synergickú podstatu genómu človek.***

Nazeranie na humánnosť či nehumánnosť životného prostredia prizmou synergickej dimenzie, t. j. prizmou priestoru fyzikálnej a chemickej súvislosti sveta v nás a okolo nás, znamená široko spektrálne zmapovať a konkretizovať všetky negatívne parametre tejto dimenzie, ktoré akútne ohrozujú sociosynergiu – človeka.

Samozrejme, v tomto smere je nevyhnutné aj zodpovedať plnohodnotne otázku, čo z týchto negatív synergickej dimenzie je na planéte Zem objektívnym produktom jej vnútornej evolúcie a čo je produktom chaosu ľudského myslenia a činov.

Humánnosť resp. nehumánnosť spôsobu života má tak okrem synergického rozmeru aj biosynergický rozmer.

Konkretizácia obsahu a štruktúry biosynergického rozmeru spôsobu života, kvality života a životného štýlu predstavuje mnohorozmernú a mnohoúrovňovú systémovosť.

***Zmapovanie biosynergického a sociosynergického rozmeru reprodukcie spôsobu života, kvality života a životného štýlu je nevyhnutný predpoklad k sociosynergetickej negácii všetkých nezmyslov, bludov, deformácií a chaosu v pohľade na tento fenomén, ktoré obsahujú existujúce „izmové" svetonázorové a hodnotové videnia, nech už je ich základ idealistický, materialistický, teistický alebo ateistický.***

Pozoruhodnou sa stáva aj problematika skúmania humánnosti či nehumánnosti makro- a mikro- biosynergickej dimenzie planéty pre život človeka. Biosynergická dimenzia predstavuje milióny druhov s nepredstaviteľne veľkým množstvom jedincov.

Človek so svojou biosynergickou podstatou v súčasnosti nepochybne patrí do tohto ekosystému. Aj v tomto prípade platí aktuálnosť nezodpovedanej otázky, či genéza človeka je imanentná vývoju na planéte Zem, alebo bol do tohoto ekosystému implantovaný.

***Napriek skutočnosti, že každá forma prejavu biosynergie má svoju schopnosť adaptability (platí to aj pre človeka), rozpätie týchto podmienok má svoje reálne hra-***

***nice, ktorých prekročenie môže vyvolať zánik, resp. genetickú zmenu určitej formy prejavu biosynergie.***

**Sociosynergetická filozofia o socio svete človeka**

Človek je spôsobilý svojou socio činnosťou meniť hranice tejto adaptability do takej miery, že je schopný humanizovať aj také prostredie v podmienkach na Zemi či mimo nej, ktoré nateraz pre život človeka nebolo prijateľné. To súčasne platí aj v opačnom smere, t.j. v dehumanizácii životného prostredia.

Socio svet človeka aj napriek skutočnosti, že má svoje identifikovateľné súvislosti nepredstavuje systém, je to chaos so všetkými prejavmi a ich dôsledkami. Tým, že nie je systémom nebolo reálne ho doteraz ani ako systém reprodukovať.

Zatiaľ je zrejmé, že sociosynergia človek chaosom svojej mysle a činov, dehumanizovala pôvodne humánne biosynergické prostredie svojej existencie. Táto dehumanizácia dosahuje také rozmery, že reálne hrozí genetickým zrútením nielen mnohých foriem prejavu biosynergie ale aj sociosynergie človeka. Hrozba je o to nebezpečnejšia, že je tento stav produktom vedome-praktickej činnosti človeka proti človeku, odvíjanej od ideologickej, politickej, svetonázorovej a hodnotovej intolerancie.

Okrem prirodzene sa rozvíjajúceho chaosu vo sfére socio vzťahov a ich tlaku na biosynergickú základňu ľudskej existencie človek v uplynulom 20. storočí venoval zámerne obrovské prostriedky na vývoj zbraní nielen zo sféry synergickej dimenzie (napr. chemických, jadrových, neutrónových), ale aj zo sféry mikrosveta biosynergickej dimenzie (napr. bakteriologických zbraní).

Z útrob mikrosveta biosynergie planéty „oslobodil" a v laboratórnych podmienkach modifikoval nebezpečné druhy baktérií, vírusov, mykóz neraz vyvolávajúcich nateraz nelieči-teľné zápalové a infekčné ochorenia, s cieľom „vyčistiť" od sociosynergie – človeka územia celých kontinentov. Aj tento proces „oslobodenia" bol a je primárne vždy v réžii záujmu odcudzovania hodnôt a súčasťou veľmocenskej politiky odcudzovania hodnôt.

Nebezpečenstvo mikrosveta, hrozba bio-produktov ľudskej činnosti, ako sú nové druhy hepatitíd, AIDS, eboly, malárie, tuberkulóz, spóry antraxu (sneti slezinnej), botulizmu, nové vírusové kmene chrípky, ako aj ostatný „šláger" SARS, ale najmä produktov, ktoré ohrozujú to najcennejšie na sociosynergii – človek, t.j. stupeň usporiadanosti sivej a bielej hmoty mozgu a miechy, je dôsledkom reprodukcie antagonistických protirečení sociosveta šesťmiliardovej početnosti samotnej sociosynergie – človek.

Alfou i omegou humanizácie životného spôsobu, životného štýlu a kvality života sa preto stáva riešenie antagonistických protirečení socio pohybu človeka, bez ktorého sa akékoľvek projekty humanizácie života stanú iba fikciou.

Nakoľko existencia človeka, **nie ako sociosynergie**, ale ako socio subjektu a spoločnosti je primárne závislá od nevyhnutnosti reprodukcie vedome-praktického procesu tvorby duchovných a materiálnych hodnôt, potom humánnosť životného prostredia socio sveta apriori závisí od stupňa rozvoja výrobných síl a spoločenských vzťahov, od stupňa ich živelnosti alebo sociosynergetickej usporiadanosti.

***Socio svet človeka je neustále v zajatí totálneho Chaosu ľudskej mysle a problematika humánnosti tohto sveta spočíva predovšetkým v možnostiach exodu z tohto Chaosu. Bez hlbokého prieniku sociosynergetickej filozofie do prostredia socio sveta prizmou poznania konkrétnych ľudských jedincov je exodus z chaosu nereálny.***

Aj podstata humánnosti, či nehumánnosti spôsobu života sa na úrovni socio vzťahov odvíja od existujúceho antagonistického protikladu dvoch stránok reprodukcie socio sveta sociosynergie človek.

***Po prvé,*** je to spôsob života založený na procese tvorby hodnôt, t.j. ***na aktívnej tvorivej práci*** človeka,

***Po druhé,*** je to spôsob života založený na procese odcudzovania hodnôt, t.j. ***na pseudopráci***

Oba tieto spôsoby života nielenže antagonisticky polarizujú každú jednu spoločnosť na tejto planéte, ale zároveň vnútorne antagonisticky polarizujú aj konkrétneho človeka. Antagonizmus vnútorného bytia konkrétneho ľudského indivídua sa prejavuje ***„latentnou samovraždou“*** miliónov jedincov, ktorí živelným a primitívnym myslením spôsobujú sebe i svojmu okoliu deštrukciu biosynergickej a sociosynergickej podstaty vlastnej existencie.

Mnohé sa deje z nevedomosti (napr. nesprávna životospráva, zákonom zisku a nadhodnoty živelne intenzifikovaný proces výroby potravín), mnohé vedome (napr. alkoholizmus, fajčenie, tvrdé drogy) a mnohé zámerne (napr. vývoj a používanie chemických či bakteriologických zbraní).

Skutočne z neuvedomenia si celkového efektu na ľudský organizmus sa v tzv. modernom svete produkujú v potravinových reťazcoch (pod živelným tlakom zákona zisku a nadhodnoty) mnohé druhy potravín, ktoré sú nebezpečné pre zachovanie nepoškodenej genetickej informácie človeka.

***Mnohé technológie výroby potravín sú založené na faktoroch, ktoré majú dlhodobo negatívny dopad na život človeka. Vzdávame sa ich len veľmi pomaly a ťažko, lebo sú ekonomicky veľmi výhodné. Ľudstvo ako také však pri nich vždy stráca, v konečnom dôsledku aj ekonomicky.***

Teistická, ateistická, idealistická a materialistická svetonázorová a hodnotová orientácia interaktívne graduje nepriateľstvo medzi štátmi, národmi, etnikami a súčasne znásobuje chaos v myslení a konaní jednotlivých ľudí, čo vedie k prehlbovaniu nehumánnosti celkového životného prostredia na Zemi.

***Realita súčasného sveta je taká, že najväčším determinantom dehumanizácie spôsobu života je snaha rôznych väčších, či menších mocností sveta nastoliť hegemóniu svojho práva moci v rôznych oblastiach vývoja svetovej civilizácie.***

Rozmach výrobných síl je takto determinovaný nie skutočnými požiadavkami humanizácie životného prostredia, ale úzko ideologickými, ekonomickými a mocensko-politickými ambíciami tej-ktorej svetovej mocnosti či diktátorského režimu v konkrétnej krajine.

Je to vždy iba a len dôsledok presadzovania určitej ohraničenej svetonázorovej a hodnotovej orientácie, či už teistickej, ateistickej, idealistickej alebo materialistickej, úzko prepojenej na reprodukciu procesu odcudzovania hodnôt.

***V pozadí dehumanizácie životného prostredia tak vždy stojí proces odcudzovania hodnôt***, ktorého konečným efektom pre život človeka je nebezpečné a bezprecedentné drancovanie prírodných zdrojov.

Znečisťovanie životného prostredia sa tak deje nielen proti samotnej podstate ľudskej existencie, ale súčasne aj proti celej biosynergii planéty. Navyše rozsiahle sféry I., II. a III. skupiny materiálnej výroby sú takto podriadené živelnému pôsobeniu ekonomických zákonov (najmä zákona trhu ako aj zákona zisku a nadhodnoty) a nie skutočným potrebám človeka ako sociosynergie.

Rozhodujúcou sférou dehumanizácie životného prostredia je predovšetkým zbrojárska výroba, nech sa deje kdekoľvek na svete a z akokoľvek humánne zdôvodnených príčin.

Zbrane primárne človek nepotrebuje v procese tvorby hodnôt, ale len sekundárne, v procese odcudzovania hodnôt. ***Trvalá a nezvratná zúžená reprodukcia výroby zbraní a zbrojných systémov predstavuje jadro humanizácie životného prostredia na planéte.***

Výroba zbraní však nie je jediný spôsob dehumanizácie nášho života. Už dnes sa v plnej nahote ukazuje, že napr. rozsiahle sféry technológií potravinových reťazcov v najrôznejších častiach sveta hlboko dehumanizujú život človeka. Sú to produkty chaosu ľudskej

mysle imanentné kvalite vlády „Tela nad Duchom“, ktoré hrozia deštrukciou samotnej genetickej podstaty človeka.

Medzi najvypuklejšie patrí napr. výkrm hovädzieho dobytka a ošípaných mäsokostnou múčkou z chorých a uhynutých zvierat, živelné pokusy klonovania zvierat a rastlín. Je to však aj používanie systémových prípravkov pri chemickej ochrane rastlín, výroba rôznych syntetických sirupov, aromatických prísad do potravín, drogy, celá škála výrobkov tabakového priemyslu, kozmetického priemyslu (napr. antiperspiranty), a pod.

Ľudský organizmus, ako každý iný živý organizmus, striktne podlieha zákonitostiam biosynergizmu a jeho funkcie nemožno považovať za zlé alebo dobré. Medzi takéto najzákladnejšie funkcie patrí okrem dýchania, trávenia, krvného obehu aj potenie, ktoré sa usiluje potlačiť práve antiperspirant.

Potenie chráni pokožku ľudského tela pred infekciami. Ľudský pot obsahuje antimikrobiálne bielkoviny a ničí patogénne mikróby. Je nezmyselné, ak sa niekto pod živelným vplyvom zákona trhu a zákona zisku a nadhodnoty pokúša človeku vnútiť výrobok vo forme „hygienického“ prípravku, ktorý má negovať túto prirodzenú obrannú a ochrannú funkciu ľudského organizmu. Pritom riešenie je prozaické, ak nechceme, aby bolo cítiť náš pot, používajme čistú vodu.

Zapáchajúce potenie je jednoznačne dôsledkom konkrétnych príčin, čo znamená, že je humanistické odstrániť predovšetkým príčiny a nie venovať sa nákladnému a nehumánnemu odstraňovaniu dôsledkov.

Všetky tieto „módne“, či „moderné“ výrobky vznikli nie z nevyhnutnosti pre život človeka, ale ako dôsledok procesu odcudzovania hodnôt a sú nepotrebným a nebezpečným fetišom dehumanizujúcim život človeka.

***Základný predpoklad humanizácie životného prostredia spočíva v široko spektrálnom porozumení a akceptovaní „inakosti“ vo všetkých formách jej prejavu na báze sociosynergetického myslenia a činu, t.j. na báze sociosynergetickej hodnotovej a svetonázorovej orientácie.***

Presadzovanie akejkoľvek čiastkovej idealistickej, materialistickej, teistickej či ateistickej hodnotovej a svetonázorovej orientácie, presadzovanie, napr. ekumenizmu cirkví prizmou ideológie a politiky niektorej z nich, pretrvávajúca intolerancia rasovo chápanej inakosti, sexuálne vnímanej inakosti, odmietanie kultúrnej či jazykovej inakosti, to všetko vedie k prehĺbeniu chaosu sociosveta človeka.

**Sociosynergetická filozofia o sociosynergetickom svete človeka.**

Civilizácia sa ocitla pred možnosťou výstavby sociosynergetického sveta človeka. Postupná negácia chaotického a živelného socio sveta človeka a budovanie sociosynergetickej úrovne našej existencie je hudbou budúcnosti. Či táto budúcnosť je vzdialená alebo blízka to ponecháme na futurológov. S určitosťou však už dnes môžeme povedať, že vznikom sociosynergetickej gnozeologicko-metodologickej koncepcie myslenia a činov človeka sa pred nami objektívne otvára možnosť výstavby sociosynergetickej civilizácie. Ak človek celistvo a systémovo pochopí seba samého ako formu prejavu sociosynergie adekvátne k tomu sa bude usilovať o nastolenie sociosynergetickej kvality svojho vlastného bytia a následne aj reprodukcie spoločenských procesov.

Sociosynergetická kvalita reprodukcie spoločenských procesov je takou kvalitou, ktorá sa môže definovať ako permanentné obnovovanie dynamickej rovnováhy nielen celistvosti systémového prieniku sociosynergie človeka, ale celej biosynergickej dimenzie planéty Zem.

Sociosynergetické riešenie humanizácie a reprodukcie spôsobu života je nateraz iba víziou, avšak pre zachovanie sociosynergie človek a jeho civilizácie sa jej nastolenie stáva nevyhnutnosťou. Táto vízia si predovšetkým vyžaduje svoju vlastnú sociosynergetickú filozofiu humanizácie, spôsobu života, kvality života a životného štýlu.

Sociosynergetický svet človeka na rozdiel od socio sveta je už opäť systémovou kvalitou, nie je to svet chaosu a živelnosti. Je to svet permanentného nastoľovania dynamickej harmónie ako procesu. Nie je to stav, ktorý by sme chceli dosiahnuť, ale úroveň ktorú bude nevyhnutné opätovne reprodukovať predovšetkým v bytí konkrétneho človeka.

Podstata sociosynergetickej kvality života nespočíva na princípe nejakej moci –hodnotovej, svetonázorovej, ideologickej, politickej, diktátorskej, demokratickej, moci väčšiny či menšiny. Nespočíva na moci uplatňovanej voči niekomu a nad niekým. Všetky doteraz jestvujúce spôsoby života na planéte Zem minimálne za ostatných šesťtisíc rokov rešpektovali v rôznych obmenách poslušnosť nejakej forme moci a vôle „najvyššieho". Nie je vôbec podstatné ako si formu moci a toho „najvyššieho" jednotlivé svetonázorové a hodnotové prúdy myslenia a činov človeka objasňovali a konkretizovali. Podstatné bolo to, že vládca tu vždy bol považovaný za nevyhnutnosť, za niečo čo bolo nutné zvonku, mimo nášho vnútorného bytia.

Vláda nad nami a vládnutie iným bolo doteraz považované za najzákladnejšiu hodnotu, ako jadro všetkých doteraz jestvujúcich hodnotových a svetonázorových orientácií civilizácie. Vôbec nie je podstatné či sa jednalo resp. jedná o vládu transcendenta, monarchu, diktátora, vládu ideológie, politiky, strany, väčšiny alebo menšiny. Bez vlády v ktorejkoľvek z týchto foriem tu nebolo možné predstaviť si existenciu spoločnosti. Všetky tieto formy vlád mohli a môžu existovať iba preto, že neexistovalo poznanie o ich živelnej chaotickej podstate, dysfunkcii, deštrukcii a dehumanizujúcom účinku na život.

Sociosynergetické poznanie umožní predovšetkým konkrétnemu ľudskému indivíduu dosiahnuť na úrovni svojho vlastného bytia prekonanie chaosu a nastoľovať dynamickú súhru činnosti sociopilota s autopilotom a psychopilotom ľudského organizmu. (pozri bližšie: [2], kap. V). Ľudský jedinec dosiahne takej kvality socio informácie, ktorá mu umožní myslením a vedome praktickou činnosťou nekonať proti svojej vlastnej biosynergickej a sociosynergickej podstate, uniknúť chaosu a bude permanentne usilovať o nastolenie dynamickej harmónie vo svojom individuálnom socio bytí.

Dosiahnutiu tejto harmónie však bude stáť v ceste celkový chaos v reprodukcii spoločenských procesov a preto sa opodstatnene domnievame, že človek bude objektívne siahať po nastolení sociosynergetickej systémovosti aj v reprodukcii spoločenských procesov. Všetky doterajšie formy moci budú v neustálej konfrontácii so sociosynergetickou informáciou, ktorá bude rozhodujúcim faktorom ich negácie.

Sociosynergetické poznanie a následne celistvé sociosynergetické konanie človeka bude jedinou mocou sociosynergetickej civilizácie, skutočnou kvalitou humanizácie života nielen sociosynergie človeka ale zároveň aj celej biosynergie planéty Zem. To sú otázky, o zodpovedanie ktorých intenzívne usiluje a bude usilovať sociosynergetická filozofia ako univerzálne know how civilizácie.

LITERATÚRA

[1] TURAN, D.: *Exodus z Chaosu*. IRIS, Bratislava 2002.
[2] TURAN, D.: *Úvod do sociosynergetiky*. IRIS, Bratislava 2004.

Prof. Ing. Dušan Turan, PhD
Katedra riadenia priemyselných systémov
Fakulta priemyselných technológií
TnU AD v Trenčíne

# PROBLEMS OF THE POLISH PHILOSOPHICAL LIFE AT THE THRESHOLD OF THE XX$^{th}$ CENTURY

*BARBARA SZOTEK, Institute of Philosophy of University of Silesia, Katowice*

Summary

*In the work the author make an attempt to have a closer look at Polish philosophical life at the final phase of the Polish positivism.*
*Considering the Polish philosophy of those times shows that it is important to include such historical events, which turned out to be a presentation of different options and ideological trends. The first form of Polish philosophers which took place in 1891 belongs to them. Two greatest Polish philosophical societies differing from each other had an opportunity to present their way of thinking about philosophy at this forum. It refers to Warsaw and Krakow groups. It should be emphasized that the forum was a new form of presenting and spreading philosophical views and attitudes of the two most important philosophical centers. It had, in turn, an influence on later evaluation of the state of Polish philosophy and ways of presenting a development of this philosophy – as an example the author presents Henryk Struve's opinions.*

At the philosophical congress in Geneva in 1904 Henry Struve – an advocate of the ideal realism, referring, among other things, to I.H. Ficht's theism, through his whole scientific life connected with Warsaw, where he conducted his academic activity and educated several generations of Polish intellectuals – delivered a speech about Polish philosophical literature of the last decade of the XIX$^{th}$ century.[1] At its beginning he stated that in the decadent phase of the Polish positivism „significant vivacity in philosophy was noticed in the Polish nation" ([13], 3).Representatives of various philosophical trends appeared there, and among them it was possible to find ones „who try to create independently new outlooks upon the world keeping abreast with the times and considering progress of science" ([13], 3). Further, he added that „Intellectual life of Poles concentrates mainly in three centers: Krakow, Lvov and Warsaw" ([13], 3).

It is characteristic that Struve did not only mention Warsaw as the last one but making the review of the philosophical movement in Poland in the final phase of the XIX$^{th}$ century he started with Krakow as well, because there – he claimed – beside the Jagiellonian University Academy of Learning developed its activity, and in general Krakow was the main center of activity in the field of philosophy.

The opinion expressed by Sturve seems to be surprising if some fundamental facts are considered. Firstly – the Polish philosophy of the second half of the XIX$^{th}$ century was marked by positivism, which in turn was developed most significantly in the Warsaw learning center. Secondly – eighties and nineties of that century were not only pervaded with the spirit of the positivistic epoch but also with revive of criticism which was mainly directed towards the philosophical criticism of the Kant's

[1] As K. Król says, this paper was expanded by prof H.Struve and published in „Archiv für Geschichte der Philosophie" in volume XVIII. In Polish language this work was published in 1907 (Compare [13]).

provenience. Thirdly – Krakow, undoubtedly, the center of the oldest scientific traditions of Poland, and also the intellectual-cultural and socio-political life center of that time in the Austrian sector of the partitioned Poland, in the field f the philosophy of the times in question did not belong to the predominant centers, which could determine the development of philosophy in Poland. Since the Austrian sector did not create a positive image against the country background. First of all, it led ingloriously as far as the under-developed socio-economic structure is concerned and it, in turn, had a great impact on a level of education and education system and scientific and popularizing activity.

Therefore, it was not a coincidence that Aleksander Świętochowski wrote about Galicja (the Austrian sector) that it is „a disastrous rock in the ocean of civilization" ([3]).It was not changed by the fact that the Austrian sector had relatively the most advantageous political conditions – a parliamentary form system and relative freedom of speech.[1]

It can be emphasized that after the defeat of the January uprising the Galicja society developed its own version of positivism, which was formed in the fight of the positivism advocates with the hegemony of conservatives.[2] For that reason „the system of the national organic work" created by them was connected with a cult of national uprisings ([4], 233), and criticism of romanticism was much weaker than one done by the Warsaw positivists, even considering inexplicitly critical attitude of the latter towards romanticism. Maria Janion is of opinion that the first Galicja positivists were deeply „consumed" with romanticism ([5], 134). But this opinion – as it seems – confirms a specific character of the Galicja positivism, which also emerged in the second stage of positivism in the Austrian sector, beginning in the eighties of the XIX$^{th}$ century.

Considering the facts mentioned above a question should be formulated: what was the reason for the opinion expressed by Sruve about enlivening of the philosophical movement in the Krakow society and putting it forward in the Polish philosophy of that time? In order to answer that question it is necessary, at least generally, to present the philosopher's views about the importance of the Warsaw philosophical society in the intellectual life of the country. In a different place Sturve presented an opinion that Warsaw – the biggest city in Poland – „should be always considered as the seat of the Poles' intellectual life" ([13], 68). However, the philosopher's reasoning which he mentioned in order to support this thesis was significant.

The philosopher claimed that dominance of Warsaw resulted from the fact that, firstly, it was the capitol of Poland, secondly it had bigger population and greater prosperity of its inhabitants, and thirdly, – all this created greater publishing movement in the field of magazines, books and other publishing ventures what had obviously an influence on the philosophical life in Warsaw. However, as he emphasized – it was not an established position, on the contrary Warsaw had to fight to maintain priority over the old capitol Krakow; moreover, that – as it seemed to him

[1] Henryk Markiewicz gives more details on that subject (Com. [6], 65–81).

[2] Calling Krakow conservatives „Stańczyk" originates from the title *Stańczyk's File*, under this title letters from fictitious writers to fictitious readers appeared in „Przegląd Polski" (Polish Review) in 1869 and they in a form of caricatures and libels showed a range of the Galicja political attitudes. Majority of texts were written by Stanisław Koźmian and Stanisław Tarnowski (Com. [6], 69).

and had great hope – the Jagiellonian University and Academy of Learning had already attracted the greatest and best minds of the Polish intelligentsia. Nevertheless – it should be added – that Sturve had great knowledge about Polish philosophy because he was one of the best experts in the Polish philosophical output.

In such a situation it can be claimed that the philosopher's optimism towards the Krakow society resulted from three reasons. The first reason was the natural ideological closeness of philosophy pursued in the Jagiellonian University circle. It should be remembered that the philosopher's activity fell into the period which was unfavorable to metaphysical speculations and, first of all, in Warsaw where positivism dominated and where Struve could feel isolated in his philosophical views. He was directed by a need – as Stanisław Borzym wrote – „to pursue philosophy in its total range, but the reductionistic program of positivists, categorically rejecting metaphysics, seemed to be an obstacle to fulfill that need" ([2], 115). Additionally, this suggestion can be confirmed by the fact that a new member – a philosopher who was Sturve – was appointed in 1897 by Academy of Learning. Finally, there was one more reason he was right that enlivening in the field of philosophy could be noticed in the Krakow circle.

It can be assumed that Sturve considered the VI$^{th}$ Congress of Polish Physicians and Scientists, held in Krakow in 1891 to be an important fact in the intellectual and philosophical life in Poland. In reality – from the point of view of the Polish philosophical thought development – this congress turned to be a significant event of our intellectual history. A few reasons contributed to it, but the most important one, as it can be claimed, was participation of Polish philosophers and psychologists within a framework of a section formed especially for them. Owing to it members of the Polish philosophical society could get mutually acquainted and an attempt was made to discuss problems pervading in the society. It should, also, be mentioned that this kind of congress was held for the first time. It seems that this only fact is sufficient to justify the thesis about special importance of that congress in the development of the philosophical life in Poland.

It should be reminded that the first national philosophical congresses began to take place in the interwar period in Poland. The first one took place in Lvov in 1923, second in Warsaw in 1927 and third in Krakow in 1936. Whereas, before the first world war Polish philosophers – as Stanisław Borzym emphasized – met together only during Congresses of Physicians and Scientists ([1], 9). Their first meeting, and at the same time paving a road to a direct, at least preliminary, dialogue, took place at the VI$^{th}$ Congress of Polish Physicians and Scientists in Krakow.

In the initial phase this congress was thought to be on a large scale, but a thesis can postulated that forming a separate section for Polish philosophers and psychologists was the greatest achievement of that congress. A few reasons contributed to it. Firstly, it began, as it has already been mentioned, direct contacts of representatives of Polish philosophical groups of those times. Secondly – it paved the road to discussions between philosophers and scientists what was undoubtedly to contribute, on one hand – to a fight with dilettantism in the field of natural history sciences (it concerned carelessness of philosophers who dealt with complicated problems of philosophy of nature, having little knowledge about particular natural history sciences), on the other – to a critical approach towards philosophizing attempts undertaken by the natural history scientists on the basis of the latest scientific discov-

eries. Thirdly – including the Psychological Section into other natural history sections showed unequivocally that psychology was treated as a natural history science. Fourthly – an aim was probably to emphasize possibility of better and more comprehensive use of achievements of this science and to postulate to make it a foundation of humanities.

From the point of view of the subject in question it seems proper to outline selected problems which were discussed at the congress. First of all, it applies to matters with which the philosophical groups of those times had to struggle. Thus, it is unquestionable that one of the most important matters pervading and troubling the Polish intellectual societies of those times was the problem of the state of education and Polish science.

Widening gap between the science in Poland and western countries was noticed by almost everybody without any exception. Unfortunately, such a situation applied to philosophy too. It was presented clearly by one of the lecturers – philosophers invited to that congress, namely Marian Massonius, representing the circle of Warsaw philosophy.

In the article published in Krakow two days before the beginning of the Psychological Section debate Massonius wrote it was difficult to say that the science in Poland developed „in a normal way". The situation was also deepened by the fact, as he claimed, of predominance of the social-tendentious character of the Polish philosophy over its theoretical character ([8], 2).

It does not mean, of course, that Massonius did not notice the enlivening in the Polish philosophy which took place in the eighties. It was evident that a level of philosophical works was improving and in general philosophy became autonomous and „the more it became professional the more trends unknown to a positivistic way of thinking could be found ([12], 19). More and more views criticizing the Polish positivism for its intellectual poverty, and, first of all, for its epistemological lack of concern came from different parties. It was more often postulated to direct Polish philosophy towards scientific approach, what was to be done by a real beginning – as it was stated – of critical investigations dealing with human knowledge.

This general tendency diverging from – generally speaking – simplifications of positivism in the field of cognizance theory was mainly seen in the Warsaw philosophical circle of those times. It is a fact that in 1878 Stefan Pawlicki in a work published in Krakow entitled *Some remarks about foundations and limits of philosophy* formulated a postulate that it was necessary to begin works on epistemological program on the basis of Kant's criticism, writing that „Who wants to be a philosopher in the true meaning of this word, he must settle accounts seriously with Kant, because the whole philosophy of those times was a sort of its commentary and it seems to become inexplicable" ([9], 31). However, in the Galicja works, and particularly in positivistic journals, sensu stricto philosophical matters were avoided.

As far as universities of Galicja are concerned: Jagiellonian and Lvov, the position of philosophy in them was not particularly interesting and it did not encourage positivistic thought, all the more, being interested with the Kant's philosophy and an attempt to answer a query concerning its significance for the contemporary philosophy, including the Polish philosophy.

It is sufficient to remind that after Józef Kremer's death, the only chair of the Jagiellonian University of those times was succeeded by Maurycy Straszewski, con-

nected with conservatives, and Teofil Zięba became the private associate professor. At University of Lvov, Euzebiusz Czerkawski was in charge of the only chair of philosophy, and Massonius wrote in 1891 about him that „ this is a man of great merits, vast and comprehensive knowledge, but totally immersed in political activity and in majority of cases he does not give lectures" ([7], 9).

The facts mentioned above were clearly seen – as it has already been pointed out – at the congress, where two papers – particularly interesting at that place, because dealing with more general matters of philosophy – were presented. The first one entitled *Theory of cognizance and psychology* was written by Massonius, whom Władysław Spasowski called appropriately „a Warsaw critic in the Neo-Kant spirit and uncompromising agnosticism". The second paper: *Cognizance theory of Aristotelians in relation to ethno psychological investigations on the beginning of a myth and speech* was delivered by Witold Rubczyński – a man of the same age as Massonius, initially a historian, but in 1891 an author – as Henryk Struve said – a noteworthy work entitled *About constant factors in the intellectual development of a man*, which was published in Papers of Academy of Krakow. In this work Rubczyński made an attempt to show existence of synthetic factors of „mental „manifestations on basis of psychology. At that time he was convinced about a need to introduce an order to all cognitive attempts. However, this problem could – in his opinion-not be solved by the cognizance theory itself, but philosophy treated as traditional comprehensive whole, therefore including matters from the field in metaphysics, cognizance theory, ethics and esthetics.

Making far reaching generalizations, it can be claimed that in a remarkable way both papers reflected „the spirit" and attitudes towards philosophy in the Warsaw and Krakow society. It was, of course, noticed by both congress participants and reporters, who presented the congress proceedings in the Krakow press. The account of the congress works presented in „Polish Review" by Ludwik Przysiecki was its most representative example.

This reporter, starting a discussion of those papers at once – anyway appropriately – contrasted them to each other in relation to Kant's philosophy. He claimed that Massonius' statement was „in the circle of concepts which were appropriate to Neo-Kantianism", whereas Rubczyński presented the cognizance theory „in a totally different light, totally before and anti-Kant" ([10], 144,147). At the same time he emphasized strongly that he supported a trend of Rubczyński paper, besides some imperfections in the arguments presented.

It was the most important or him that Rubczyński took Aristotelism as a metaphysical foundation, and owing to it, he assumed a middle attitude between sensualism and idealism, such, which can be determined as critical realism ([10], 147). Whereas, Massounius – he stated further – began with a claim, which he treated as prevalent and accepted, as if cognizance theory would be a part of psychology, and further his argumentation aimed at refuting this thesis using Kant's arguments ([10], 147).

Indeed the author of *Cognizance theory and psychology* presented a view that cognizance theory was not a part of psychology, though a science not only separate but totally independent from psychology as well. A subject of cognizance theory – according to Massonius – was to an analysis, criticism and evaluation of main concepts of science, meanwhile psychology dealt with origin of concepts. An origin of psy-

chological concepts did not contribute to determine their scientific value, thus to solve the problem of their apriority, subjectivity and objectivity. It belonged mainly to cognizance theory.

Massonius, naturally, never depreciated psychology, but only as an empirical science, having a determined position among other sciences. However, he did not acknowledge that it had right to examine theoretical value of concepts.

Theses, which Massonius presented in his paper, were summarized briefly and explicitly by Przysieck: „Only Kant advocates could accept the dogmatic way of Massonius'arguments, loyal to a tradition of one school and single-track because of it" ([10], 145).

The critic could not support the view that cognizance theory could be science independent of psychology, and first of all metaphysics. Rejecting their help, thus metaphysical or psychological assumptions, could not – as he said – be possible at all.

He also – on this occasion – formulated more general conclusions, which reflected not only his own convictions but also opinions of other participants of the congress, mainly – as it should be supposed – views of groups connected with „Przegląd Polski" (Polish Review).

He stated that intentions included in the Massonius' paper –in general typical for Kantians, Kant and historians of philosophy accepting Kant's ideas – had an aim to open a new epoch of cognizance theory as „a competent and independent" science on the basis of Criticism of a pure mind.

It is beyond doubts that Przysiecki knew that turn towards cognizance philosophy really took place in Poland after 1880. However, he did not want to agree that cognizance theory itself constituted a core of philosophy the way the Neo-Kantians wanted, and as Massonius advocated it openly at the congress. Przysiecki was convinced that it could not constitute a basis of the outlook upon life and for that reason the Kant's cognizance theory and Neo-Kantian movement should be treated – as would not only but also Rubczyński[1] would formulate – at least with a great distance. In general, Przysiecki concluded that the Kant's cognizance theory „was much outdated today" and its success and the success of the Neo-Kantian movement was totally undeserved from the philophical point of view, but resulted from circumstances of place and time ([10], 144).

On the basis of criticism it can be concluded that it was directed towards so called critical philosophy in Poland of which Massonius was a great advocate. This trend was typical for the Warsaw society of those times in the so called second phase of the Polish positivism.[2] Whereas, in Krakow – as the critic suggested – a conviction prevailed that the only appropriate and stable development trend in Polish philosophy should be an ideal-real trend which Henryk Struve supported too.

---

[1] His attitute towards Kant's philosophy Rubczyński presented while reviwing doctoral disertation of M. Massonius (Com. [11]).

[2] Polish philosophy of those times began a new phase of development which transformed into positivistic-Neo-Kantonian form,to finally –as representatives of the critical stage of positivism in Poland hoped – enter the phase of critical philosophy.More details on this problem are included in another work (Com. [14]).

LITERATURE


[1] BORZYM, S.: *Philosophical background of Polish Science. From after gaining independence to the first Stalin Congress of Polish science*. J. Review of opinions, Warsaw 1955
[2] BORZYM, S.: *Philosophical views of Henry Struve*. Wrocław 1974.
[3] *Correspondence from Krakow*. „Przegląd Tygodniowy" (Weekly Review) 1876, no 34.
[4] *Krakow party about January uprising. A treaty in the Literary Circle in Lvov in a book by Stanisława Koźmiana, entitled. Matter about 1863*. Lvov 1895.
[5] JANION, M.: *Romantic fever*. Warsow 1975, p.134.
[6] MARKIEWICZ, H.: *Positivism*. Warszawa 1980.
[7] MASSONIUS, M.: *Chair of philosophy in Lvov*. „Kraj" 1891, no 3, p.9.
[8] MASSONIUS, M.: *Psychological section at VI Congress of Scientists and Physicians*. „Myśl" 1891, no 5.
[9] PAWLICKI, S.: *Some remarks about a foundation and limits of philosophy*. Kraków 1878.
[10] PRZYSIECKI, L.: *Psychology at VI Congress of Polish Physicians and Scientists*. „Przegląd Polski" 1891/92, V. 02.
[11] RUBCZYŃSKI, W.: *Über Kants transcendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde von Marian Massonius aus Mińsk*. (Leipzig, 1890, str. XI i 178, in 8-vo). „Przegląd Polski" 1891/1892, V. 102.
[12] SKARGA, B.: *Order of the world and order of science.pozytywizmu. From studies on Polish philosophy of the positivism epoch*. W:Z history of positivistic philosophy in Poland. Continuity and transformations. Edt.. A. Hochfeldowa, B.Skarga. Wrocław 1972.
[13] STRUVE, H.: *Polish Philosophy in tha last decade (1894–1904)*. Tr. K. Król. Warszawa 1907.
[14] SZOTEK, B.: *Marian Massonius and Polish new kritical philosophy*. Katowice 2001.



Dr hab. Barbara Szotek
Institute of Philosophy
University of Silesia
Katowice
Poland

# OSEM KAPITOL RABÍNA MOŠE BEN MAIMONA
## (Osemsto rokov Maimonidesovho diela)

*MÁRIA MIČANINOVÁ, Právnická fakulta UPJŠ, Košice*

Nebude nadsadené tvrdenie, že neexistuje židovský filozof stredoveku, ktorý by nevenoval aspoň časť svojho diela výkladu biblických a talmudických prameňov židovskej náboženskej etiky. Nesporne to vyplýva z faktu, že od biblických počiatkov až po súčasnosť je etika ústredným prvkom židovského náboženstva. Nie vo forme špekulatívnej etickej teórie, ale vo forme ľudskej skúsenosti, ktorú opisujú nespočetné príbehy Tanachu (hebrejský výraz pre Bibliu). Ich interpretovanie bolo v rôznych obdobiach židovského myslenia rôzne. Vo svojom príspevku sa budem zaoberať filozofickou interpretáciou židovskej náboženskej etiky Mosesa Maimonidesa v jednom z jeho diel.

„Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání" som si vybrala ako tému svojho príspevku najmä preto, lebo v tomto roku uplynie osemsto rokov od smrti Moše ben Majmona (po lat. Maimonidesa, 1135–1204). Niečo viac než osemsto rokov uplynulo od doby, keď Maimonides napísal voľný úvod k svojmu komentáru k Pirkej Avot, jednému z traktátov Mišny. Po ich prečítaní som došla k záveru, že obsahuje všetko, čo je charakteristické pre myslenie Maimonidesa: uvedomujeme si pri ich čítaní, že ich autor je náboženský mysliteľ, židovský mysliteľ a aristotelik. I keď Osem kapitol nedosiahlo takú slávu ako Sprievodca váhajúcich (či blúdiacich), má – okrem už spomínaných vlastností – jednu úžasnú prednosť: možno si ho prečítať v českom preklade Bedřicha Noseka.

Vo svojom príspevku by som chcela predstaviť spomínané špecifické znaky Maimonidesovho textu. Budem postupovať tak, že začnem 1) históriou textu Osmich kapitol, potom budem pokračovať tým, čo by som nazvala 2) vnútornou súdržnosťou textu. Od nej by som prešla k 3) v ktorej stručne pripomeniem, kto je autor textu.

### 1. História textu Osmich kapitol

Nie vždy sa pri knihe stretneme s tak jednoznačným prepojením medzi názvom knihy a jej formálnou štruktúrou. V tomto prípade však platí, že názov diela má oporu vo ôsmich kapitolách, na ktoré je rozdelený celý jeho obsah. Pôvodne bolo súčasťou Maimonidesovho komentára k Mišne nazvanom Kitáb al-Siraj. Už jeho názov dáva tušiť, že aj tento svoj komentár napísal Maimonides po arabsky. Počas Maimonidesovho života Osem kapitol preložil Šmuel ben Jehuda ibn Tibbon do hebrejčiny. Celý komentár Kitáb al-Siraj je dnes prístupný v hebrejčine pod názvom Sefer ha-Maor, hu Perush ha-Mishnah, vydanom M. D. Rabinowitzom v Tel Avive (Rishonim) v roku 1998. Do nemčiny boli časti komentára, známe ako Osem kapitol, preložené M. Wolffom a s jeho poznámkami boli v arabsko-nemeckej verzii vydané v Lipsku, vo vydavateľstve Commissions – Verlag von Heinrich Hunger, v roku 1863. Do angličtiny preložil tie isté časti tohto komentára J. Gorfinkle a pod názvom Eight Chapters vydané v roku 1912 v New Yorku (reprint v roku 1966). Ibn

Tibbonov hebrejský preklad Shemonah Perakim sa stal predlohou českého prekladu Bedřicha Noseka, ktorý vyšiel v roku 2001 vo vydavateľstve Sefer v Prahe.

K špecifikám tohto textu patrí, že Maimonides len výnimočne uvádza mená autorov názorov, ktoré používa. Najčastejšie sa stretneme s formuláciami ako „Již staří řekli,...." ([1], 19) alebo „Proto vznikl názor, že člověk má mnoho duší, jak se domnívali lékaři, až nakonec přední z nich napsal v úvodu ke své knize..." ([1], 7). Porozumenie jeho dielu vyžadovalo ďalšie analýzy, z ktorých vyplynulo, že mal v tomto prípade na mysli Hippokrata. Je to signál, ktorý nás upozorňuje na to, že pre orientáciu v takto napísanom texte je nevyhnutné mať predstavu o Maimonidesovom kultúrnom pozadí Jeho súčasťou boli preklady diel gréckych lekárov a filozofov do arabštiny, ktorá sa stala kultúrnym jazykom vedcov v oblastiach vtedy ovládaných muslimami. V Mai-monidesovom životopise sa uvádza, že sa narodil v Kordóbe v roku 1135, t.j. v roku, keď južnú časť Španielska stále ovládali Arabi so svojím náboženstvom i kultúrou.

Maimonides prežil celý svoj život pod nadvládou muslimov, ktorých jazykom písal svoje pojednania.V tomto svete bol stredoveký aristotelizmus synonymom pre vedu, pretože poskytoval úplný výklad sveta. Aristotelizmus sa dostal k arabským (a neskôr k islamským) filozofom ovplyvnený svojimi komentátormi, napr. Alexandrom z Afrodisiasy. K židom sa preto dostal aristotelizmus doplnený ešte o komentáre islamských filozofov, resp. komentátorov.[1] Tento aristotelizmus bol komplexným systémom dávajúcim odpovede na všetky otázky. Zdá sa možné prirovnať ho k vedeckému poznaniu dnešnej doby. Niet preto divu, že prispel k zhoršeniu konfliktu medzi vedou a vierou alebo presnejšie medzi filozofiou a zjavením, ktorý sa stal intenzívne analyzovaným problémom stredovekej flozofie. Ak bol tvorcom vedy človek a jeho tvorcom Boh, muselo to vyústiť do písania traktátov o ľudskej duši. Považujem preto za pochopiteľné, že sa práve na tomto poli stretla Maimonidesova erudícia rabína s jeho filozofickým a medicínskym vzdelaním, ktoré napokon vyústilo do napísania diel, ktoré sa dodnes intenzívne študujú.

### 2. Vnútorná súdržnosť textu Osem kapitol

Pod vnútornou súdržnosťou textu mám na mysli jeho logickú konzistentnosť. Logická konzistentnosť textu Osmich kapitol – pôvodne úvodu k etickému traktáru Mišny, ktorý má názov Pirkej Avot (Výroky otcov) – je dvojaká. Na jednej strane je tvorená logikou myšlienkového celku, do ktorého patrí. Je ním Mišna, kódex židovského náboženského práva, ktorý bol zostavený okolo roku 200 Jehudom ha – Nasim a jeho žiakmi. Axiómou Mišny je viera v jedného Boha, ktorého vôľa je zjavená v Biblii. Z nej odvodili rabíni systém noriem a pravidiel správania, ktorý kodifikoval Maimonides vo svojej Mišne Tóra (Opakovanie Tóry). A z tohto systému Maimonides odvodzuje závery týkajúce sa ako zdravej, tak aj liečenia chorej duše človeka. Chce tým vysvetliť svojmu žiakovi, že chorá duša sa musí liečiť, aby správanie človeka nebolo amorálne. Odvodzovanie týchto záverov tvorí druhú stránku logickej súdržnosti textu Osmich kapitol.

[1] Podrobnejšie pozri napr. u nás dostupný slovenský preklad knihy [2], ktorá vo svojej prvej kapitole obsahuje informácie o arabskom a židovskom filozofickom súbore.

Logika náboženského myslenia, zdokonalená zásadami Aristotelovej teórie úsudku, vedie Maimonidesa k ďalšiemu kroku: vyhláseniu, že život veriaceho žida sa musí riadiť 613 príkazmi a zákazmi vyplývajúcich z Tóry. Z tohto pohľadu vzniká prirodzene otázka, prečo vo svojich Osmich kapitolách spomína aj názory lekárov a filozofov na mravné konanie človeka. Dokonca ide tak ďaleko, že otvorene napísal, že sa jeho „Osem kapitol opiera o materiál zozbieraný „...zo slov mudrcov, ktoré sa nachádzajú v Midrašim a v Talmude a v iných dielach, ako aj v dielach rôznych autorov." Dôvod tohto postupu vysvetľuje Maimonides sám, keď píše, že pravda by sa mala akceptovať z hocijakého prameňa" ([3], 110). Myslím si, že to len podporuje tvrdenie, že Maimonides našiel súlad medzi židovským náboženstvom, vedou a filozofiou tým, že vedu a filozofiu porovnal s požiadavkami židovského náboženstva. To v nich čo zásadným spôsobom neodporovalo Biblii akceptoval ako ďalší prameň pravdivého poznania.

Odrazilo sa to v téme Osmich kapitol, ktoré sa dnes považujú za samostatné nábožensko-filozoficko-etické dielo. Už v názvoch kapitol sa prejavuje spomínaná logická súdržnosť nasledujúceho textu. Sú nasledovné:

1. O lidské duši a jejich silách.
2. O tom, co se týká sil duše, a o znalosti té části, v níž se nacházejí dobré a špatné vlastnosti.
3. O nemocích duše.
4. O způsobu léčení těch, jejichž duše je nemocná.
5. O tom, jak má člověk užívat síly duše za jediným cílem.
6. O rozdílu mezi zbožným, který je dokonale ctnostný a tím, kdo potlačuje svůj pud a ovládá svou duši.
7. O „zástěně" a jejím významu.
8. O lidském stvoření

Názvy kapitol chápem ako Maimonidesovu pomoc pre počiatočnú orientáciu v téme a zároveň obraz vnútornej logiky jeho chápania a výkladu tejto témy. Preto podľa môjho názoru Maimonides začal s vysvetlením, čo je ľudská duša a aké má sily. Od tejto témy prešiel k opisu síl duše a podrobnejšie sa zastavil pri opise tých častí duše, v ktorej sa nachádzajú dobré a zlé vlastnosti človeka. Ďalej pokračoval chorobami duše a tým, ako ich liečiť, a tak sa dostal k cieľu, pre ktorý má človek používať sily svojej duše. Posledné tri kapitoly z Osmich kapitol dávajú tušiť podrobnejšie analýzy vzťahu duše a mravného konania človeka. Jasná štruktúra knihy nám predkladá premyslenú eticko-filozofickú koncepciu M. Maimonidesa. A z textu Osmich kapitol aj zdroje Maimonidesovho zázemia: židovské náboženstvo s jeho klasickými dielami (Biblia, Mišna, Talmud), stredoveký aristotelizmus a dobovú vedu, zvlášť medicínu.

V prvej kapitole Maimonides začína výkladom ako dušu chápu lekári a filozofi, ale na začiatku druhej kapitoly už jasne konštatuje: „Věz, že přestupování a dodržování příkazů Tóry se nachází pouze ve dvou částech duše, a to v části zmyslové a v části volní;…" ([1]15).

Pri čítaní ďalších a ďalších kapitol je stále jasnejšie, že Osem kapitol nechce byť len teoretickým výkladom etického učenia židovského náboženstva. Maimonides ich napísal s cieľom presvedčiť svojho žiaka, že praktickým dôsledkom dodržiavania

príkazov a zákazov židovského náboženstva je morálny život človeka bez akýchkoľvek extrémov. Extrémne správanie človeka je vlastne dôsledkom choroby jeho duše. Vysvetlenie prečo je potrebné dodržiavať príkazy a zákazy židovského náboženstva považujem za leitmotiv všetkých kapitol, za ich vnútornú logiku.

Keď sa pozriem podrobnejšie na obsah Osmich kapitol potom môžem konštatovať, že prvú kapitolu využil Maimonides na vysvetlenie, že ľudská duša je len jedna, má však veľa rôznych činností. Niektoré z týchto činností, píše, sa inými autormi tiež nazývajú dušami. „Proto vznikl názor, že člověk má mnoho duší, jak se domnívali lékaři, až nakonec přední z nich (má na mysli Hippokrata – M.M.) napsal v úvodu ke své knize, že existují tři duše: přírodní, živočišná a duchovní. Někdy jsou nazývaný silami a částmi, takže se mluví o částech duše a toto označení velmi často používali filosofové. Když ale říkají části, nemyslí tím, že by duše byla rozdělena způsobem, jako jsou rozdělena tělesa, nýbrž takto nazývají jejich rozdílné činnosti, které se k celku duše mají tak, jako se mají části k celku, který je z těchto částí složen“ ([1], 7). Tým sa Maimonides priradil k stredovekým filozofom, ktorý zastávali názor, že človek má jednu dušu. Podobne ako o niečo neskôr žijúci T. Akvinský, ktorý tvrdil, že „... z toho, že duša je formou tela,..., vyplýva, že v tele nemôže jestvovať viacero duší a to na základe troch dôkazov;“ ([4], 186–7).

V tejto kapitole Maimonides nezabudol zôdrazniť, že to, čo sa tvrdí o ľudskej duši neplatí pre ostatné živé tvory. „A ani pociťování jednoho druhu není úplně stejné jako pociťování jiného druhu, nýbrž každý jednotlivý oduševnělý druh má svou vlastní duši, která se liší od duše jiného druhu“ ([1], 9). V ďalšom texte prvej kapitoly Maimonides opisuje jednotlivé časti duše: vyživovaciu, zmyslovú, imaginatívnu, vôľovú a rozumovú. Poslednú má len človek. „A věz, že tato celistvá duše, o jejíchž silách a částech jsme předem pojednali, je něco jako látka, jejíž formou je rozum“ ([1], 13). Prvú kapitolu skončil Maimonides poznámkou, že sa v tomto diele bude zaoberať mravmi.

Druhá kapitola sa preto zaoberá prestupovaním a dodržovaním príkazov Tóry. To, podľa Maimonidesa, patrí do kompetencie dvoch častí duše: zmyslovej a vôľovej, pretože „ … v těchto dvou částech jsou všechna přestoupení i příkazy. Nepochybně ani v části vyživovací, ani v části imaginativní není ani příkaz, ani přestoupení, pretože ani v jedné z nich nepůsobí ani vědění, ani volba a člověk nemůže svým vědomím jejich činnostem zabránit anebo je o některou z nich ochudit“ ([1], 15). O úlohe rozumovej časti duše pri dodržiavaní príkazov a zákazov nepanuje zhoda, ako píše Maimonides, ale „... já říkám, že i v ní je síla, jak pro příkazy, tak pro přestoupení: podle víry v nesprávný či naopak správný názor, není v ní ale jednání, které by bylo možno označit prostě jako příkaz nebo přestoupení“ ([1], 15).

Na záver druhej kapitoly Maimonides, v súlade so svojou zásadou názorného výkladu prostredníctvom príkladov, vymenováva niektoré kladné vlastností vôľovej časti duše: „například opatrnost, to znamená obava z hříchu, štědrost, přímost, skromnost, pokora a nenáročnost (kterou učenci nazvali „bohatstvím“, když řekli: „Kdo je bohatý? – Ten, kdo je spokojený se svým údělem.“, statečnost a vytrvalost a dalším jim podobné. A nedostatkem této části je – když jim něco chybí nebo přebývá“ ([1], 17).

Tretia kapitola sa zaoberá chorobami duše. Hneď na jej začiatku Maimonides verný svojej zásade definovať každý pojem, ktorý používa, vymedzuje zdravú i chorú dušu. „Již staří řekli, že duše je zdravá nebo nemocná, podobně jako i tělo je

zdravé nebo nemocné. A zdraví duše spočíva v tom, že jak její celkové ustrojení, tak i ustrojení jejích částí – jsou taková ustrojení, jimiž neustále koná jen dobré věci a náležité činy. A její nemoc spočívá v tom, že jak její celkové ustrojení, tak i ustrojení jejích částí – jsou taková ustrojení, jimiž neustále koná zlé věci a ohavné činy. …Zdraví těla a jeho nemoci zkoumá lékařské umění. …Stejně i ti, co mají nemocné duše, se musí ptát učenců, kteří jsou lékaři duší a budou je varovat před těmi zlými činy, o nichž se (tazatele) domnívají, že jsou dobré, a budou je léčit uměním, jímž se léčí vlastnosti duše, o němž pojednám v následujíci kapitole“ ([1], 19). Taký je obsah stručnej tretej kapitoly.

Začiatok štvrtej kapitoly prináša Maimonidesovo výstižné definovanie ako dobrých činov, tak aj cnosti, keď v nej napísal: „Dobré činy – to jsou činy vyvážené, nacházející se uprostřed mezi dvěma krajnostmi, jež jsou obě zlem: jednou z nich je nadbytečnost a druhou nedostatečnost. A cnosti – to jsou vrozené i získané vlastnosti duše, nacházející se upostřed mezi dvěma špatnými vlastnosti, z nichž jedna je nadbytečná a druhá nedostatečná“ ([1], 23). Pre lepšie pochopenie svojich slov uvádza aj veľa príkladov. V tejto kapitole je to, okrem iných príkladov, uvádzaná zdržanlivosť, „… vlastnost nacházející se uprostřed mezi přílišnou žádostivostí a nedostatkem pocitu uspokojení. Zdrženlivost patří k dobrému jednání a vlastnost duše, z níž zdrženlivost musí vycházet, je morální cností. Avšak přílišná žádostivost je jednou krajností a úplný nedostatek pocitu uspokojení je druhou krajností a obě jsou zcela špatné“ ([1] 23).

Za chybu, ktorá sa často vyskytuje u ľudí, považuje Maimonides ich obdiv k niektorej z krajností, napríklad obdivujú ako hrdinu toho, kto sa úmyselne vystavuje smrteľnému nebezpečenstvu. Alebo o lenivom človeku hovoria, že je spokojný so svojím osudom. „Neboť ve skutečnosti je jedinou chvályhodnou vlastností ta, která zachovává střed, a k ní má člověk směřovat a neustále zvažovat své činy, až dosáhnou středu“ ([1] 27). Maimonides tvrdí, že Tóra vedie človeka k tomu, „... aby byl přirozený a kráčel střední cestou: aby vyváženě jedl, to, co je mu má dovoleno jíst, a střídmě pil to, co má dovolené pít, aby žil přiměřeným sexuálním životem tak, jak je mu dovoleno žít, a sídlil v obydlených místech v přímosti a ve víře a ne aby žil na pouštích a na horách a oblékal si šat z hrubé vlny a kožešin, či aby trýznil své tělo. A z tradice je známo, že (Tóra) před tím varuje“ ([1] 31–33). Podobne ako grécka filozofická tradícia aj Maimonides je presvedčený, že človek sa cnostný nerodí, ale cnosť získava návykom, ktorý sa vytvára častým opakovaním.

Túto kapitolu uzatvára Maimonides tvrdením, že ak bude človek neustále zvažovať svoje činy a usilovať sa o ich umiernenosť, potom dosiahne najvyšší stupeň dokonalosti, aký ľudia môžu dosiahnuť, a tak sa priblížiť k Bohu. Toto považuje Maimonides za najdokonalejšiu službu Bohu. Tým vytvára náväznosť na piatu kapitolu, v ktorej túto myšlienku rozvádza do detailov. Celý obsah piatej kapitoly, v ktorej sa zaoberá cieľom človeka , ku ktorému smeruje dodržiavaním všetkých príkazov, by som mohla zhrnúť nasledovne: je ním pochopenie Boha tak, ako je to človek svojím vedením schopný. Pretože stanoviť za svoj cieľ len zdravie tela alebo potešenie z jedla, či zo sexu nie je podľa Maimonidesa správnym cieľom. Na ceste k dosiahnutiu tohto cieľa považuje Maimonides za správne, ak človek podriadi všetky sily svojej duše rozumu tak, ako o tom hovoril už vo štvrtej kapitole. Na záver kapitoly pripája aj aforizmus židovských učencov, na ktorých sa v tejto kapitole hojne odvoláva: „A vše, co konáš, čiň ve jménu nebes“ ([1], 49).

Šiesta kapitola začína porovnávaním názorov filozofov a Šalamúna na to, kto je dokonale cnostný. Filozofi tvrdia, že zbožný je dokonalejší než ten, kto ovláda svoju dušu, pretože ten, kto sa ovláda, túži po tom, čo si odrieka. A to, čo vyplýva zo slov prorokov, sa zhoduje s tým, čo uviedli filozofi, tvrdí Maimonides. Ale „Když jsme však podrobili zkoumání slova učenců o této záležitosti, shledali jsme v nich, že ten, kde touží po přestoupcích a je jimi přitahován, je významnější a dokonalejší než ten, kdo po nich netouží a nelituje, že se jich nedopustil; a dokonce řekli, že čím je člověk výynamnější a dokonalejší, tím větší je jeho touha po přestoupení zákona a jeho lítost nad tím, že se ho nedopustil“ ([1], 51). Za všetko hovoria aj ďalšie názory týchto učencov: „Každý kdo převyšuje svého druha, převyšuje ho i svým pudem.“ (s. 51) Cnostný je ten, kto svoj silný pud dokáže ovládať. „...ať nikdo neříká: nechci nikoho zabít, nechci krást a nechci podvádět, nýbrž chtěl bych, ale co mohu dělat, můj Otec na nebesích mi takto přikázal“ ([1], 53–55).

Siedma kapitola sa v úvode odvoláva na midraše, aggady a gemaru, v ktorých sa veľa píše o tom, že prorokovia vidia Boha cez veľa alebo menej zásten podľa toho, ako mu boli blízko. Mojžiš, píše Maimonides, videl Boha cez jedinú žiariacu alebo priehľadnú zástenu. Zástena je to, čo nás oddeľuje od Boha. Tým, čo nás oddeľuje od Boha sa Maimonides zaoberal už v druhej kapitole, keď hovoril o racionálnych a morálnych cnostiach, ale tiež o ich opaku, ktorým sú nevedomosť, nechápavosť, tuposť. Morálnymi necnosťami sú napríklad prílišná žiadostivosť, pyšnosť, hnevlivosť a zlostnosť, opovážlivosť a láska k majetku apod. (Vo štvrtej kapitole hovoril Maimonides o spôsobe ich rozoznávania.) Všetky tieto nedostatky sú zásteny, ktoré človeka oddeľujú od Boha. Odvoláva sa pritom na proroka: „Sú to práve vaše neprávosti, čo vás oddeľuje od Vášho Boha.“ Maimonides pripomína, že aj prorok prorokoval až vtedy, keď nadobudol všetky racionálne cnosti a väčšinu cností morálnych. Nemusel mať aj všetky morálne cnosti. (napr. Šalamún mal veľa žien). Dôležité bolo to, čo prevažovalo.

Záverečnú ôsmu kapitolu venuje Maimonides výkladu vzťahu medzi prirodzenosťou človeka a jeho mravnosťou. Vychádza z tvrdenia, že človek nie je od narodenia nadaný ani nejakou cnosťou, ani nejakým nedostatkom. Môže byť len pripravený na nejakú cnosť alebo nedostatok: „...když budou vyučovat a vštěpovat chápavost někomu, kdo je hrubé přirozenosti s přílišnou vlhkostí, dosáhne sice znalosti a chápavosti, avšak s obtížemi“ ([1], 65). Ak sa Maimonides zaoberá touto témou robí tak preto, aby jeho žiak nepovažoval za pravdivé nezmysly, ktoré vymýšľajú hviezdopravci, pretože tí sa domnievajú, že narodenie predurčuje človeka, jeho cnosti a nedostatky. „Já však opravdu vím, že to, v čem se shoduje naše Tóra s řeckými filosofy, jak to potvrdili pravdivé důkazy, je, že veškeré činy člověka jsou v jeho moci a není nikoho kromě něho samého, kdo by ho do nich nutil a vedl ho, aby se přikláněl ke straně ctnosti nebo ke straně nedostatku, nýbrž, jak jsme to již vyložili, je pouze svým temperamentem připraven tak, že něco je pro něho snadné a něco obtížné;“ ([1], 64–67).

Maimonides odmieta názor predurčenosti mravného konania aj preto, lebo by potom boli zbytočné príkazy Tóry. Človek by nemal voľbu v tom, čo koná. Bolo by zbytočné aj štúdium.

Pravdou je, tvrdí Maimonides, že všetky činy človeka sú ponechané len na neho samého: ak bude chcieť urobí ich, ak nie neurobí. Preto je správne dať mu Zákon. V kontexte svojho výkladu považuje za potrebné sa zastaviť pri výroku

židovských učencov, že „Všetko je v rukách nebies, okrem bázne z nebies.“ Podľa Maimonidesa nepochybne tým mysleli na prírodné záležitosti, v ktorých človek nemá voľbu. Príkazy, ktoré človek dostal prostredníctvom Tóry a ich porušenie však nie je v rukách nebies. Nie je vôľou Božou, ale závisí len na človeku. Ak teda niekto hovorí, že nič sa neudeje bez jeho vôle, potom si treba pripomenúť, píše Maimonides, že Boh prejavil svoju vôľu počas šiestich dní stvorenia tak, aby sa všetko riadilo svojou prirodzenosťou. Tým nechce Maimonides poprieť existenciu zázrakov len tvrdí, že aj všetky zázraky predurčila Božia vôľa v šiestich dňoch stvorenia. Svet sa prejavuje podľa svojho zvyku. Záver, ku ktorému Maimonides v tejto kapitole dospel je: Boh chce, aby sa človek rozhodoval sám, pretože taká je nevyhnutne podstata človeka. Podľa vlastnej vôle koná dobré alebo zlé činy. Preto je nevyhnutné učiť ho cestám dobra a zla a prikazovať mu a varovať ho a trestať ho a odmeňovať ho. A všetko toto bude spravodlivé, tvrdí Maimonides. Rozhodovanie podľa vlastnej vôle v sebe zahŕňa aj možnosti autokreácie, ktorá je v morálnom konaní „… nepochybne špecifickým problémom širšie chápaného problému sebarealizácie hlavne vo vyjadrení antinómie sloboda – nevyhnutnosť“ ([5], 109).

Maimonides sa v tejto kapitole zastavuje ešte pri probléme, či sú Bohu známe veci budúce. Sám odpovedá pripomenutím, že Boh nevie vedením a nežije žitím, ináč by On a Jeho vedenie boli dve rôzne veci, tak ako je tomu u človeka . Niet rozdielu medzi Bohom a jeho atribútmi.

Čítanie Osmich kapitol rabína Moše ben Majmona nám priblíži jeho autora ako zástancu hľadania zlatej strednej cesty v mravnom konaní. V dejinách filozofie nie je prvým autorom, ktorý takto pochopil mravný ideál. Najvýznamnejším predstaviteľom takto koncipovanej etickej teórie je Aristoteles. Pred Maimonidesom takýto názor zastával aj Saadia Gaon . Od Aristotela sa Maimonidesova argumentácia, podľa môjho názoru, líši tým, že je postavená predovšetkým na argumentoch z Biblie a názoroch židovských učencov. Túto argumentáciu porovnal Maimonides s argumentáciou filozofov a došiel k záveru, že sa zhodujú. To vedie niektorých autorov k záveru, že Maimonidesových „... Osem kapitol je filozofické a etické pojednanie, v ktorom jeho autor zosúladil Aristotelovu etiku s rabínskym učením“ ([6]).

### 3. Kto bol autor textu

Pokusy jednoznačne charakterizovať Maimonidesa vyústili do zaužívaného konštatovania, že Maimonides (1135–1204) je vrcholným predstaviteľom židovskej stredovekej aristotelovskej filozofie, i keď aj v jeho najslávnejšom diele – Sprievodca váhajúcich – je veľa novoplatónskych prvkov.[1] To je však známy problém jednoznačných hodnotení zložitých filozofických systémov. Myslím si však, že hlavnou životnou náplňou Maimonidesa nebola filozofia, ale štúdium, výklad a výuka

[1] Podrobnejšie pozri úvod k anglickému vydaniu Sprievodcu váhajúcich ([7]), ktorý je na začiatku prvého dielu. Má dve časti. Autorom prvej časti „Ako začať študovať Sprievodcu váhajúcich“ je Leo Strauss. Autorom časti, nazvanej „Úvod prekladateľa: Filozofické pramene Sprievodcu váhajúcich“, je Shlomo Pines. Je to dobre napísané.

klasických kníh židovského náboženstva, ktoré boli základom pre jeho činnosť rabína a sudcu. Filozofiu, najmä aristotelovskú, dobre poznal. Podľa neho neodporovala židovskému náboženstvu. Len preto ju, podľa môjho názoru, akceptoval a použil ako prostriedok na systematizovanie toho, čo židia odvodzovali zo svojich posvätných kníh a ďalšej náboženskej literatúry. Ktorému z filozofov venoval Maimonides svoju pozornosť sa dá odvodiť len nepriamo, pretože ich zriedkavo menovito citoval. Takýmto zdrojom sú napríklad odporúčania Samuelovi ibn Tibbonovi, ktorý preložil ako Osem kapitol , tak aj Sprievodcu váhajúcich (Moreh Nevukhim), z arabštiny do hebrejčiny. V listoch spomínanému prekladateľovi odporúča študovať diela Aristotela za pomoci jeho helenistických komentátor Alexandra z Afrodisiazy, Themistiusa, aj súčasníka Averroesa. Rovnako odporúčal Maimonides štúdium al-Fárábího, Ibn Badždžu a Avicenu. Zo židovských mysliteľov sa zmieňuje o Izákovi Izraelim a Jozefovi Caddikovi, i keď sa napríklad dá z kontextu jeho Sprievodcu váhajúcich odvodiť, že poznal aj ďalších. Takým bol nesporne Saadia Gaon. Tieto zmienky boli veľmi kritické. Zdá sa, že Maimonidesovi vyhovovali filozofické názory, ktoré by sme dnes označili za racionalistické, a ktorých základom bola Aristotela náuka o úsudku. Tie našiel Maimonides práve už u spomínaných komentátorov Aristotela. Akceptoval však zásadne len to, čo bolo v súlade s jeho náboženským presvedčením z pozície ktorého, a na témy ktorého, napísal všetky svoje pojednania. Toto platí aj pre jeho Osem kapitol. Predstavujú etickú teóriu, ktorá prináša étos založený predovšetkým na Tanachu. Je to étos „...spravodlivosti, ktorý je obsahom mravnosti Izraela. Od Mojžiša až po naše dni sú platné tieto pravidlá mravnosti a možno ich porovnať iba s novozákonným étosom lásky“ ([8] 53).

Na záver konštatujem, že napísaním Osmich kapitol vytvoril Maimonides dielo, ktoré sa v súčasnosti považuje za klasické nábožensko-filozoficko-etické pojednanie. Je pôžitkom dať sa Maimonidesom sprevádzať po cestách etického odkazu múdrosti. Ako napísal B. Nosek a M. Havelka vo svojej úvodnej štúdii k českému prekladu Osem kapitol: „Maimonides vede člověka k aktivitě tím, že mu ukazuje, že každý má možnost se zdokonalovat a dosáhnout svým vlastním úsilím nejvyšší cnosti. Maimonides je tak jedním z hlasatelů základních lidských hodnot, je humanistou v pravém slova smyslu“ ([1], 52).

## LITERATÚRA


[1] RABIHO MOŠE BEN MAJMONA *Osm kapitol o lidské duši a mravním konání* (Leravi Mosheh ben Maimon Shemonah Perakim). Do čestiny preložil Bedřich Nosek, Praha, Sefer 2001.

[2] De LIBERA, A.: *Stredoveká filozofia*. Bratislava, Archa 1994.

[3] MARVIN, F.*: Interpreting Maimonides.* (Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy). Chicago and London, The University of Chicago Press 1990.

[4] VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského* (vo svetle súčasných komentárov). Ružomberok, Katolícka univerzita v Ružomberku 2003.

[5] ONDREJKOVÁ, A.: *Úvahy o subjektivite*. Banská Bystrica, Fakulta humanitných vied univerzity Mateja Bela 2002.

[6] DIENSTAG, J.: *Moses Maimonides*. In: Encyclopedia Judaica, CD-Rom, Israel, Multimedia Ltd.
[7] *The Guide of the Perplexed*. Chicago, The University of Chicago Press 1963.
[8] HREHOVÁ, H.: *Pohľad do dejín etických systémov*. Bratislava, Charis 1998.

---

doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.
Právnická fakulta UPJŠ
Košice

# ONTOLOGIE VČERA, DNES A PRO ZÍTŘEK

*PETR JEMELKA, PdF MU Brno*

Nowadays, ontology is a gaining a new, practical significance. The development of this part of philosophy is an particular a recognition of man's responsibility for the world and thus also a contribution to the solution of global problems. Modern ontology should thus include what traditional ontology did not deal with: the ontic conflict between culture and nature. The purpose is to find the wax of sawing the human culture.

Toto setkání nese slibný název Filosofie a život – život filosofie. Neměli bychom ovšem zapomínat, že do filosofického diskursu už poměrně dlouho vstupují také ti, kdo jsou přesvědčeni, že jde o svého druhu „život po životě." Snad by tedy stálo za pokus podívat se, zda se dá na konci tohoto *tunelu* nalézt nebo alespoň zahlédnout nějaké to světlo.

O tzv. konci filosofie se mluví a mluvilo často; na intenzitě toto téma nabývá zvláště v posledních desetiletích.[1] V 60.letech označil M. Heidegger (*Konec filosofie a úkol myšlení*) konec filosofie topografickou metaforou – jako *místo*, v němž se do krajní možnosti zahušťují její vlastní dějiny. Metafyzika se uzavřela sama v sobě, její koncentrovanost a završenost znamená i konec filosofie.

Problém poněkud jinak (s různou mírou radikality) následně rozvinulo postmoderní myšlení. P. Sloterdijk (*Kritika cynického rozumu*) upozorňuje na staleté umírání, které je v mukách stále oddalováno, protože úloha filosofie ještě nebyla splněna.[2] M. Foucault (*Slova a věci*) spatřuje směřování filosofie k vlastnímu konci skrze její rozptýlenost v jiných vědách. O. Marquard (*Abschied vom Prinzipiellen*) dokonce tvrdí, že dnes už pěstujeme filosofii po konci filosofie.

Konec filosofie je v kontextech postmoderního traktování problému nevyhnutelným důsledkem jejího prapůvodního nároku na jednoznačnost výpovědi, ohraničující horizont legitimity myšlení. Taková filosofie vskutku zmírá – filosofie ztotožněná s univerzalismem interpretačního monismu, s monopolem a pozicí arbitra. Dokud podobné námitky přicházely zvnějšku, nebrala je filosofie přespříliš vážně. S postmodernou však přicházejí z nitra filosofického diskursu samého. A po postmoderně je filosofie nesporně disciplinou mnohem skromnější ve svých ambicích.

Za ony hříchy však stejně platí – i praktickou nemožností nalézt a nabídnout kloudnou odpověď na otázku po nové a živé problematice filosofování.

Když se na počátku minulého století konal filosofický kongres v Paříži, zdálo se být ještě vše jasné. É. Boutroux na otázku po aktuálním filosofickém tématu odpověděl, že filosofie reaguje na podněty vědy, vypracovává sjednocující světový

[1] Podrobně se věci věnuje např. [1].

[2] Jde o proměnu vědění jako mocenského nástroje ve filosofii sebezáchovného odstupu od zničujícího dynamismu moderny.

názor a je strážkyní jednotně platné racionality. Tehdy nebylo toto tématické vymezení v rámci filosofického tábora zpochybňováno, dnes by však již neobstálo.[1]

Filosofie se kriticky vyrovnala (nebo se o to alespoň pokoušela) i s požadovanou rolí ideologa, ba dokonce zproblematizovala axiom *pokroku*. S tím souvisí i pochybování o vědě ve smyslu zpochybnění jednoznačně pozitivního vymezení její společenské role, jejích výsledků[2] a vědy vůbec – zhruba ve smyslu poznámky, že věda nesporně funguje, ale vlastně nikdo neví, proč a jak.

Filosofie podrobila kritice původní podobu svého vlastního diskursivního vymezování, což znamená, že dnes již jako sjednocující (či lépe zastřešující) obor nestojí a neobstojí. Uspět zřejmě může skutečně jen jako disciplína kritická. Jde tu o nové řešení staré situace: už pozitivismus sice odmítl metafyziku jakožto spekulaci, současně však nebyl v naplňování kritické role důsledný – viz sám jeho název.

Vraťme se však k dnešku. Onen požadavek filosofie kritické totiž můžeme promítnout i do sféry ontologie. Obnovení zájmu o tuto oblast v myšlení minulého století můžeme chápat totiž i jako projev různě motivované snahy o resuscitaci filosofie. Připomenout tu ostatně můžeme N. Hartmanna [2], který za významné považoval pouze ontologicky fundované filosofické výkony. K tomu se však sluší dodat, že velmi záleží na tom, o jakou ontologii jde. Zda klade bytí jako *axiom* nebo jako *problém*.

V původním tradičním pojetí byla totiž ontologie ryze spekulativní záležitostí, naplňující tyto požadavky:

1. Jako axiom měla být sama konstrukcí bezpředpokladovou.
2. Měla formulovat nepochybné poznatky, odolné vůči skepsi a mající status absolutních pravd.
3. Měla být nezávislá na vědě (především přírodní).

Pokud se s ontologií zcela nerozešel (zejm.radikální pluralismus postmoderny nebo Apelova kritika metafyzického dogmatismu i tzv. ontologického redukcionismu[3]), formuluje dnešek své požadavky notně jinak. A právě tudy zřejmě vede i cesta hledání odpovědi na otázku, o čem že vlastně dneska je filosofování.

Pod zorným úhlem budoucnosti by totiž také ontologie zřejmě měla rezignovat na univerzalistickou ambici – nyní zejména ve smyslu zdroje statické axiologické koncepce. Měla by spíše poskytnout dynamický koncept pro budování srozumitelné formulace soudobých problémů. Ona „nová ontologie" by měla znamenat také rozchod s agresivitou racionalismu toho subjekt-objektového typu, kde právo rozhodovat je vyvozováno jen z rozlišení mezi aktivním a pasivním členem.[4] Ontologická koncepce by měla být inspirativní ve smyslu sdílení vědění v kontextech hledání východisek z globální krize. Proto je její podstatnou požadovanou charakteristi-

[1] Snad až na výjimku „školské filosofie" v nejhorším smyslu slova.
[2] Kritiku expertního přístupu najdeme i v oblíbených „zákonech profesora Parkinsona."
[3] Podle Apela jde o pokusy metafyziku nahradit (vědou); z tohoto nového explikačního modu ovšem vyrůstá pseudometafyzika, povyšující parciální pohled na univerzální interpretační platformu.
[4] S tímto tématem se ostatně pojí i *gender studies*, pohled na problematiku menšin, fungování demokracie a občanské společnosti atp; velkým tématem je pak pochopitelně poměr civilizace k přírodě.

kou *komunikativnost* (= hermeneutika v širším smyslu[1]), aniž by ovšem postrádala jistou pokoru, plynoucí z vědomí nedostatečnosti našeho vědění.[2]

* * *

Ontologie je to tedy tou částí filosofie, kterou můžeme považovat za podstatný zdroj pro kritické rozloučení s formalizovanou podobou teorie (filosofické i vědní). Nový ontologický koncept zmíněných vlastností i ambic se dnes rodí a rozvíjí jako svébytné pokračování těch pokusů o záchranu ontologie, které představují především rozchod se *substančním hlediskem* – zejm. ve smyslu jeho náhrady *dynamismem*. Tato linie myšlení má nesporně pozoruhodné dějiny, v nichž se často spojuje důraz na procesuálnost se širším kontextem významné inspirace evoluční[3] a s přibývající snahou o kritické pochybování o antro-pocentrismu (ve smyslu zmíněné kritiky subjekt-objektového úhlu pohledu).

Velmi volně zde můžeme připomenout linii, kterou lze sledovat od snah o koncipování evoluční metafyziky jako zdroje nové kosmologie (Peirce[4]) přes Bergsona, již zmiňovaného Hartmanna, Whiteheada až k pokusu o nesubstanční ontologii Zb. Fišera.[5]

Na spojení linie kritiky substančního pojetí s reflexí existenciálních problémů a pod zorným úhlem procesuálnosti reality je nejnověji založena varianta tzv. *ontologie evoluční* (Šmajs, Krob).[6] Představuje nový impuls pro posun od úvah o ryze lidských záležitostech k reflexi globální krize planety – zhruba ve smyslu Šmajsovy poznámky, že střed gnoseologické perspektivy sice leží v každém z nás, ale není vrcholem ontické stavby skutečnosti a tedy ani není totožný s významem, jaký my sami ve světě a pro svět máme: člověk není důvodem existence vesmíru.

Tento radikální rozchod s antropickým principem je budován jako pokus o novou ontologii pro epochu reálné hrozby destrukce pozemského světa. Vychází z představy o potřebnosti nového konceptu přírody, člověka a kultury. Nejde o univerzalismus starého ani restaurovaného typu – proto také není motivován a priori jinak než zájmem o záchranu kultury (je si dobře vědom neautentičnosti jiných proklamovaných pozic[7]).

Evoluční ontologie tak může být i pozoruhodným impulsem pro hledání odpovědi na otázku po ceně a smyslu filosofie v kontextech dneška – soudobých existenčně závazných problémů i jejich intencionality.

---

[1] Viz mj. i [3], s. 55 an.

[2] Věděním tu myslíme rozumění světu – což můžeme převést i do konkrétní roviny chápání struktury a procesů fungující biosféry.

[3] R. Brázda [3], s. 75 an. nabízí tento přehled projekcí evolucionismu do filosofie – *evoluční metafyzika* (Peirce), *evoluční teorie poznání* (Mach, Lorenz), *evoluční teorie vědy* (Mach, Popper, Toulmin, Hull), *evoluční filosofie techniky* (Kapp, Lem), *evoluční estetika* (Mach, Darwin, Nietzsche, Haeckel), *evoluční etika* (Darwin, Huxley, Spencer, sociobiologie aj.).

[4] K tomu viz např. řadu studií F. Mihiny.

[5] Zde ovšem antropické hledisko programově kritizováno není, ale naopak je rozvinuto do představy maximálního ovládnutí přírody – viz jeho Útěcha z ontologie.

[6] Souhrnně viz [4].

[7] Stát se mluvčím mimolidského bytí – přírody – je nelegitimní a v posledku notně arogantní postoj.

Zda tomuto závazku dostojí, může prokázat jedině sama svým dalším rozvíjením jakožto protipohybem původní sebezahleděnosti a sebestřednosti tradičních ontologických konstrukcí.

LITERATURA


[1] HORYNA, B.: *Filosofie posledních let před koncem filosofie*. Kapitoly ze současné německé filosofie. KLP, Praha 1998.
[2] HARTMANN, N.: *Nové cesty ontológie*. Pravda, Bratislava 1976.
[3] BRÁZDA, R.: *Úvod do srovnávací etiky*. KLP, Praha 1998.
[4] ŠMAJS, J., KROB, J.: *Evoluční ontologie*. MU Brno 2003.



Doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr.
Pedagogická fakulta
Masarykova univerzita
Brno
Česká republika

# EPISTEMOLOGICKÉ ASPEKTY ROZDIELNEHO CHÁPANIA INTUÍCIE U HENRI BERGSONA A NIKOLAJA ONUFRIJEVIČA LOSSKÉHO

*PETER FEKIAČ, Katedra filozofie, Filozofická fakulta KU, Ružomberok*

The Epistemological Aspects of H. Bergson's and N. O. Losskij's Different Conception of Intuition

*In this paper We have tried to point out the one of many still unresolved problems of philosophy – a place of intuition in man's knowing process. As an example We have chosen the two philosophers attributing it important position – the Frenchman H. Bergson and Russian N. O. Losskij. Argumentation of both is based on claim, that our valid knowledge comes from immediate insights of the objects, thus, from intuition of their originals. Either of them, however, approaches to intuition from a different angle. For Bergson intuition means above all the metod intended to grasp the moment of duration (La durée); for Losskij it means primarily directivity (or single-mindedness) of the intentional acts of knowing onto the object in its original. There was obviously influence of the milieu on either of them in which they mentally grew up. Bergson's anti-intellectualism as well as scepticism concerning the capacity of knowing were to a large degree reaction against positivism of 19th century. Losskij's rational intuitivism was rather motivated by Russian philosophical tradition of Kirejevskij, Chomjakov and as well in not smaller extense by the German philosopher Schelling. Thus, first We have tried to analyse their theories in particular, then, adhering to the principles of aristotle-tomistic philosophical tradition We have tried to evaluate it and finally to specify the epistemological differencies of their interpretations of intuition.*

Tento text je skrátenou verziou príspevku predneseného na konferencii v Prešove 17. 9. 2004. Z pôvodného celku boli vypustené časti týkajúce sa všeobecnejšieho chápania intuície, do ktorého boli zahrnuté niektoré ontologické charakteristiky, a to tak u H. Bergsona, ako aj u N. O. Losského. Kvôli požadovanej obmedzenej rozsahovej kapacite sú v príspevku obsiahnuté najnevyhnutnejšie časti obsahujúce primárne epistemologické zámery autora. Preto aj pri uvažovaní o záveroch je potrebné vziať do úvahy pôvodnú celostnosť textu, z ktorej tieto vyplývajú, a ktoré nemusia byť zrejmé z textu tu prezentovaného.

Pochopiteľným dôsledkom filozofického myslenia, ktoré pohltilo takmer celé 19. storočie a znamenalo silné zakorenenie pozitivistických a materialistických náhľadov na vysvetľovanie skutočnosti, bola *filozofia života* jednou z tých, ktorá predstavovala nástup iracionalizmu a antiintelektualizmu. Všeobecný ústup od takého vedeckého postihnutia života, ktorý by ho vysvetľoval v jeho plnosti, neopakovateľnosti, individuálnosti a prílišné kladenie dôrazu na partikulárne otázky, na čiry matematický logicizmus, a rovnako tiež prijatie dialektického materializmu ako svetonázoru; toto všetko muselo nutne vzbudiť u mnohých intelektuálov konca 19. a začiatku 20. storočia pocit veľkého rozčarovania. Logicky teda došlo ku vzniku alternatívy. Boli to práve predstavitelia filozofie života, ktorí sa pokúšali zachytiť uvedené atribúty života a uchopiť ich v tej miere, v ktorej sa nám často javia ako nezmyselne prežívané.

Do popredia filozofického záujmu sa takto u niektorých mysliteľov dostáva psychologické skúmanie duševného života človeka, vychádzajú teda z psychického aspektu človeka, ktorého vedomie je podľa nich obdarené dvoma schopnosťami: *intuíciou* a *intelektom.*

Predmetom skúmania v tomto príspevku bude práve intuícia, osobitne chápanie intuície u pravdepodobne najvýznamnejšieho predstaviteľa spiritualistickej alternatívy voči poziti-

vizmu, Francúza Henriho Bergsona ako zástancu metafyzického intuitivizmu a u predstaviteľa ruského noetického intuitivizmu N. O. Losského ako zástancu racionálneho intuitivizmu či intuitívneho realizmu. Losskij, samozrejme, nepatril k predstaviteľom filozofie života, ale intuícia sa stala pre obidvoch mysliteľov nosným prvkom, avšak u každého v inom význame. To je dôvod voľby našej témy. Nebudeme sa teda zaoberať intuíciou tak, ako je vymedzená v psychológii,[1] ale ako takou *schopnosťou vedomia*, ktorá má veľký podiel na tom, že sa, podľa interpretácie Bergsona, prekonalo statické chápanie bytia a súcna, ale najmä ako takou, ktorá je týmito filozofmi začleňovaná do *procesu poznania*, teda jej epistemologickými dôsledkami.

Pokúsime sa preto najprv osobitne preskúmať filozofické chápanie intuície u Bergsona a potom u Losského, a neskôr sa pokúsime načrtnúť a poukázať na rozdiely, ktoré z ich osobitého chápania intuície vyplývajú. Určujúcou líniou pri skúmaní a platformou, z ktorej budeme pri koncipovaní jednotlivých záverov vychádzať, nám bude aristotelsko-tomistická pozícia tak v oblasti teórie poznania, ako aj pri zaoberaní sa niektorými ontologickými otázkami.

### 1. Epistemologické hľadisko Bergsonovej intuície

Trvanie je teda heterogénny tok, sústavné stávanie sa či pohyb, smerujúci vždy dopredu a nikdy nie naspäť, je nepredvídateľné a tvorí originálne druhy. Nikdy sa nevyčerpáva a je stelesnením slobody. Nie je tiež vypovedateľné pojmami ani obrazmi, ale iba priamo intuitívne poznávané. Ako teda vlastne podľa Bergsona poznávame skutočnosť?

V prvom rade je potrebné povedať, že základom samotného poznávania vecí je pre neho *vnímanie*[2]. Poukazuje na to vo svojej práci „Hmota a pamäť", kde sa primárne zaoberá procesom poznávania. Pojem vnímanie Bergson na niekoľkých miestach vysvetľuje ako čisté vnímanie, existujúce skôr *de iure* ako *de facto.*[3] Robí to jednak z toho dôvodu, aby sa mohol vnímaniu venovať osobitne a v exaktnej forme zachytiť teoreticky každý aspekt súvisiaci s týmto procesom, a jednak preto, aby ním vyjadril prítomnosť momentu, v ktorom vnímanie prebieha. Keďže ale v skutočnosti neexistuje vnímanie bez toho, aby nebolo prestúpené spomienkami, vzhľadom na to, že bezprostredné danosti našich zmyslov sa podľa neho miešajú s množstvom detailov z našej minulej skúsenosti; Bergson predkladá aj druhú tézu, totiž, že vnímanie si vyžaduje vždy úsilie pamäti, ktorá prináša do množstva okamihov návaznosť jedného na druhý ([3], 25). Samotné vnímanie označuje Bergson prívlastkom „vedomé". Ako však vysvetľuje Bergson vnímanie?

Predovšetkým prichádza k záveru, že pri čistom vnímaní sa v skutočnosti nachádzame mimo seba a "pravej tváre" predmetu sa dotýkame bezprostredným náhľadom. Tento bezpro-

---

[1] Podľa niektorých psychologických teórií, ovplyvnených psychoanalýzou, je intuícia prejavom „nevedomého", pomocou ktorého je vysvetľovaná ako zaplnenie medzery v diskurzívnom usudzovaní medzi stanovením úlohy a náhlym nápadom jej riešenia, pričom sa tu vysvetľuje ako „nevedomý proces". Tvarová psychológia hovorí o intuícii ako o „nazeraní celostnosti", „tvarovom vnímaní", „intelektuálnom vciťovaní", „obraznom uchopení stavov" či „tušení" alebo „inštinkte". V Székelyho tvarovej teórii produktívneho myslenia sa teoretické rozpracovanie intuície malo podrobiť empirickému overeniu. Pozri: KOL. AUT.: *Slovník – Filozofia a prírodné vedy*. Bratislava: Pravda, 1987. s. 295–6.

[2] ..."vnímání je samým základem našeho poznávání věcí, a právě proto, že je neuznáváme a neodlišujeme od toho, co k němu naše paměť přidává nebo z něho vyjímá, považujeme celé vnímání za jakési vnitřní a subjektívní vidění, které se od vzpomínky liší pouze větší intenzitou. To tedy bude naše první hypotéza." Túto hypotézu Bergson potvrdzuje v celej práci. (BERGSON, H.: *Hmota a paměť*. Praha: 2003, s. 25); a ďalej: „Vnímání má význam ryze spekulativní. Je čistým poznáním." (BERGSON, H.: *Hmota a paměť*. Praha: 2003, s. 21

[3] „Takové vnímání bychom našli u bytosti...schopné vyloučením paměti ve všech jejich podobách spatřovat hmotu zároveň bezprostředně a okamžitě." (BERGSON, H.: *Hmota a paměť*. Praha: 2003, s. 25)

stredný náhľad je vlastne metóda, ktorú Bergson používa, teda *intuícia.*[1] A hoci to priamo na tomto mieste explicitne neuvádza ([3], 55), vysvetľuje a potvrdzuje túto skutočnosť o trochu neskôr v tej istej práci ([3], 136). Hmotný svet, predstavujúci súbor objektov, je pre neho súborom obrazov, obsiahnutých v našej schopnosti predstavovať si, teda vo vedomí. Objekty však podľa neho majú reálnu existenciu. Existuje tu teda akýsi rozostup medzi hmotou (objektami) a našim vedomým vnímaním tejto hmoty ([3], 26). Na začiatku vnímania máme podľa Bergsona daný „súbor obrazov hmotného sveta", tvorených množstvom vnútorných prvkov ([3], 27). Naše vedomie je však schopné postihnúť len časť nejakého vnímaného hmotného predmetu, pretože naša predstava o ňom je obmedzená len na mieru nášho možného pôsobenia na telesá a nemôžme zachytiť úplnosť (totalitu) všetkých zložiek nejakého hmotného telesa. ([3], 28). Tento fakt fragmentárnosti sa však vzťahuje len na skutočnosť „čistého vnímania."

Pri samotnom vnímaní teda začíname od „súboru všetkých obrazov", ináč povedané od hmotných telies či objektov, ktoré sú „centrami činnosti", a od ktorých sa odrážajú obrazy. Tieto v nás zapríčiňujú vnemy, ktoré nám poskytujú zmysly, a tak táto činnosť podľa Bergsona potvrdzuje, že osoba je tou bytosťou, ku ktorej sa vnímanie vzťahuje ([3], 34). Vnímanie je takto prítomné najprv v okolitých telesách naraz a potom sa vymedzuje, pričom prijíma telo za svoje centrum. Telo disponuje schopnosťou afekcie (pocitového vzrušenia) a schopnosťou konať, takže následne moja osoba vyberá zo súboru obrazov jeden, ktorý je privilegovaný, a ktorý vďaka afektívnym pocitom dokážem vnímať v jeho hĺbke – teda vnímať jeho vnútro a nielen povrch ([3], 45). Napriek tomu, že naše vnímanie istý čas trvá – je v ňom súslednosť vnemov – nie sme schopní zachytiť skutočný a okamžitý stav veci, ale len skutočný okamih nášho vedomia ([3], 51). Takto Bergson vysvetľuje intuitívne a teda bezprostredné vnímanie (nahliadnutie) skúsenosti, avšak táto skúsenosť je len prítomná, čo je vyjadrené v jeho označení „čisté vnímanie," ako sme uviedli vyššie.

Preto v procese poznávania, kvôli jeho úplnosti, prichádza na pomoc pamäť, teda prežívanie minulých obrazov, ktorá podľa Bergsona dopĺňuje prítomnú skúsenosť, ba má ešte užitočnejšiu funkciu, pretože nám pomáha pri našom rozhodovaní. Pamäť nám podľa neho pomáha zužovať široký obzor nášho vnímania podľa našej aktuálnej potreby. Naše vnímanie je tak v neustálej interakcii s celou našou minulosťou. Pamäť Bergson stotožňuje s vedomím[2], pričom minulosť v ňom pretrváva v dvoch formách: 1. vo forme hybného mechanizmu a 2. vo forme nezávislých spomienok ([3], 56). Dr. Ferdinand Pelikán v úvodnej štúdii k prvému českému vydaniu „Vývoja tvorivého" (1919) uvádza rozlíšenie na 1. pamäť opätujúcu a 2. pamäť predstavujúcu si. Pokračujme jeho terminológiou, v ktorej pamäť opätujúca zodpovedá pamäti vo forme hybného mechanizmu a pamäť predstavujúca pamäti vo forme nezávislých spomienok. Opätujúca pamäť (Bergson ju nazýva aj telesnou) má charakter návyku, motorického mechanizmu či pohybu, ktorý si môžeme do pamäti vštepiť, ako napríklad naučenie sa básne naspamäť od slova do slova. Nie je tu možná „intenzita duševného stavu pamäti," a jej centrom je podľa Bergsona mozog. (Pelikán, XLVI) Pokiaľ ide o pamäť predstavujúcu si, Bergson ju nazýva aj čistou pamäťou, a je spomienkou na jedno určité (vymedzené, nejaký jeden celok) čítanie, napr. na druhé z troch čítaní. Nemá teda charakter návyku a nesídli v mozgu. Je tu možná rôzna „intenzita duševného stavu pamäte," je to pamäť trvaj-

[1] „Intuice o níž hovořím, se týká především vnitřního trvání. Uchopuje sled, jenž není kladením vedle sebe, ono narůstání zevnitř a nepřerušené prodlužování minulosti do přítomnosti, která přesahuje do budoucnosti. Je to přímé nazírání ducha duchem. Již nic prostředkujícího; žádný lom skrze prizma, jehož jednou stranou je prostor a druhou řeč. Místo stavů sousedících s jinými stavy, jež se stanou slovy kladenými vedle jiných slov, dostaneme nedělitelnou, a proto podstatnou kontinuitu proudu vnitřního života. Intuice namená tedy především vědomí, avšak vědomí bezprostřední, nazření, které se téměř nerůzní od nazíraného předmětu, poznání, které je dotykem, ba shodou." (BERGSON, H.: *Myšlení a pohyb.* Praha, 2003. s. 34)

[2] „Každé vedomie je teda pamäťou – uchovanie a hromadenie minulosti v prítomnosti." (BERGSON, H.: Vedomie a život. In: *Filozofické eseje.* Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1970. s. 166)

úca v čase a je čisto spontánna, je vlastná duchovnému spôsobu bytia ([3], 57–8). Táto pamäť sa uskladňuje vo forme osobných obrazov-spomienok, ktoré vykresľujú udalosti so všetkými obrysmi, farbami a miestom v čase ([3], 64). Pre proces poznania sú dôležité obidve formy pamätí. Prvá je potrebná pri poznávaní v *okamihu*, postačuje k nej telo – mozog a nie sú k nej potrebné spomienky vo forme obrazových predstáv. Podľa Bergsona spočíva táto pamäť v činnosti a nie v predstave[1] a nazýva ju aj automatické rozpoznávanie. Druhá pamäť je potrebná pri dôkladnejšom a pozornejšom poznávaní, ktoré si žiada účasť obrazov-spomienok. Pozorné rozpoznávanie nás, na rozdiel od automatického, k predmetu privádza, aby zdôraznilo jeho obrysy. Na inom mieste zas Bergson hovorí, že rozpoznanie funguje ako obvod, v ktorom nám vonkajší predmet postupne odhaľuje svoje nepoznané časti a to vďaka symetricky umiestnenej pamäti, ktorá k nemu vysiela spomienky-obrazy ([3], 87). Týmto spôsobom, teda spojením, alebo, lepšie povedané, paralelnou činnosťou zmyslového vnímania a dvoch foriem pamätí, má človek schopnosť bezprostredne (intuitívne) nahliadnuť na objekt poznávania.

Čo sa týka pojmotvorby, Bergson je veľmi skeptický ohľadne našej schopnosti postihnúť vnútorné bohatstvo predmetov nejakým pojmom.[2] Pojmy, hoci uznáva ich existenciu, podľa neho „nahradzujú predmet, ktorý predstavujú a nevyžadujú od nás žiadne úsilie“ ([8], 181). Nedokážeme nimi vytvoriť vernú predstavu o trvaní a nemôžu sa porovnávať s intuíciou, ktorá odhalí v objekte esenciálne.[3] Pojmy, ktorými sa zaoberá hlavne v eseji „Úvod do metafyziky“ (1903) a označuje ich ako jednoduché, spája Bergson s intelektom, konkrétne s intelektuálnou analýzou, ktorá sa dobre uplatní v praktickej činnosti človeka; avšak nato, aby sme dosiahli súvislú skutočnosť, teda intuíciu, je potrebné „usadiť“ sa v trvaní ([15], 136).

Súhrnne je možné povedať, že, aby sme teda podľa Bergsona poznali podstatu vecí, je potrebné oslobodiť sa od intelektuálneho zvyku aplikovať pojmové kategórie na živú a konkrétnu realitu. Tým, že Bergson stavia intuíciu a jej doktrínu do protikladu k idei, k pojmu, k abstraktnému poznaniu a teda k dôvodeniu, dostáva sa k pozícii, ktorá postráda subjektívneho sprostredkovateľa medzi subjektom a objektom. Intuícia je pre neho nástroj, ktorý je mimo alebo, lepšie povedané, nad obyčajnými funkciami intelektu. Je to pre neho pravá, vnútorná a konkrétna metóda absolútneho poznania. Inými slovami, takéto nadpojmové uchopenie duchovnej podstaty, okamžité a konkrétne vnímanie sveta, ktoré je príliš prchavé a v protiklade k prirodzenej dispozícii intelektu, je podľa Bergsona jediný primeraný spôsob pre filozofické poznanie v rozsahu, v akom sa ono povznáša nad hmotu. Tým, že Bergson redukuje pojem a intelekt na praktické nástroje, zároveň redukuje filozofiu na praktický systém. Filozofia však približuje veci *modo speculativo*.[4]

Samotná intuícia však podľa nás má miesto v procese poznávania objektívneho sveta, pričom jej pozíciu je potrebné pravdivo a detailnejšie vymedziť. Hoci aristotelsko-tomistická filozofická tradícia nepracuje s pojmom intuícia a stavia sa k nej skôr nedôverčivo, je potrebné zdôrazniť, že sv. Tomáš Akvinský, aj keď ju vyslovene nerozoberá, spomína termín *intueor* či

---

[1] Ako príklad tu Bergson uvádza našu prvú prechádzku po cudzom meste, pričom na každom rohu váham, kadiaľ ísť. Som v neistote. To znamená, že môjmu telu sa ponúkajú možnosti a je jasne vidieť, že môj pohyb je nesúvislý a nepredpovedateľný. Po dlhšom pobyte sa ale už pohybujem bez premýšľania a bez toho, aby som predtým nejako hlbšie vnímal míňajúce sa predmety. Tieto predmety som teda vnímal akýmsi automatizmom. (BERGSON, H.: *Hmota a paměť*. Praha: 2003, s. 68)

[2] Ještě méně si jej (vnútorný život predmetov) však můžeme znázornit pomocí *pojmů,* tedy pomocí abstraktních, obecných či jednoduchých idejí.“ (BERGSON, H.: *Myšlení a pohyb.* Praha, 2003, s. 180)

[3] „V té míře, v níž abstraktní ideje dokáží posloužit analýze, tedy vědeckému bádání o předmětu v jeho vztazích ke všem ostatním předmětům, v té míře nejsou schopny nahradit intuici, tedy metafyzické zkoumání předmětu v tom, co je pro něj podstatné a specifické.“ (BERGSON, H.: *Myšlení a pohyb.* Praha, 2003, s. 181)

[4] Jedine teoreticky, bádavo, skúmavo. (pozn. aut.)

*intuitus*[1] napríklad v „Sume teologickej" na viacerých miestach, pričom do češtiny je prekladaný ako jednoduchý *pohled.*[2]

Súhlasíme s M. F. Sciaccom pri hodnotení Bergsonovej intuície, keď tvrdí, že z metafyziky urobil osobitý spôsob poznávania, ktorý je pre neho absolútnym poznaním vnútornej existencie súcien,[3] čo napokon vyplýva aj z Bergsonovej eseji „Úvod do metafyziky" ([8], 172–183).

Bergson teda nesprávne poprel vlastnú úlohu pojmu ako špecifického nástroja vo filozofii a pridelil túto úlohu duševnu (akejsi pociťovanej zhode okolností v ľudskom subjekte v procese stávania sa). Ďalej nesprávne prisúdil pojmu úlohu praktického nástroja a rovnako tiež intelektu funkciu praktickej činnosti, pretože intelekt i pojem, ako jeho čiastkový produkt, nie sú fabrikáciou (výrobou, sériovým zhotovovaním), ale filozofickou špekuláciou. Napriek týmto zámenám je podľa nás jeho chápanie intuície v mnohom podnetné a pri správnom korigovaní a ozdravení je zas samotná intuícia zasaditeľná do tomistického kontextu poznania, pretože Bergson nám pomohol poukázať na potrebu spoznať bytie ako členité a dynamické a tiež nás prinútil položiť si otázku v súvislosti s pojmami, totiž, ako môže to, čo je abstraktné, univerzálne a univočné vyjadrovať to, čo je konkrétne, dynamické a rozmanité. Na tieto otázky poskytol pregnantným spôsobom odpovede J. Maritain.

### 2. Epistemologické hľadisko Losského intuitivizmu

V tejto kapitole sa pokúsime priblížiť si základné aspekty Losského teórie poznania, pričom najprv poukážeme na jeho chápanie subjektu a objektu a neskôr na samotný proces poznania, teda na vzťah medzi subjektom a objektom. Súčasne sa pokúsime o vysvetlenie niektorých jeho osobitných termínov ako sú substanciálny činiteľ, gnozeologická koordinácia či intencionálny akt, atď.

Tento filozof vychádza najprv z kritiky poznávacích teórií vypracovaných počas 17. až 19. storočia a vyčíta väčšine z nich, že buď považovali obraz vo vedomí za kópiu transcendentného predmetu, alebo iní za symbol a ďalší zas za konštrukciu, vytvorenú prostredníctvom aktu poznania ([21], 33). Zároveň sa jasne hlási k filozofickému odkazu (pokiaľ ide o intuíciu) Hegela, Schellinga a k ruským slavjanofilom I. Kirejevskému a A. Chomjakovovi, pričom v neskorších dielach „jedným šupom" oceňuje spolu s nimi i Bergsona.[4] Losskij sa však podujal premyslieť a zdôvodniť novú poznávaciu teóriu, založenej na odmietnutí kauzálneho vplyvu objektu na subjekt, a tiež na popretí, že obsahy vedomia sú psychickými stavmi ([21], 37).

V poznaní Losskij vychádza, podľa neho, zo základnej duchovnej skúsenosti, z Descartovho „cogita," keď hovorí, že „to čo nachádzam vo svojom vedomí, je vždy niečo absolútne pravdivé ako fakt môjho vedomia" ([20], 29). Vychádza z vedomia, ktoré predstavuje jednotu. Vo vedomí sa nachádzajú 1. subjekt vedomia – moje ja , 2. objekt vedomia –

---

[1] (lat.) intueor = 1. pozerať sa, hľadieť, dívať sa, pozorovať (s úctou, úžasom) 2. uvažovať, mať ohľad 3. mať výhľad na čo; (lat.) intuitus = 1. pohľad, vzhľad 2. ohľad (na koho) 3. názor (ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko-slovenský slovník*. Bratislava: SPN, 1969. s. 344)

[2] „Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simpli *intuitu,* ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale"; „Ale rozum a um se liší co do způsobů poznávání: protože totiž rozum poznává jednoduchým *pohledem* , um však postupováním od jednoho k druhému. Ale přece um skrze postupování dojde k poznání toho, co rozum poznává bez postupování, totiž všeobecno." (STh I, q. 59, a. 1, ad 1); k tomu pozri ďalej: (STh I-II, q. 74, a. 10, c); a tiež: (STh II-II, q. 180, a. 6, ad 2)

[3] SCIACCA, Michele Federico*: Philosophical Trends in the Contemporary World.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1964. s. 32

[4] „Vo Francúzku je brilantnou ukážkou iracionalistického intuitivizmu Bergsonova filozofia. (LOSSKIJ, N.O.: *Filozofia intuitivizmu.* Poprad, 2000. s. 36.)

tohoto som si vedomý, napr. kôra stromu, moje želanie, nejaký pocit, 3. vzťah medzi subjektom a objektom.

*Objektom* alebo *predmetom vedomia* nazýva to, čo sa uvedomuje, keďže vedomie je vždy vedomie o niečom. Ako príklad uvádza uvedomovanie si tvrdosti stola či bielosti steny, z čoho mu potom plynie, že predmetmi vedomia sú tvrdosť a bielosť. Objektov vedomia je veľa a neustále sa menia, majú teda podľa neho časovú formu ([20], 30–32). Objekty vedomia môžu pochádzať tak z vonkajšieho sveta (kôra, jej bielosť, tvrdosť), tieto nie sú natoľko dôverné môjmu „ja" – nie sú jeho prejavom, sú však *imanentné* môjmu vedomiu ale *transcendentné* môjmu subjektu vedomia; ako aj zo sveta vnútorného (moje prianie, moje úsilie, pocit uspokojenia), tieto naopak sú prejavom môjho „ja", sú teda *imanentné* tak vedomiu, ako aj subjektu vedomia. Toto všetko mi je vo vedomí, podľa Losského terminológie, *dané.*

*Subjektom vedomia* je pre Losského také bytie, „ktoré sa označuje slovom „ja"." Subjekt ostáva stále ten istý, nemá časovú formu a vďaka tejto totožnosti sa dosahuje aj jednota vedomia.[1] Teda všetky rôzne dojmy sa zjednocujú v sústave *individálneho vedomia* ([20], 31–32). *Ja* považuje Losskij za substanciu a pocity, dojmy, túžby za jej atribúty. Práve kvôli lepšiemu vyjadreniu povahy tejto substancie, ako prejavujúcej sa živou činorodosťou, zvolil pre ňu pojem *substanciálny činiteľ* ([21], 40).

Nezávislosť poznávaného objektu od poznávajúceho subjektu dokazuje z odpovede na otázku, či vonkajšie objekty ako tvrdosť kôry, bielosť, atď., závisia na mojom „ja." Ďalej sa pýta, či je možné tvrdiť, že takúto tvrdosť a bielosť zapríčiňuje náš akt pozorovania. Keďže evidentne medzi aktom pozorovania a premetom pozorovania nie je nijaká kauzálna súvislosť, musíme na tieto otázky odpovedať len negatívne. Tu sa dostávame k jeho pojmu *intencionálny akt*. Losskij ním má na mysli akty pozornosti, porovnávania, atď.,[2] ktoré sú zamerané mimo seba na predmet, a s ktorými nie je tento predmet kauzálne prepojený. Na inom mieste ho označuje ako „prostriedok, pomocou ktorého si uvedomujeme predmety, ktorých existencia nezávisí od skutočnosti, že sme si ich vedomí" ([21], 42, 43) Tu je potrebné zdôrazniť rozdiel medzi samotným intencionálnym aktom a tým, čoho sme si vedomí. To, čoho sme si vedomí, Losskij nazýva *obsahom* vedomia. Takéto rozdelenie sa vzťahuje podľa neho aj na pamäť, pričom slovo spomienky v sebe zahŕňa jednak akt pamätania, a tiež obsah, teda skutočnú minulosť ([21], 45).

Pokiaľ ide o *vzťah medzi subjektom a objektom,* je to vzťah nadpriestorový a nadčasový a tvoriaci jednotu vedomia.[3] Poznávaný objekt a poznávajúci subjekt tvoria podľa Losského jediný celok. Obidva však existujú vo vedomí proti sebe ako nezávislé entity. Na vyjadrenie tohto osobitého vzťahu zavádza pojem *noetická koordinácia.*[4] ([20], 38). Tento vzťah samotný ale nie je ešte poznaním, teda intuíciou. Koordinácia sa prejavuje aj na úrovni substanciálnych činiteľov. Tieto sú nositeľmi svojich vlastných stavov, povedané Losského slovníkom, nosi-

---

[1] V práci „Filozofia intuitivizmu" jednotu subjektívneho vedomia dokladá nasledovne: „...musíme pozastaviť funkcie *prajem si, myslím si* atď., no musíme si podržať, hoci len na príležitostné použitie, tú najmenej aktívnu z našich duševných funkcií – že *máme* všetky naše skúsenosti *na zreteli.* Ak by bola táto funkcia s jedným identický *ja* vo svojom centre prerušená, nebolo by jednoty vedomia." (LOSSKIJ, N.O.: *Filozofia intuitivizmu.* Poprad, 2000. s. 38)

[2] Ďalšími príkladmi takýchto aktov sú: akt videnia, počúvania, dotýkania sa. Odlišujú sa od seba nielen sprievodnými organickými vzruchmi v našom zrakovom a sluchovom mechanizme, ale aj vďaka tomu, že naše „ja" používa odlišné prostriedky k zachyteniu aspektov vonkajšieho sveta. Intencionálne akty môžu byť aj emocionálne a snahové akty: túžby, želania, snaženia, ale aj city. (LOSSKIJ, N.O.: *Filozofia intuitivizmu.* Poprad, 2000. s. 43, 44)

[3] „Akákoľvek vzdialenosť v priestore je medzi telom subjektu a predmetom,...v každom prípade subjekt a predmet tvoria jednotu vedomia....predmet poznania môže byť mimočasový, alebo môže patriť do iného času ako do toho, v ktorom sa odohráva akt naň zameraný. ...môže to byť udalosť...pred sekundou, ...alebo pred...stáročiami. Je to nadčasová spätosť premosťujúca priepasť medzi minulosťou a prítomnosťou." (LOSSKIJ, N.O.: *Filozofia intuitivizmu.* Poprad, 2000. s. 48)

[4] Niektorí autori ho prekladajú ako gnozeologická koordinácia.

teľmi identického abstraktného Loga,[1] v zhode s ktorým vyvíja svoje aktivity. Vzhľadom na to, že formy ich aktivity sú identické, aj ich existencia má preto identický aspekt; a práve z tohto dôvodu ho Losskij nazýva *konsubstanciálnosť* ([26], 598). Vo vonkajšom svete existujú však okrem substanciálnych činiteľov aj ďalšie nezávislé činitele[2], ktoré sú tiež nositeľom vlastných stavov. Všetky činitele transcendujú samy seba a sprítomňujú sa jeden druhému vo vedomí. ([21], 51) Pre túto skutočnosť náš filozof uzatvára, že „všetko na svete je imanentné všetkému" ([21], 52). Noetická koordinácia je zároveň podmienkou toho, aby mohol byť intencionálny akt zameraný na predmet, preto je koordinácia zároveň podmienkou vedomia. Keďže sa stav koordinácie dosahuje ešte pred dosiahnutím vedomia, nazýva Losskij predvedomú imanenciu objektu v subjekte *predvedomie* ([21], 52).

K samotnému *poznaniu* predmetu dochádza až vtedy, keď aplikujeme na objekt nášho vedomia intencionálne akty. Tieto sú aktami rozlišovania ([23], 59). Poznanie je teda taká činnosť subjektu, ktorá ho vedie za hranice jeho vlastnej individuality. V práci „Odôvodnenie intuivizmu" Losskij vysvetľuje, že k samotnému obsahu poznania dospejeme porovnávaním obsahu vedomia s inými obsahmi vedomia a odlíšením od nich, pričom poznávací obsah je objektom poznania ([26], 596). Poznanie je vlastne postupným procesom uchopovania objektu najprv zmyslovými intencionálnymi aktami až po intelektuálne akty, čo v Losského prevedení znamená postup od zmyslovej k intelektuálnej intuícii ([19], 103).

K úplnému poznaniu však dochádza až v súdení ([12], 121), pričom Losskij rozlišuje tri časti súdu: subjekt, teda to o čom sa vypovedá pravda; predikát, teda to čo je o objekte spoznané a napokon vzťah medzi nimi – ich vzájomné prepojenie. Intuícia, ako tvrdí v tom čase Losského dôsledný stúpenec Dieška, tu zohráva rozhodujúcu úlohu, keď vďaka nej môžeme uchopiť súvis medzi subjektom a predikátom na základe princípu dostatočného dôvodu, kde potom subjekt je príčinou pre predikát, ktorý je dôsledkom ([12], 121). Príčinou predikátu zvyčajne nebýva celá štruktúra objektu, ale len jej časť. Každý akt rozlišovania teda ponúka väčšinou poznanie malej stránky predmetu. V tomto zmysle je naše poznanie čiastkové.[3] Avšak bez ohľadu na fragmentárnosť je to, čo spoznáme – teda nejaký úsek sveta – absolútnou pravdou ([23], 60). Spona *je* vyjadruje nielen spojenie subjektu a predikátu v súde, ale rovnako tiež „bytostný charakter pravdy, skutočnosť jej obsahu ([26], 596). Pokiaľ ide o pojmový aparát, Losskij, ako to sám explicitne vyjadruje[4] v odpovedi na Hrušovského namietky, pojmy uznáva ako nevyhnutné. Losskij uznáva úlohu abstrakcie pri tvorbe pojmov. Abstraktné pojmy sa v mysli subjektu zjavujú vtedy, keď „analýzou a abstrakciou vypracúva z konkrétnych dát skúsenosti dáta intuície intelektuálnej" ([23], 59).

Súhrnne by sme mohli k Losského teórii intuitívnemu realizmu povedať, že je to už na prvý pohľad prepracovanejšia noetická sústava ako Bergsonova. Losskij nás neprivádza k anti-intelektualizmu a nezanecháva nám skeptický odkaz, pokiaľ ide o intelektuálne poznanie skutočnosti objektívneho sveta. Nemôžme však súhlasiť s jeho východiskom, totiž, že prvé, čo poznávam, je fakt môjho vedomia, môjho Ja. Prvým predmetom nášho poznania nie je podľa nášho názoru naše Ja, ale nejaká vec mimo Ja; pretože to, čo je poznané je *akt poznávania*, a až prostredníctvom neho Ja, ktoré poznáva. To znamená, že je to najprv nejaká vec

---

[1] Logom Losskij nazýva sumu formálnych ideálnych princípov, racionálnu formu sveta, odvodený racionálny aspekt sveta, preto, ako hovorí Losskij, ho môžeme nazvať abstraktným. Každý stvorený činiteľ a tiež každá entita je nositeľom abstraktného Loga v jeho totalite.; pozri: (MORNÁR, P.: *K charakteristike intuitivizmu vo filozofii N.O. Losského.* In: Filozofia , roč. 58, 2003, č. 9, s. 598–9n)

[2] Losskij ich na inom mieste nazýva aj predmety. (LOSSKIJ, N.O.: *Filozofia intuitivizmu.* Poprad, 2000. s. 52)

[3] Keď v článku o Carnapovi Losskij hovorí, že „predmet v celej svojej plnosti *môže* byť nami poznaný", má tým na mysli, že v predmete niet ničoho principiálne nepoznateľného. (LOSSKIJ, N.O.: *Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu.* In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 1, s. 60)

[4] „Úplne súhlasím s nevyhnutnosťou pojmov pre poznanie a mnoho o tom hovorím v knihe „Čuvstvennaja, intelektuaľnaja i mističeskaja intuicia." (LOSSKIJ, N.O.: *Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu.* In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 1, s. 59)

(akt poznávania nasmerovaný na objekt poznania), ktorú intelekt poznáva ako prvú, keďže akt poznávania vždy znamená určitú zameranosť na nejaký predmet.[1] Teda myslieť znamená myslieť vždy o nejakej veci.

A tak Losskij, aby sa vyhol subjektivizmu, zavádza pojem jednotného vedomia, v ktorom sú obsiahnuté aj objekt aj subjekt vedomia, pričom objektu prisudzuje reálnu existenciu. Toto mu umožňuje začať pri poznaní veci najprv zmyslami (zmyslová intuícia) a pokračovať až k tvorbe pojmu (intelektuálnej intuícii). Podľa Losského však pri poznaní neabstrahujeme z predmetu to, čo je v ňom inteligibilné, jej esenciu (čosť), aby sme mohli potom vytvoriť pojem; ale intuíciou získavame obsahy vedomia, ktorých vzájomnou komparáciou v spolupráci s pamäťou prichádzame k fragmentárnemu, no absolútne pravdivému poznaniu.

### 3. Epistemologické aspekty ich rozdielneho chápania intuície – ich určenie

Potom, ako sme si predstavili a zhodnotili základný epistemologický vklad tak H. Bergsona, ako aj N.O. Losského, je potrebné poukázať na niektoré významné či menej významné odlišnosti, ale i zhodnosti v ich intuitivizme.

V prvom rade pre Bergsona reálny svet nie je svet nejakých stabilných, uskutočnených jestvujúcien, ale je to neustály prúd zmien, trvanie, zabezpečované životným elánom. Zdá sa, že Bergson tu stotožnil skutočné skôr so *stávaním sa* ako s bytím. Súhlasíme tu s Letzovým pomenovaním Bergsona ako procesualistu ([19], 105). Naopak, pre Losského je reálny svet systematickým celkom, v ktorom vzťahy a udalosti sú idey v platónovskom zmysle, podľa ktorých sa uskutočňujú a skonkrétňujú.

Pre Bergsona súvisí poznanie prostredníctvom intelektu a s ním spojená abstrakcia a tvorba pojmov len s neúplným poznaním, podľa jeho terminológie s intelektuálnou analýzou, ktorá má význam hlavne pre praktickú činnosť človeka. Intelektuálne poznanie Bergson teda relativizuje a robí ho symbolickým, pričom zároveň k tomu dodávame, že sa tu zreteľne prejavuje aj jeho skepticizmus vyjadrený tvrdením o neschopnosti poznať skutočnosť intelektom. Losskij naopak uznáva miesto intelektu pri našom poznávaní, pričom naše poznávanie je završované práve v rozume, a to prostredníctvom abstrakcie, ktorou podľa neho tvoríme pojmy.

Podľa Bergsona intelektuálnym uchopením objektu poznania dochádza ku skresleniu obsahu poznania, pričom len intuitívny vhľad do predmetu nám môže odhaliť jeho pravú podstatu. Losskij v kontraste s Bergsonom rozumie pod intuitívnym náhľadom akoby prvú fázu procesu poznávania, v ktorej odhalí najprv ideálnu stránku predmetu poznania a následne sa posúva v tomto procese do fázy abstraktného myslenia, ktorú Losskij nazýva aj intelektuálnou intuíciou. U Losského teda vďaka intelekcii nedochádza ku skresleniu poznania, ale naopak, toto poznanie sa stáva bohatším a dokážeme exaktnejšie postihnúť ideálny základ objektov.

Bergsonov intuitivizmus na prvý pohľad akoby od seba vzďaľoval exaktné vedy a filozofiu, avšak s takýmito tvrdeniami niektorých filozofov[2] sa dá len ťažko súhlasiť, pretože iracionalizmus, lepšie povedané anti-intelektualizmus, v poznaní u neho nebol iracionalizmom univerzálno-filozofickým, ale skôr len noetickým. Môžeme povedať, že jeho skepticko-iracio-

---

[1] J. Maritain ohľadne tohto, podľa neho, Descartovho omylu prichádza aj k preformulovaniu jeho „cogita,"keď tvrdí: „I am aware of knowing – I am aware of knowing at least one thing, that what is, is; not: I think." (Som si vedomý poznávania – som si vedomý poznávania prinajmenšom jednej veci, že čo je, je; nie: myslím.), pričom sa tu odvoláva na princíp identity. (K tomu pozri: MARITAIN, J.: *The Degrees of Knowledge*. Notre Dame, Indiana, 2002. s. 80.)

[2] K tomu pozri úvodnú štúdiu Miloša Bezděka, In: (LOSSKIJ, N. O.: *Absolútne kritérium pravdy*. Martin, 1946. s. 16.)

nalistický postoj vyplýval zo situácie vo vede, ktorá prevládala v jeho ranej dobe a bol viac menej reakciou na pozitivizmus a jeho neschopnosť postihnúť pravdivú skutočnosť v jej totalite. Bergson však vo svojich prácach podal veľa cenných vysvetlení a analýz či už z oblasti fyzicko-biologických alebo psychických procesov prebiehajúcich v človeku, z ktorých čerpalo počas nasledujúcich desaťročí mnoho vedcov pôsobiacich v exaktnej vedeckej sfére.

Losského intuitivizmus nie je iracionalizmom ako Bergsonov, ide mu predovšetkým, ako to sám uvádza, o zmierenie empirizmu a racionalizmu ([20], 65) a syntetické spojenie exaktných vied a metafyziky.

Ďalší nezanedbateľný rozdiel je badateľný pri poukázaní na výsledok poznania. Zatiaľ čo u Bergsona je čiastočné poznanie spojené s formou „čireho vnímania", pričom zapojením pamäte do procesu poznania dosahujeme absolútne intuitívne poznanie celého predmetu poznania, ktoré je však platné len v danom okamihu trvania a nevyjadriteľné pojmom; u Losského nedosahujeme absolútne poznanie celého predmetu, ale len jeho časti, ktorá je vyjadriteľná pojmom.

Čo sa týka zhodných stránok ich filozofie, je zrejmé, že obidvaja myslitelia vychádzajú z tvrdenia, že schopnosťou poznávajúceho subjektu je intuitívne, teda bezprostredne nahliadať poznávaný objekt taký, aký v skutočnosti je, teda v origináli; pričom tento objekt je uchopovaný duševným náhľadom naraz ako organický celok – nie je teda konštrukciou rozumu vo forme nejakého poskladaného obrazu.

## LITERATÚRA


[1] BALCAR, O.: *Prameny náboženství (v pojetí Henriho Bergsona a ve světle ethnologie)*. Kroměříž, Karel Kryl 1948.

[2] BERGSON, H.: *Vývoj tvořivý*. Praha, Jan Laichter 1919.

[3] BERGSON, H.: *Hmota a paměť. Esej o vztahu těla k duchu*. Praha, Oikoymenh 2003.

[4] BERGSON, H.: *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha, Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 1994.

[5] BERGSON, H.: *Duchovní energie*. Praha, Vyšehrad 2002.

[6] BERGSON, H.: *Filozofické eseje*. Bratislava, Slovenský spisovateľ 1970.

[7] BERGSON, H.: *Mozek a myšlení*. Preklad Jakuba Čapka. In: Filosofický časopis, roč. 50, 2002, č. 2, s. 249–260.

[8] BERGSON, H.: *Myšlení a pohyb*. Praha, Mladá fronta 2003.

[9] BODNÁR, J.: *Intuitívny realizmus na Slovensku*. (O tvorbe J. Diešku a N.O. Losského) In: Filozofia, roč. 51, 1996, č. 10, s. 634–662.

[10] COPLESTON, F. S. J.: *A History of Philosophy*. Volume IX: Modern Philosophy. New York: Doubleday 1994.

[11] CORETH, E. – EHLEN, P. – SCHMIDT, J.: *Filosofie 19. století*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2003.

[12] DIEŠKA, J.: *Kritický či intuitívny realizmus*. Bratislava, Slovenské nakladateľstvo 1944.

[13] DIEŠKA, J.: *Problém noetického realizmu v Leninovom diele „Materializmus a empiriokriticizmus"*. In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 2, s. 141–180.

[14] DURANT, W.: *Příběh filozofie*. Praha, Pragma (rok vydania neuvedený).

[15] HRDLIČKA, J.: *O intuici Bergsona*. In: ČAPEK, Jakub: Filosofie Henri Bergsona. Základní aspekty a problémy. Praha, Oikoymenh, 2003.

[16] HRUŠOVSKÝ, I.: *Kritika intuitívneho realizmu*. In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 1, s. 46–56.
[17] HRUŠOVSKÝ, I.: *Losského teória pravdy*. In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 3, s. 282–293.
[18] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dieška o Leninovi*. In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 3, s. 294–297.
[19] LETZ, J.: *Teória poznania. (Systémové a experienciálno evolučné porozumenie poznania)*. Nové Zámky, JUP 1992.
[20] LOSSKIJ, N. O.: *Absolútne kritérium pravdy*. (S úvodnou štúdiou Miloša Bezděka a v slovenskom preklade Jozefa Dieška) T. Sv. Martin, Matica Slovenská 1946.
[21] LOSSKIJ, N. O.: *Filozofia intuitivizmu*. Poprad, Christiania, 2000.
[22] LOSSKIJ, N. O.: *Podmienky dokonalého dobra*. Preklad N.O. Losského a J. Dieška. T. Sv. Martin, Matica Slovenská 1944.
[23] LOSSKIJ, N. O.: *Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu*. In: Organon F, roč. 3, 1996, č. 1, s. 57–61.
[24] LOSSKIJ, N. O.: *Spomienka na bratislavské roky*. In: Filozofia, roč. 51, 1996, č. 10, s. 715–721.
[25] MANDOVÁ, T.: *(Kým, čím bol?) N.O. Losskij*. In: Filozofia, roč. 58, 2003, č. 2, s. 138–142.
[26] MORNÁR, P.: *K charakteristike intuitivizmu vo filozofii N. O. Losského*. In: Filozofia, roč. 58, 2003, č. 9, s. 589–611.
[27] STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Praha, Zvon 1991.
[28] AKVINSKÝ, T. sv.: *Theologická summa*. 5 zv. Olomouc, Krystal, 1938.
[29] MARITAIN, J.: *The Degrees of Knowledge*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press 2002.

Mgr. Peter Fekiač
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Katolícka univerzita
Ružomberok

# POSTMODERNIZM JAKO DIAGNOZA KOŃCA FILOZOFII?

*PAWEŁ ST. CZARNECKI*

Krytycy postmodernizmu uważają, że jest on tendencją do „spłycania" wszystkiego, między innymi kultury, literatury, sztuki, filozofii i tym samym zatraty wartości tego wszystkiego, co na przestrzeni dziejów zdołał stworzyć człowiek. Antymodernistyczna retoryka jest niejednokrotnie bardzo radykalna.

Przeciwnicy tendencji postmodernistycznych twierdzą, że stoją one pod znakiem zarówno antysztuki, jak i antyfilozofii. Tak właśnie, jak we wszystkich dziedzinach sztuki jest możliwa antysztuka, tak w filozofii możliwa jest antyfilozofia. W powyższym kontekście filozoficzne zakwestionowanie antyfilozofii wynika z przekonania, że jakaś inna dziedzina lepiej realizuje jej cele. Siedemnastowieczny filozof francuski Blaise Pascal (1623–1662) twierdzi wręcz, że celem racjonalnego myślenia jest w efekcie zaparcie się rozumu, a tym samym przygotowanie człowieka do wiary, odpowiadającej na wszelkie pytania metafizyczne ([24], 170–177).

Niezaprzeczalnym jest fakt, że również postmoderniści odwołują się w swoich poglądach do dawniejszych osiągnięć filozofii, nawiązując przede wszystkim do myśli Friedricha Nietzschego (1844–1900) oraz Martina Heideggera (1889–1976). Pierwszy spośród nich w dziele „Tako rzecze Zaratustra" wystąpił przeciwko współczesnej sobie kulturze (podobnie jak obecnie postmoderniści), głęboko zakorzenionej w tradycji chrześcijańskiej i pielęgnującej starogreckie ideały racjonalności oraz obiektywności. Również Heidegger wsławił się krytyką metafizyki zachodniego świata ([26], 345).

Postmodernizm, który jest również nazywany filozofią ponowożytną, szczególnie silnie wyraża się w poglądach poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów francuskich, jak: R. Barthes, G. Deluze, J. Lacan, M. Foucault, J. Derrida. W przeciwieństwie do Francuzów, filozofowie z krajów anglosaskich z rezerwą odnoszą się do poststrukturalizmu. W Stanach Zjednoczonych na przykład dekonstrukcjonizm jest bardzo rzadko obecny na wydziałach filozoficznych tamtejszych uniwersytetów i jest uprawiany raczej na wydziałach literaturoznawstwa czy nauk politycznych ([4], 52).

Kwestionując absolutyzm wartości – również filozoficznych, jak uczynił to ich protoplasta F. Nietzsche – postmoderniści uznają „fragmentaryzację świata", a więc kultur, filozofii, postaw życiowych, polityki, etyki, sprawiedliwości, jaźni. Część postmodernistów określa jaźń jako fikcję. Celem jej podtrzymywania jest – zdaniem postmodernistycznych myślicieli – fałszywe przekonanie ludzi, że istnieje coś stabilnego i nienaruszalnego w swojej istocie. Dlatego też postmodernistyczna literatura tworzy dzieła bezosobowe, bez konkretnej treści i konkretnego, ustalonego tematu, co wywołuje irytację wielu odbiorców oraz sprawia wrażenie „braku powagi" i autentycznej, filozoficznej refleksji. Postmoderniści wyrażają zdanie, że jeśli nie ma absolutnej prawdy i jednolicie ustalonych wartości, to nie można brać również na poważnie własnych twierdzeń. Stąd „dyskurs" postmodernistyczny chętnie stosuje w literaturze nawiasy, myślniki, cudzysłowia oraz pozostałe zasady rozdzierającej interpunkcji.

Obrońcy postmodernizmu, pragnąc zaprzeczyć retoryce krytyków powyższego kierunku, twierdzą, że nie stanowi on „końca filozofii". Twierdzą oni, że tak jak w sztuce czy literaturze postmodernizm jest kolejnym historycznym kierunkiem, to podobnie jest w filozofii. Postmodernizm nie jest – ich zdaniem – jakimś konkretnym wyborem jednego nurtu filozoficznego i trzymaniem się go. Wynika to stąd, że w czasach współczesnych nie jest konsekwentnie uprawiany czy preferowany jakiś jeden kierunek filozoficzny, lecz wszystkie one razem, jako dotychczasowy dorobek ludzkości, zbiegły się w czasie i wszystkie równocześnie są uprawiane i wykładane na uniwersytetach, wzbudzając zainteresowanie. Wszystkie

również, jako wielkie dziedzictwo ludzkości, swoimi charakterystycznymi sposobami starają się dojść do „prawdy". Współcześnie wszelkie tradycje filozoficzne są traktowane na równi. W takim kontekście można by uznać termin „postmodernizm" w filozofii za zbyteczny, ponieważ żaden konkretny nurt ściśle z nim związany nie ukształtował się. Również współcześni filozofowie, jak Odo Marquard, którzy są pluralistami oraz antyfundamentalistami, odcinają się zazwyczaj od terminu „postmoderna". Tak więc pomimo faktu, że filozofia jest kontynuowana, postmoderniści nie stawiają już nowych pytań, lecz jedynie przypominają stare, tak jak w architekturze wzorują się na dawnych stylach (neobarok, neoklasycyzm). W związku z tym, że łączą przeróżne nurty filozoficzne, nie starając się wartościować, uważa się ich niejednokrotnie za relatywistów (nie przedkładają na przykład filozofii chrześcijańskiej ponad pozostałą) ([18], 13–15). W takim kontekście można by użyć dla epoki postmodernistycznej przedrostka „neo" – neonitzscheanizm, neoheidegge-ryzm, neomarksizm itd. ([18], 16).

Przy szerszym rozumieniu do nurtu postmodernistycznej filozofii zalicza się filozofów związanych z hermeneutyczno-pragmatycznym zwrotem filozofii, z hermeneutyką filozoficzną oraz postpragmatyczną filozofią nauki, a także z neopragmatyzmem amerykańskim (R. Bernstein, W. V. O. Quine, R. Rorty), z filozofią lingwocentryczną, z nurtem filozofii języka i umysłu, z kognitywizmem, z epistemiologicznym i metodologicznym anarchizmem ([4], 52–53).

Brak krystalizowania się nowych nurtów filozoficznych w epoce współczesnej wypływa ze sceptycyzmu wobec jednolitej „prawdy" i jednolitych norm, tym bardziej że do tej pory żaden z dotychczasowych nurtów, od starożytności aż po XX w. nie określił kryterium prawdy, w którą wszyscy uwierzyliby i która okazałaby się „ostateczna". Dlatego też sceptycyzm wobec wszystkiego, przy jednoczesnym uwzględnianiu wszystkich dotychczasowych kierunków na równi, jest według postmodernistów jedynym możliwym do konkretnej realizacji, zdrowym kierunkiem intelektualnym ([26], 344). Dlatego też postmodernistyczna twórczość literacka niejednokrotnie wydaje dzieła bez konkretnego tematu i bez ostatecznego rozwiązania problemów, odbierane przez wielu czytelników jako „udziwnione" ([26], 344–345).

Postmodernistom właściwe jest przekonanie o załamaniu się społeczno-filozoficznnego projektu oświeceniowego. Krytycznej analizie oraz negacji poddane zostały pochodzące z filozofii Oświecenia kategorie Rozumu, Postępu i Człowieka, towarzyszące europejskiej filozofii i kulturze od XVIII w. Tym samym postmodernizm wskazuje na zmierzch roli nauki jako kreatorki scjentystycznego światopoglądu. Wskazuje również na permanentny kryzys tradycji religijnej, ale także na zmierzch światopoglądu wykreowanego mocą wiary w człowieka, czyli tradycji humanistycznej. Tym samym postmoderniści ukazują porażkę wielkich utopii uniwersalistycznych, jak na przykład marksizm. Wobec istnienia dużej ilości nieporównywalnych wizji świata, postmoderniści stawiają propozycję zastąpienia wszechogarniającego Rozumu obrazem lokalnie negocjowanych wartości. Według nich relatywizm i konwencjonalizm są cechami przypisanymi do wszystkich światopoglądów, przekonań etycznych, estetycznych i poznawczych. Wobec niemożliwości uchwycenia Prawdy postmoderniści starają się wykazać istnienie wielości równoprawnych „prawd", obiektywności i sensów. Postmoderniści całkowicie negują odniesienie do jednej, wszechogarniającej Rzeczywistości, podejmując w ten sposób walkę przeciwko wszelkim totalizującym poglądom, w tym religijnym (stąd na przykład konflikty z Kościołem rzymskokatolickim). Skłania ich to do podkreślenia wagi sporu i różnicy. W ten sposób postmoderniści odsyłają do wybitnego francuskiego filozofa Jacquesa Derridy, który ugruntował poststrukturalistyczny sposób patrzenia na praktykę interpretacji tekstów, tworząc nową filozofią skalę dekonstrukcji ([10], 275). Postmoderniści oskarżają wywodzącą się z ducha Oświecenia filozofię o „logocentryzm" oraz racjonalizację każdej dziedziny życia. Postmodernistyczna krytyka racjonalności polega na jej radykalizmie. Powołując się na F. Nietzschego, postmodernistyczni filozofowie głoszą, że dzieje rozumu są równoznaczne z panowaniem kulturowego zła ([4], 77).

Postmodernistyczna filozofia może być przedstawiona w postaci typowych poglądów i tez, które składają się na postmodernistyczny klimat i „ducha filozofowania". Te poglądy i tezy to: antykartezjanizm, dekonstrukcjonizm, antyreprezentacjonizm, krytyka obiektywizmu, postawa historyzująca, antyfundamentalizm, antydemarkacjonizm, ambiwalentna postawa wobec humanizmu i filozofii ([4], 53).

Bardzo istotną cechą postmodernistycznej filozofii, na co należy niewątpliwie zwrócić uwagę, jest antykartezjanizm. Odrzuca on poglądy ojca filozofii nowożytnej, Kartezjusza (1596–1650), jak również to wszystko, co uważa się za wyraz kartezjańskiej postawy w filozofii. Postmodernistyczni filozofowie wyrażają swoją krytykę nurtu kartezjańskiego, co wyraża się między innymi w kategorii podmiotowości. Dzieje się tak pomimo tego, że odkrycie sfery podmiotowości i samoświadomości jest niezwykle istotnym osiągnięciem nowożytnej filozofii. Dało to jednak początek wielu złudzeniom, jak: koncepcja autonomicznego i racjonalnego podmiotu jako oczywistej podstawy pewności poznania, prawda (jako naczelna, uniwersalna i transkulturowa kategoria), tyrania wszechogarniającego i wszechmocnego rozumu. Oświeceniowy rozum zawiódł, a realizacja powyższego projektu nie przyniosła ludzkości szczęścia. Rozum oświeceniowy jest w tym kontekście krytykowany przez F. Nietzschego, M. Heideggera, M. Harkheimera, Th. W. Adorno. Odrzucając „mit podmiotowości", postmoderniści nawiązują do analizy kategorii podmiotu S. Kierkegarda, F. Nietzschego, S. Freuda, E. Husserla, Th. W. Adorno i G. Vattimo ([4], 54). Jak stwierdza M. Potępa, filozof postmodernistyczny jest niechętny posługiwaniu się pojęciem podmiotu, rozumianym jako samoświadomość. Pojęcie podmiotu jest przestarzałe, w czym M. Potępa powołuje się na G. Vattimo, jeżeli jest aspektem myślenia, zapominającym o byciu na rzecz obiektywności, jak ujęcia w formie „obecności" ([19], 82). Odrzucają więc koncepcję świadomego siebie, racjonalnego i autonomicznego człowieka względem świata, jako podmiotu moralnego ([4], 54). W krytyce podmiotu postmoderniści odwołują się po części do sformułowania F. de Saussure'a, że język jest formą, a nie substancją (Patrz: [15], 68).

Dekonstrukcjonizm wiąże się z tym, że filozofia postmodernistyczna jest: krytyczna, demistyfikująca, destrukcyjna, demitologizująca. Postmodernizm jest nurtem negacji, kwestionowania i destrukcji. Przedkłada wolność indywidualną, otwartość, tolerancję, pluralizm, oryginalność, niepowtarzalność. Według postmodernistów takie niezaprzeczalne od wieków wartości jak: Bóg, religia, humanizm (człowiek jako podmiot), filozofia, metafizyka, prawda absolutna, nauka, racjonalność, pewność poznania, należy poddać dekonstrukcji i destrukcji, jako że mają powodować „niewolę człowieka" ([4], 55–57). Dekonstrukcja jest bardzo często stosowana w literaturze, co polega przede wszystkim na wnikliwej analizie tekstów literackich, przy jednoczesnym pominięciu kontekstu socjohistorycznego i jego zamierzonej wymowy, przy jednoczesnym postrzeganiu ich jako pola wzajemnego oddziaływania powierzchniowych założeń i znaków. Jest to nowe, postmodernistyczne podejście do dzieł literackich, przy którym krytyka wykracza daleko poza intencje autora, co pozwala snuć rozmaite spekulacje, a tym samym wychodzić poza strukturalizm, z którego wywodzi się koncepcje dekonstrukcji. Teoria dekonstrukcji Derridy została rozwinięta w końcu lat sześćdziesiątych XX w. dzięki posłużeniu się przez jej twórcę elementami myślenia abstrakcyjnego oraz subiektywnymi założeniami, przy wykorzystaniu gry słów, zwłaszcza pomiędzy *différence* (różnica) – oznaczającym, że tylko przeciwstawność idei lub słow. Nadaje im znaczenie, oraz *différance* (różnia) – oznaczającym, że zrozumienie sensu tekstu jest odwlekane w nieskończoność w toku rozlicznych badań jego aspektów. Dekonstrukcjoniści uczynili ze swojej idei filozoficznej dogmat, co ma miejsce na przykład w przypadku American Yale School. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia dekonstrukcjonizm stał się modnym terminem we wszystkich niemal obszarach myśli progresywnej. Niejednokrotnie wiąże się to z atakiem na dotychczasowe, konwencjonalne wyobrażenia i poglądy. Dzięki temu powyższy kierunek został wykorzystany przez współczesne ruchy radykalne, na przykład feministyczne czy antyrasistowskie. Następuje to poprzez przejęcie zawartego w tej teorii pojęcia sprawowania władzy poprzez odpowiedni dobór słow. w kam-

panii czyszczenia języka. Jest to słynna, wymyślona w Stanach Zjednoczonych „Political Correctness" ([29], 70–71).

Postmoderniści stosują ponadto krytykę obiektywizmu. Ich zdaniem poznając nie mamy do czynienia z obiektywnymi prawdami oraz rzeczywistościami, lecz z idealizującymi interpretacjami i twórczymi grami językowymi ([4], 57). Według R. Rorty'ego prawda „jest tylko nazwą własności, którą dzielą twierdzenia prawdziwe" ([4], 57). Wyrażając swoją krytykę, postmoderniści zauważają, że o ile modernistyczna prawda jest jedna oraz uniwersalna, o tyle prawda postmodernistyczna wyłania się twórczo w procesie dialogu, a zdaniem A. Szahaja, jest raczej „społecznie czy kulturowo wytwarzana niż epistemicznie odkrywana" ([28], 12). Racjonalność nie jest jednolita, lecz wieloraka. Według J.-F. Lyotarda składająca się w postaci swoistego „archipelagu" autonomicznych wysepek racjonalności ([4], 58). Postmoderniści, wzorując się na F. Nietzschem, krytykują nurty filozoficzne mające na celu obronę prawdy, jako ich zdaniem totalitarnie zagrażające nowoczesnym społeczeństwom liberalnym ([4], 58).

Kolejną istotną cechą filozofii postmodernistycznej jest antyreprezentacjonizm, odrzucający „mit reprezentowania", a więc koncepcji wiedzy jako reprezentowania tego, co jest poza umysłem. Postmoderniści krytykują filozofię reprezentacjonistyczną za to, że chce ona być ogólną teorią reprezentacji, dzieląc kulturę na dziedziny rzeczywistość dobrze, mniej dobrze i w ogóle ([21], 3).

Postmodernistyczny antyfundamentalizm filozoficzny odrzuca z kolei możliwość uzyskania „pewnej" wiedzy (antyabsolutyzm). Zdaniem postmodernistów żaden typ myślenia nie może rościć sobie prawa do „nadrzędności" ([4], 61–62).

Postmodernistyczne myślenie skierowane jest zarówno przeciw koncepcji oświeceniowej, jak i przeciw metafizyce, która wbrew ich poglądom przyjmuje pojęcie prawdy transcendentalnej i uniwersalnej oraz rzeczywistości jako pewnej podstawy filozofowania. Postmodernistyczna niechęć do metafizyki jest jednakże częścią tradycji filozofii nowożytnej. Postmodernizm przepowiada jednak rychły koniec filozofii fundamentalistycznej. Skłania to jego głosicieli do propagowania emancypacji grup mniejszościowych (na przykład homoseksualistów), kobiet (feminizm), tolerancji dla wszelkich „alternatywnych" zachowań ([16], 25).

We współczesnej, pluralistycznej epoce, kiedy świat coraz bardziej łączy się, czerpiąc z rożnych kręgów kulturowych (w wielkim stopniu dalekowschodniego), filozoficzną świadomość postmodernistyczną można utożsamiać jako próbę rekompensaty braku tożsamości wyobcowanego człowieka Zachodu. Tak jak do połowy poprzedniego stulecia o wiele łatwiej było określić własną tożsamość, a często była ona niejako „z góry" określona przez religie, tradycje czy ideologie, jak na przykład: konserwatyzm, liberalizm, nazizm, socjalizm, komunizm, faszyzm, tak dzisiejszy „zmierzch ideologii" stworzył klimat ku rozważaniu kondycji współczesnego człowieka, w warunkach istniejącego kryzysu. Tak więc dzisiejsza postmodernistyczna świadomość zajmuje miejsce dawnej świadomości religijnej czy ideologicznej. Współczesny człowiek coraz mniej potrafi tworzyć, a tym bardziej konsekwentnie trzymać się konkretnego kierunku filozoficznego. Dzieje się to w czasach, w których wszelkie osiągnięcia poprzednich epok nałożyły się na siebie i skumulowały, nie dając ostatecznej odpowiedzi. Poszczególne jednostki ludzkie coraz mniej partycypują we wspólnej tradycji i w coraz mniejszym stopniu są ze sobą związane jakąś konkretną ideologią. Zamiast tego pojawia się poczucie przynależności do epoki w której żyją ([18], 16–17). Faktem jest, że w czasach współczesnych ludzie żyją w zupełnie innych warunkach, niż w epokach poprzednich. Warto przy tym zaznaczyć, że wiek XX wyprzedził pod względem technologicznym wszystkie poprzednie stulecia. Także ogólny poziom dobrobytu materialnego zdecydowanie przewyższa to, co osiągnięto do tej pory (rozwój techniki, higieny, medycyny, upowszechnienie wykształcenia, wzrost poziomu wiedzy ogólnej, a w bogatych państwach opieki socjalnej). Dlatego też pytania, zadawane sobie przez człowieka współczesnego są niejednokrotnie odmienne, a metafizyka ma mniejsze znaczenie niż niegdyś. Współczesny człowiek coraz bardziej i z większą niż kiedykolwiek konsekwencją jako właściwy cel i sens życia preferuje wzrost dobrobytu.

Włoski reżyser Passolini działający w epoce tworzenia się społeczeństwa konsumpcyjnego, zauważył nagłe załamanie się chłopskiej kultury tradycyjnej we Włoszech. Jego zdaniem mentalność społeczeństwa włoskiego została gwałtownie zmieniona przez wpajane mu od zakończenia II wojny światowej ideałów konsumpcyjnych, jak hedonizm, czyli pogoń za przyjemnością i rozrywką oraz unikanie cierpień i wszelkich niedogodności jako cel życia. Jak pisze Pasolini: „Kultura masowa nie może być kulturą kościelną, moralistyczną i patriotyczną; jest ona bezpośrednio związana z konsumpcją, a tą rządzą jej prawa wewnętrzne. Jest ona ideowo samowystarczalna na tyle, by stworzyć w sposób samoczynny Władzę, która nie czuje już ani Kościoła, ani Ojczyzny, ani Rodziny..." (Cyt. za: [8], 25). Występując przeciwko kulturze masowej, reżyser doradzał Kościołowi, aby również zwrócił się przeciwko niej, z gwałtownością św. Pawła, zwalczając „nową władzę konsumistyczną" oraz jej najpotężniejsze narzędzie w drugiej połowie XX w. – telewizję. Pasolini namawiał Kościół, aby ten zawarł przymierze z odrzucanym przez niego współczesnym światem i jego kulturą, która jest wolna, antyautorytarna, pełna sprzeczności, niejednokrotnie skandalizująca, ale jednak warta zawarcia sojuszu ([18], 25–26).

Polski krytyk Zygmunt Bauman cytuje Jeana Baudrillarda (według słow. napisanych w 1990 r.), który charakteryzuje stan dzisiejszej filozofii i kultury oraz kondycję współczesnego świata w sposób następujący: „Gdybym chciał scharakteryzować obecny stan rzeczy powiedziałbym, że jest to stan po orgii. Orgia, to są te wszystkie wybuchowe momenty nowoczesności, wyzwolenie we wszystkich dziedzinach. Wszystkie cele wyzwolenia są już za nami; cokolwiek mogłoby być wyzwolone – zostało wyzwolone. Praktycznym efektem wyzwolenia, które w końcu wyczerpało wszystkie cele, wypowiedziawszy i wygrawszy wojnę wobec wszystkich ograniczeń, jest to, że poruszamy się teraz w pustce" (Cyt. Za: [3], 143). Tego rodzaju wyzwolenie, również z więzów filozoficznych, spowodowało narastanie sceptycyzmu wobec wszystkiego, czyli wobec wszelkich zasad, co prowadzi w efekcie do absolutnego przyzwolenia, do zrównania wartości wszelkich nurtów oraz do totalnego wymieszania, nawet pomimo postmodernistycznych deklaracji o „fragmentaryzacji" świata ([25], 155). Jednocześnie epoka nowoczesna uznała, wobec braku „odpowiedzi" na nurtujące człowieka pytania, że wszelkie ograniczenia są nieuzasadnione oraz uwłaczające wolności człowieka ([3], 143).

Postmodernistyczna epoka eksperymentowania w niemal wszystkich dziedzinach wywołuje niejednokrotnie sprzeciw. Jean-François Lyotard wymienia krytyków współczesnego sposobu uprawiania filozofii. Jeden z filozofów, stający w obronie tradycji judeochrześcijańskiej krytykuje postmodernistów za to, że ci pragną doprowadzić do panowania „bezwzględności". Wielu krytyków pragnie nadania współczesnym książkom filozoficznym, często niezrozumiałym, jakiegoś sensu. Jeden z wybitnych historyków – pisze Lyotard – wyraża pogląd, że myśliciele awangardy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. wprowadzili „terror" swoim sposobem używania języka. W związku z tym postuluje, aby „odgórnie" wprowadzić pewien wspólny sposób wyrażania się, dla wszystkich intelektualistów. Z kolei jeden z belgijskich badaczy języka w obliczu wyzwania, stawianego przez mówiące roboty, twierdzi, że współczesna rzeczywistość przerzuciła na te maszyny „dbałość o zajmowanie się rzeczywistością" ([14], 29–30).

Również w Polsce po 1989 r. ma miejsce załamywanie się tradycyjnej kultury symboliczno-romantycznej, która była jedną z istotnych czynników służących obalaniu totalitarnego systemu komunistycznego. Kiedy stawała się już „niepotrzebna", jej przeciwnicy zaczęli głosić konieczność przewietrzenia „romantycznego skansenu", jakim według nich stawała się współczesna kultura polska. Około połowy lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia również do Polski coraz bardziej docierała poczyniona przez Adorno krytyka przemysłu kulturalnego rodem ze Stanów Zjednoczonych. Adorno uznał za największe osiągnięcia amerykańskiego przemysłu kulturalnego jego umiejętność stworzenia ogólnoświatowego, jednolitego i jednomyślnego systemu. Według Marii Janion w czasach współczesnych sztuka jest jedynie środkiem, potrzebnym przemysłowi kulturalnemu do realizacji jego celów, w zdeprawowanej postaci. Powoduje to stan, w którym człowiek współczesny coraz bardziej odzwyczaja się od

myślenia, stając się jedynie konsumentem towarów, z których jednym z najważniejszych i przynoszących największe dochody twórcom stała się rozrywka. Odzwyczajenie człowieka od rzeczywistego myślenia i podmiotowości jest właściwym celem przemysłu kulturalnego. Następuje zrównywanie osiągnięć kultury wysokich lotów ze zwykłą tandetą. Na przykład koncerty muzyki poważnej muszą być – wzorem Ameryki – również we współczesnej Polsce dostosowane do potrzeb rynkowych. W takich warunkach wielu intelektualistów widzi upadek, a nawet lekceważenie wszelkich wartości humanistycznych, w tym filozoficznych. George Steiner stwierdza, że „(...) obdarzona wolnym wyborem przytłaczająca większość istot ludzkich w systemie wolnorynkowym przełoży *Park jurajski* nad Ajschylosa, wycie rocka czy sacharynową słodycz muzyki pop nad Beethovena i ilustrowany magazyn czy komiks nad Rembrandta" ([8], 27). W powyższych okolicznościach – jak się wydaje – wymieszanie wszystkiego ze wszystkim, w warunkach szybkiego rozwoju technologii i poddanie tego wolnemu rynkowi, czyli osądowi mas, prowadzi zdaniem wielu do klęski wszystkich dziedzin humanistyki, w tym filozofii oraz do sytuacji, w której komercyjne media dla osiągnięcia zysków schlebiają najniższym gustom, propagując wartości niskie i miałkie. Zdaniem wielu krytyków współczesności, temu powszechnemu bezguściu i bezrefleksyjności, prowadzącym ku upadkowi wartości winne są właśnie media, które w drugiej połowie XX w. ogarnęły większość umysłów na Ziemi. Rozwój postmodernizmu jest równoczesny z gwałtownym rozwojem technik medialnych i komputerowych, niejednokrotnie odwracających ludzi od autentycznej refleksji. Konserwatyści zarzucają zanik wartości propagandzie liberalno-lewicowej, dającej na wszystko „przyzwolenie". Rzeczywiście, postmodernizm miesza wartościową, wyższą kulturę z kulturą masową, co odbywa się niejako na „równych prawach". Włoski pisarz postmodernistyczny Umberto Eco już dawno wyraził myśl o konieczności podjęcia dialogu obu wymiarów kultury poprzez złagodzenie kontrastów istniejących między poezją a niepoezją. Jego powieść „Wahadło Foucaulta" jest przykładem dzieła z jednej strony ambitnego, a z drugiej zwróconego również ku masowemu odbiorcy ([8], 34–35).

Z kolei Tomasz Burek podkreśla, dając przykład współczesnej, postkomunistycznej Polski, że w naszej części kontynentu europejskiego problemy duchowej rzeczywistości są uwarunkowane zarówno przez system realnego socjalizmu i jego upadek, jak również przez ogólnoświatowe przemiany cywilizacyjne, jakie zachodziły w ciągu całego XX stulecia, a w szczególności w jego drugiej połowie (w znacznym stopniu ma to związek z kulturalną „amerykanizacją" kontynentu europejskiego, co silnie następuje od czasu zakończenia II wojny światowej). W ten sposób uległy rozmyciu zarówno dotychczasowa wyobraźnia religijna, jak i tradycje kultury śródziemnomorskiej, a więc osiągnięcia starożytnej Grecji i Rzymu, jak i epoki chrześcijańskiej. Przyczynia się do tego bezrefleksyjna amerykańska kultura masowa, która zdominowała większą część świata po 1945 r., a po 1989 r. również region Europy, w którym znajduje się Polska ([8], 29). Szczególnie silny sprzeciw wobec amerykanizacji kultury jest wyrażany z Francji (kraju o bardzo starej kulturze), która zażądała specjalnej klauzuli „wyjątkowości kultury" w Międzynarodowym Układzie Ceł i Handlu (GATT). Paryż zapragnął stanąć w obronie tradycyjnych wartości kultury europejskiej przed prądami płynącymi ze Stanów Zjednoczonych. Podczas spotkania z europejską młodzieżą w Gdańsku były prezydent Republiki François Mitterand (1916–1995) uznał za jeden ze swoich najistotniejszych celów uświadomienie europejskich społeczeństw o zagrożeniu wypływającym z amerykanizacji ([8], 29–30). W kontekście „amerykanizacji" i zaniepokojenia dużej części środowisk intelektualnych i politycznych kontynentu europejskiego powyższym aspektem współczesnej cywilizacji jest pojawia się pojęcie hiperrzeczywistości. Jest to koncepcja francuskiego filozofa postmodernistycznego Jeana Baudillarda, mająca określić wszechogarniającą potęgę konsumpcyjnego społeczeństwa końca XX w. (stan ten jest niezmienny również w początkach obecnego stulecia). W hiperrzeczywistości dawne kategorie czasu, przestrzeni i relacji społecznych zostają zamienione na potok pustych, odnoszących się tylko do samych siebie, elektronicznie wytworzonych obrazów. Została utworzona nowa superstruktura, co ma miejsce przy pomocy mediów oraz tworzonych przez nie programów informacyjnych i rozrywkowych. Celem tego

jest pobudzenie konsumpcji. Jest to rzeczywistość „nieautentyczna" i za nią nie kryje się głębsza logika zdarzeń. W połowie lat osiemdziesiątych XX w. J. Baudrillard przedstawił kontrowersyjną tezę, że jedynym sposobem funkcjonowania nazwanej tak przez Marshalla McLuhana „globalnej wioski" jest pewnego typu „świadoma kolaboracja". Ma ona polegać na wykorzystaniu hiperrzeczywistości do własnych celów („hiperkonformizm"). Może to odbywać się na przykład poprzez czynienie tak zwanych „zakupów relaksujących", czy poprzez bezrefleksyjne, wielogodzinne przesiadywanie przed telewizorem przy jedzeniu i piciu („couch potato") ([29], 138–139). Na taką postmodernistyczną „filozofię", w rzeczywistości antyfilozofię bardzo ostro zareagował brytyjski „Weekeend Guardian" z września 1990 r., pisząc: „Baudrillard wyobraża sobie zapewne, że jest bywałym w świecie swawolnym Dyziem postmodernistycznej filozofii..." (Cyt za: [31], 139). W ten sposób krytyka postmodernizmu przybiera coraz większego uzasadnienia, jeżeli tak istotne znaczenie mają w jego nurcie tacy „filozofowie", jak Baudrillard, a dominacja bezrefleksyjnej hiperrzeczywistości, propagowanej przez niego, nie ulega wątpliwości.

Jednym z wybitniejszych filozofów doby postmodernizmu jest Jean-François Lyotard. Jego poglądy zostały wyrażone w dziełach „La condition postmoderne" z 1979 r. i „Le Différend" z 1983 r. W powyższych pracach po raz pierwszy zostało wprowadzone pojęcie postmodernizmu w filozofii. Charakterystyczną jego cechą ma być okres wielkich paraboli, czyli sytuacja, w której różnorodność heterogenicznych koncepcji wiedzy, form życia oraz typów rozumowania stała się tak wyraźna, że od tego momentu to rozbieżności, a nie zbieżności stają się siłą napędową i wzorcem społecznego rozwoju ([30], 61). Dzięki tego typu pluralizmowi może zdaniem postmodernistów funkcjonować demokracja z jej pluralizmem poglądów.

Obecnie wiele mówi się o kryzysie filozofii, a nawet jej końcu. A. Bronk zauważa, że głoszenie poglądów o kryzysie lub nawet końcu którejś z dziedzin ludzkiej aktywności, w tym filozofii, jest dziś modne, ale nie jest zgodne z prawdą, gdyż filozofia tradycyjnie od wielu wieków uchodziła za ważną część dorobku kulturowego Europy ([4], 75).

Część myślicieli wyraża jednak odmienne zdanie. Tak więc R. Rorty w 1982 r. wyraził pogląd, że filozofia ma szansę na przetrwanie jedynie pod warunkiem, że stanie się jedną z gałęzi literatury. Jego zdaniem, dotychczasowa filozofia utraciła we współczesnym świecie swoje kulturowe funkcje na rzecz krytyki literackiej, poezji oraz samej literatury. Te właśnie dziedziny stały się współczesnymi obrońcami ogólnoludzkich wartości. Według Rorty'ego filozofia może być wyróżniona na tę pisaną wielką, jak i małą literą. Dla „wielkiej" filozofii nie ma współcześnie miejsca, które pozostaje wyłącznie dla „małej" filozofii, pojętej jako „budująca konwersacja", która ma służyć podtrzymaniu laickiego, wielowątkowego i demokratycznego społeczeństwa. Obecnie uprawianie filozofii polega zdaniem Rorty'ego bardziej na paraniu się krytyką kultury. Klasyczna filozofia stałaby się w powyższym kontekście coraz mniej przydatna, co miałoby wiązać się z niemożliwością stwierdzenia prawdy ([4], 77–78). Odpowiadając na powyższe zagadnienie Rorty pisze: „Od czasu do czasu można spotkać filozofów twierdzących, że ich własny kraj lub region potrzebuje jakiejś odrębnej filozofii, że każdy naród, aby wyrazić swe unikalne doświadczenia, potrzebuje własnej filozofii tak, jak potrzebuje hymnu narodowego i własnej flagi" ([22], 92). W takich okolicznościach historyczne doświadczenia poszczególnych państw i narodów sprzyjałyby rozwojowi specyficznych kierunków filozoficznych, wiążących się ze wzbudzaniem konkretnych zapotrzebowań.

Na kryzys współczesnej filozofii w znacznym stopniu wpływa załamanie się w przeciągu XX stulecia wielkich paradygmatów filozoficznych: logicznego pozytywizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, marksizmu, a po części filozofii analitycznej. Postmoderniści odmawiają filozofii wyróżniającej pozycji w kulturze, lecz jednocześnie przyjmują poststrukturalistyczną tezę o końcu wszelkich ideologii. Wszelkie szkoły i kierunki upadną, a razem z nimi pielęgnowane z nimi kierunki filozoficzne ([4], 92). Również współcześni filozofowie stali się krytykami uprawianej przez siebie dziedziny, odmawiając jej możliwości dojścia do prawdy. Twierdzą oni, że poznawcza i kulturowa rola filozofii skończyła się ([4], 92). Filozofia jest

oskarżana nawet o to, że jej błędne teorie hamowały jeszcze szybszy niż ma miejsce szybszy rozwój nauk (Szerzej: [13], 44–56).

Postmodernistyczni filozofowie są w swoich poglądach całkowicie przeciwni temu, co głosił Kartezjusz, uważający, że wybrał właściwą drogę poznania ([32], 5). Również w pierwszej połowie ubiegłego stulecia wielu filozofów twierdziło, że to oni powinni przejąć „przewodnictwo ludzkości" ([5], 313). W latach późniejszych L. Kołakowski wyraził pogląd, że „filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania" (Cyt za: [11], 7).

Zdaniem A. Bronka kryzys filozofii współczesnej przebiega na dwóch zasadniczych płaszczyznach: teoretycznej (doktrynalnej) i instytucjonalnej. Kryzys instytucjonalny nie ma miejsca, ponieważ nigdy nie działało tylu ludzi parających się tą dziedziną. Nie działało również dotychczas aż tyle wydziałów filozoficznych na uniwersytetach. Nie było także tak wielkiej jak współcześnie liczby poświęconych filozofii publikacji. Wreszcie pojawiło się wiele nowych terminów filozoficznych ([4], 93). Tylko w Polsce w latach 1990–1995 wydano ponad 1. 700 książek filozoficznych ([20], 22). W Stanach Zjednoczonych w połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. prawie wszystkie z ponad 2. 000 koledżów i uniwersytetów posiadały wydziały filozoficzne, co nie miało miejsca w przeszłości. Ponadto w ciągu jednego tylko miesiąca ukazywało się więcej anglojęzycznych publikacji poświęconych filozofii niż poprzednio w ciągu całego XX w. W samej tylko Australii w dekadzie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia nauczało filozofii dziesięciokrotnie więcej nauczycieli niż przed II wojną światową. Powyższe tendencje wynikają to z faktu, że w czasach współczesnych nawarstwiło się wielkie bogactwo tematów ([4], 94).

Współcześnie filozofia jest zmuszona do rywalizowania z pozostałymi dziedzinami życia i kultury. Utrudnia to fakt postępującej profesjonalizacji. W ten sposób filozofia zdaje się zatracać swoje dotychczasowe funkcje podbudowywania kultury, religii, prawdy, humanizmu, nauki. Przestaje być „królową nauk". Jeszcze w XIX w. ustępowała coraz bardziej miejsca naukom ścisłym (przyrodniczym), stając się równocześnie uosobieniem laickiego światopoglądu (Koło Wiedeńskie). W XX w. stawała się filozofią nauki, starającą się o logiczne wyjaśnianie językowej struktury naukowych teorii. Współcześnie niewielu filozofów jest gotowych przypisać swojej dziedzinie czołową pozycję w kulturze europejskiej ([4], 100), jak miało to miejsce jeszcze w pierwszej połowie XX w., co czynił między innymi E. Husserl ([7], 37).

Postmoderniści wyrażają zdanie, że filozofia znalazła się u progu zakończonego niepowodzeniem procesu, kiedy to kładła podwaliny pod poszczególne dziedziny kultury kontynentu europejskiego ([4], 100). R. Rorty postuluje w związku z tym radykalną zmianę jej zadań. Jego zdaniem współcześni filozofowie powinni pełnić coś w rodzaju „funkcji społecznej", jak robią to na przykład inżynierowie czy prawnicy, aby tym samym „profesjonalnie" wypełniać zapotrzebowanie człowieka ([22], 87; [23], 55).

Według postmodernistów przekonanie, że filozofia dysponuje niezmiennymi i obiektywnymi kryteriami wiedzy jest złudna. Wiele problemów poruszanych przez tradycyjną filozofię jest wydumanych i tym samym absurdalnych, tworzonych przez nią samą. Nie mają one znaczenia dla „człowieka ulicy", dla którego stawiane pytania filozoficzne nie mają żadnego sensu ([4], 101–102).

Pomimo doktrynalnego kryzysu filozofii, jej tradycyjnej roli we współczesnym świecie broni filozofia klasyczna, nakierowana fundamentalistycznie, aspirująca do „poznania dogłębnie istotnościowego, koniecznego i najbardziej ogólnego" ([12], 29). M. A. Krąpiec stwierdza, że „Jeśli filozofia jest możliwa i rzeczywiście istnieje, to ma dalsze bardzo ważne zadanie: może ukazać podstawy poszczególnych nauk, ocenić ich wyniki, może się przyczynić do ogólnej syntezy nauk (...) może stać się w dużej mierze podstawą do utworzenia światopoglądu wykształconego człowieka" (Cyt. za: [12], 57). M. Gogacz twierdzi, że filozofia nadal pełni w życiu człowieka, także codziennym bardzo istotną rolę, będąc mu potrzebną jako nowe „rozumienie moralności, regulujące działalność praktyczną" ([6], 25). S. Kamiński z kolei twierdzi, że współcześnie filozofia powinna pełnić rolę przewodnika, wskazującego

drogi etyczne, uzasadniającego, dlaczego należy preferować określone zachowania wartościotórcze. Filozofia rozwiązuje ponadto kwestie wykraczające poza określone dziedziny kultury, jak: religia, moralność, nauka, sztuka. Wreszcie dostarcza środków koniecznych dla zrozumienia przemian kulturowych oraz kryteriów oceny ([9], 254). Zwolennicy filozofii klasycznej przypisują jej bardzo istotne funkcje światopoglądowe i kulturowe, jak również społeczne i naukowe ([27], 112–116).

Współczesny kryzys filozofii wynika również z braku postępu w jej ramach. Jak pisze L. Kołakowski: „Pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione" (Cyt. za: [11], 7).

Pod względem filozoficznym postmodernizm posiada wiele oblicz. Odrzucając jednak logocentryzm nowożytnej filozofii oraz jej epistemologiczne kategorie, jak: prawda, racjonalność, obiektywność, postmoderniści powodują, że niezwykle trudno jest do ich tekstów filozoficznych przykładać równą miarę jak do tekstów modernistycznych. Ocenę utrudnia fakt niedysponowania współczesnymi kryteriami „dobrego" tekstu filozoficznego ([31], 102).

Na to, czy po odrzuceniu epistemologicznego podmiotu oraz obiektywnego świata prawdy i racjonalności filozofia ma jakieś zadania do spełnienia, również postmoderniści ([4], 68). B. Baran stwierdza, że postmodernistyczna filozofia nie funkcjonuje jako wyraźna intelektualna orientacja, jeżeli nie zaliczyć do niej poststrukturalizmu lat siedemdziesiątych XX w. oraz linii Lyotarda, którego jednak Europa, a szczególnie Francja krytykuje za nadużycia wobec klasyków i logiczną niekompetencję ([2], 207).

Zróżnicowane są opinie samych postmodernistów na temat roli filozofii we współczesnym świecie. Część z nich dostrzega w filozoficznym dyskursie sposób demaskowania metanarracji instytucjonalnych, państwa czy Kościoła. J. Derrida widzi w filozofii możliwość jej uprawiania w postaci dekonstrukcyjnej analizy tekstów filozoficznych i literackich, jak również rodzaju diagnozy kultury współczesnej. Z kolei R. Bernstein, H.-G. Gadamer i G. B. Madison zadania dla filozofii upatrują w podtrzymywaniu „postawy otwartej" poprzez prowadzenie krytycznego oraz emancypacyjnego dialogu pomiędzy przeciwnymi stanowiskami. W powyższym kontekście postęp w filozofii polega na lepszym formułowaniu problemów, a nie na ich ostatecznym rozwiązywaniu. Polega również na głębszym rozumieniu oraz eliminowaniu fałszywych pytań. Jak twierdzi R. Rorty, we współczesnym świecie zachodnim oraz w kręgu kultury postmodernistycznej filozofia powinna odgrywać rolę konwersacji teoretycznej, otwartej na wszystkich ([4], 68). R. Rorty nie uważa postmodernizmu za „koniec filozofii", co wypowiedział w 1986 r. Takie niebezpieczeństwo jego zdaniem nie istnieje, ponieważ również religia „nie skończyła się w Oświeceniu ani malarstwo w impresjonizmie. (...) Być może pojawi się nawet nowa forma filozofii systematycznej, która nie będzie miała nic wspólnego z epistemologią, niemniej umożliwi ona normalne badania filozoficzne" (Cyt. za: [4], 68).

Postmodernizm, pomimo kontrowersji, które wywołuje, nie oznacza „końca filozofii" również z tego względu, że konieczność jej istnienia wynika z samego faktu, że człowiek tak w przeszłości, jak i w teraźniejszości oraz przyszłości stawia sobie pytania egzystencjalne ([4], 112–113). Jak pisze L. Kołakowski „(...) filozofia potrafi bezpiecznie i pogodnie przeżyć własną śmierć, skwapliwie zajęta dowodzeniem, że w istocie obumarła. (...) To żegnanie filozofii nie ma końca. (...) Wszelako na nic tłumienie, banicja ze sfery dopuszczalnej dyskusji, ogłoszenie wstydliwym, jeśli coś stanowi nieusuwalny składnik kultury" (Cyt. za: [11], 14).

A. Ochocki widzi z kolei twierdzi, że filozofia pojawia się w krytycznych i przełomowych momentach dziejów ludzkości, stawiając istotne pytania w sytuacjach kryzysu egzystencjalnego ([17], 9). Pytania o sens życia zawsze i w każdych okolicznościach pozostają aktualne.

BIBLIOGRAFIA

[1] *Atlas filozofii* (aut.) P. Kunzmann, F. – P. Burkard, F. Wiedman, Warszawa 1999.
[2] BARAN, B.: *Postmodernizm*. Kraków 1992.
[3] BAUMAN, Z.: *Postnowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności* (w:) „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów" (red.) S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
[4] BRONK, A.: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998.
[5] CZEŻOWSKI, T.: *Odczyty filozoficzne*. Toruń 1958.
[6] GOGACZ, M.: *Rola filozofii w kulturze*. „Życie i Myśl" 1977, nr 10.
[7] HUSSERL, E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*. Warszawa 1993.
[8] JANION, M.: *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*. Warszawa 1996.
[9] KAMIŃSKI, S.: *Filozofia* (w:) „Encyklopedia katolicka", t. 5, Lublin 1989.
[10] *Kierunki filozofii współczesnej* (red.) J. Pawlak, cz. II, Toruń 1995.
[11] KOŁAKOWSKI, L.: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990.
[12] KRĄPIEC, M. A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1978.
[13] LENARTOWICZ, P.: *O zgubnym wpływie filozofii na nauki biologiczne*. „Znak" 1995, nr 6.
[14] LYOTARD, J.-F.: *Odpowiedz na pytanie, co to jest postmoderna?* (w:) „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów" (red.) S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
[15] MALMBERG, B.: *Nowe drogi w językoznawstwie*. Warszawa 1969.
[16] MARQUARD, O.: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Warszawa 1994.
[17] OCHOCKI, A.: *Kryzys i filozofia*. Warszawa 1993.
[18] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (red.) S. Czerniak, A. Szahaj – Wstęp, Warszawa 1996.
[19] POTĘPA, M.: *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*. „Przegląd Filozoficzny" 1996, nr 1.
[20] *Principia. Ekspres Filozoficzny* 1995, nr 12.
[21] RORTY, R.: *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa 1994.
[22] RORTY R.: *Filozofia i przyszłość*. „Przegląd Filozoficzny" 1996, nr 1.
[23] RORTY, R.: *Relatywizm – odnajdywanie i tworzenie* (w:) „Stan filozofii współczesnej" (red.) J. Niżnik, Warszawa 1996
[24] SIKORA, A.: *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*. Warszawa 1999.
[25] *Słownik pojęć filozoficznych* (red.) W. Krajewski, Warszawa 1996.
[26] SOLOMON, R. C.: Higgins K. M.: *Krotka historia filozofii*. Warszawa 1997.
[27] STĘPIEŃ, A. B.: *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*. „Ethos" 1988, nr 2–3.
[28] SZAHAJ, A.: *Bać się postmodernizmu?* (w:) „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów" (red.) S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
[29] THORNE, T.: *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej. Mody, kulty, fascynacje*. Warszawa 1995.
[30] WELSCH, W.: *Mowa – konflikt – rozum* (w:) „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów" (red.) S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
[31] WOLEŃSKI, J.: *Przeciwko nihilizmowi logicznemu*. „Przegląd Filozoficzny" 1996, nr 3.

[32] DESCARTES, R.: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Warszawa 1970.

---

PhDr. Paweł Stanisław Czarnecki, CSc.

# POSTMODERNÁ SKEPSA – PROVOKÁCIA BEZ SUBJEKTU

*PETER KONDRLA – ANDREA BLAŠČÍKOVÁ*
*Katedra etiky a katechetiky, Filozofická fakulta UKF, Nitra*

Problém skepsy v spojitosti s tzv. postmoderným myslením nie je ani tak celkom problémom gnozeologickým ako skôr etickým. Jej základ nie je ani tak v nemožnosti poznať ako skôr v nemožnosti či dokonca neschopnosti pochopiť. Smerovanie k postmoderne je postupným objavovaním subjektu a zároveň jeho spochybňovaním. V našom príspevku sa pokúsime poukázať na to, ako sa subjekt stáva žiadaným filozofickým artiklom, ktorý tvorí obraz reality a dáva jej zmysel a hodnotu (Heidegger), cez subjekt, ktorý je svojou vrhnutosťou do sveta vystavený konfrontácii s nevyhnutnosťou slobody, ktorá už vonkoncom nevyznieva optimisticky a pozitívne (Sartre), až k stratenému subjektu postmoderny, kde sa stráca v štruktúre vzťahov, ktorá ho verifikuje a v ktorej sa identifikuje ako jej súčasť.

Smerovanie k postmodernému skepticizmu nie je, podľa nášho názoru smerovaním k akademickým pochybnostiam, ale je vyjadrením aktuálnej situácie pluralitne koncipovanej hodnotovej, ale i inej ponuky, ktorá nakoniec skutočne predstavuje systém, ktorý nepotrebuje subjekt v plnom slova zmysle, teda subjekt aktívny vo svojej poznávacej a rozhodovacej činnosti, ale potrebuje subjekt, ktorý je v konečnom slede realizovaný ako topos štrukturálneho systému. Celková etická reflexia tak poukazuje na vznik systematickej nesystémovosti, ktorá sa projektuje ako pluralitne konštruovaná štruktúra prelínajúcich sa zmyslov a hodnôt, v ktorých však nefunguje nijaká schéma výberu, nijaké pravidlá morality, pravdivosti a pod.

Prvým objektom našej stručnej analýzy je M. Heidegger. Jeho myslenie býva často prezentované ako jeden zo základných zdrojov postmoderného myslenia, a preto považujeme za logické, že v jeho myslení hľadáme zdroje skepticizmu tohto obdobia. Jednou zo základných čŕt pobytu je jeho vnútrosvetskosť. Túto môžeme charakterizovať ako vrhnutosť človeka do sveta a jeho odsúdenie na používanie sveta. Je zrejmé, že popri používaní musí svetu i rozumieť. Bolo by predsa naivné, ak používame niečo, čo je nám cudzie a neznáme. Realizácia tu-bytia však smeruje k upadaniu, ktoré je sprievodným javom každodennosti a všednosti. Nemožno ho chápať striktne ako negatívum. Heidegger naznačuje, že vhodnejšie je rezignovať na ideu pokroku a dokonalosti, pretože táto nás nemôže doviesť k porozumeniu a pochopeniu bytnosti tu-bytia, teda jeho existencie. „*Průměrnou každodennost pobytu* lze tudíž určit jako *upadající a odemčené, vržené a rozvrhující se 'bytí ve světě', kterému v jeho bytí u „světa" a ve spolubytí s druhými jde o jeho nejvlastnejší 'moci být',,* ([3], 209–210). Môcť byť znamená existenciálny a nijako intelektuálne alebo racionálne explikovaný.

Jednou zo zásadných odlišností v pochopení života človeka, ktorá nakoniec rezonuje v celom existencializme, je pochopenie starosti, strachu a to nielen z konca, ale aj z priebehu existencie. Starosť je nielen to, čím sa pobyt zaoberá vo svojej vnútrosvetskosti, ale je to aj niečo, čo ho limituje v pohľade smerom k smrti.

Oboznámenosť so svetom a upadanie je však iba jednou stranou mince pobytu. Tou druhou je celostné pochopenie a porozumenie vlastnému bytiu. To však

už nemá povahu nástrojovú. Seba nepoužívam, pre seba som. Kto však som a kde je pomoc pre moje pochopenie seba a seba vo svete. Samozrejme v rovine seba ako pobytu.

„Právě tak není prokázano, že jsou 'věčné pravdy', není prokázano ani to, že kdy 'existoval' nějaký 'skutečný' skeptik – v což všichni odůrci skepticizmu v zásadě věří, přestože jej vyvracejí. Existoval možná častěji než jsou ochotny připustit plytké a formálně dialektické pokusy 'skepticizmus' zlomit" ([3], 257–258).

Skepticizmus nie je rezignácia, ale je to prostriedok ako pochopiť niečo čo je bytostné. Skepsa je prostriedok ako spomaliť útek od seba k „inému", je to zastavenie procesu prílišnej exteriorizácie na úkor úplného zanedbania svoje bytnostnej existenciálnosti. Skepticizmus Heideggera je však radikálne iný ako skepticizmus postmoderny. Subjekt v jeho podaní dokáže svet vykladať, cez hermeneutiku vie vyložiť jeho významy a obsahy a vie sa vo svete iných pobytov a iných súcien orientovať zo svojho vlastného pohľadu. Aj napriek tomu, že nie sú večné pravdy, predsa je dostatok možností, hlavne v podobe aktívnej činnosti subjektu, ako sa dopracovať k pozitívnej hodnote. Aj keď jej pozitívnosť môže spočívať v pohľade subjektu smerom k smrti alebo ničote, stále ide o individuálnu konfrontáciu, v ktorej sa subjekt realizuje ako sám vo svojej existenciálnej realizácii vo svete. Nie je pohltený nijakou všeobecne fungujúcou štruktúrou, naopak je postavený do stredu a musí sa orientovať. Môže sa zdať, že ide o nie veľmi pozitívnu víziu, ale je to vízia subjektu. Obrazne povedané, vždy je lepšie, keď má subjekt aspoň negatívne vyhliadky svojej existencie, ako by nemal ani možnosť byť sebou samým. **Znamená to, že je subjekt je ten, ktorý sa bojí, orientuje, strachuje, hľadá, stráca a uvedomuje si. Je sebou samým práve tým, že koná tieto činnosti v mene seba a nakoniec je vďaka tomu aj relevantným ako subjekt i napr. pre etickú rovinu skúmania.**

Podobne, aj keď radikálnejšie, ale pre subjekt rovnako optimisticky sa k tejto otázke stavia Sartre. V centre pozornosti jeho myslenia stojí ľudský subjekt, ktorého existencia predchádza jeho esenciu. Znamená to, že človek nemá nijakú podstatu, že nie je nijaká určujúca ľudská prirodzenosť, nijaká predstava o ňom v Božej mysli. Prestáva byť preto spútaný štruktúrami, pravidlami, no opustiac platformu predefinovanosti sa ocitne osamotený vo svete, kde niet ničoho objektívneho, nijakej referencie, o ktorú by sa mohol oprieť. Zakusuje seba ako náhodilé bytie vrhnuté do sveta, ktoré má jedinú povinnosť, a to povinnosť voľby. Svojou voľbou utvára sám seba i to, čo je podstatou človeka. „Človek – bez akejkoľvek pomoci a opory – je odsúdený v každej chvíli na to, aby tvoril človeka" ([5], 29). Nachádza seba vo svete, kam sa nepýtal, no akonáhle je, musí si voliť a je zodpovedný za všetko, čo robí. Vymedzuje seba samého svojím konaním, svojimi projektmi. Sám rozhoduje o tom, kým bude a kým bude i ľudstvo ako také. Človek je tým, čo zo seba urobí. Jeho osobná zaangažovanosť pri tvorbe vlastného bytia mu zabraňuje odvolávať sa a vyhovárať sa na nejaké okolnosti, prostredie, spoločnosť, dedičnosť, vo svojej slobode nie je determinovaný ničím. „Kto v úzkosti realizuje svoju podmienku bytia vrhnutého do zodpovednosti, kto sa obracia až na svoju opustenosť, nemá už ani výčitky svedomia, ani ľútosť, ani ospravedlnenie. Je už iba slobodou, ktorá dokonale odhaľuje samu seba a ktorej bytie spočíva v samom tomto odhalení" ([4], 265). Človek je slobodou, je bytím odsúdeným na slobodu. Jeho opustenosť pri výbere vlastného bytia, pri napĺňaní vlastnej podstaty ide ruka v ruke so zúfalstvom. **Je si ve-**

**domý svojej opustenosti i zodpovednosti, a preto podlieha existenciálnej úzkosti.**

Podstatnými súčasťami ľudského bytia sú fakticita a transcendencia. Pod fakticitou rozumie Sartre súhrn faktov o nás. Dôsledky našich minulých rozhodnutí a skutkov si ako nezmazateľné dedičstvo uložené v spomienkach, zvykoch, stereotypoch nesieme aj do súčasnosti. Človek je teda do istej miery svojou vlastnou fakticitou. Avšak jeho bytie vo svete sa tým nevyčerpáva, nakoľko je tu transcendencia a s ňou pole možností, ako môže v rámci fakticity realizovať jedinečným spôsobom svoju existenciu. Transcendencia je úzko spojená so slobodou. Znamená schopnosť vybrať si z alternatív, nebyť determinovaný len fakticitou, projektovať svoje bytie do budúcnosti. Okolnosti nemôžu byť prekážkami, sú súčasťou fakticity a záleží len na mne, či ich chcem prekonať alebo nie, či sa im podriadim alebo nie. Ak som úprimný, nemôžem sa vyhovárať na nič, môžem len povedať, že ja som sa rozhodol, okolnosti nerozhodli za mňa, som predsa slobodný. Sloboda je u Sartra absolútna a absolútna je i zodpovednosť, ktorá znamená, že človek je nepochybným pôvodcom každej udalosti alebo veci. Tarcha zodpovednosti je práve v tom, že človek musí akúkoľvek situáciu, v ktorej sa nachádza, „prijať s hrdým vedomím, že je jej pôvodcom, pretože aj tie najväčšie nevýhody alebo hrozby, ktoré by mohli osobu ohroziť, majú zmysel len prostredníctvom môjho projektu a prejavujú sa iba na pozadí tej angažovanosti, ktorou som. Je teda nezmyslom sťažovať si, pretože o tom, čo cítime, žijeme alebo čím sme, nerozhodlo nič cudzie“ ([4], 262). Keďže niet ospravedlnenia, ani merítka objektivity a správnosti voľby, voľba je správna, dobrá, keď sa v nej zaangažoval človek, keď si volí a nesie zodpovednosť. Nie je podstatné, čo je obsahom mojej voľby, pretože správnosť voľby nie je overiteľná nijakým objektívnym zákonom ani prikázaniami, voľba sa objektivizuje v subjekte, ktorý za ňu nesie plnú zodpovednosť pred sebou i pred druhými.

Sartre sa vo svojej antropológii zaoberá aj problémom druhého. Druhý je podľa neho verifikátorom vlastnej existencie. „Aby som získal akúkoľvek pravdu o sebe, musím prejsť vedomím iného“ ([5], 46). Vzápätí však vyvstáva odvrátená stránka takéhoto reflektovaného sebapotvrdenia bytia, a ňou je jeho spredmetnenie, ohrozenie v samotnom základe, pretože druhý preberá rolu posudzovateľa, ktorý ho ovláda. Človek teda vo vzťahoch s druhými prežíva skutočný boj. Zmieta sa medzi potrebou byť uznaný, potvrdený vo svojej existencii a voľbou svojej subjektivity a slobody od objektivizujúcich pohľadov druhých.

Tu sa objavuje výrazná prelomovosť v existencialistickej postupnosti, ktorou je verifikácia v inom subjekte. Je to pravdepodobne spojené so Sartrovou konfrontáciou s marxizmom, no zároveň sa nám subjekt objavuje vo svojej umiestnenosti v štruktúre iných subjektov. Umiestnenosť je nakoniec i závislosť a verifikovať sa znamená stať sa súčasťou všeobecne platnej štruktúry vedenia a platnosti hodnôt a to sme už pri myšlienkach všeobecne označovaných ako postmoderné.

Sartre predstavuje myšlienkovú bránu do postmodernej skepsy, jeho strach je strachom zo slobody a nevyhnutnosti voľby. Postmoderná skepsa však zanecháva aj strach. Rezignuje na voľbu. Sartre opúšťa svet, aspoň reálne podoby životného sveta, a obnažuje holé vedomie slobody a jej nevyhnutnosti. Posledný pozostatok subjektovosti človeka, prezentovaný ako strach zo slobody, sa rozplýva v postmodernej štruktúre rôzne kombinovaných mocenských štruktúr a iných determinačných praktík, ako na to poukazuje napr. Foucault. Postmoderná varianta

slobody je v pluralite. Sloboda nahradená pluralitou je slobodou neexistencialistickou, strach je nahradený strohou akceptáciou mnohého. Postmoderná skepsa nie je nešťastná, je provokáciou deštruujúcou či dekonštruujúcou svet istoty cez spochybnenie istého. Nie je to stoická apatia, ale provokujúce spochybnenie, ktoré je radostné tak, ako sa k tomu dopracoval už Nietzsche vo svojej Radostnej vede. On je v konečnom dôsledku inšpirátorom i v ďalšej postmodernej oblasti, v nihilizme. „Aktívny nihilizmus ako ho chápem ja, je schopnosť žiť vo svete, v ktorom niet základov ani v rovine metafyzickej, ani v rovine politických autorít" ([6], 157). Postmoderná skepsa je dvojitým vytriezvením. Je to rezignácia na individuálno, na heideggerovsky pochopené tubytie v kapitalisticky pochopenom procese realizácie a interpretácie. No rovnako je to aj rezignácia na marxisticky a sartrovsky objektivizujúci sa subjekt v jeho sociálnych reláciách. Možno preto sa postmoderna viackrát dovoláva Nietzscheho, ktorého skepsa, neodporúča hodnoty, nestanovuje, čo je dobré a čo pravdivé. Viacnásobné sklamanie, tak u Nietzscheho ako aj v paradigme postmoderny, je dostatočným dôvodom pre rezignáciu. Nejde však o rezignáciu pasívnu ale aktívnu, deštruktívno-dekonštruktívnu. Hry, či už sú to jazykové alebo iné, sú hravým testovaním, ktoré nemá záväznú podobu, jeho zavŕšenie nie je v absolutizácii poznania a konania, ale naopak, v ich zrelativizovaní, či dokonca v sebaspochybnení. To je však v úplnom rozpore s melancholicko-bojovnými rezultátmi existencializmu.

Nemecká myšlienková tradícia sa snaží ponúkať vlastnú variantu zabezpečenia zmyslu v podobe arbitrárnej diskurzivity ako základnej istoty. V rovine konsenzuálneho diskurzu sa nám vynárajú určité istoty nielen v oblasti poznania, ale aj, a to hlavne, v rovine etiky. Konsenzuálny diskurz je však v duchu Foucaultovej diagnostiky moci rovnako násilný ako ktorýkoľvek iný prostriedok určovania čohokoľvek „meta". Je tu diskurz a nie subjekty, ktoré ho tvoria. Existencialistický subjekt stratil svoj význam, dôležitá je štruktúra vzťahov.

Postmodernú skepsu môžeme za určitých podmienok chápať ako prechodné obdobie systematického spochybnenia stabilných vzťahov a pojmov systému. Zároveň však platí daň, ktorou je spochybnenie seba samej. „Filozofia nie je komunikatívna, no práve tak nie je ani kontemplatívna či reflexívna, svojou povahou je tvorivá, či dokonca revolučná" ([1], 113). Ako však pochopiť revolučnosť? „Tvoriť neznamená komunikovať, ale odporovať" ([1], 120). Takže programovým vyhlásením, aspoň podľa Deluza, je odporovať tomu, čo je, a to je tvorba. Je to dialektika, ktorá však nemá stanovené smerovanie k dokonalosti, ale iba k sebe samej. Práve preto postmoderne nesvedčí subjekt, ten je pevný a zaručúci, subjekt si nemôže dovoliť nestabilitu a neistotu, tým by stratil seba samého. **Ak nám ide o provokujúcu tvorivosť o sebe, musí byť táto avantgarda bez subjektového nositeľa, tým je sebou samou. Nie je pravda ani zmysel, v tom spočíva podstata postmodernej skepsy, je však proces, ktorý je tvorbou a radosťou.** Nemá zmysel hľadať zmysel. Z iného hľadiska však môžeme pripustiť, že toto myslenie je výkričníkom alebo upozornením. Ak skepsu v postmodernom zmysle chápeme ako príčinu pre zastavenie a zamyslenie, pre preverenie toho, čo je „zaužívané a stabilné", potom môžeme celkovo pozitívne hodnotiť jej vplyv. Nakoniec v dejinách myslenia sa nám často vyskytujú takéto sebareflexie filozofického myslenia, ktoré sú istým spôsobom pohnútkou ku korekcii, či lepšiemu dejinnému sebapochopeniu.

LITERATÚRA

[1] DELEUZE, *G.: O filozofii.* In: Za zrkadlom moderny. Bratislava 1991.
[2] FOUCAULT, M.: *Slová a veci.* Bratislava 1987.
[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Praha 1996.
[4] SARTRE, J.-P.: *Bytie a ničota.* In: Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Bratislava 1969.
[5] SARTRE, J.-P.: *Existencializmus je humanizmus.* Bratislava 1997.
[6] VATTIMO, G.: *Chvála slabého myslenia.* In: Za zrkadlom moderny. Bratislava 1991.

PaedDr. Peter Kondrla,
Mgr. Andrea Blaščíková
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra

# (NE)PRÍTOMNOSŤ PRAVDY AKO PRAVDA PRÍTOMNOSTI

*DUŠAN HRUŠKA, Katedra filozofie a religionistiky, GBF PU, Prešov*

*„Čím abstraktnejšia je pravda, ktorú chceš hlásať, tým väčšmi musíš kvôli nej zvádzať zmysly."*

Nietzsche

## Na úvod

Problém pravdy, ktorý sa pokúsi premyslieť táto štúdia je „bytostnou" pre myslenie (nielen) západnej civilizácie. Jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta. Práve akt „uchopenia" zmyslu sveta cez jeho pravdivosť umožní vymedziť kontúry sveta ako celku. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche ukáže neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia, jeho kritika sa tak stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a sebe samému.

Nietzscheho spôsob prístupu k pravde si predstavíme cez kritiku metafyziky. Najskôr sa pokúsime o nárys pozadia, z ktorého Nietzsche uchopuje problém metafyziky. V takto koncipovanom poli sa pokúsime ukázať zmysel Nietzscheho kritiky metafyzickosti nášho premýšľania ako pravdu prítomnosti, ktorá bude mať podobu (ne)prítomnosti pravdy.

## Dvojznačnosť zjavovania skutočnosti – svet ako estetický fenomén

Nietzscheho prvotina Zrodenie tragédie z ducha hudby podrýva tradičný rozdiel medzi racionálne-filozofickým pojednaním a tvorivo-umeleckým vyjadrením. Táto práca má ambíciu objasniť pôvod klasickej gréckej tragédie. Porozumenie gréckej tragédii Nietzsche predstaví cez bytostné spojenie dvoch živlov – apolónskeho a dionýzovského.

Apolónsky živel reprezentuje svet krásneho javu a zdania, Apolón je bohom svetla a jasu, zjavu žiarivého, slnečného. V jeho svete „vychutnávame tvar, všetky formy sa nám prihovárajú, nič nie je ľahostajné a zbytočné" ([20], 26). Práve schopnosť vymeniť, oslobodiť každý jav z náhodnosti a dať mu formu, začleniť ho do *poriadku vecí* robí z Apolóna stelesnenie princípu individuácie. Ide o spôsobilosť vytvárať a stavať, budovať skutočnosť v zreteľných, presných, jasných obrysoch. „Význam Apolóna je v tom, že človeku, ktorý nahliadol do pravej podstaty vecí, sa život zhnusil a preto sa môže stať, že zatúži po popretí vôle. U Nietzscheho ho však zachraňuje Apolón tým, že mu pred oči kladie žiarivé podoby sna, ktoré ho svojou krásou privádzajú naspäť ku kladnému postoju k životu a zdaniu" ([7], 22). Žijeme vo svete predstáv, ktoré vo svojej usporiadanej a prehľadnej súvislosti poskytujú pocit bezpečia (*apolónske*). Vo svete javov vládne *principium individuationis*, apolónsky

princíp. To je dôvod a základ oddeľovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými.

Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie prejavujúci sa ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými súcnami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. „Teraz je otrok slobodný, teraz prelomil všetky nepriateľské zábrany, núdzu, zvôľu a „bezočivú módu", ktoré sa medzi ľuďmi usadili... Zabudol chodiť a hovoriť a je pripravený, tancujúc vo vzduchu, vzlietnuť... Človek už viac nie je umelcom, stal sa umeleckým dielom: umelecká sila celej prírody prejavuje v oslobodzujúcej rozkoši prajednotu, prejavuje sa v spŕške opojenia" ([20], 28–29). Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlíšeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a cez toto nevyhnutné spojenie sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti. Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktoré je jej cudzie, stáva zjavným. Tým, že Dionýz takto nevyhnutne uznáva apolónske práva (platí to samozrejme aj naopak), jeho pozícia získava hĺbku. Teda až tým, že jeden premáha vládu druhého, získava každý z bohov skutočnú moc. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný ([7], 23–24). Toto spojenie sa explikuje v gréckej tragédii a prostredníctvom tohto spojenia nás následne *grécka tragédia* uvádza do tajomstva rozumenia svetu ako jednote oboch božstiev. Tvorivo-umelecké vyjadrenie je tak pre tragické rozumenie svetu nutné, pretože ide o spôsob ako sa vzťahovať k tragickému svetu ako celku. *Umenie* nie je doplnkom, resp. ozdobou života, ale jeho stredom – iba ako estetický fenomén môže byť svet ospravedlnený, pretože umelec recipujúci svet esteticky (tragicky) nemôže a nechce rozpor, ktorý nahliadol v samom srdci sveta prekonať. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou[1] celku sveta.

### Problém Sokrates alebo o rozume ako metafyzike reči

Ak Nietzsche naznačil fundamentálnu nutnosť tvorivo-umeleckého prístupu ku skutočnosti pomocou zrodenia gréckej tragédie[2], vo svojej prvotine opisuje aj jej smrť. Viní z nej Euripida, pre našu tému je ale významnejšie, že za jeho podnecovateľa označuje Sokrata. *Sokrates* sa tak pre Nietzscheho stáva zosobnením radikálne iného, nového myšlienkového princípu: netragického, neumeleckého videnia sveta. Pokiaľ tragické videnie konfrontovalo človeka s dvojznačnosťou (cez vedomie ne-

[1] Výraz „neuchopiteľnosť" píšem ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragédie z ducha hudby* nám vedomie neodelitelnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumieť svetu (uchopiť svet) v jeho celkovosti z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

[2] Vo svojom ranom období sa Nietzsche snaží pomocou umenia nájsť cestu k tragickému, predmetafyzickému rozumeniu starým Grékom.

odeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského) a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou sveta, *Sokrates* vystúpi s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania.

*Sokrates* sa pre Nietzscheho stáva dekadentom ([19], 22), ktorého akceleruje spustlosť a anarchia v pudoch vtedajšej doby ([19], 22–26). Ak sa pudy stávajú našim tyranom, musíme sa ich zbaviť, musíme ich obrátiť proti sebe, aby sme nad sebou opäť získali kontrolu. Musíme objaviť protityrana, ktorý bude silnejším ([19], 26) – *Sokrates* preto uvádza na scénu *rozumnosť* ([19], 28). *Rozum = cnosť = šťastie* znamená: „je potrebné napodobniť *Sokrata* a proti temným žiadostiam zaviesť permanentné denné svetlo – denné svetlo rozumu" ([19], 28). Takto *Sokratovo* teoretické úsilie charakterizuje snaha o rozumnosť za každú cenu.[1]

Rozum sa takto podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliatie (znehybnenie) skutočnosti, ktorá je dianím, do pojmových múmií.

Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je..." ([19], 31)[2]. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkúvajú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu[3]. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú [sa – D.H.] na začiatok ako začiatok ([19], 35). Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči ([19], 36). Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkúvajú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu. Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva *teoretický* človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: *rozum = cnosť = šťastie*. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú *Sokratom* bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii. V tradícii založenej *Sokratom* potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo máme robiť, aby sme sa mohli stať šťastnými?, sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialektiky[4] poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

---

[1] Vymedzenie netragickej „teoretickej" tradície, ktorú zakladá *Sokrates* a ktorej pokračovateľom a hlavnou postavou bude Platón, sa stáva dôležitým počiatočným momentom pre porozumenie neskoršej Nietzscheho kritiky metafyziky na spôsob obráteného platonizmu.

[2] Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje.

[3] Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou.

[4] Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platónskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platónsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platón „skrytú" ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

Metafyzika rezultuje zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede. Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platónsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká) ([22], 200). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Preto môže Nietzsche napísať: *Sokrates*, dialektický hrdina v platónskej dráme..., ktorý sa musí obhajovať pomocou príčin a protipríčin svojich konaní... Každý, kto chce spoznať *optimistický prvok* v podstate dialektiky, môže oslavovať a jasať pri každom úsudku, môže dýchať ponorený do chladnej jasnosti..." ([20], 64). Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platón.

**Problém Platón alebo metafyzika ako zrozumiteľnosť sveta**

Kritika Platónovho učenia predstavuje moment podstatný a rozhodujúci, pretože platonizmus[1] tvorí podľa Nietzscheho centrum, okolo ktorého kulminuje doterajšie filozofické myslenie. Platonizmus určuje filozofii smerodajnú podobu. Aby podčiarkol svoj radikálny nesúhlas s takýmto spôsobom premýšľania, svoj spôsob uvažovania Nietzsche vymedzil ako *obrátený platonizmus*.[2]

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platónska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi.[3] Nietzsche to explikuje cez naivitu Platónovho *objavu čistého ducha.* Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platón dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú) ([22], 200). Takto Platón zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Platón túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí,* ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť. K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platóna dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (ucho-

[1] Prijatie platónskeho myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske myslenie, najmä v podobe kresťanstva, ktoré podľa Nietzscheho z platonizmu vychádza a implantuje ho do svojich programových téz.

[2] NIETZSCHE, F.: *Die Unschuld des Werdens. Nachslass 1*. Kröner (ed.), Bd. 82, s. 38. Citované podľa: ([12], 328).

[3] Pozri ([22], 199–202); tiež ([24], 9–21).

povanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platón a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z *radikálnej opozície* sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituujú dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciu je v platónskom poňatí metafyzickým výkonom *objavená,* nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika cez platonizmus vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy. Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnuť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta. Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočítať. Chce všetkému rozumieť. Všetko pochopiť. Platón ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané.

## Zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky alebo o (ne)prítomnosti pravdy

Medzi poznaním, ktoré je založené na hypostazovaní identického súcna, resp. bytia a skutočnosťou ako dianím existuje protiklad. Tento protiklad metafyzika uchopuje ako *diferenciu* a táto *diferencia* jej slúži na jednostranné rozhodnutie sveta uchopeného prostredníctvom teórie. V základe metafyzického rozumenia a výkladu sveta nachádzame príznačnú tendenciu človeka rozčleňovať celok svojho bytia na jednotlivé zložky a komponenty a stavať niektoré z nich proti všetkým ostatným. Ako problém sa pred nami zjavuje úsilie o jednoznačný výklad sveta. Metafyziké premýšľanie dochádza k mylnému záveru, že pravda je entita, respektíve pól skutočnosti, ktorý rozumnosť postuluje ako samostatný a identický. Metafyzika predstavuje pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stojí pred myslením, je k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Ambícia takéhoto projektu je božská – takto sa nám veci môžu ukázať také, aké naozaj sú[1]. Metafyzika je stelesnením viery, ktorej podobou je presvedčenie, že „Boh je

[1] To samozrejme neznamená, že poznávame veci osebe. O tom nás už poučil Kant svojou seba-kritikou rozumu (rozum obmedzil sám seba – systematické zjednotenie skúsenosti prostredníctvom rozumu nemôže byť zdrojom poznania; kritický rozum ale zostáva absolútnym v zmysle svojej (nad)historickosti). Táto seba-kritika rozumu ale nakoniec končí u Hegela ambíciou dosiahnuť absolútne poznanie, pod podmienkou nahliadnutia a rešpektovania svojej bytostnej historickosti. Vo

pravda a pravda je božská“ ([14], 125). Toto presvedčenie na seba berie podobu vedenia.

Nietzsche tvrdí, že naše poznanie a v jeho svetle celá naša metafyzická existencia sú vybudované na ilúzii (sú totiž vybudované na jednostrannosti). Tento spôsob myslenia je slabosťou, útekom pred tragikou, úľavou v téze, ktorá rozhoduje, že svet ako celok má posledný zmysel. Metafyzika pokladá za pravdu osebe predstavy a rozlíšenia, pomocou ktorých sa človek snaží zvládnuť skutočnosť a prispôsobiť si ju. Cez kategórie ako substancia, sloboda, účelnosť, chce metafyzika vtesnať celok sveta do určitého zmyslu. Nietzsche chce ukázať, že skutočnosť nie je uchopiteľná v podobe zmyslu. „Snáď poznáme ... že vec osebe stojí iba za homérsky smiech: že sa toho toľko, ba všetko javilo, a vlastne je prázdne, totiž čo do významu prázdne“ ([3], 119). „Dajme tomu, že pravda je žena – ako? Nie je potom oprávnené podozrenie, že všetci filozofi, pokiaľ boli dogmatici, zle rozumeli ženám? ... každá dogmatika dnes vyzerá ponuro a skleslo. ... existujú dobré dôvody k nádeji, že všetko dogmatizovanie vo filozofii, nech sa tvárilo akokoľvek slávnostne, definitívne a nevyvrátiteľne, bolo len ušľachtilou detinskosťou a začiatočníctvom; a možno nadišiel čas, kedy sa budeme opäť a opäť presviedčať, ako málo už vlastne stačilo ako základný kameň k tým vznešeným a absolútnym filozofickým pravdám, ktoré dogmatici doposiaľ vztyčovali...“ ([15], 7). Kritika platonizmu ústi do výzvy k novému spôsobu myslenia, ktoré predchádzajúcu metafyzickú tradíciu opúšťa a prekonáva. Snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku neznamená automaticky požiadavku odmietnuť pravdu. Nietzschemu ide o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy. Nietzsche bojuje proti interpretácii sveta ako „zloženého“ z protikladov, ktoré sú vytrhnuté z kontextu (ne)rozhodnuteľných väzieb a dotýka sa tak podstaty metafyzického názoru na svet. Protiklady Nietzsche postuluje ako hybnú silu života. „Sme plodní len za cenu toho, že oplývame protikladmi...“ ([19], 49). V priestore skutočnosti môžeme potom zásadným spôsobom *meniť význam* ([7], 79).

Nietzsche popiera všeobecné riešenie (riešenie metafyziky ako rozumového uchopenia všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti). Vo svojej eseji *O pravde a lži v zmysle nie morálnom*, ktorú Nietzsche napísal tesne po *Zrode tragédie z ducha hudby*, ale počas jeho života nebola uverejnená, predviedol Nietzsche prenikavú analýzu metaforickosti a iluzórnosti ľudského poznania. Pri vytváraní pojmov prehliadame skutočnosť, že dve (rovnaké) veci ani dve (rovnaké) udalosti nie sú úplne rovnaké. Naše pojmové chápanie (v podobe metafyziky) nám domnelo sprostredkúva pravé poznanie, aby to však mohlo sprostredkovať, musí skutočnosť (ktorá je dianím) znehybniť. Týmto znehybnením okráda skutočnosť o jej rozmanitosť a zásadnú (ne)uchopiteľnosť. Proces „petrifikácie“ skutočnosti do pojmov je ale pre možnosť

svetle Nietzscheho kritiky sa obidva spomínané momenty ukážu. Nietzsche ich radikalizuje v zmysle historickosti rozumu, avšak bez akéhokoľvek nároku absolútneho poznania. Aby to dokázal, potrebuje našu vôľu k pravde spochybniť, čo znamená pýtať sa do akej miery, resp. „v akom zmysle sme ešte zbožní“.

nášho poznania nevyhnutným, pretože inak dianie skutočnosti nedokážeme uchopiť. Takto sme nútení prijať „pravdu" pojmov, ktorá je vlastne „nepravdou" skutočnosti, ktorá by v podobe diania bola pre naše myslenie neuchopiteľná[1].

**Pravda prítomnosti**

Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob platónskej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce súcno. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie súcna, ktoré existuje samé osebe; tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia. Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Radikálnosť *záverov* Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými *začiatkami*), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy prítomnej pravdy k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu pravdy prítomnosti.

LITERATÚRA


[1] DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.

[2] FOUCAULT, M.: „Nietzsche, genealogie, historie." In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha, Svoboda 1994, str. 75–98.

[3] FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta 1995.

[4] HILL, K. R.: „Genealogy." In: Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philolosophy*. Version 1.0. CD – ROM, London, Routledge 1998.

[5] KOUBA, P.: „Heidegger a problém nihilismu." In: *Filozofia*, roč. 46, (1991/1), str. 65–70.

[6] KOUBA, P.: „Myšlení nejbližších věcí (Problém smyslu Nietzschovy destrukce metafyziky)." In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, str. 7–19.

[7] KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel 1995.

[8] KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha, OIKOYMENH 2001.

[9] KRIST, J.: „Hodnoty u F. Nietzscheho." In: *E – LOGOS. ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY*. http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/nietzs.htm


[1] V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že zjavnosť, ktorá nám umožňuje uchopiť nezvládnuteľnú skutočnosť prostredníctvom vydeľovania jednotlivých súcien, je aktom *znehybnenia* diania, takže princíp individuácie (tvorba pojmov), ktorý *uskutočňuje* skutočnosť, je princípom zdania a klamu. Bez tohto princípu by ale skutočnosť ako dianie bola neuchopiteľnou. Celý proces *zjavovania* skutočnosti sa tak stáva nutne dvojznačným, a v tomto zmysle nebude ani pravdivým, ani nepravdivým – všetky (naše) pravdy pojmov budú pravdami prítomnosti (ich pravdivosť spočíva zásadne v ich konečnosti; z metafyzického pohľadu konečnosť takýchto právd bude znamenať ich nepravdivosť)

[10] KRIST, J.: „Nihilismus. (Nietzschovství I.)“ In: *E – LOGOS. ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY*. http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/nihil1.htm
[11] LEŠKO, V.: „Nietzscheho filozofia dejín filozofie.“ In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, str. 32–41.
[12] MOKREJŠ, A.: *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*. Jinočany, H&H 1993.
[13] MÜNZ, T.: *Listy filozofom*. Bratislava, Kalligram 2002.
[14] NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002.
[15] NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998.
[16] NIETZSCHE, F.: „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.“ Prel. V. Koubová. In: *Filosofický časopis*, roč. 41 (1993/4), str. 679–688.
[17] NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel 1992.
[18] NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Myšlenky o morálních předsudcích. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2004.
[19] NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia 1995.
[20] NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
[21] NEUBAUER, Z.: „Nietzschova biologická ontologie.“ In: Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998, str. 195–210.
[22] SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), str. 199–208.
[23] SUVÁK, V.: „Nielen Boh je mŕtvy /Poznámky k jednej vete/.“ In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, str. 92–98.
[24] SUVÁK V.: „Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického.“ In: Suvák V. (ed.): *K diferencii teoretického a praktického I*. Filozofický zborník 17. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, str. 7–22.

---

Mgr. Dušan Hruška
Katedra filozofie a religionistiky
Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta PU
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov

# KONCEPCJA KOMUNIKACJI W FILOZOFII EMMANUELA MOUNIERA

*WOJCIECH SŁOMSKI*

Problem komunikowania się ludzi między sobą stanowi jeden z najważniejszych i najtrudniejszych problemów filozoficznych. Nawet jeżeli nie zostaje on wyrażony *explicite* w pismach tego czy innego filozofa, to sposób, w jaki problem ten zostaje rozwiązany *implicite* potraktować można jako probierz eksplikacyjnej wydolności danego systemu filozoficznego. Przyczyną tego stanu rzeczy wydaje się być fakt, iż problem komunikacji z jednej strony wiąże się z podstawowymi zagadnieniami ontologicznymi, z drugiej zaś obejmuje szeroki wachlarz potocznych doświadczeń. Innymi słowy, problem ten spośród najważniejszych problemów filozoficznych wydaje się mieć charakter stosunkowo najbardziej empiryczny, bowiem jego rozwiązanie nie może być zadowalające, jeżeli nie zawiera wyjaśnienia obserwacji znanych z realnego życia.[1]

Również Mounier rozpoczyna rozważania o komunikacji od stwierdzenia oczywistych faktów. Przyglądając się dotychczasowym dziejom ludzkości – stwierdza filozof – trudno oprzeć się wrażeniu, że dzieje te wypełnione są ciągłymi wojnami, zmierzającymi do zniewolenia jednych ludzi przez innych, które kończąc się – ustępują miejsca pokojowemu współistnieniu, w którym pragnienie zniewolenia realizowane jest przy pomocy środków właściwych dla pokoju. Zgadzając się na ów stan rzeczy i akceptując go jako nieodłączny element życia człowieka niektórzy filozofowie, współcześnie przede wszystkim egzystencjaliści, popadają, zdaniem Mouniera, w skrajność, bowiem wszystko, co z owym pesymistycznym obrazem świata się nie zgadza, skłonni są traktować jako wynaturzenie niezgodne z prawdziwą istotą człowieczeństwa.

Mounier gotów jest zgodzić się z owym pesymistycznym oglądem rzeczywistości. Jego zdaniem nawet w tych formach współżycia społecznego, które skłonni jesteśmy uważać za przejawy egoizmu, takich jak troska o dobro dzieci lub o poprawę losu robotników, w rzeczywistości kryje się nieuświadomione pragnienie opanowania i podporządkowania sobie drugiego człowieka. Lęk przed drugim i chęć panowania nad nim stanowią odruchy naturalne, czym innym jest jednak „instynkt separatyzmu" a czym innym kultura, która wokół tego instynktu nabudowuje cały gmach złożony z pozornych, nieautentycznych wartości. Kwitnąca w XVIII i XIX wieku kultura zachodniego społeczeństwa mieszczańskiego, której ostateczne przezwyciężenie uważa Mounier za niezbędny warunek rozwoju osoby, zmuszała człowieka do kierowania całej uwagi na samego siebie, do zajmowania się wyłącznie sobą i do życia „wypełnionego samym sobą", jak wyraził się G. Marcel. To skupienie się na samym sobie czyni człowieka „nieprzezroczystym" dla innych i stanowi przyczynę jego osamotnienia.

Ze spostrzeżeń tych wynika dla Mouniera oczywisty wniosek: komunikacja między osobami stanie się możliwa dopiero wówczas, kiedy uda się oderwać czło-

[1] Mounier uważał jednak, że dopiero egzystencjalizm w pełni docenił problem „innego", podczas gdy filozofia klasyczna problemu tego nie doceniała ([4], 294).

wieka od zajmowania się tylko sobą i skłonić go, by „czynił się dyspozycyjnym". Oderwanie człowieka od troski o siebie samego, dzięki któremu zacząłby on żyć życiem w pełni osobowym, staje się najważniejszym zadaniem mounierowskiego personalizmu. „Widzimy więc – stwierdza Mounier – że pierwszą troską indywidualizmu jest ześrodkowanie jednostki na samej sobie, pierwszą troską personalizmu natomiast dążenie do odwrócenia jej od siebie, ustawienia w otwartych perspektywach osoby" ([4], 36).

To odwrócenie osoby od troski o samą siebie oznacza, że człowiek zwraca się ku innym ludziom jako osobom, a nie jako jednostkom. Różnicę tą uchwycić można analizując to, co Mounier myślał o pomysłach zamknięcia się w wąskiej wspólnocie, która chroniłaby od zagrożeń zewnętrznego świata ([1], 34). O zwolennikach tego typu wspólnot pisze Mounier, iż „nie zdają sobie sprawy, że sprężyście kierowana organizacja na wielką skalę stanowi skuteczny i szybko działający sposób wyeliminowania zależności, które ciągle jeszcze miażdżą jednostkę" ([2], 245). Odizolowanie się od świata i zamknięcie się w wąskiej grupie wzajemnie znających się osób stanowi dla Mouniera także formę alienacji, ponieważ uniemożliwia człowiekowi realizowanie zadań, do których jest powołany jako osoba. Jeżeli alienacja będąca wynikiem mieszczańskiego indywidualizmu polega na ześrodkowaniu na samej sobie i odwróceniu się od świata zewnętrznego, to „anarchizm", jak Mounier określa pomysł zamknięcia się w małych wspólnotach, również zmusza człowieka do odwrócenia się od świata zewnętrznego w celu ochrony siebie samego. Osoba pozostaje wówczas odizolowana od innych osób, a otaczająca ją wąska wspólnota staje się narzędziem umożliwiającym to odizolowanie się. W rezultacie mamy do czynienia jedynie z inną formą tej samej alienacji.

Mówiąc o komunikacji, Mounier ma na myśli szczególny rodzaju stosunku, jaki łączy „jedno istnienie z drugim istnieniem". Łączność pomiędzy dwiema osobami nie jest tym samym, co porozumiewanie się w sensie obiektywnym przy pomocy znaków językowych. Język jest dla Mouniera nie tyle narzędziem komunikacji, co narzędziem organizacji stosunków społecznych, a człowiek, który pragnąłby ograniczyć swój kontakt z innymi tylko do płaszczyzny języka, naraziłby się na niebezpieczeństwo alienacji. Kontakt z drugim człowiekiem przebiegający wyłącznie na płaszczyźnie języka, a więc tego, co obiektywne, prowadzi do doświadczenia „nazbyt wielkiej bliskości i obcości", to zaś doświadczenie wywołuje „obrzydzenie w kontakcie z drugim człowiekiem, podobne do tego obrzydzenia, jakie powstaje w kontakcie z rzeczami" ([4], 294).

Koncepcja komunikacji Mouniera nie jest więc teorią porozumiewania się w sensie nowoczesnej teorii komunikacji. Mounierowi chodzi nie tyle o wzajemne rozumienie się ludzi, co o prawdziwą łączność pomiędzy osobami, z których każda narażona jest na niebezpieczeństwo odizolowania od świata i depersonalizacji. Mounier nie rozwija teorii języka, która uwikłałaby go w dywagacje o funkcji znaczeń symboli językowych, naturze wyobrażeń słownych, kodowania, dekodowania itp. Punkt, w którym Mounier zatrzymuje się, odczytać można już samego jego sposobu wyrażania się. W jego rozważaniach nie dochodzimy do momentu, w którym człowiek zaczyna mówić do drugiego człowieka. Komunikacja rozpoczyna się dla Mouniera w chwili objęcia drugiego człowieka spojrzeniem i bycia widzianym – i na tym właściwie poprzestaje. Nie chodzi jednak o samą czynność patrzenia, lecz o uświadamianą obecność drugiego. Teorię komunikacji Mouniera można bez większej

przesady nazwać teorią obecności, bowiem to właśnie uświadomiona obecność drugiego człowieka umożliwia, zdaniem Mouniera, zmianę relacji „ja – ty" w relację „my". Koncepcji komunikacji francuski myśliciel potrzebował dlatego, że bez niej jego personalizm miałby poważny mankament natury teoretycznej: skoro Mounier postuluje zaangażowanie się każdej osoby w przebudowę stosunków ekonomicznych i społecznych, to postulat ten okazałby się niemożliwy do zrealizowania, gdyby nie istniała autentyczna komunikacja między osobami. Rewolucja personalistyczna, której celem ma być stworzenie w dziejach ludzkości jakości całkowicie nowej, musiałaby ponieść klęskę, gdyby okazało się, że jedyną formą relacji z drugim człowiekiem jest wymiana informacji przy pomocy znaków językowych. Tego typu relacje Mounier porównuje do stosunków łącznych człowieka z maszyną ([3], 64 i nast.).

Za jedno z największych osiągnięć filozofii egzystencjalnej uważa Mounier odkrycie rzeczywistego charakteru relacji „ja – ty". Referując poglądy Sartre'a, francuski filozof stwierdza, że w relacji tej dochodzi do wzajemnego uprzedmiotowienia: jeżeli „ja" patrzy na drugiego, to do samej istoty tego patrzenia należy postrzeganie drugiego w jego cielesności, a więc patrzenie na niego tak, jak patrzy się na przedmiot. Zarazem jednak ów drugi, na którego patrzy „ja", również postrzega „ja" jako przedmiot. Dla patrzącego „ja" oznacza to całkowitą zmianę perspektywy, bowiem żadna rzecz, żaden przedmiot nie posiada zdolności postrzegania „ja" jako przedmiotu. Jedynie drugi podmiot może spoglądać na „ja" tak, jak patrzy się na rzecz. Bycie postrzeganym jako przedmiot oznacza jednak wejście w czyjeś posiadanie i stanie się obiektem jego manipulacji, to zaś z kolei rodzi opór i próbę obrony, polegającą na zniewoleniu drugiego bardziej niż jest się samemu przez niego zniewolonym. Prawdziwa relacja pomiędzy „dwoma istnieniami" byłaby możliwa jedynie wówczas, gdyby ów drugi objawił się zarazem jako przedmiot i jako podmiot, to zaś dla Sartre'a jest niemożliwe. Człowiek doznaje uczucia bezsilności, z którego wyłania się uczucie nienawiści, o którym Mounier pisze, iż jest ono „nienawiścią wobec transcendencji 'innego', jest gwałtownym projektem jego zniweczenia" ([4], 296 i nast.).

Diagnozę przedstawioną przez Sartre'a Mounier gotów byłby uznać za słuszną, gdyby z założenia dotyczyła ona jedynie pewnego rodzaju stosunków między ludźmi i nie pretendowała do miana teorii opisującej samą naturę tych stosunków. Teoria Sartre'a nie zostaje więc odrzucona w całości – zostaje ona zakwestionowana jedynie jako teoria wykluczająca możliwość takich stosunków między ludźmi, w którym komunikują się oni na płaszczyźnie podmiotowej. Powołując się na Sartre'a, Heideggera i Jaspersa Mounier proponuje własną teorię, która usuwa niemożność autentycznej komunikacji między osobami.

Ogólnie rzecz biorąc, postępowanie Mouniera polega na odwróceniu poglądu Sartre'a. O ile Sartre uważał, że przyczyną uprzedmiotowienia jest ciągła obecność drugiego człowieka, o tyle dla Mouniera obecność drugiego człowieka jest nieodzownym warunkiem upodmiotowienia. „Spojrzenie rzucone na mnie przez drugiego człowieka – stwierdza– nie tylko mnie nie unieruchamia, lecz wręcz przeciwnie, ono mnie wprawia w zakłopotanie, niepokoi, poddaje mnie w stan zakwestionowania. Ograbia mnie rzeczywiście, ale ograbia ze mnie samego jako wroga mnie samego, z mojej egocentrycznej nieprzejrzystości, z tej zasłony, z tej przeszkody, jaką w rzeczywistości stanowię sam dla siebie" ([4], 307). Oczywiście „ja" staje się w kontakcie z drugim człowiekiem i dla drugiego człowieka podmiotem pod warun-

kiem, że nie usiłuje potraktować drugiego jako przedmiotu, którym może dowolnie rozporządzać.

Chęć urzeczowienia drugiego człowieka i pragnienie panowania nad nim wynikają, jego zdaniem, z obawy o utratę tego, co się posiada, ta zaś obawa wynika ze świadomości upływu czasu i ostatecznie – własnej śmiertelności. Wystarczy jednak wyzbyć się tej obawy – a wyzbyć się jej można jedynie w perspektywie Transcendencji, aby przezwyciężyć „zazdrosne skupienie" na samym sobie, które każe spoglądać na drugiego człowieka i na cały świat z lękiem o utratę „doczesnych posiadłości". Mounier odwołuje się także do potocznego doświadczenia: każdemu znane sa sytuacje, w których to, co myślą o nim inni, w zasadniczy sposób zmienia to, co on sam o sobie myśli i jak gdyby poszerza jego pole widzenia o nowe perspektywy. „Niemal zawsze – dowodzi Mounier – w obmowie jest więcej słuszności niż w introspekcji" ([4], 34).

Mounier wydaje się zatem postępować odwrotnie niż postępował Sartre. O ile Sartre wychodził od analizy relacji „ja – ty", by na jej podstawie sformułować pogląd o niemożliwym do usunięcia osamotnieniu jednostki, który to pogląd stanowi trzon jego koncepcji człowieka, o tyle Mounier najpierw przyjmuje koncepcję człowieka (osoby), po czym przez pryzmat tej koncepcji rozważa relację „ja – ty". O osobie pisze zaś Mounier w sposób następujący: „Wbrew powszechnej opinii nie polega ona (osoba, aut.) na oryginalności, na wyróżnianiu się, na samotnej afirmacji; nie jest izolowaniem się, ale wzajemną łącznością, komunikacją" ([4], 34). Zdolność osoby do komunikowania się z innymi osobami stanowi zatem jeden z najistotniejszych atrybutów definiujących osobę; bez tej zdolności życie człowieka nie byłoby życiem osoby. Dlatego też zrozumienie, czym jest dla Mouniera osoba, a w ślad za tym zrozumienia samego jądra jego personalizmu, nie jest możliwe bez zrozumienia, co filozof ma na myśli, używając terminu „komunikacja". Nie jest to zarzut metodologiczny, ponieważ Mounier wyraźnie stwierdza, że uznaje prymat osoby tak jak uznaje się aksjomaty w naukach formalnych – wątpliwości dotyczą jedynie tego, w jakim celu polemizuje z Sartre'em.

Próbując określić, czym jest osoba, Mounier wskazuje na jej niepowtarzalność. Takie określenie osoby rodzi jednak obawę, że to, co w człowieku niepowtarzalne, jest zarazem niekomunikowalne. Niemożność przejścia od kartezjańskiego *cogito* do drugiego podmiotu myślącego Mounier usiłował usunąć poprzez odwołanie się do wspólnoty jako podstawowej płaszczyzny życia osobowego i warunku komunikacji. Kartezjańskie *cogito ergo sum* Mounier parafrazuje, stwierdzając, iż „być to znaczy kochać". Rozróżniając pomiędzy relacją rzeczową i osobową, z których każda stanowić może relację łączącą ludzi, Mounier dowodzi, iż warunkiem relacji osobowej, a więc takiej, która nie sprowadza drugiego człowieka do roli przedmiotu, jest pojęta po chrześcijańsku miłość do drugiego człowieka. Praktyczną realizacją tej miłości jest uznanie w drugim osoby i działanie wspierające jego rozwój osobowy.

Trudnością, którą starał się przezwyciężyć Mounier, jest oczywiście wyjaśnienie, w jaki sposób niedostępne świadomości *amo* – zastępujące *cogito* – stanowić może warunek umożliwiający przełamanie izolacji jednostki. Francuski personalista nie widział innego wyjścia niż tylko odwołanie się do Boga, którego każdy człowiek odnajduje we własnym wnętrzu i który poprzez miłość umożliwia komunikację ([6], 382). Z punktu widzenia mounierowskiego personalizmu zabieg ten wydaje się naturalny, jednakże z punktu widzenia teoretycznej wartości jego koncepcji komunikacji

uznać go wypada raczej za uświęcony tradycją wybieg filozoficzny niż za własne, oryginalne rozwiązanie.

Mounier krytykuje egzystencjalizm także w jeszcze jednym ważnym punkcie. Jego zdaniem, nie do przyjęcia jest twierdzenie, że człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczynił. Każda osoba jest wprawdzie inna i niepowtarzalna, nie znaczy to jednak, że nie istnieje pewna wspólna płaszczyzna, pewna wspólnota „istoty i struktury" wszystkich osób ludzkich. Uzasadniając ten pogląd także i tutaj Mounier odwołuje się do religii. „Według chrześcijaństwa – stwierdza – wszyscy ludzie stworzeni są na obraz boży i wszyscy powołani są do zbawienia przez Chrystusa" (Cyt za: [5], 100).

Istnieje jednak jeszcze jedno, bardziej pierwotne doświadczenie uzasadniające optymistyczny pogląd na możliwość komunikacji. Oto usiłując myśleć o sobie samym, człowiek postrzega siebie bądź jako postać stojącą poza nim, bądź jako osobowość będącą kimś innym niż on sam, spogląda więc na siebie niejako z zewnątrz. Innej możliwości myślenia o samym sobie nie ma. Skoro zaś osoba może doświadczyć samej siebie tylko poprzez drugą osobę, którą w pewnym sensie sama się staje, dążąc do poznania siebie, to zwracanie się ku drugiemu człowiekowi należy do istoty osoby, stanowi część jej definicji.

Doświadczenie drugiego człowieka stanowi więc jedno z najbardziej podstawowych doświadczeń. „Można by niemal powiedzieć – pisze Mounier – że istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać" ([4], 37). Możność komunikacji z drugim człowiekiem należy więc do istoty człowieczeństwa, aczkolwiek często zdarza się, że ludzie postępują niezgodnie z własną naturą i z różnych przyczyn zamykają sobie możność autentycznej więzi z drugim człowiekiem. Mamy wówczas do czynienia z ruchem depersonalizacji, którego przejawem okazuje się zanik więzi międzyludzkich.

Mounier poprzestaje wprawdzie na zarysowanych powyżej rozróżnieniach, wydaje się jednak, że jego koncepcja komunikacji zawiera kilka zasadniczych podobieństw do poglądów głoszonych przez niektórych przedstawicieli współczesnej filozofii dialogu. Koncepcję komunikacji jako obecności drugiego rozwijał na przykład J. Tischner. Według niego, drugiego człowieka nie można ani widzieć, ani słyszeć, ponieważ łączność z nim wymaga „całkiem innego otwarcia" niż to, które pozwala nam na postrzeganie przedmiotów. Podstawowe znaczenie ma świadomość obecności drugiego, z której wynika świadomość zgłaszanych przez niego roszczeń i oczekiwań. Oczekiwania te rodzą z kolei świadomość odpowiedzialności za niego (Por. [7], 9 i nast).

Człowiek jest dla Mouniera osobą poprzez swą dążność do wspólnoty osób i dopiero we wspólnocie, w szerokiej społeczności, której „struktury, zwyczaje, uczucia i wreszcie instytucje wyznacza sama natura osób", ma szansę istnieć i rozwijać się jako osoba. Jednakże wspólnota, a więc autentyczna łączność między ludźmi, nie jest człowiekowi dana, człowiek nie rodzi się z nią tak, jak rodzi się z określonymi predyspozycjami, uczuciami, własnym ciałem itd., lecz musi stwarzać ją ustawicznym wysiłkiem. Zasadnicza struktura wszystkich osób jest wprawdzie taka sama, zarazem jednak każda osoba jest inna i niepowtarzalna, co stanowi przyczynę trudności w komunikacji.

Z rozważań Mouniera wynika, że brak „doskonałej odpowiedniości" nie jest przyczyną jedyną. Filozof wskazuje także na rodzaj „zasadniczej złej woli" tkwiącej

w każdym z nas, równoznacznej, jak się wydaje, z tkwiącą w naturze tendencją do depersonalizacji. Kolejną przyczyną trudności w komunikowaniu się jest „nieprzezroczystość i tajemniczość" osoby, także należące do jej istoty. Tendencje do izolowania się tkwią wreszcie nie tylko w jednostce, lecz także w grupie: tworząc określony rodzaj związku, na przykład rodzinę, naród, wspólnotę religijną, człowiek popada wkrótce w nowy egocentryzm, traktując własną grupę w sposób podobny do tego, w jaki jest skłonny traktować siebie samego i starając się przeciwstawić ją temu, co jest na zewnątrz niej.

U Mouniera nie napotykamy na analizy pojęcia odpowiedzialności za drugiego, otwarcia na drugiego lub roszczeń zgłaszanych przez drugiego, które to analizy w poglądach filozoficznych Tischnera odgrywają podstawową rolę, wydaje się jednak, iż pojęcia mounierowskim personalizmie te wpisane są w samą definicję osoby, w rozważaniach poświęconych komunikacji występują zatem niejako pośrednio. Innymi słowy, poglądy Mouniera na istotę komunikacji można przeformułować przy użyciu wspomnianych pojęć, nie zmieniając ich zasadniczego sensu. Być może francuski myśliciel nie poświęca wystarczająco wiele uwagi problemom, które powstają przy próbie opisu tego, co dzieje się na styku pomiędzy jednostką a jednostką, kładąc główny nacisk na powinności osoby względem ogólnie pojętej zbiorowości ludzkiej, fakt ten nie oznacza jednak, że z istnienia tych problemów Mounier nie zdawał sobie sprawy. Dbałość o to, by nie wypowiedzieć niczego, z czego mogłoby wynikać usprawiedliwienie izolacjonizmu jednostki wobec wspólnoty, sprawiła, że jego teoria komunikacji jest nie tyle teorią otwarcia się na drugiego człowieka, ile teorią otwarcia się na wszystkich ludzi. Poświęcając więcej miejsca fenomenowi otwarcia się na drugiego człowieka, dzięki któremu, używając terminologii Mouniera, jednostka przestaje być jednostką a staje się osobą, filozof zapewne uczyniłby swą koncepcję pełniejszą i nastręczającą mniej wątpliwości, nie wydaje się jednak, aby tego typu analizy mogły doprowadzić do przeformułowania zasadniczych twierdzeń jego koncepcji.

BIBLIOGRAFIA


[1] KOSSAK, J.: *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*. Warszawa 1971.
[2] MOUNIER, E.: *Co to jest personalizm?* Kraków 1960.
[3] MOUNIER, E.: *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*. Warszawa 1968.
[4] MOUNIER, E.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Warszawa 1964.
[5] MRÓWCZYŃSKI, T.: *Mouniera tragiczny optymizm*. W: Filozofia i socjologia XX wieku, pod red. B. Baczko, Warszawa 1965, t. II.
[6] PŁUŻAŃSKI, T.: *Emmanuel Mounier – twórca personalizmu*. W: Filozofia współczesna, pod red. Z. Kuderowicza, Warszawa 1990, t. I,
[7] TISCHNER, J.: *Filozofia dramatu*. Wprowadzenie, Kraków 1999.



Dr h.c. prof. dr hab. Wojciech Słomski

# PRIRODZENÝ SVET, FENOMENOLÓGIA A PROBLÉM FUNDÁCIE EXAKTNEJ PRÍRODOVEDY V NÁHĽADOCH E. HUSSERLA

*PAVOL THOLT, Ústav humanitných vied, PF UPJŠ, Košice*

*„Moderný človek nemá jednotný obraz sveta; žije v dvojakom svete, totiž vo svojom prirodzene danom okolí a vo svete, ktorý pre neho vytvára moderná prírodoveda, vybudovaná na zásade matematickej prírodnej zákonitosti. Nejednota, ktorá takto preniká celým naším životom, je vlastným zdrojom duševnej krízy, ktorou prechádzame"*

Jan Patočka

Z hľadiska dejín filozofie sa vo vnímaní Husserla ustálil jeho obraz predovšetkým ako mysliteľa, ktorý nanovo preformuloval *fenomenológiu* na systém *transcendentálnej náuky*. Jeho bádateľské úsilie tvorilo *protiváhu scientistickým* tendenciám v súdobej filozofii, najmä vo vzťahu k logicky a analyticky orientovaným formám vtedajšieho pozitivizmu, ktoré chceli naplniť ideál A. Comta a pretvoriť filozofiu na *vedu medzi vedami*. K tomuto ideálu mal však, paradoxne, blízko aj Husserl. Napriek odmietaniu scientizmu vo filozofii aj on sa usiloval vybudovať filozofiu ako *prísnu vedu*. A išiel ešte ďalej: V duchu fenomenológie chcel podstatne reformovať tiež exaktné vedy, a to v ich najvlastnejších východiskách. Táto druhá tendencia našla svoje stelesnenie aj v pojme *Lebenswelt* (E. Husserl) a v našom filozofickom prostredí, najmä zásluhou J. Patočku, v pojme *prirodzený svet*.

Pojem *prirodzený svet* alebo *svet nášho života* (Lebenswelt), ktorého motív Husserl prevzal od R. Avenaria, sa v jeho fenomenológii ani z hľadiska *označenia* a ani *obsahu* nezrodil jednoducho a nezrodil sa zrazu. J.-F. Lyotard síce uvádza, že *filozofia Lebenswelt* sa v myslení Husserla vynára už v *Logických skúmaniach* (1901) v spojitosti s analýzou pojmu *pravda* (pozri: [10], 41), ale zdá sa, že samotný pojem *Lebenswelt* Husserl začína explicitne používať až v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* (1936; ďalej už: *Kríza*, resp. *Krisis*) a v textoch, ktoré boli k dielu pričlenené neskôr. Husserl príležitostne používa iné, z hľadiska obsahu však len čiastkové pojmy: *svet ako súhrn predmetov možnej skúsenosti*; *svet prirodzeného postoja* (pozri: [4], 21–22; 61 a n.), či takmer zabudnutý pojem *primordinálny svet* ako pre *ego* svet prvotnej individuálnej skúsenosti... ([6], 101). Tieto v mnohom predznamenávali budúci obsah pojmu *Lebenswelt*.

To, čo napokon tvorí obsah pojmu *Lebenswelt* už ako jedného z dôležitých pojmov *Krízy*, „prežívalo" v myslení Husserla zvláštny osud: jeho obsah bol dlho a akoby v duchu pozitivizmu zatláčaný mimo rámec fenomenológie budovanej ako *univerzálna veda* a aj mimo rámec exaktnej prírodovedy, aby sa napokon do Husserlovej filozofie (a v česko – slovenských pomeroch v prvom rade cez filozofiu J. Patočku) takmer triumfálne vrátil. Tentoraz už nielen ako nie celkom presný, neurčitý pojem každodennej skúsenosti, ale ako znovunájdený *fundament* každého poznania a Patočka priamo zdôrazňuje: „*Prirodzená skúsenosť sveta je báza, za ktorú sa nedá ísť, pevné dno, ktoré sa nedá prehlbovať; práve preto je pevná a stojíme na nej pevne*" (kurzíva – P. T.; [12], 163). Jeho prostredníctvom sa Husserl, podobne ako už Avenarius, chcel dištancovať „... od *umelého* nahliadania modernej mechanistickej (meta–) fyziky,

podľa ktorého nám vnemovo prístupné okolie je subjektívnou odnožou pravdivej, o sebe jestvujúcej a matematickou prírodovedou zachytávanej skutočnosti“ ([14], 13). Pojem *Lebenswelt* sa tak stáva súčasťou fenomenológie, aj keď až vo chvíli, keď táto rezignovala byť *prísnou vedou*.

* * *

Podstatné kroky smerom ku konštituovaniu základov fenomenologicky orientovanej *filozofie ako vedy*, a to ako *vedy prísnej*, orientovanej v prvom rade (nie však výlučne) *noeticky* a *epistemologicky*, urobil E. Husserl už v období medzi rokmi 1901 (*Logické skúmania*) a 1913 (prvé vydanie prvej časti diela *Idey čistej fenomenológie a fenomenologickej filozofie*; ďalej: *Ideen*). Medzi nimi pripravil dôležitý cyklus prednášok *Idea fenomenológie* (1907) a v roku 1911 vyšla stať *Filozofia ako prísna veda*. Tieto práce podstatne a nadlho orientovali celkovú zameranosť filozofie Husserla, a to napriek tomu, že tento vlastné myslenie spravidla zamestnával súbežným riešením viacerých otázok. V uvedených rokoch sa však myšlienka filozofie ako prísnej vedy stáva pre Husserla prioritou a aj po roku 1913 sa k nej často vracia. V závere života sa však k tejto idei vracia skôr s myšlienkou túto ideu prehodnotiť a aj (do istej miery) korigovať.

Popri úsilí reformovať smerom k prísnej vede filozofiu a v zhode s ním chcel Husserl prehodnotiť aj najhlbšie *teoretické* základy vied, vrátane ich možnej *ontologickej* bázy. Fenomenológia mala v neposlednom rade vyplniť Husserlom pociťovanú medzeru a naivitu v teoreticky predpokladanej ontologickej báze čiastkových vied, pričom túto mala zaplniť nie stále ešte hľadaná (a napokon nikdy nenájdená) forma rýdzo filozofickej, t. j. *transcendentálnej* fenomenológie, aspoň nie výlučne, ale skôr určitá forma – označme ju tak – *fenomenológie aplikovanej*. V *Idei fenomenológie* už v prvých riadkoch, v náčrte ich plánu, píše: „*Prirodzené myslenie* v živote i vo vede, nestarajúce sa o ťažkosti spojené s možnosťou poznania – *filozofické myslenie*, určené svojím postojom k problémom tejto možnosti“ ([3], 15). Filozofia sa teda má podľa Husserla stať nie až dodatočným vysvetlením výsledkov vedeckého poznania, ale má preskúmať najmä jeho predpoklady a možnosti.

Husserl postupoval radikálne: Navrhol v základoch prebudovať systém exaktných vied na systém nový a v zhode s fenomenológiou, a to ako systém *regionálnych ontológií*. Ich prostredníctvom chcel skoncovať s tým, že exaktné vedy sa až príliš spoliehajú na *naivnú vieru* o takmer neobmedzených možnostiach poznania, ktorá vyrastá z presvedčenia, že obsah poznania „sa zhoduje s vecami samotnými“ (pozri: [3], 15; pozri aj: [12], 52). Tým chcel zavŕšiť aj výstavbu fenomenológie ako *univerzálnej vedy*, t. j. ako určitej obdoby novovekej *mathesis universalis* (pozri: [1], 19).

Tzv. *vedy o faktoch* (Tatsachenwissenschaft) mali v širšom rámci transcendentálnej fenomenológie tvoriť systém *regionálnych ontológií*, čo bolo len iným označením Husserlovej predstavy o možnosti *vybudovať tieto vedy ako odnože alebo vetvy fenomenológie*. Aj ony však mali byť predovšetkým *aplikáciou* fenomenológie ako metódy, ale aplikáciou na im vlastný *skúsenostný* a *empirický* materiál o *ontos on*, t. j. o *bytí jestvujúcien vo svete,* ale ako *fenoménoch* (pozri: [7], 34, 164), a preto mali byť *nielen* (ak vôbec) transcendentálne – fenomenologickou fyzikou alebo ekonómiou. Slovo *nielen* je na tomto mieste dôležité: Husserl, podobne ako už pred ním I. Kant, nikdy nepochyboval, že exaktné vedy sú podstatne určené aj svojou *skúsenostnou* alebo *empirickou* povahou,

a takými mali ostať aj budované na pôde regionálnych ontológií, pretože tým boli, možno prekvapujúco, blízke aj transcendentálnej fenomenológii, pre ktorú jej tvorca až radikálne zdôrazňoval tézu „*Späť k veciam*!“ Bolo však potrebné ešte raz preskúmať z pozícií fenomenológie ako dôsledne *eidetickej vedy* najhlbšie ontologické základy vied.

Východzia téza, o ktorú Husserl v *Ideen* opieral formuláciu vzťahu empirických (skúsenostných) vied a fenomenológie ako vedy eidetickej, je vyjadrená veľmi jednoznačne: celá eidetická veda je „principiálne nezávislá na každej vede o faktoch“, ale zároveň platí opak pokiaľ ide o vedy o faktoch: „Neexistuje *žiadna veda o faktoch, ktorá by mohla ako celkom rozvinutá veda* nezahŕňať eidetické poznatky, a byť tak *nezávislá na eidetických vedách, či už formálnych alebo materiálnych*“ ([4], 32). Každá veda o faktoch sa musí opierať vo svojich postupoch o *formálne* princípy logiky, matematiky..., a zároveň, ako veda materiálna využíva všeobecné *ontologické* princípy, napr. princíp kauzality.

Pri hľadaní filozofického zdôvodnenia potreby regionálnych ontológií má v myslení Husserla dôležité miesto rozlíšenie *primárnych* a *sekundárnych* určení (kvalít) predmetov a ono smeruje k jasnému vymedzeniu pojmu *región*: „*Všetko, čo patrí k podstate určitého indivídua, môže mať aj iné indivíduum*; a *najvyššie* podstatné všeobecnosti [*primárne* späté aj s jednotlivým určitého druhu]... vymedzujú «*regióny*» alebo «*kategórie*» *indivíduí*“ ([4], 23–24). Napríklad: každý jednotlivý tón (práve zahraný) je nielen neopakovateľný, prísne individuálny (má určité *zafarbenie*), ale má aj *osebe* a *pre seba* istú podstatu (napr. je to tón *a* alebo *e*) a na najvyššom stupni je to *tón vôbec* (alebo *akusticko vôbec*).

Husserl jednoznačne predpokladal, že každá konkrétna empirická predmetnosť, ktorou sa zaoberajú jednotlivé empirické vedy patrí do určitého *materiálneho rodu*, do *regiónu empirických predmetov*: „Čistej regionálnej podstate potom zodpovedá *regionálna eidetická veda* alebo *regionálna ontológia* [...] *Každá veda o faktoch* (skúsenostná veda) *má podstatné teoretické základy v eidetických ontológiách*“ ([4], 33). V 20. rokoch sa Husserl vážne zaoberal myšlienkou vybudovať *transcendentálnu fenomenológiu aj ako ontológiu* (pozri nedokončený náčrt plánovanej 3. časti textu *Fenomenologická psychológia* (okolo 1925), ktorý v roku 1929 predniesol v rámci *Amsterdamských prednášok* [5], 24).

* * *

Regióny jednotlivých vied tvoria *horizont* možných skúmaní v rámci tej ktorej vedy a na vrchole ich pyramídy je teoretický postoj, ktorý Husserl označuje ako *prirodzený* a ktorý „... celkový horizont možných skúmaní označuje *jedným* slovom: je to *svet*.“ Všetky vedy tohto pôvodného postoja sú *vedami o svete* a to má zásadné dôsledky: „... pokiaľ vládne výlučne tento postoj, kryjú sa pojmy «pravdivé bytie», «skutočné bytie», t.j. reálne bytie, a – pretože všetko reálne sa zlučuje v jednotu sveta – «bytie vo svete»„ ([4], 21). *Obraz sveta*, ktorý by v exaktných vedách vznikal len na báze *prirodzeného postoja*, je tak súhrnom predmetov možnej skúsenosti, ktoré môžu byť poznávané na základe aktuálnych skúseností a ktoré sú zároveň v rámci *správneho* (nie nevyhnutne aj pravdivého), resp. *správne definovaného* teoretického postoja len *konštruované*. „Vedami o svete, teda vedami prirodzeného postoja,“ uzatvára Husserl, „sú všetky... takzvané *prírodné vedy*, teda vedy o *materiálnej* prírode, ale aj vedy o animál-

nych bytostiach s ich *psychofyzickou prirodzenosťou*, teda i fyziológia, psychológia atď...“ ([4], 22).

Cez *číru* skúsenosť a empíriu, ktoré sú neodňateľnou (nie však výlučnou) doménou vedy, a v súčinnosti s *prirodzeným* teoretickým postojom vstupuje podľa Husserla do vedy pojem *svet*, resp. pojem *bytie sveta*, ktoré sú preň v danej dobe (okolo roku 1913) z hľadiska transcendentálnej fenomenológie, ale aj regionálnych ontológií, problémom.

Pred Husserlom sa v súvislosti s pojmom *svet* vynára rad kardinálnych otázok: Ako vôbec vzniká pojem *svet* a aká je jeho skutočná výpovedná hodnota v živote človeka a vo filozofii a vo vede? Aká je *poznávacia hodnota* pojmov *svet* a *bytie sveta*? Majú tieto pojmy ešte miesto vo filozofii a vede dneška?

Pojem *svet* bol vždy, v rôznych historických obdobiach, ale aj v každej historickej epoche zvlášť, vnímaný a interpretovaný rôzne, až mnohoznačne. Raz (a často) len ako súčasť *každodenného vedomia* ako v podstate len *žitý svet* a bolo príznačné, že Husserl tento koncept sveta nemohol obísť mlčaním. Je to síce *premenlivý svet*, ale zároveň *je pre mňa a pre nás stále tu* a *ja som (my sme) jeho súčasťou*: „Tento svet,“ píše Husserl už v roku 1913 so značným porozumením, „... pre mňa tu nie je ako číry *svet vecí*, ale v tej istej bezprostrednosti ako *svet hodnôt*, *svet vlastnený*, *praktický svet*“ ([4], 63). A to isté, t. j. *byť nejako pre mňa*, platí aj pre zvieratá a ľudí môjho okolia: Sú to moji priatelia či nepriatelia, príbuzný či cudzí... Povedané krátko: *Svet je tu a je štruktúrou, ktorá nevyhnutne patrí k mojej (tvojej, našej) skúsenosti tak, ako ju prežívame.* A ten istý svet je tu – chtiac nechtiac – aj pre vedu: je to *svet ako horizont všetkých možných a skutočných vecí, ktoré môžu byť predmetom skúsenosti.*

Inokedy však pojem *svet* vstupuje do poznania z pozícií pre Husserla neprijateľného materialisticky orientovaného *naivného realizmu*, ale aj – akoby z opačného pólu – ako Husserlom odmietané, ale už Platónom inšpirované vízie *sveta ideí* (pozri: [4], 17–18), či v dobe Husserla živých pozitivistických pozícií empiriokriticizmu (*svet len ako súhrn alebo komplex pocitov*) alebo neskôr logického pozitivizmu (*svet ako súhrn logických faktov*). Tieto formy *videnia* sveta, považuje Husserl za potrebné prekonať nielen filozoficky, ale tiež v hraniciach vied, ktoré sa zaoberajú mimo subjektu predpokladaným, t. j. *existujúcim ontos on, jestvujúcnom.*

Pri týchto a podobných úlohách a otázkach je nevyhnutné vrátiť sa k pozíciám, ktoré Husserl zaujal v čase, keď za *prioritu priorít* považoval dobudovanie fenomenológie ako prísnej vedy a následne ich porovnať s náhľadmi z obdobia, keď intenzívne pracoval na diele *Krisis*.

* * *

Koncept filozofie ako transcendentálnej fenomenológie a ako „prísnej vedy“ vyjadril E. Husserl koncentrovane v práci *Ideen* a tam zároveň vyjadril presvedčenie, že nová filozofia a nová veda sa musia vzdať niektorých zdanlivo nespochybniteľných téz a predpokladov, vrátane tzv. *sveta prirodzeného postoja*, na ktorý ako na celok sa vzťahuje *princíp radikálnej έποχή* (*epoché*) a *redukcie*. Pri aplikácii *epoché* Husserl predovšetkým zdôraznil všetko to, čo musí byť z rámca filozofie ako *prísnej* vedy bezpodmienečne vylúčené. Prostredníctvom povestných zátvoriek Husserl postupne vylučuje: „*Generálnu tézu, ktorá patrí k podstate prirodzeného postoja, vyraďujeme z pôsobnosti;... teda celý tento prirodzený svet* [...] *Všetky k tomuto prirodzenému svetu vzťahnuté*

*vedy... Neprivlastňujem si žiadnu z viet, ktoré k ním patria, ani keby mali dokonalú evidenciu, žiadnu neprijímam, žiadna mi neláva základ* – ... ako pravda o *skutočnostiach* tohto sveta. *Smiem ju prijať len vtedy, keď som ju dal do zátvoriek.* [...] *Čo môže ešte zostať, pokiaľ je vyradený celý svet, vrátane nás samých so všetkým cogitare?* [...] ... *vedomie má samo o sebe vlastné bytie, ktoré vo svojej absolútnej vlastnej podstate zostáva nedotknuté fenomenologickým vyraďovaním.* To teda ostáva ako «*fenomenologické rezíduum*», ako principiálne svojrázny región bytia, ktorý se skutočne môže stáť poľom novej vedy – fenomenologie" ([4], 68–71). Tento *svojrázny región bytia* Husserl pomenoval jednoznačne: je to *čisté*, resp. *transcendentálne vedomie*.

Čo však je *čisté* či *transcendentálne vedomie*? Je to vedomie v plnom zmysle slova *prázdne* alebo mu aj po fenomenologickej redukcii ostáva nejaký konkrétny *obsah*? Odpoveď Husserl dáva prostredníctvom karteziánskeho pojmu *cogito* a aj *intencionalita* a *konštitúcia*.

*Čisté ja*, pochopené karteziánsky, vníma Husserl ako *ego cogito*, ako *ja myslím*. Položme dôraz na prítomný čas onoho *myslím* a bude zrejmé, že ide o uskutočňovaný, prebiehajúci akt vedomia, v priamej Descartovej interpretácii o každé *vnímam*, *spomínam si*, *sprítomňujem vo fantázii*..., ale aj *túžim*, *chcem*. Je to, povedané krátko, *vnútorný*, *intencionálny prúd aktov vedomia* (v českom preklade Husserlovho textu je používaný pojem *prožitek vědomí*, ktorý mi na tomto mieste prekladáme ako *akt vedomia*; túto voľbu oprávňuje aj názov § 35, v ktorom autor *Ideen* označuje „*cogito ako «akt»*„); je to vždy *akt o niečom*, resp. *vedomie niečoho*, *vedomie vztiahnuté na niečo* (pozri: [4], 72–73). Z pozícií transcendentálnej fenomenológie aj taký všeobecný pojem ako *príroda* nemôže podmieňovať existenciu vedomia, ale „... *je* jedine ako konštituujúci sa [pojem – P.T.] v usporiadaných súvislostiach vedomia" ([4], 105). To však vyvoláva pochybnosť: Nie je to cesta, či dokoca už forma *subjektivizmu* a *solipsizmu*?

Tvrdenie, že prostredníctvom radikálnej *epoché* a *redukcie* transcendentálna fenomenológia nezvratne smeruje k subjektívnemu idealizmu berkeleyovského typu, Husserl rezolútne odmieta, a to napriek viacerým radikálnym tézam, ktoré v *Ideen* nachádzame.

Husserl napr. pripúšťa, že veda a aj súdobá filozofia často pracujú s pojmom *realita* a odvodzujú ho z *prírodných realít*; potom je aj *celok sveta* či *celok prírody* pre ne často to isté, ako *celok realít*. Ale zároveň varuje: „... stotožňovať [celok realít – P.T.]... s celkom *bytia*, a tým ho samotný absolutizovať, je proti jeho zmyslu. *Absolútna realita znamená presne to isté čo guľatý štvoruholník*. Realita a svet sú práve označenie pre určité platné *jednotky zmyslu*, totiž jednotky «zmyslu» vztiahnuté k istým súvislostiam absolútneho, čistého vedomia, ktoré zo svojej *podstaty* udeľujú zmysel a vykazujú platnosť zmyslu práve takto a nie ináč" ([4], 115). Už niekoľko strán predtým totiž Husserl upozornil, že existencia *nejakej* prírody, a teda ani *prírodných realít* „... *nemôže* podmieňovať existenciu vedomia, pretože príroda sama sa predsa ukazuje ako korelát vedomia; *je* jedine ako konštituujúca sa v usporiadaných súvislostiach vedomia" ([4], 105).

Pojem *konštitúcia* pre Husserla neznamená zjavne nič iné, než že je možné *intuitívne* prehľadávať a *teoreticky* uchopiť usporiadané rady javov, ktoré patria *nevyhnutne* k jednote zjavujúceho sa. Ak domyslíme: fenomenologicky pochopená *konštitúcia* je svojou podstatou utváraním všeobecných, eideticky fundovaných *pojmov* a pre Husserla aj „*zákonitý výkon korelácie medzi určitým zjavujúcim sa ako jednotou a určitými nekonečnými rozmanitosťami javov*" ([4], 314), ale oná *zjavujúca sa jednota* sa zjavuje sub-

jektu a v subjekte na úrovni pojmov a preto je možná opäť otázka: Nie je to subjektivizmus, či možná cesta k nemu?. Mnohí, a to aj jeho stúpenci, pripúšťali a pripúšťajú, že áno. Samotný Husserl sa tomu usiloval vyhnúť zavedením konceptu *intersubjektivity poznania ako konštitutívnej jednoty vyššieho stupňa* (pozri: [4], 315). *Čisté* vedomie síce naozaj *nie je prázdne*, ale...

Husserl sa vo filozofii nedokázal vyrovnať aj s viacerými ďalšími *teoretickými* problémami, ktoré do nej nevdojak zahrnul. Vo forme «*fenomenologického rezídua*» Husserl *de facto* pripúšťa možnosť *novej* metafyziky, ktorú tak rezolútne odmietol napr. u Descarta. Ide najmä o problém toho obsahu a jeho pôvodu, ktorý ostáva vo vedomí aj po jeho *očistení* v procese *epoché*. Veľmi vážny (a pre Husserla fakticky neriešiteľný) sa stáva problém prechodu od individuálneho a do seba uzavretého poznania k obsahom intersubjektívneho poznania. V neposlednom rade problémom ostáva samotný problém *Lebenswelt*, ktorý v jeho prácach dlho ostával viac menej len naznačený a aj neskôr, v posledných prácach, bol Husserlom skôr len načrtnutý, než skutočne a do hĺbky prepracovaný.

* * *

V *Kríze* akoby Husserl dobiehal to, čo nestihol v predchádzajúcich dielach. Mimo iného tu nachádzame aspoň v zárodkoch naznačenú *ontológiu prirodzeného sveta*: Píše (a dovolíme si citovať rozsiahlejšie): „Svet nášho života, preberajúci do svojho obsahu bez ťažkostí [a] priamo všetky praktické útvary (dokonca aj útvary objektívnych vied ako kultúrne fakty, ale bez účasti na ich záujmoch), je ale vo vzťahu k subjektivite v ustavičnej premene relativít. *Nech sa však svet nášho života mení a nech je neustále akokoľvek korigovaný, predsa si uchováva svoju bytostnú zákonitú typiku, na ktorú je viazaný všetok život, a tým aj každá veda, ktorých je «pôdou». Má preto aj ontológiu, ktorú je nevyhnutné vyťažiť' v čírej evidencii* [...] Vo svojej vlastnej podstate zostáva prirodzený svet nášho života... tým, čím bol, javí sa však teraz len ako «komponent» konkrétnej transcendentálnej subjektivity a podobne aj jeho apriori sa javí len ako «vrstva» univerzálneho apriori transcendentality" (kurzíva – P.T.; [7], 196–197).

Priamu nespokojnosť Husserla však v závere jeho života akoby na prvom mieste vyvolávalo iné: Usudzovanie na báze *epoché* a *redukcie obsahu poznania* viedlo Husserla nevyhnutne k vytvoreniu obrazu filozofa, ktorý v kvalite základu filozofického a vedeckého obrazu sveta a jeho poznania uznáva len *vedu, rozum a pravdu* v ich fenomenologickom chápaní, a to v úplnej izolácii od historicky podmieneného života ľudí, od jeho vratkej protirečivosti, od žiaľov a radostí ľudskej existencie. Husserl dlho, až *príliš dlho*, kreslí obraz *mysliteľa – vedca*, ktorý dobrovoľne uzavretý v slonovinovej veži vlastných teoretických *konštrukcií* stráca *reálny kontakt s reálnym životom*, ktorý sa často uberá celkom iným smerom, než ako smeruje spoločenstvo, ktorého je nevyhnutne súčasťou. Pritom kríza 30. rokov už nielen klope na dvere, ale už ich dokorán otvára aj vo filozofii a vede.

V *Kríze*, keď Husserl skúmal postavenie vied v polovici 30. rokov, v *§ 1.* konštatoval, že navzdory všetkým navonok prezentovaným úspechom sú exaktné a predovšetkým prírodné vedy v kríze a je to súčasť hlbšej krízy európskeho ľudstva – *krízy našej kultúry*. Nie je to jednoducho kríza rastu vedeckého poznania, ani kríza fyzikálnych, chemických či iných teórií a konceptov sveta, ba ani samotných metód logicko – matematickej formalizácie vedeckého poznania. Je to *kríza zasahujúca výz-*

*nam vedy pre život v jeho mnohostranných určeniach*, pretože absolutizácia logicko – matematických metód vedeckého poznania všeobecne vyúsťuje v *krajnom* objektivizme, naturalizme a matematizme vedy ako takej. Ale: „Všetko objektívne skúmanie sveta", píše Husserl v *§ 29*, „je pohľad zvonku a zachytáva len «vonkajšok», len objektivity" ([7], 135). Radikálne a (dodajme) *vnútorné* skúmanie sveta si však vyžaduje viac: musí prenikať k onému jednému jedinému základu, ktorý predpokladá každá ľudská prax a každý predvedecký i vedecký život, totiž k *pre nás stále existujúcemu svetu*. Je to svet, ktorý Husserl na tomto mieste označuje ako *predvedecký svet nášho života* a ktorý je vždy *univerzálnym duchovným produktom a bázou, z ktorej vyrastá aj každá iná forma duchovného života, vrátane vedy a filozofie*.

LITERATÚRA


[8] BIEMEL, W. (1953): Úvod vydavatelův. In: Husserl, E.: *Krize evropskych věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996
[9] BLECHA, I. (1996): *Husserl*. Votobia, Olomouc
[10] HUSSERL, E. (1907): *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001
[11] HUSSERL, E. (1913): Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I. OIKOYMENH, Praha 2004
[12] HUSSERL, E. (1925): *Fenomenologičeskaja psychologija*. Amsterdamskie doklady. In: LOGOS, *filosofsko literaturnyj žurnal*; N° 3, 1992; 62–81
[13] HUSSERL, E. (1931): *Karteziánske meditace*. Svoboda. Praha 1968, 161–190
[14] HUSSERL, E. (1936): Krize evropskych věd a transcendentální fenomenologie. Academia, Praha 1996
[15] HUSSERL, E., *Philosophie als strengeWissenschaft* (1911). In: Husserl, E.., Aufsätze und Vorträge (1911–1921), Husserliana XXV. Hrsg. Nenon, T. und Sepp, H. R.; Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff 1987, 3–62.
[16] LANDGREBE, L. (1952): *Filosofie přítomnosti*. Německá filosofie 20. století. Academia, Praha 1968
[17] LYOTARD, J. – F. (1992): *Fenomenológia*. Vyd. Sofa, Bratislava
[18] PATOČKA, J. (1967): *Prirodzený svet a fenomenológia*. In: Existencializmus a fenomenológia. Obzor, Bratislava 1967, s. 27–72
[19] PATOČKA, J. (1969): *Problém přirozeného světa*. In: Patočka, J., Tělo, spoločenství, jazyk, svět. OIKOYMENH, Praha 1995
[20] PATOČKA, J. (po 1970): *Co je fenomenologie?* In: Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. OIKOYMENH, Praha 2001
[21] PATOČKA, J. (1975): *Kacířske eseje o filosofii dějin*. In: Patočka, J., Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 3, *Péče o duši III*; OIKOYMENH, Praha 2002, 11–144



doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD
Ústav humanitných vied
Prírodovedecká fakulta UPJŠ

Moyzesova 16
Košice
e-mail: ptholt@szm.sk

# FOUCAULTOVE AMPLIFIKÁCIE (?)

*MILOŠ KRIŠŠÁK*

*The paper focuses on the problem of genealogical project between Nietzsche and Foucault. Through Marcelli`s study Foucault reads Nietzsche, the author states the problem of Foucault`s interpretation of Nietzsche as still open. Using Marcelli`s concept of irreversible amplification from his another work, the author shows the amplification as an instrument how to understand Foucault`s reading of Nietzsche. Last pages of the study consider the prospective Foucauldian studies using the concept of irreversible amplification. The author wants through such a study to enrich the concept of amplification which he solders with the theory of multiplicity.*

Pojem se klade právě tak, jak se tvoří.
*Gilles Deleuze – Félix Guattari,* **Co je filosofie?**

Pôvodne som zamýšľal písať o genealogickom čítaní histórie u Foucaulta. Narazil som na zaujímavú vec, ktorú som odbyl poznámkou pod čiarou. Neustále som sa však k nej vracal a rozširoval ju. Napokon som sa rozhodol vydať sa úplne po jej stope. Teraz máte možnosť túto poznámku pod čiarou čítať.

## I. Príklad Nietzsche

### Nietzscheho genealógia

Nietzsche zaútočil na históriu už vo svojich *Nečasových úvahách*. Historické vzdelanie je pýchou Nietzscheho doby. Lenže k čomu slúži?

Tisne človeka k zemi. Čo je nebezpečné, nie je história sama, ale nadbytok historického zmyslu. Bez zmyslu pre nehistorické nie je zdravia ani šťastia pre jedinca či národ, argumentuje Nietzsche. Ak má byť história v službách života, má byť v službe moci nehistorickej. Zviera žije nehistoricky. Len človek si z neschopnosti zabúdať kuje vlastnú reťaz, ktorú nikdy nemôže odložiť ([14], 83–93). Inde hovorí o tom, že historický zmysel je vlastne inštinkt pre všetko, nevyberavý (polobarbarský) jazyk a chuť – *nevznešený* ([13], 127).

Kam poviedie táto kritika? K akému riešeniu?

Nietzsche napíše *Genealógiu morálky*. Ide mu o *pôvod* morálnych predsudkov, proklamuje. Akého pôvodu sú *dobro* a *zlo*? Ide o skúmanie podmienok, za ktorých človek vynašiel hodnotenie *dobré-zlé* a najmä o hodnotu týchto hodnotení samých ([12], 8–9). Vysmeje sa anglickým genealógom, ktorí si vymýšľajú hypotézy, „až sa hory zelenajú“. Et cetera, et cetera. Predovšetkým, čo je pre nás dôležité, Nietzsche vyzve, aby sme: 1. venovali zvláštnu pozornosť etymológii – kľúč k dejinám vývoja morálnych pojmov; 2. odkazuje filosofov zapliesť sa s fyziológmi a lekármi. História

a etnologický výskum potrebujú najskôr fyziologický výklad skôr než psychologický (op. cit., 40).

Obráťme sa k Foucaultovi:

To, čo predovšetkým spája Foucaulta s Nietzschem, je ich podozrievavý postoj voči histórii – či inak – histórii historikov. A zatiaľ čo v historických štúdiách tríbil svoju metódu výskumu, vo svojej „rozprave o metóde" Foucault smelo vystúpil:[1] *„[Z]ačína mizet i vůbec možnost* globální historie *(…) Projekt globální historie chce restituovat celkovou podobu nějaké civilizace, (…) tedy to, co se metaforicky nazývá „tvář" epochy. (…) Nová historie tyto postuláty zpochybňuje" ([4], 19).*

Etymológie však Foucault v prísnom zmysle nevyužíva, ani im neverí. Neodkazujú k žiadnemu pôvodnému založeniu, ani bytostnej spriaznenosti heideggerovského razenia. Je to proste taká „filosofická atletika", ako hovoria Deleuze-Guattari ([2], 12). Na druhej strane Foucaultovo zaujatie telom a telesnosťou, sexualitou, môžeme smelo pochopiť ako odpoveď na nietzscheovskú výzvu.

Nechcem postupovať až do konca touto cestou historického upresňovania. Možno by to bola cesta mnoho ozrejmujúca, možno by ju niekto mal podstúpiť kvôli historickým upresneniam. No práve preto – práve kvôli tejto spojitosti s otázkou historickej vernosti, ma táto cesta nepriťahuje. Foucault sám sa priznáva k svojmu „fundamentálnemu nietzscheovstvu", no obratom mu priznáva aj „nevernosť" ([6], 127). Preň nejestvuje „pravé nietzscheovstvo" a hovorí radšej o „používateľoch nietzscheovstva" ([8], 58). Čo je podľa môjho názoru určujúce – a to ako pre Foucaulta, tak aj pre náš prístup k „Príkladu Nietzsche" – je toto vyhlásenie: *„Rozhodne by som povedal,"* hovorí Foucault, *„že môj vzťah k Nietzschemu nie je historickým vzťahom. Nezaujíma ma až tak sama história Nietzscheho myslenia, ako skôr ten druh výzvy, ktorú som kedysi dávno pocítil (…) Aké maximum filozofickej intenzity a aké aktuálne filozofické účinky sa dajú vyťažiť z týchto textov? Takouto výzvou bol pre mňa Nietzsche." ([8], 60)*

**Foucaultov Nietzsche**

Sústredím sa teda na dva texty. Tým prvým je Foucaultova štúdia *Nietzsche, genealógia, história* ([7]). Nebude ma zaujímať problém historickej vernosti. Naopak, chápem ho ako Text Foucault/Nietzsche. Ako zhluk, ako náraz nezachytiteľných intencií dvoch pisateľov, ktorým sa zliali hlasy do reči jedného textu. Druhým textom bude štúdia Miroslava Marcelliho *Foucault číta Nietzscheho* ([10]), ktorým vstúpil do „ich" „rozhovoru". Marcelli nastolil problém spôsobu čítania. Pokúsme sa ho rozriešiť.

Paralelné čítanie:

**Foucault/Nietzsche:** Genealógia musí zisťovať jedinečnosť udalostí. Musí postrehnúť návraty týchto jedinečností, aby objavila rôzne scény, na ktorých sa odohrávali rôzne roly, no nie preto, aby ich podriadila vývoju, ako to robili anglickí genealógovia. Genealógia sa stavia proti metahistórii a neurčitým teleológiám. Stavia sa proti hľadaniu „pôvodu" ([7], 75–76).

[1] Tu máme na mysli jeho *Dejiny šialenstva (1961), Zrod kliniky (1963)* a *Slová a veci (1966)*, ktoré postupne s narastajúcou razanciou artikulujú archeologickú metódu historického výskumu, ktorú Foucault teoreticky podchytil vo svojej *Archeológii vedenia (1969)*. Tento postoj je u neho konštantný.

**Marcelli:** Neslúži Foucaultovi odvolávanie sa na Nietzscheho iba na formuláciu vlastného stanoviska? ([10], 46)

Na tomto mieste sa skutočne nedá oddeliť Foucaultov a Nietzscheho hlas. Foucault ho voľne parafrázuje a predlžuje jeho reč.

Foucault/Nietzsche:

Foucault začne hovoriť akoby o Nietzschem.

Predhovor ku *Genealógii* poskytuje významné rozlíšenie pojmov *Ursprung* (pôvod) a *Herkunft* (zrod). Predmet bádania, *(o ktorom sme tu už hovorili)* nazve Nietzsche *Herkunft,*[1] čo stavia proti *Ursprung der moralischen Empfindungen* Paula Reea – terč Nietzscheho kritiky.

Ďalej je ich reč znova univokálna.

Hľadanie pôvodu (*Ursprung*) je snahou strhávať masky, aby bola konečne odhalená pravá identita. Genealóg však neverí metafyzike, lež histórii. Za vecami je vždy niečo „celkom iné": to, že nemajú podstatu, že boli kus po kuse zostrojené. História učí smiať sa sláve pôvodu, nie je to žiadne miesto pravdy. Genealógia nikdy nebude hľadaním pôvodu, ale náhod začiatkov. ([7], 76–79)

**Marcelli:** Protiklad *Herkunft* a *Ursprung* nie je vôbec jednoznačný. Foucault si sám priznáva, že takéto použitie u Nietzscheho sa vzťahuje iba na „niektoré príležitosti" a tieto pojmy zvykne Nietzsche zamieňať nie len v skorších textoch, ale aj neskôr, dokonca aj v *Genealógii*. Čo sa to deje s Foucaultom? Neskĺzol na predpoklad autorskej intencie, pred ktorou nás často varoval, keď tvrdí, že takáto pojmová dištinkcia je na tomto mieste Nietzscheho reči špecifická? Musíme konštatovať, že Foucault neuplatňuje na Nietzscheho ten historický zmysel, ktorý v jeho prácach našiel… ([10], 47–48)

…a ktorého sa vždy dovolával (chce sa nám dodať). Čo s takým Majstrom, pán profesor?

**Foucault/Nietzsche:** Sledovať komplexnú dráhu „pochádzania" znamená podržať to, čo sa dostalo do rozptylu. Genealogické skúmanie pôvodu nič nezakladá, ale naopak ukazuje heterogénnosť toho, čo sa zdalo byť konformné so sebou samým. A konečne – pôvod je záležitosťou tela. Na tele nachádzame stopy minulých udalostí. Jazyk udalosti označuje, telo je však ich záznamom. Genealógia teda predstavuje sklbenie tela a histórie. Ukazuje telo poznačené históriou a históriu ako to, čo ničí telo. „Skutočná história", narozdiel od histórie historikov, sa neopiera o žiadnu konštantu. Nič, dokonca ani v tele, nie je dostatočne stále ([7], 80–85).

**Marcelli:** Z miesta, ktoré pripísal Foucault Nietzschemu, chce prehovárať on sám. Jeho čítanie presúva, zvýrazňuje, zoskupuje, usporadúva… Je to čítanie, ktoré intervenuje predstierajúc, že necháva prehovoriť sám predmet svojho záujmu. Zmocňuje sa textu ([10], 48–49).

Marcelliho bedlivé oko nás upozorní na celý rad rozdielností ich projektov genealógie, ktoré Foucault „opomenie" spomenúť. Napokon Foucaultovo čítanie Nietzscheho počastuje prídomkom „obchvatný manéver adoptívnej interpretácie" (op. cit., 51).

Tu sa môžeme odpojiť. Divadla bolo dosť.

---

[1] *„Meine Gedanken über die Herkunft unsrer moralischen Vorurteile – denn um sie handelt es sich in dieser Streitschrift – …" (*Zur Genealogie der Moral*, Vorrede, 2)*

Marcelli nastoľuje problém. Foucault činí násilie v podobe „adoptívnej interpretácie". Naozaj? Pýtajme sa ďalej: Akej povahy je táto „adoptívna interpretácia"? A násilie? Možno len drobné nevery. Nájdeme ešte presnejší aparát na podchytenie toho, ako „Foucault číta Nietzscheho" než „adoptívnu interpretáciu"?

K odpovedi nám pomôže opäť Miroslav Marcelli

**II. Príklad Marcelli**

Foucault si vybral niekoľko singulárnych bodov, ktoré je možné identifikovať s Nietzschem, no pospájal ich novou krivkou, udal nové vektory. Je to len stret, pretnutie na niekoľkých miestach.

Vieme, že Foucault nemal rád „interpretáciu" v tradičnom zmysle slova. „Interpretovat znamená reagovat jistým způsobem na nedostatek vypovídání a kompenzovat tento nedostatek rozmnožením smyslu" ([4], 185). „[S]nažil jsem se odhalit specifičnost metody, která by nebyla ani formalizující, ani interpretační" (op. cit., 205), hovorí. Tento hermeneutický akt je spojený so subjektom, „antropologickou premisou", ktorej by sa rád zbavil (por. napr. [4], 28). To, ako Foucault číta Nietzscheho, by sme preto nemuseli chápať ako interpretáciu, či (nedajbože) historickofilozofickú štúdiu. Foucault sa napája na Nietzscheho reč parafrázou. Ako píše Marcelli: „Parafráza (…) predpokladá istý dvojznačný vzťah k predchádzajúcej reči: na jednej strane je v tejto reči všetko, o čom chce parafráza hovoriť, v „už povedanom" je celá pravda (…); na strane druhej však táto oddanosť svojmu predchodcovi (…) parafráze nebráni, aby nevystupovala s implicitným nárokom, že pre správne pochopenie nestačí, ak pôvodné posolstvo zopakujeme, že ho treba upraviť, rozviesť, exemplifikovať, zdôrazniť jeho základné body, skrátka **amplifikovať**." ([11], 90; zvýr. M.K.)

Tak a je to vonku! *Amplifikácia!* Vo svojej práci *Príklad Barthes* nám Marcelli ponúka vhodný pracovný aparát. V tejto knihe číta Rolanda Barthesa, napája sa na jeho, ale aj iné cesty myslenia, amplifikuje, snaží sa vyťažiť z tohto pojmu čo najviac pre pochopenie Barthesa a zároveň s tým rozpracuváva – nazvyme to – „teóriu" amplifikácie.

Po preštudovaní Marcelliho práce je jasné, že to, čo pred niekoľkými rokmi ešte nazval „obchvatným manévrom adoptívnej interpretácie" je možné vyjadriť oveľa stručnejšie, jasnejšie a presnejšie. *Foucault číta Nietzscheho tak, že ho amplifikuje.* Ozrejmime to:

Podobne ako Barthes svojím myslením, ani Foucault sa neusiluje o vernú reprodukciu originálu. (Obaja už dávno zabili referenta.) Nietzscheovské singularity Foucault *„predlžuje, rozširuje, zosilňuje a rozmnožuje"* – teda amplifikuje (por. [11], 87). Ak hovorí to isté, hovorí to zároveň *inak*. Napája sa na predchádzajúcu reč, aby pokračoval v produkcii slov. Nepohybuje sa na metajazykovej rovine, aby hovoril *o* Nietzschem ako o svojom objekte. Pripája sa priamo na jeho reč, splýva s ňou a dáva jej príležitosť prekračovať pôvodné brehy (por. o amplifikácii [11], 91).

Marcelli, pochopiteľne, preberá všetky možné vysvetlenia amplifikácie. Popri rozlíšeniach horizontálnej a vertikálnej amplifikácie, *auxesis* alebo *dilatare*, rétorickej a teatrálnej amplifikácie, chceme nadviazať na tie cesty, ktoré ho vedú k vypracovaniu pojmu ***ireverzibilnej amplifikácie***. Pri jej charakteristikách hovorí Marcelli o: pokračovaní niečoho inými prostriedkami (op. cit., 112), spája ju s odmietnutím „teórie

významu", v čom explicitne narába s Foucaultom (op. cit., 113), neuznáva priamu kontrolu zo strany referenta (op. cit., 114). Hovorí: *„amplifikačné pokračovanie môže svoje schopnosti využiť na zachytenie imanentného pohybu predchádzajúcej sekvencie, môže tomuto pohybu dať novú intenzitu a smer, môže ho priviesť k novým záverom a pozíciám" (op. cit., 117).* Ďalej pokračuje: *„Táto amplifikácia tiež vytvára odchýlky, no pohybom, ktorý je vo svojej podstate ireverzibilný a nepripúšťa jednoduché substitúcie." (op. cit., 118)* Ireverzibilná amplifikácia je takým predĺžením pohybu, je intenzifikáciou, kde vzniká niečo nové. Je to *„ireverzibilný proces stávania"*, hovorí Marcelli, kde sa z kontaktu rodí odchýlka a z odchýlky nový jazyk (op. cit., 118–119).

Všetky tieto základné charakteristiky ireverzibilnej amplifikácie sú splnené v spôsobe, akým Foucault číta Nietzscheho. Poviete si teraz: „Dobre, Foucault Nietzscheho nedezinterpretuje, ale amplifikuje. No a čo…? Nie je to len eufemizmus pre to isté?" Dôležité sú dve veci: 1. K čomu je pojem amplifikácie produktívny, resp. produktívnejší. 2. Čo *ešte* môžeme vyťažiť z amplifikácie vo foucaultovských štúdiách?

1. Pojem amplifikácie umožňuje vyhnúť sa pojmu interpretácie a všetkému, čím je zaťažený. Interpretácia sa spája s tým, čo sme už vyššie pomenovali ako „historická otázka". Amplifikácia je nehistorickým vzťahom. Interpretácii je vlastný *princíp vernosti*. I keď to už (dnes) nie je otázka vydobíjania „pravého zmyslu", je to stále úloha spoločnej pravdy/tradície (Gadamer), validácie a zhoda interpretácií (Ricoeur), či intencie textu (Eco). Amplifikácia je (aj) neverná. Nepopiera interpretáciu, jej tvorivosť je iného druhu.

2. Uvažovujme pojem amplifikácie vo vzťahu k Foucaultovi. A síce v dvoch smeroch: (A) pre lepšie rozpracovanie foucaultovských tém, nie len pre ich lepšie pochopenie, ale vlastné rozvíjanie, ktoré amplifikácia doslova ponúka a vynucuje si; (B) pre „teóriu" amplifikácie samotnú. Tak ako Marcelli operuje na obidvoch týchto poliach, ale vo vzťahu k Barthesovi. Jediným spôsobom ako myslieť amplifikáciu, je myslieť ju konkrétne „v jej stávaní".

Predložme záverom pokusný náčrt budúcich skúmaní:[1]

1. Je tu problém *dokumentu* a *výpovede*:

„[H]istorie [změnila] svůj postoj k dokumentu: primárním cílem již není dokument interpretovat, určit, zda říká pravdu …, nýbrž pracovat na něm zevnitř a rozvíjet jej" ([4], 14–15), píše Foucault. Tzn., že „nová história" sa nedovoláva dokumentu ako pamäti minulosti, ako reprezentácie, ktorú treba správne rekonštruovať. Oslobodiť dokument spod nadvlády antropologizmov znamená skúmať, ako história dokument „organizuje, rozdeľuje, distribuuje, usporiadava, rozmiestňuje ho do rôznych rovín, konštruuje rady; ako priznáva alebo nepriznáva status istej mase dokumentov". Vradiť dokument do istej ekonómie diskurzu – lebo o to tu ide –, si vyžaduje predlžovať jeho reč podľa určených vektorov. A to je problém, s ktorého riešením/pochopením nám môže dopomôcť amplifikácia.

Tento systém ekonómie diskurzu (jeho produkcia, obeh, spotreba/funkcia i kontrola) definuje topologický priestor pohybu podľa daných singularít, ktorými sú *výpovede*. Ako vieme, Foucaultova *Archeológia vedenia* stojí a padá na teórii *výpovede*.

[1] V tomto závere autor predpokladá o niečo viac „oboznámeného čitateľa". Referenčným rámcom je predovšetkým deleuzovské čítanie Foucaulta (viď [1]).

Vidím dva dôvody, prečo je potrebné zamerať sa na *výpoveď* a *amplifikáciu* spoločne.[1] Tou prvou je ich spoločná spriaznenosť s tým, čo Searl nazval rečové akty (*speech acts*)[2]; tou druhou je ich muliplicitný charakter. *„Naše definice skupiny výpovědí nebo i jediné výpovědi tedy zní: jsou to multiplicity" ([1], 27)*, píše Deleuze. Podobne by sme mohli ukázať, že amplifikácia je nutne multiplicitou. Prekročením prahu substituovateľnej reverzibilnej amplifikácie k irevezibilite a otvorenosti sa dostávame do nového rizomatického priestoru multiplicít, kde už neplatí hra originálu a kópie… (Por.: ([3], 7): *„Mnohosti sú rizomatické..."*)

Marcelli používa často pojem „inflexia" (čo znamená *„ohnutie, ohyb, ohýbanie, zahýbanie (…) bod obratu [rovinnej] krivky" ([16], 401; heslo* inflexia*)* v súvislosti s amplifikáciou (por. [11], 91, 122, 141, 168, 170 a i.). Tá má nezastupiteľné miesto: *„Inflexia v ireverzibilnej amplifikácii však prináša ozajstnú, tj. nielen výrazovú, ale aj obsahovú inováciu." ([11], 141)*. Nie je to onen *záhyb*, o ktorom tak rád rozpráva Deleuze? *Záhyb* a *multiplicita* (mnohosť) sú neoddeliteľné. Francúzske slovo *le multi**pli**cité* skrýva v sebe ono deleuzovské *le pli* – „záhyb" (por. [3], 4, pozn. 1).

Je potrebné upozorniť, že sa nesnažíme pojmy „výpovede" a „amplifikácie" stotožniť. Ireverzibilnej amplifikácii môžeme smelo prisúdiť „nomádskosť" (por. ([11], 142): [Amplifikácia] *„nedovoľuje jednoduché a priame subsumovanie jednotlivého pod všeobecné"*; (op. cit., 125): *„[A]mplifikačné zvýraznenie rytmu neposkytuje nijaké záruky, že po rozložení syntaxe sa objavia obrysy nových usporiadaní."*, no nie som si istý, či by to bolo možné vo vzťahu k výpovediam (v tom istom zmysle). Amplifikácie sú tak-povediac „svojvoľné" a nevýpočitateľné, zatiaľčo výpovede sú určované zákonom regularity. Regularita výpovedí podlieha zákonu riedkosti (por. [4], 183–184), kým amplifikácie multiplikujú samé seba. Tzn.: súbor výpovedí je konečný a uzavretý (por. [4], 69), amplifikácia podlieha zákonu otvorenosti vyplývajúceho z jej autoreferenčnej multiplikácie. Nie je teda prínosné hľadať cestu v ich splynutí.[3]

2. Je tu problém *archívu* a *diagramu*:

---

[1] Por. ([4], 139): *„Výpověď před sebou nemá (v jistém smyslu tváří v tvář)* korelát – *či absenci* korelátu – *tak jako má (či nemá) tvrzení referent…"* Toto Foucaultovo tvrdenie platí rovnako aj pre amplifikáciu. Reč, ku ktorej sa pripája, je najviac jej komplementom, ale nie korelátom.

[2] Foucault sa najprv v *Archeológii* pokúsi rozlíšiť „výpovede" a „rečové akty" (por. [4], 123, 127–129), neskôr však v korešpondencii so Searlom prizná svoju chybu (por.: Dreyfus, H.–Rabinow, P.: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press 1982, str. 42; uvedené podľa: ([11], 139, pozn. 31)). Spriaznenosť s rečovými aktami konštatuje Marcelli aj pre prípad ireverzibilných amplifikácií (por. [11], 159).

[3] Môžeme ale uvažovať ireverzibilnú amplifikáciu ako funkciu. Ak je regularita výpovedí (tento zákon ich koexistencie) primitívnou funkciou, tak funkcia, ktorá popisuje deriváty primitívnej funkcie a diseminuje výpoveďou emitované singularity (por. ([1], 14): *„Výpověď znamená vždy emitování singulárních bodů, distribuovaných v příslušném prostoru."*) do ich korelatívneho a komplementárneho priestoru (por. [1], 18n.), je podľa mojej hypotézy táto amplifikačná funkcia. Táto hypotéza je implicitná tej, ktorú predkladám nižšie, v bode 2. To však nevylučuje, že by sme aj pre amplifikácie mohli hľadať ich vlastné regularity.
Mohli by sme skúmať aj odlišnú hypotézu: Výpoveď nie je ani viditeľná, ani skrytá, tvrdí Foucault ([4], 168). Ak je archeológia spôsob, akým je možné izolovať výpoveďe, ona diagonála roztvorených slov a vecí (Deleuze), mohli by sme povedať, že to, čo *je* viditeľné, sú amplifikácie, ktoré výpoveď multiplikujú. To je aj dôvod, prečo majú „snovú" povahu (por. [1], 20). Ich virtualita sa podobá matematickému vzorcu, ktorý dokáže konečne vyjadriť nekonečné množstvo variácií. (V tomto prípade by boli paralelou rekurzívne, resp. fraktálne funkcie.) (K výpovedi ako funkcii pozri ([4], 133).) Jestvuje tu ale nebezpečenstvo, že by sme sa snažili urobiť z výpovede noematické jadro. Toho sa treba vyvarovať.

Hypotéza: Konštitúcia archívu spočíva na jednej strane v teatránej, na druhej strane v rétorickej amplifikácii diagramu, produkujúceho zo svojho ne-miesta, z medzery v disjuktnom archíve, viditeľnosti a diskurzivity. Ak by sa ukázala táto hypotéza ako oprávnená, umožnilo by to vysvetliť efekt „prenosu", ktorý sa uskutočňuje medzi diagramom a archívom.[1] Zároveň (v teórii amplifikácie) by sme popísali nový prípad *ireverzibilnej amplifikácie komutatívnych polí*.[2]

3. Problém *univerzality* je prednostný:

Jaakko Hintikka pomenoval zásadnú diferenciu v riešení vzťahu jazyka a sveta v súčasnej filosofii. Na jednej strane je to *jazyk ako univerzálne médium*, na druhej strane *jazyk ako kalkul/model* ([9], 139n.). Marcelli Hintikkovo rozdelenie využije a umiestni Barthesa do tábora jazykových univerzalistov ([11], 95–96). Podľa univerzalistického chápania jazyka nejestvuje iné spojenie medzi mnou a svetom ako jazyk, z ktorého naviac nemôžem vystúpiť a vidieť ho zvonku.[3] Dva základné dôsledky tohto postoja sú: a) odmietnutie korešpondenčnej teórie pravdy; b) princíp „nevysloviteľnosti sémantiky". Keďže b) nie je nič iné, než na čo sme poukazovali vyššie ako „odmietnutie teórie významu" (vražda referenta), zdá sa, že smelo môžeme vyhlásiť za univerzalistu aj Foucaulta. (Jeho koketérie s Blanchotom, Rousselom a ďalšími to len potvrdzujú.) Keďže amplifikácia pertraktovaná Marcellim/Barthesom operuje práve v tomto priestore, zdá sa rozumné vyhlásiť, že: (A) Buď Foucault *je* jazykovým univerzalistom, alebo (ak nie je) (B) amplifikácia nie je viazaná nutne iba na tento priestor. Ak sa odpoveď na obidve tieto tézy ukáže ako záporná, nebude mať zmysel uvažovať amplifikáciu vo vzťahu k Foucaultovi.

Má to aj však háčik: 1. Marcelli sa snaží poukázať na hranicu takéhoto vymedzenia (por. [11], 114–115). Upozorňuje, že jazykový univerzalizmus je iba jedným z možných univerzalizmov a zároveň nás pozýva, hľadať možnosti amplifikácie aj mimo jazykového univerza. 2. Foucaultov univerzalizmus by bol skôr pragmatistický[4], bližší Deleuzovi, než barthesovský/textuálny.

Amplifikácia bola pôvodne rétorickým trópom. Stane sa aj konceptom pre isté „cesty myslenia"? Teóriu amplifikácie čaká dôležitá úloha: definovať svoje miesto v teórii multiplicity.

LITERATÚRA

---

[1] V prvej časti svojej knihy *Od archívu k diagramu* ([1], 11–68) určuje Deleuze pozíciu diagramu, ktorého opisom sa Foucault zaoberá vo svojich genealógiách (*Dozerať a trestať, Dejiny sexuality I.*), v medzere/nemieste medzi viditeľným a vypovedateľným, ktoré zas vytvárajú archív. Diagram/abstraktný stroj (viď *Panopticon* ([5], 200n.)) je tým, čo *Archeológia* ešte ticho predpokladá a vyčleňuje negatívne ako „nediskurzívne" (por. [4], 244n.; tiež [1], 60).

[2] Pre nediskurzívne vyčleňuje Deleuze komplementárny priestor k výpovedným formáciám (por. [1], 22). Ich vzťah nemôže byť žiadnou „symbolickou projekciou" (por. [4], 248), nie je možné redukovať diskurzívne na nediskurzívne a naopak, neplatí tu zákon substitúcie. Preto musí platiť komutatívny zákon pre dispozitív/archív: Podobne ako 2+3=5 a zároveň 3+2=5 (komutatívny zákon). Dispozitívy („konkrétne usporiadania"), ktoré sa aktualizujú konkrétnymi diskurzívnymi a nediskurzívnymi praktikami fungujú spoločne, ale nesubstituovateľne. Môžeme začínať analýzu a určovať ich funkčné závislosti prednostne z jednej i druhej strany, ale tak ako 5 nie je analyticky odvoditeľné z „2", „3", či „+" (Kantovo syntetické apriori), je dispozitív/archív kvalitou neredukovateľnou na diskurzívne („2"), nediskurzívne („3"), alebo čisto ich funkčné vzťahy („+").

[3] Pre „jazyk ako kalkul" má Hintikka stručné vysvetlenie: *„[P]odle něj jsou možné všechny ty věci, o nichž si unverzalista myslí, že jsou nemožné" ([9], 140).*

[4] Hintikka priznáva apológiu jazykového univerzalizmu o.i. pragmatistickým predpokladom.

[1] DELEUZE, G.: Foucault. Prekl. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 1996.
[2] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: Co je filosofie? Prekl. M. Petříček, jr. Praha, OIKOYMENH 2001.
[3] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: „Rizoma." Host 3–4/96, str. 3–24. Prekl. M. Čech.
[4] FOUCAULT, M.: Archeologie vědění. Prekl. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
[5] FOUCAULT, M.: Dozerať a trestať. Zrod väzenia Prekl. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.
[6] FOUCAULT, M.: „Návrat morálky." In: Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory. Prekl. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 120–131.
[7] FOUCAULT, M.: „Nietzsche, genealogie, historie." In: Diskurs, autor, genealogie. Prekl. P. Horák. Praha, Nakl. Svoboda 1994, str. 75–98.
[8] FOUCAULT, M.: „Štrukturalizmus a poštrukturalizmus." In: Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory. Prekl. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, str. 44–72.
[9] HINTIKKA, J.: „Současná filosofie a problém pravdy." Organon F, roč. 4, č. 2/1997, str. 137–155. Prekl. P. Kolář.
[10] MARCELLI, M.: „Foucault číta Nietzscheho." In: Leško, V. (ed.): Nietzsche a súčasnosť. AFPh UŠ, Filozofický zborník 1. Prešov, FF UPJŠ 1994, str. 42–53.
[11] MARCELLI, M.: Príklad Barthes. Bratislava, Kalligram 2001.
[12] NIETZSCHE, F.: Genealogie morálky. Prekl. V. Koubová. Praha, Aurora 2002.
[13] NIETZSCHE, F.: Mimo dobro a zlo. Prekl. V. Koubová. Praha, Aurora 1996.
[14] NIETZSCHE, F.: Nečasové úvahy II. Prekl. P. Kouba. Praha, Mladá Fronta 1992.
[15] NIETZSCHE, F.: Tak pravil Zarathustra. Prekl. O. Fischer. Olomouc, Votobia 1995.
[16] Slovník cudzích slov. Bratislava, SPN 1997.

# HERMENEUTIKA PO ŠTRUKTURALIZME

*MILENA FRIDMANOVÁ, Katedra filozofie Filozofická fakulta PU*

Hermeneutics after Structuralism

*The paper examines the situation of hermeneutics in conditions of structuralist movement. With such a situation counts especially Paul Ricoeur who considers himself being the follower of Heidegger`s and above all Gadamer`s philosophical hermeneutics. The author shows Ricoeur`s ambivalent position. It results from his attempt to propose such a project of hermeneutics which would be able to explicate itself when talking about modern ways of structural analysis using the former projects of hermeneutics as the epistemology of interpretation. Ricoeur wants to set up a scientific way of text-interpretation but he, paradoxically, aims into ontological level. This is what he calls „desire for ontology" which he explicitly connects with Heideggerian fundamental ontology.*

Chceme sa pýtať na charakter hermeneutiky a zmeny, ktorými musela prejsť po vystúpení štrukturalistov a ich nasledovníkov.

Všeobecnou mienkou je, že Gadamer neuspel v diskusii s Derridom (por. napr. [2]: *Criticism and self-criticism*). Stretnutie medzi Gadamerom a Derridom sa odohralo r. 1981 v Paríži. Jeho účelom malo byť primäť k rozhovoru dva prúdy určujúce kontinentálne myslenie – francúzsky dekonštruktivizmus a nemeckú hermeneutiku. Výsledok tohto stretnutia bol veľmi neurčitý. Zatiaľčo niektorí tvrdili, že Gadamer v tejto diskusii jednoznačne „prehral", iní tvrdili, že šlo skôr o stretnutie hluchých a že ku skutočnému dialógu medzi týmito dvoma filozofmi vôbec nedošlo (napr. Grondin; por. [8], 170). O niečom svedčí aj fakt, že zatiaľ čo Gadamer publikoval k tomuto stretnutiu viacero prác, Derrida sa k nemu vôbec nevyjadroval. Jean Grondin, autor u nás známej práce *Úvod do hermeneutiky*, sa prikláňa k názoru, že po Gadamerovi hermeneutika vyvrcholila a už nezaznamenávame v jej rámci žiadne skutočne prevratné hodnoty (por. [8], 14).

Jeho tvrdenie, že Gadamerom hermeneutika vrcholí, nevytvorilo žiadne miesto pre ocenenie snáh Paula Ricoeura, ktorého hodnotí už iba ako návrat k starším formám hermeneutickej tradície. Toto tvrdenie ma zaujalo a hlavnou témou sa preto pre mňa stala filozofická hermeneutika Paula Ricoeura, a teda „hermeneutika po štrukturalizme". Paul Ricoeur sa sám považuje za predstaviteľa filozofickej hermeneutiky nadväzujúcej na Heideggera a Gadamera. Zároveň sa cíti byť zviazaný so staršou hermeneutickou tradíciou hermeneutiky tak ako ju zaviedol Schleiermacher a na druhej strane je Paul Ricoeur filozofom francúzskeho kontextu, ktorý reaguje na výdobytky modernej lingvistiky, štrukturalistickej a post-štrukturalistickej filozofie, súbežne s ktorou rozvíja svoje myslenie a voči ktorej sa snaží obhájiť, či vymedziť svoju pozíciu.

Podľa môjho názoru sú dva spôsoby ako sa dostať k akýmsi základom Ricoeurovho filozofického uvažovania. Nech tieto dva postupy nie sú podozrievané

z písania „dejín filozofie“, teda hľadania súvislostí a akejsi teleológie tam, kde nie sú. Budem sa držať iba toho, čo píše sám Ricoeur, teda toho, ako Ricoeur vymedzuje svoj vzťah k filozofickej hermeneutike Heideggera (a teda aj Gadamera, keďže Ricoeur ich väčšinou nerozlišuje) a ako vyjadruje svoj vzťah k súdobým filozofickým problémom vo francúzskom prostredí, najmä jeho vzťah k štrukturálnej analýze textu. Zatiaľčo jeho vzťah k predchádzajúcej tradícii, ako uvidíme, je skôr dištancujúci (i keď nie odmietajúci), vymedzuje jeho vlastný spôsob a horizont jeho uvažovania. Konfrontácia so štrukturálnou analýzou sa už týka konkrétnych otázok interpretácie textu.

## I. Vymedzenie voči Heideggerovi

Vo svojej eseji z r. 1975 *Phenomenology and Hermeneutics* Ricoeur hovorí o tom, že Husserlov projekt fenomenológie bol transformovaný, ak nie nahradený, hermeneutikou, ktorú identifikuje s prácami Heideggera, ale predovšetkým Gadamera. Hermeneutika podľa neho neruinuje fenomenológiu ako takú, ale iba jej idealistickú interpretáciu danú Husserlom. Fenomenológia a hermeneutika patria spolu, lebo fenomenológia je a zostáva nevyhnutným predpokladom pre hermeneutiku[1] a zároveň fenomenológia sa nemôže konštituovať bez hermeneutických predpokladov (por. [14], 71).

Otázkou, ako sa hermeneutika môže naviazať na fenomenológiu sa však Ricoeur zaoberal už aj oveľa skôr. R. 1965 v práci *Existencia a hermeneutika* hovorí, že mu ide o to preskúmať cestu, ktorú by sme mohli nazvať *„naroubováním hermeneutického problému na fenomenologickou metodu“* ([10], 168). Podľa Ricoeura na to existujú dve cesty. Krátka cesta Heideggerova a cesta dlhá, po ktorej sa Ricoeur chce vydať.

**Krátká cesta, toť cesta ontologie porozumění podle Heideggera. Nazývám takovou ontologii porozumění „krátkou cestou“ proto, že odmítá spory o metodě a přenáší se rázem na rovinu ontologie konečného bytí, aby tam nalezla porozumění ne již jako modus poznání, nýbrž jako modus bytí. A do této ontologie porozumění se nevstupuje pozvolna; nepronikáme do ní postupně prohlubováním metodologických požadavků exegeze, historie nebo psychoanalýzy: přenášíme se do ní náhlym převratem problematiky ([10], 170).**

Namiesto otázky, za akých podmienok môže poznávajúci subjekt porozumieť textu alebo dejinám, sa kladie otázka: čo je bytosť, ktorej bytie spočíva v porozumení?

Ricoeur zdôrazňuje oprávnenosť takéhoto postupu, a nepovažuje ho ani za protichodný spôsob riešenia oproti jeho vlastnému, avšak sám sa chce vydať inou cestou. Táto má byť dlhšia a namáhavejšia. Začína lingvistickými a sémantickými úvahami, ale toto skúmanie je taktiež vedené túžbou po ontológii, ku ktorej sa však dostáva postupne. Rozdiel v spôsobe filozofovania Heideggera (spolu s Gadamerom) a Ricoeura je rozdielom medzi *ontológiou porozumenia* a *epistemológiou interpretácie*. Sú dva hlavné dôvody, prečo sa Ricoeur vydáva vlastnou cestou *epistemológie interpretá-*

[1] Ricoeur vychádza zo štyroch fenomenologických predpokladov, z ktorých najdôležitejší je, že *fenomenológia ako prvá chápe otázku po bytí ako otázku po zmysle bytia.* (Ďalej pozri Ricoeur, P.: *Phenomenology and Hermeneutics*. In: *Hermeneutics and Human Sciences*. Cambridge University Press, New York 1981, podľa [14], 84)

*cie*. Po prvé: Ricoeur nedôveruje celkom možnosti priamej ontológie od počiatku vyviazanej z akejkoľvek povinnosti voči logike a argumentácii. Dôvodom je aj to, že Heideggerov spôsob filozofovania v skutočnosti nerieši žiadne predošlé problémy, ale sa ich zbavuje. Ricouer sám hovorí:

**Při radikálním způsobu Heideggerova tázaní zůstávají problémy, které uvedly do pohybu naše bádaní, nejen nevyřešeny, ale ztrácejí se z dohledu. Tázali jsme se, jak poskytnout exegezi, to jest pochopení textu, určité organon. Na jakém základě založit historické vědy oproti vědám přírodním? Jak rozsoudit konflikt svářicích se interpretací? Tyto problémy nejsou vlastně ve fundamentální hermeneutice brány v úvahu, a to zcela záměrně: tato hermeneutika není určena k tomu, aby je rozřešila, nýbrž aby je zrušila ([10], 174).**

Oproti tomu má Ricoeur návrh začať hermeneutické skúmanie analýzami reči a tak nahradiť krátku cestu dlhou. Tak si chce stále zachovávať vzťah s disciplínami, ktoré sa snažia prevádzať interpretáciu metodickým spôsobom. Druhým dôvodom, prečo sa chce Ricoeur vydať inou cestou skúmania, ktorá začína sémantickou analýzou textu, je dôvod takpovediac komunikačný. *„Konečně se domnívám, že přenesením debaty na rovinu mluvy se můžeme setkat s ostatními současnými filosofiemi na společné půdě*" ([10], 179).

Keďže každé porozumenie sa vyjadruje v reči, je potrebné hľadať referenčnú os pre celé hermeneutické pole v sémantike. Sémantické pole vymedzuje z hľadiska symbolu a z hľadiska interpretácie[1]. Prostredníctvom týchto dvoch súvzťažných pojmov, Ricoeur objasňuje postup, ktorý vedie od analýzy textu až k ontológii porozumenia: Začať treba tým, že urobíme čo najširší a najúplnejší výpočet symbolických foriem. Kozmické symboly, snovú symboliku, symboly vo folklóre, legendách, porekadlách, mýtoch, verbálnych kreáciách básnika, atď. Všetky tieto symboly sa vyjavujú v živle reči. Tento výpočet modalít volá po tom, aby bol doplnený istou kriteriológiou, ktorá by mala za úlohu zachytiť sémantickú konštrukciu takých spriaznených foriem, ako je metafora, alegória, prirovnanie, atď. Táto kriteriológia je zase neodlučiteľná od štúdia postupov interpretácie. Problémy kladené symbolom sa odrážajú v metodológii interpretácie.

Sémantický prístup udržuje hermeneutiku v kontakte so skutočne užívanými metodológiami a nevystavuje sa nebezpečiu, že oddelí svoj koncept pravdy od konceptu metódy. Neoddeľuje sa od disciplín, ktoré používajú interpretáciu ako exegéza, história, psychoanalýza. Takto chápaná hermeneutika by sa však neradila k veľkým projektom filozofickej hermeneutiky 20. storočia, bola by skôr podobná tým hermeneutikám 17–19. storočia, ktoré mali charakter pomocných disciplín a mali poskytnúť akúsi technológiu interpretácie. Takáto sémantika výrazov o viacerom zmysle však nečiní ešte hermeneutiku hermeneutikou filozofickou. Chýba jej vztiahnutie k existencii. Týmto priznaním sa Ricoeur opäť stretáva s Heideggerom.

To, čo oživuje proces presahovania lingvistickej roviny, je túžba po ontológii. Ricoeur navrhuje spojiť symbolický prehovor s porozumením sebe na inej rovine – na rovine reflexívnej. Takto sa dostaneme k otázke existencie okľukou cez sémantiku. Porozumenie je momentom porozumenia sebe. *„K ontologickým kořenům porozu-*

[1] Symbol chápe ako dvojznačný alebo viacznačný výraz a interpretáciu ako myšlienkovú prácu odhaľujúcu skryté významy, symbol a interpretácia sú teda súvzťažné pojmy.

*menia nás môže priviesť jedine reflexia."* ([10], 175).[1] Nemožno však zabúdať na to, že reflexii musí predchádzať dôkladný sémantický rozbor. Aká je teda úloha takto Ricoeurom navrhovanej hermeneutiky?

**Je úkolem této hermeneutiky ukázat, že existence dospívá k mluvení, smyslu a reflexi pouze tak, že podrobuje neustálé exegezi všechny významy, které se vynořují ve světě kultury. Existence se stává sebou – lidskou a dospělou – jen tak, že si přisvojuje onen smysl, jenž sídlí nejprve „vně", v dílech, institucích, památkách kultury, v nichž se objektivoval život ducha ([10], 185).**

Ricoeur chce na pozadí Heideggerovej filozofickej hermeneutiky rozvíjať spôsob uvažovania, ktorý mu nemá byť protikladný, skôr berie celý problém z iného konca. Dúfa pritom, že sa dostane k tomu istému výsledku, ktorým by mala byť ontológia porozumenia. Chce sa k nej však dostať metodicky, malými krokmi tak, aby tieto malé kroky mohli byť námetom diskusií s jeho súčasníkmi, aby mali argumentačnú silu, ktorá im umožní presadiť sa, aby používal pojmový aparát, ktorým je schopný komunikovať s ostatnými, atď. Ricoeurova snaha o súmerateľnú argumentáciu sa mnohým zdá pochybná, pretože pozadím sémantickej a lingvistickej analýzy, ktorú vykonáva, je tak či tak ontologické založenie reči a s ním univerzalistický nárok hermeneutiky. Tieto otázky Ricoeur síce neproblematizuje, ale stavia sa do ich tieňa, čo dáva jeho diskusiám so súčasníkmi istú nevierohodnosť.

Vyvstáva otázka, či je vôbec možné „urobiť" Heideggera celkom neheideggerovským spôsobom. Či je vôbec možné spojiť niekde postupy ako Heideggerovo „načúvanie bytiu" a Ricoeurove interpretačné postupy a následné porozumenie významom prítomným vo svete kultúry. Nejde skôr o úplne odlišné a nekomunikovateľné spôsoby uvažovania? Nemystifikuje tento Heideggerov žiak svojou *túžbou po ontológii* a hlásením sa ku svojmu učiteľovi zbytočne svoje skúmania?

## II. Vymedzenie voči štrukturálnej analýze

Každý, kto sa chcel venovať v 2. pol. 20. stor. nejakým spôsobom analýze jazyka, nemohol obísť výdobytky, ktoré priniesol *Kurz všeobecnej lingvistiky* Ferdinanda de Saussura. Ďalšie jazykové skúmania ovplyvnili najmä dve veci: chápanie jazyka ako systém arbitrárnych znakov a jeho rozdelenie na „langue" a „parole". Dôsledkom tohto rozdelenia, podľa Ricoeura, je síce možnosť vedeckého skúmania „la langue", teda lingvistického systému, ktorý sa stáva zrozumiteľným a analyzovateľným predmetom, avšak Ricoeur sa pýta: za akú cenu? Na druhej strane tohto úspechu je ústup od problému *diskurzu* v súčasných skúmaniach jazyka. Štrukturálny prístup nevyčerpáva všetky možné prístupy k textu. Sústredíme sa na jediný bod, ktorý – podľa Ricoeura – stačí na charakterizovanie štrukturalizmu ako globálneho spôsobu myslenia.

[1] Toto vztiahnutie interpretačného postupu ku existencii na reflexívnej rovine je blízke Gadamerovmu hermeneutickému tvrdeniu, že každé porozumenie je seba-porozumením. Pri interpretácii predsa vždy ide o stret minimálne dvoch (v dialógu), o prekonanie vzdialenosti, odstupu, o prisvojenie, ktoré ale nemá nič spoločné s nejakým druhom osobných vzťahov. Ide o tzv. splývanie horizontov (Horizontverschmelzung, „fusion of horizons") medzi čitateľom a autorom, medzi kultúrnymi epochami. *„Veškerá hermeneutika je tak explicitne či implicitne porozuměním sobě samému oklikou přes porozumění druhému." ([10], 180)* Treba len podotknúť, že Gadamer by žiadnu metodológiu interpretácie kvôli porozumeniu nenavrhoval.

Keďže znak je časťou systému, jeho význam vyplýva iba z opozície voči ostatným jednotkám toho istého systému. V takýchto konečných systémoch sú všetky vzťahy systému imanentné. V tomto zmysle sú semiotické systémy „uzatvorené", t.j. bez vzťahov k vonkajšej, ne-semiotickej realite. Oproti tomu, *„v hermeneutike svet znakov nie je uzavretý"* ([11], 191).

**Jazyk už ďalej nevystupuje ako sprostredkovateľ medzi mysľami a vecami. Vytváta si svoj vlastný svet, v rámci ktorého – vďaka vzájomnej hre opozícií a rozdielov, ktoré sú pre systém konštitutívne – každý element iba odkazuje na iné elementy toho istého systému. Slovom, jazyk sa už ďalej nepovažuje za „formu života", ako by ho nazval Wittgenstein, ale za sebestačný systém vnútorných vzťahov. A v tomto kritickom bode sa jazyk ako diskurz stratil ([13], 19).**

Proti tomuto jednorozmernému (semiologickému) prístupu k jazyku, ktorý považuje za jediné základné entity znaky, chce Ricoeur postaviť dvojrozmerný prístup, ktorý zakladá jazyk na dvoch neredukovateľných entitách, znakoch a vetách. Zároveň nahradzuje pojem „parole" pojmom „diskurz", čím chce zdôrazniť špecifickosť tohto nového útvaru a zbaviť ho dojmu reziduálneho aspektu vedy o „langue". Zároveň tým chce legitimizovať odlišnosť semiotiky a sémantiky ako dvoch vied, ktoré zodpovedajú dvom druhom jednotiek, charakteristických pre jazyk. Navyše, tieto dve vedy sú podľa Ricoeura aj hierarchicky usporiadané. Objekt semiotiky – znak – je iba virtuálny. Skutočná je iba veta ako udalosť hovorenia. Slovo a veta si vyžadujú nové štruktúry a nový opis, lebo veta nie je väčším alebo komplexnejším slovom, je novou entitou. Semiotika, veda o znakoch, je formálna v tom zmysle, že spočíva na rozčlenení jazyka na konštitutívne časti. Sémantika, veda o vete, sa bezprostredne týka pojmu zmyslu a je v zásade vymedzená integratívnymi procedúrami jazyka. Rozlíšenie medzi sémantikou a semiotikou je teda pre Ricoeura kľúčom k celému problému jazyka.

Diskurz je jedinečnou udalosťou jazyka, ktorá má prchavý charakter v protiklade ku stabilite systému. Lingvistika, aplikovaná na štruktúru systémov, považuje časovú dimenziu tejto udalosti za epistemologickú slabosť. Akt diskurzu však podľa Ricoeura nie je prechodný a prchavý. Môžeme ho identifikovať raz a potom opätovne ako ten istý, takže môžeme „toto niečo" povedať znovu alebo inými slovami. Môžeme to dokonca povedať iným jazykom alebo preložiť z jedného jazyka do druhého. Akt diskurzu si počas všetkých týchto transformácií uchováva svoju vlastnú identitu, ktorú možno nazvať vetným obsahom „tohto povedaného". Samozrejme to musíme chápať v súvislosti s tým, že zapísaný text má svoj vlastný zmysel, ktorý sa osamostatňuje od autora. Toto súvisí s jedným z hlavných východísk Ricoeurových prác a tým je *dialektika medzi udalosťou a významom.* Táto dialektika sa dá stručne objasniť výrokom: *„Diskurz sa realizuje ako udalosť, ale je chápaný ako význam."* ([13], 26). To, čo chceme pochopiť, nie je udalosť ako čosi prchavé, ale jej význam – ako čosi trvalé.[1]

Vráťme sa však ešte raz na začiatok – k problému znaku. Východiskom, z ktorého Ricoeur kritizuje semiologický výskum je jeho presvedčenie, že *„to, co je na*

[1] Tento nárok na objektivitu textu je vlastný každej poheideggerovskej hermeneutike 20. stor. Napr. u Gadamera je zdôrazňovaná autonómia diela voči akémukoľvek subjektu: tvorcovi, hráčovi, či recipientovi. Je rozpracovaná najmä v koncepte hry a v chápaní diela ako seba-prezentácie. (Pozri [6], 111–115).

*mluvě podstatné, začíná mimo uzavřenost znaků"* ([12], 218). Štrukturálna analýza, ktorá pracuje s uzavretým systémom znakov má v sklone eliminovať problematiku vypovedania. Akt prehovoru nie je vylúčený iba ako vonkajšia realizácia, ako individuálny výkon, ale i ako voľná kombinácia, ako produkcia doposiaľ neznámych výpovedí. Ale práve to je podľa Ricoeura podstatou prehovoru, jeho vlastným určením. Najdôležitejšie však je, že týmto spôsobom je vlastne vylúčená aj prvotná intencia prehovoru povedať niečo o niečom (por. [12], 207). Pre hovoriaceho, rovnako ako pre poslucháča, prehovor niekam mieri, má dvojaký zámer: ideálny zámer (vypovedať) a reálny odkaz (vypovedať o niečom). V tomto pohybe prekračuje prehovor dva prahy: prah identity zmyslu a nad týmto zmyslom prah referencie. Uzavretosť sveta znakov je podľa Ricoeura potrebné vyvážiť práve touto prvotnou funkciou prehovoru, vypovedania (*dire*). Táto funkcia *„je opakem uzavřenosti světa znaků; otevírá, rozevírá jej"* ([12], 207). Pre nás, ktorí hovoríme, nie je prehovor predmetom, ale sprostredkovaním. Je tým, prostredníctvom čoho vyjadrujeme seba a vyjadrujeme veci. Hovoriť je akt, ktorým hovoriaci prekračuje uzavretosť sveta znakov, a to intenciou vypovedať niečo o niečom niekomu. Hovoriť je teda akt, ktorým sa prehovor ako znak prekračuje smerom ku svojej referencii a tomu, kto počúva. Prehovor chce zmiznúť, ako predmet chce zomrieť. Ricoeur si na seba berie úlohu porozumieť prehovoru tak, že sa chopí toho, čo štrukturálny model vylučuje, tj. prehovoru samého ako aktu hovorenia, vypovedania. *„Uvažovat o mluvě bude znamenat uvažovat o jednotě právě toho, co Saussure rozpojil, o jednotě jazyka a mluvení.*" ([12], 209).

V prvej časti sme hovorili o tom, že Ricoeur si sémantické pole svojho skúmania vymedzuje dvoma súvzťažnými pojmami: symbol a interpretácia. Nadviažme tu teda na otázku, ako možno symbolizmus v texte odkrývať a teda, aké techniky interpretácie chce Ricoeur používať. Samozrejme, aj štrukturálna analýza má schopnosť objasňovať symbolizmus a to „*z hľadiska toho, čo ho konštituuje,* pričom *ruší jeho „tajomnosť"*." To je podľa Ricoeura funkciou štrukturálnej analýzy, dokonca jej poslaním, avšak pokiaľ ide o to, „*co symbolika vyjadřuje, o tom nás už strukturální lingvistika poučit nemůže"* ([11], 202).

Rozdiel medzi štrukturálnym a interpretačným hermeneutickým prístupom k textu sa dá vyjadriť aj rozdielom medzi „vysvetlením" textu a „chápaním". Ak máme skúmať to, čo text vypovedá, vyjadruje, to je už problém, ktorý musí riešiť metodológia interpretácie. Ricoeur takéto metodologické postupy naozaj vypracúva, zaujímavá je napr. metóda *validácie*[1]. Jej úlohou je vyberať spomedzi možných interpretácií a „***hľadať zhodu****, aj keby táto zhoda zostávala mimo nášho bezprostredného dosahu."* ([13], 108). Akú zhodu v texte chce Ricouer hľadať, keď pre neho cieľom interpretácie nie je ani autorský zámer, intencia textu alebo odhalenie kultúrneho kontextu? Čo treba skutočne pochopiť – a v súlade s tým si prisvojiť – v texte?

Odpovedať na túto otázku nám umožní príklad Lévi-Straussovej analýzy Oidipa. Po štrukturálnej analýze textu naozaj môžeme povedať, že sme mýtus vysvetlili, ale nemôžeme povedať, že sme ho interpretovali. Funkciou štrukturálnej analýzy je *„viesť nás od sémantiky povrchu, tj. od sémantiky rozprávaného mýtu, k sémantike hĺbky, tj. k sémantike hraničných situácií, ktoré konštituujú posledný „odkaz" mýtu?"* ([13], 117).

[1] Táto metóda vychádza z toho, že i keď vždy existuje viac než len jedna možnosť interpretácie textu, všetky interpretácie nie sú rovnocenné. Proces validácie nie je verifikovaním, ale potvrdzovaním alebo vyvrátením *odhadu.* Je otázne, či zavedenie takejto metódy neprotirečí práve nároku na objektivitu textu, ktorý Ricoeur potvrdzuje prostredníctvom dialektiky udalosti a významu.

Podľa Ricoeura musíme prijať štrukturálnu analýzu ako jeden stupeň – a to nevyhnutný – medzi naivnou a kritickou interpretáciou, medzi povrchovou a hĺbkovou interpretáciou, potom bude možné považovať vysvetlenie a chápanie za dva rozdielne stupne jediného hermeneutického oblúka. Hĺbková sémantika, ktorú nám poskytuje štrukturálna analýza, nás vyzýva uvažovať o zmysle textu ako o príkaze pochádzajúcom z textu, ako o novom pohľade na veci. Text otvára dimenzie možného sveta a ukazuje možný spôsob, ako sa v ňom orientovať. To, čo si treba prisvojiť, je samotný význam textu, chápaný dynamicky ako smer myslenia sprístupnený textom. Inými slovami, prisvojiť si treba schopnosť odkrývať svet, ktorý konštituuje referencia textu. *„Ide teda o odkrytie možného spôsobu videnia vecí, ktorý je tou pravou referenčnou silou textu."* ([13], 125).

To, čo v diele odkrývame je „projekt sveta", pro-pozícia modu bytia vo svete, ktorú text roztvára „pred sebou" pomocou svojich neostenzívnych referencií. *„Interpretácia je procesom, prostredníctvom ktorého odkrytie nových spôsobov bytia poskytuje subjektu novú možnosť sebapoznania."* *(ibidem)*

A tu sme späť. Prostredníctvom reflexívnej roviny, pomocou vztiahnutia interpretácie na existenciu sa dostávame ku ontológii porozumenia. *„Ak je referenciou textu projekt sveta, porozumením textu sa zväčšuje kapacita sebaprojekcie čitateľa, a to získavaním nového spôsobu bytia zo samého textu." (ibidem)*

Text má univerzálnu schopnosť odkrývať svet.

## LITERATÚRA


[1] BARTHES, R.: *Základy semiológie.* Československý spisovateľ, Praha 1967.

[2] WRIGHT, K.: „Gadamer, Hans-Georg (1900–)." In: CRAIG, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London and NewYork 1998. (CD-ROM)

[3] CULLER, J.: *Saussure.* Archa, Bratislava 1993.

[4] DELEUZE, G.: *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?* Archa, Bratislava 1993.

[5] DESCOMBES, V.: Stejné a jiné. Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933–1978). OIKOYMENH, Praha 1995.

[6] GADAMER, H.-G.: *Truth and Method.* The Crossroad Publishing Corporation, New York 1989.

[7] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč.* OIKOYMENH, Praha 1999.

[8] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky.* OIKOYMENH, Praha 1997.

[9] RICOEUR, P.: *Freud & philosophy: An essay on interpretation.* Yale University, New Haven and London 1970.

[10] RICOEUR, P.: „Existence a hermeneutika." In: RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* OIKOYMENH, Praha 1993.

[11] RICOEUR, P.: „Problém dvojího smyslu." In: RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* OIKOYMENH, Praha 1993.

[12] RICOEUR, P.: „Struktura, slovo, udalost." In: RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* OIKOYMENH, Praha 1993.

[13] RICOEUR, P.: Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu. Archa, Bratislava 1997.

[14] RISSER, J.: „After the Hermeneutic Turn.“ *Research in Phenomenology,* Vol. 30/2000, p71, 18p.

---

Mgr. Milena Fridmanová
Katedra filozofie
Filozofická fakulta PU
080 78, Prešov

# MOC NAD TELOM A JEJ SÚČASNÉ PODOBY

*IVAN BURAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava*

*„Človek zostával po tisícročia tým, čím bol u Aristotela: živým tvorom schopným politického života; moderný človek je živočíchom v politike, v ktorom je jeho život ako živej bytosti sproblematizovaný"*

Michel Foucault

A dodám, že spolu s ľudským životom je sproblematizovaný aj jeden z jeho nositeľov – ľudské telo. Niekedy sa dokonca zdá, že žijeme v "beztelesnej" spoločnosti. A to vo viacerých ohľadoch. Napríklad stieraním sexuálnych rozdielov, ale aj postupným ústupom, strácaním tradičných sociálnych úloh sa telo stáva akoby neidentifikovateľnou realitou. Zásluhou najnovších informačných technológií zase môžu ľudia niekde existovať bez toho, aby tam boli fyzicky prítomní. Alebo už dnes sú schopní mať deti bez pohlavného styku. A jestvujú úvahy, že v blízkej budúcnosti bude možné robiť sex bez fyzického styku prostredníctvom virtuálnej reality...

## 1. Telo ako samozrejmosť?

Že ľudské telo nie je až taká samozrejmosť, ako sa nám niekedy zdá alebo za akú sa neraz vydáva, názorne vypovedajú jeho dejiny.

V nich sa sformovali dva základné prístupy k telu: 1. Ľudské telo je považované za prirodzenú danosť; rozvíja sa iba duša a v tom spočíva jej prevaha nad telom. 2. Ľudské telo má schopnosť neustále sa meniť, pretvárať, zdokonaľovať sa.

Prvý prístup reprezentuje napríklad Aristoteles, podľa ktorého majú prírodniny (no len ako živé bytosti) tri dôležité vlastnosti: rozpriestranenosť, pohyb, respektíve zmenu a telesnosť.

Výrazným reprezentantom druhého prístupu sa stal v modernej histórii napríklad Nietzsche, existencialisti a v celkom nedávnej histórii spomínaný Michel Foucault, ktorí chápu ľudské telo naopak v nepretržitom pohybe, v procese stávania sa..

Konkrétne Foucault takto vysvetľuje svoju koncepciu tela: „Históriou tela sa historici začali zaoberať už dávnejšie. Študovali telo v poli historickej demografie a historickej patológie; skúmali ho ako sídlo potrieb a túžob, ako miesto fyziologických procesov a metabolizmov, ako cieľ pre útoky mikróbov a vírusov. Ukázali, do akej miery mali historické procesy účasť na tom, čo sa dá pokladať za čisto biologický základ existencie, a aké miesto v histórii spoločností treba pripísať biologickým „udalostiam", ako je šírenie bacilov alebo predlžovanie ľudského života. No telo je navyše priamo vnorené do politického poľa (podčiarkol – I.B.); mocenské vzťahy sa ho bezprostredne zmocňujú; obkolesujú ho, označujú ho, cvičia ho, mučia ho, nútia ho pracovať, vnucujú mu ceremónie, vyžadujú od neho znaky. Toto politické obsadenie tela je komplexnými a recipročnými vzťahmi späté s jeho ekonomickým využívaním; mocenské a ovládajúce vzťahy sa tela zmocňujú prevažne ako pracovnej sily; na druhej strane je však jeho konštituovanie ako pracovnej sily možné iba v systéme podrobovania, kde je aj potreba starostlivo upraveným, vypočítaným

a využívaným politickým nástrojom. Telo sa stáva užitočnou silou iba vtedy, keď je produktívnym a zároveň porobeným telom“ ([5], 30).[1]

V akcente na telo, na jeho rozvoj a sebazdokonaľovanie bol Foucault zjavne inšpirovaný Nietzchem. Ako často chorľavý kdesi o sebe napísal, že svojou pevnou vôľou sa prepracoval k zdraviu, k životu, k vôli k moci. Možno práve táto skutočnosť ho viedla k presvedčeniu, že pre naše myslenie je rozhodujúca telesná sila ľudskej prirodzenosti. Všetko vedenie pochádza z tela. Takisto cieľ poznania – sebaovládanie predpokladá získanie čo najväčšieho počtu znalostí o vlastnom tele, o jeho fyziológii a psychológii. Lenže v dôsledku chorobnej precitlivosti a moralizátorskej morálke sa človek „naučil“ hanbiť za všetky svoje pudy, čo zase spôsobilo, že „sa mu nielen sprotivila radosť a nevina zvieraťa, ale stratil chuť aj k životu samotnému: – takže si občas sám pred sebou ucpáva nos...“ ([12], 50]. Týmto sebaznásilňovaním“, ako nazval Nietzsche celý tento civilizačný proces, však bola zároveň popretá podstata života, ktorou podľa neho. je „vôľa k moci“ ([12], 60). Vôľa k moci sa tu dá interpretovať aj ako práca na sebe, ako sebautváranie „Vypestovať zviera, ktoré smie sľubovať – nie je práve toto ona paradoxná úloha, ktorú si vytýčila príroda vzhľadom k človeku? Nie je to vlastný problém človeka ako takého?...([12], 41). Vďaka práci na sebe samom sa napokon z človeka stáva autonómny a suverénny jedinec, vedomý si svojej slobody a zároveň moci. Pravda, o niečom takom, o podobnej tvorbe seba samého sa hovorilo už v antike. No kým vtedy sa dôraz kládol skôr na dušu, lebo – ako to jasne vyjadril Aristoteles – „dušu pokladáme za podstatnejšiu časť živej bytosti ako telo“ (1], 131/ 1291 a), Nietzsche často zdôrazňoval, že každá filozofia musí byť predovšetkým filozofiou tela, jeho autobiografiou.[2]

Ale vrátim sa späť k Foucaultovi. „Jeho“ telo je v prvom rade politickým telom. „V každej spoločnosti,“ ako zdôrazňuje, „ je telo pevne zovreté mocou, ktorá mu vnucuje obmedzenia, zákazy a povinností „ ([5], 138). A nielen to. Metafyzika tela (telo oddelené od ducha alebo naopak, spojené s duchom) je u neho nahradená politickou ekonómiou tela, ktoré je vystavené rozličným metódam a technikám moci, ktoré rozdelil do dvoch základných skupín.

Jedna skupina týchto politických technológií sa utvárala ešte v 17.storočí, druhá sa sformovala neskôr – zhruba v polovici 18. storočí. Jedny sa vzťahujú na jedinečné „mikrotelá“ jednotlivcov, druhé – na veľké „makrotelo“ spoločnosti, ktoré reprezentuje obyvateľstvo. Jedny pristupujú k telu ako k stroju, druhé skôr – ako

[1] Túto Foucaultovu koncepciu podporuje svojimi štúdiami napríklad aj Bryan S. Turner, priekopník a zakladateľ sociológie tela tvrdí, že vo všetkých historických etapách bolo ľudské telo utvárané kultúrou, ale každá kultúra ho utvára svojim vlastným spôsobom. Moderná kultúra formovali predovšetkým silné telá robotníka a vojaka. Typ činnosti úloh si prosto takéto telo vyžadovali (slabé telá nemôžu vydržať rytmus priemyslovej práce a nároky vojenskej služby) a spolu so silným telom stanovovali štandardy sily a slabosti, zdravia ([4], 68–69).

[2] Pochopiteľne to vôbec nemusí znamenať (a ani to neznamená), že Aristoteles alebo iný antickí mysliteľ si neuvedomoval význam tela a jeho zmeny. Napríklad u toho istého Aristotela nájdeme aj takúto myšlienku: „Príroda má tendenciu odlišne utvárať aj telá slobodných občanov a otrokov, jedny robí silnými a vhodnými na námahu, druhé štíhlymi a nevhodnými na také telesné práce, ale vhodnými na politický život...“ ([1], 27/ 1254 b). No ako prezrádza aj táto úvaha, medzi tvrdením príroda formuje telo a kultúra, respektíve politika (moc) formuje telo je podstatný a zásadný rozdiel. Kým v prvom prípade má takéto formovanie vopred jasne vymedzené hranice, ktoré sa dajú len ťažko alebo sa vôbec nedajú prekročiť; v druhom prípade sama kultúra ponúka množstvo možností formovania a rozvoja tela. S prírodou (alebo o prírode) sa takpovediac nediskutuje. Tzv. príroda zväčša iba konzervuje daný stav, kultúra ho však problematizuje.

k druhu. Jedny sú predsa len o niečo viac zamerané na jeho „ekonómiu“ (na zvyšovanie síl, schopností, výkonov a pod. individuálneho tela), druhé zase viac na biologické procesy spojené s plodením, sexuálnym správaním, s dlhovekosťou, so starostlivosťou o zdravie a celkovým spôsobom života ľudí. Jedny sa pritom opierajú v prvom rade o typické disciplinárne metódy ako je drezúra, dozor, skúška, druhé – predovšetkým o kontrolu a reguláciu. Jedny majú skôr anatomicko – individualizujúci, druhé – biologický a špecifikujúci charakter. Preto jednu skupinu nových politických technológií Foucault nazýva politickou anatómiou ľudského tela a druhú biopolitikou obyvateľstva ([8], 162–163). Obe skupiny však zastrešuje spoločný pojem biomoci. Pod ňou mal Foucault na mysli špecifický druh modernej moci, ktorá sa usiluje udržiavať, riadiť a spravovať ľudský život v jeho mnohorakých prejavoch: od kontroly jednotlivých tiel až po reguláciu demografických a biologických procesov spojených s obyvateľstvom. Inak povedané, je to moc, ktorej prvoradou úlohou už nie je usmrcovať, zabíjať, ale naopak, v súlade s novou ekonómiou zachovať a úplne ovládnuť život, resp. ho rozšíriť na oblasti, kde ešte donedávna vládla smrť. Právo na smrť alebo právo meča, ktoré symbolizovalo absolutistickú moc, sa v novoveku stále častejšie spája s požiadavkami moci riadiacej život. To predovšetkým súviselo so zmenou mocenskej stratégie, ktorá postupne upúšťa od princípu odčerpávania, odoberania (ten sa stáva už iba jednou z foriem uplatňovania moci). Novou strategickou úlohou moci je stimulovať, usmerňovať, kontrolovať a riadiť sily, vrátane tých, ktoré sa podieľajú na tvorbe, udržiavaní, rozširovaní, predlžovaní a skvalitňovaní života jednotlivcov i celej populácie. Odteraz nie smrť, ale život je to, na čo sa kladie hlavný dôraz. Jej cieľom nie je presadzovať smrť na poli suveréna, ale premiestňovať živé bytosti do oblasti hodnôt a užitočnosti, kde sú klasifikovaní, hodnotení, normalizovaní, efektívne využívaní a pod. odteraz už nie právo na smrť, ale právo na život sa stáva hlavným objektom politického boja; presnejšie sám život, hoci tieto boje odštartovali známe právne požiadavky, ako je právo jednotlivca na svoj majetok, na slobodu, na svoje telo, zdravie, na šťastie, a samozrejme, aj právo na život.

**2. Moc nad individuálnym telom**.

Podľa Foucaulta sa v 18. storočí odohral jeden významný objav – objav tela ako predmetu a cieľa moci. Spolu s ním sa rodia aj nové techniky jeho efektívneho využívania a podmanenia. „Čo je nové v týchto schémach poslušnosti, ktorým 18. storočie venovalo toľko pozornosti? Určite to nie je prvý raz, čo sa telo stalo predmetom takých naliehavých obliehaní: v každej spoločnosti je telo pevne zovreté mocou, ktorá mu vnucuje obmedzenia, zákazy a povinností V týchto nových technikách je však viacerých nových vecí.

Predovšetkým: škála kontroly: nejde o to pristupovať k telu ako k mase vo veľkom, akoby bolo nerozložiteľnou jednotou ale o to pracovať s ním detailne, podrobovať ho jemnému nátlaku zabezpečovať, aby ‚sa prispôsobilo aj na úrovni mechaniky – pohybov, gest, postojov, rýchlosti. Ide o infinitezimálnu moc nad aktívnym telom. Potom je to predmet kontroly: nie alebo už nie signifikantné prvky správania alebo reči tela, ale vzťahuje sa skôr na sily ako na znaky; jedinou skutočne dôležitou ceremóniou je cvičenie. Napokon je to modalita: zahrnuje neprerušené, sústavné donucovanie, ktoré sa stará skôr o proces aktivity ako o jeho výsledok,

a vykonáva sa podľa kodifikácie, ktorá čo možno najpresnejšie rozdeľuje čas, priestor a pohyby“ ([5], 138–139). Tieto metódy a techniky, ktoré umožňujú dôkladnú kontrolu operácií tela, zabezpečujú trvalé podriadenie jeho síl a vnucujú im vzťah poslušnosť – užitočnosť nazýva Foucault „disciplínami“. Proces kapitalistickej industrializácie by podľa jeho názoru nebol možný, keby sa jeho organickou súčasťou nestali drobné, a predsa veľmi účinné disciplinárne techniky prispôsobujúce ľudské telá určitým výrobným operáciám a úkonom, plneniu určitých príkazov a úloh, istej deľbe práce a pod. Táto malá mikroskopická politická moc („mikrofyzika moci“) robí z jednotlivcov výrobcov a zároveň aplikuje na nich tak povediac „neviditeľné“ techniky podmanenia (najmä tri druhy: hierarchický dozor, normalizačnú sankciu a skúšku).

Na rozdiel od biopolitky, ktorá má obyčajne do činenia s veľkými číslami, moc nad individuálnym telom, jeho podrobenie „môže byť veľmi priame (podčiarkol – I.B.) a fyzické, môže stavať silu proti sile, vzťahovať sa na materiálne prvky, a pritom sa vyhýbať násiliu; môže byť vypočítané, organizované, technicky premyslené, môže byť subtílne, vyhýbať sa používaniu zbraní a teroru, a pritom mať fyzickú povahu“ ([5], 30). Foucaulta najviac zaujíma práve tento druhý, nepriamy spôsob mocenského pôsobenia na ľudské telo prostredníctvom moderných politických technológií spájajúcich moc s vedením. K ním napríklad patrí geometria, mechanika, optika, ale aj ekonómia, anatómia, psychológia, psychiatria, pedagogika alebo kriminológia. Rozšírenú predstavu o modernej západnej spoločnosti, v ktorej akoby absentuje násilie si potom vysvetľuje aj takto: „Vďaka technikám dozoru sa „fyzika“ moci ovládnutie tela odohráva podľa zákonov optiky a mechaniky, podľa celej sústavy priestorov, línií, plôch, zväzkov a stupňov a neuchyľuje sa – aspoň principiálne – k excesom, sile a násiliu. Moc, ktorá vyzerá čoraz menej ako telesná a čoraz viac ako znalecky „fyzikálna“ ([5], 179).

Jeho obľúbeným príkladom je v tejto súvislosti Benthamove Panopticon ([5], 200–205).V ňom ide v podstate o pokus vytvoriť „ideálny“ architektonický priestor, ktorý by dovoľoval čo najefektívnejšiu kontrolu a podmanenie občanov. Ba čo viac. Tento priestor dokonale zladujúci geometriu s optikou by mal byť natoľko efektívny, že by automaticky (t.j. bez priameho zásahu subjektu), už len silou svojho usporiadania nútil všetkých k sebakontrole a k sebadisciplinovaniu.

Panoptikum je však viac než nejaké efektívne priestorové usporiadanie moci a vedenia. Panoptikum je symbolom modernej moci, ktorá sa na jednej strane vďaka novým politickým technológiám prepojených s novým vedením oddeľuje od tela a súčasne, opäť vďaka týmto technológiám, má k nemu bližšie ako kedykoľvek predtým. Veď úlohou politických technológií v modernej dobe je práve preniknúť čo najhlbšie do sociálneho organizmu; tam, kde už niet nič okrem tela. Pritom tela – už nielen ako pasívneho objektu, ale ako živého organizmu aktívne reagujúceho na podnety moci.

### 3. Súčasné podoby moci nad telom.

Naša doba je plná paradoxov a rozporov. A nie je to iba bezobsažná fráza. Možno je to skôr jej podstata. Čo sa týka našej problematiky, pozorujeme akoby dve celkom odlišné tendencie, trendy.

Už v úvode spomínaná tendencia k akejsi „beztelesnosti“ spoločnosti. Dochádza k stieraniu pohlavných znakov, deštandandartizácii identít (ženy sa stále viac venujú svojmu profesionálnemu životu a naopak, muži viac dbajú o svoj vzhľad), mobilita osobností, čo koniec koncov vedie ku vzniku „zmiešaných“ ľudí, rodov (nie sú ani už v striktnom zmysle slova ani mužmi, ani ženami, ani homosexuálmi). Výsledkom stierania striktných skupinových identít a rolí sú stále neurčitejší jedinci.. Začiatkom deväťdesiatych rokov vzniklo pre nich označenie „metrosexuál“. Metrosexuál je muž, ktorý je síce heterosexuálny, ale má záľuby, ktoré boli dovtedy pripisované iba ženám. Zaujíma sa o módu, kozmetiku, číta módne časopisy, miluje nákupy, navštevujú kozmetické salóny a nosí šperky. Kult tela je samozrejmosťou. Nejeden má preto osobného trénera, v posilovni ja ako doma, depiluje si nohy, hruď a nohy, aplikuje pleťové masky, farbí si vlasy, necháva si robiť pedikúru a manikúru a nebráni sa ani plastickej chirurgii. Na tento trend zareagovali už kozmetické firmy, ktoré začali prichádzať s kozmetickými sadami špeciálne pre mužskú pokožku. V tejto súvislosti niektorí súčasní myslitelia hovoria o „konci pohlavnosti“ ([9], 87), respektíve o „rozptýleniu pohlavia“ ([2], 61). Balansujeme medzi genetickým vzorcom a svojou sexuálnou identitou, ktorú treba hľadať ([7], 60). Aké je naše pohlavie? Sme to ešte my. Alebo sme my, čo práve hráme, ako sa javíme iným, ako chceme, aby nás videli, vnímali? Je identita naša vnútorná vlastnosť alebo niečo, čo je odvodené od iných.

Sčasti (nie však celkom, ako potvrdzuje aj práve spomenutý príklad s „metrosexuálmi“) ako reakcia na krízu identity, resp. miešanie rodov vznikla druhá, akoby protikladná k prvej tendencia. Mám na mysli tendenciu do nebývalých rozmerov hypertrofovať telo. Zrodilo sa nové náboženstvo – kult tela (kulturistika, pornografia, piercing, tetovanie atď.), vytvárané a podporované módou, novinami, časopismi, kinom a televíziou, umením, reklamou, športom atď. Jednoducho bolo potrebné nájsť nejaký diferenciál singularity. A prečo nie napríklad v genetike alebo v móde? Skrátka, sféra biológie, sféra tela sa akoby stala pre niektorých posledným útočiskom modernej identity ([11], 63]. Dlhú dobu vládla posadnutosť tvárou. Dnes silnie sústredenosť na telo a na jeho údržbu: udržať telo mladé, zdravé a štíhle. A tak sa človek sa podrobuje vrtochom módy, rôznym diétam, tetovaniam, estetickým operáciám v snahe dosiahnuť dokonalé telo.

Zdanlivo sa stále hovorí iba o tele. Akoby napríklad v skrášľujúcich praktikách nešlo o nič iné ako len o pokus odmietnuť osud, opraviť dielo prírody, zvíťaziť nad škodami napáchanými postupom času a nahradiť prijaté telo skonštruovaným telom ([10], 135].

Avšak prítomnosť „čistej“ biológie je tu fiktívna.. Na navonok „prázdne“ biologické telo sa pôsobí kultúrne i politicky. Telo sa síce zbavilo všetkých zastaraných zákazov a tlakov, ale o to viac sa stalo prístupné rôznym spoločenským normám a požiadavkám, vypracovanými, riadenými a kontrolovanými špecializovanými organizáciami. Holé, ničím nechránené telo – ani tradíciami, obyčajami, ani psychologickými zábranami, ani kritickým myslením – je vystavené, tak ako vo Foucaltovej disciplinárnej spoločnosti, moci vzoru, normy. Ako priznáva už citovaný Gilles Lipovetsky: „Horúčkovitý záujem o telo nie nijako spontánny a „slobodný“, ale zodpovedá spoločenským požiadavkám, ako je línia, forma, orgazmus atď.“ ([9], 78). Zo štíhlosti sa stal masový trh, čo prináša diétnemu priemyslu obrovské zisky ([10], 126–127). Zvlášť tzv. ženské časopisy patria medzi najagilnejších agentov šírenia

normy_štíhleho tela. Anorexia ako nezriedka výsledný produkt tohto nového „ideálu“ nie je teda iba problémom tela. Sama spoločnosť, kultúra, trh, peniaze, reklama a ich moc diktujú, že žena musí byť štíhla, aby bola príťažlivá a mala úspech.

A tak sme svedkami ďalšieho paradoxu dnešnej doby: Čím sa stáva pôsobenie na telo menej (priamo) direktívne, tým je toto pôsobenie normatívnejšie („tyrania“ krásy, štíhleho tela, ale aj „tyrania“ zdravia, mladosti a s nimi spojená diskriminácia obéznych, chorých, starých) ([10], 129).

Pritom sa tu používa dvojaká „taktika“. Tá v sebe spája techniky strachu, neistoty s veľkými nádejami a očakávaniami. Na jednej strane sa používa šikovná, premyslená manipulácia s prirodzeným (a navyše so stále rastúcim) strachom ľudí ako významným článkom mocenského vplyvu. Dnes sa bojíme takmer všetkého: vojny, ekologickej katastrofy, terorizmu, kriminality, drog, staroby, opustenosti, nezamestnanosti, nadváhy, civilizačných chorôb, AIDS...Novým atribútom súčasnosti je aj ustavičný strach z neadekvátnosti ([4], 77). Obavy, že nie sme nikdy dostatočne ženskí (respektíve mužskí), krásni, štíhli a podobne. Zároveň sú ľudia manipulovaní optimistickou víziou, ktorá ich napríklad presviedča, že je plne v ich moci to, či budú mladí, krásni, štíhli alebo zdraví. Telu potom neostáva nič iné iba potvrdzovať vlastnú moc, slobodu a autenticitu pomocou práce na sebe samom – skrášľovaním, tvarovaním, upravovaním, odievaním a pod. (podľa spoločenských a kultúrnych noriem, ktoré sú zase určované ekonomickým a politickým systémom). Porážka v neustálych snahách o sebaurčenie, alebo prinajmenšom neúplnosť, nedokonalosť týchto snáh je vnímaná jednotlivcom ako symptóm osobnej neprimeranosti, neadekvátnosti, ako výraz nevydareného života.

Možno však najhoršie na celej situácii je, že ide o stav, z ktorého sa nedá dostať, najmä preto, že sa z neho netúžime dostať ([4], 86–87).

A toto je tiež jeden z paradoxov našej doby. Ľudia prijímajú rozličné „vzory“, normy, ale robia to akoby dobrovoľne, z vlastnej vôle, volia si – prijímajú to alebo ono ([9], 78).

Rafinovanosť súčasných foriem manipulácie spočíva práve v tom, že vám vnucuje pocit slobodnej voľby a súčasne túto voľbu naviguje na jedinú „správnu“ voľbu. Jean Baudrillard v tejto súvislosti uvádza jeden reklamný slogan, ktorý hlása: „Telo, o ako snívate je vaše!“ ([3], 137). Tento slogan obsahuje vlastne dve posolstvá. Na jednej strane povzbudzujúcu správu, že iba nám patrí naše telo, a teda je opäť iba na nás, ako bude vyzerať a súčasne nám odkazuje, že naše telo sa ešte len približuje k „vysnívanému“ ideálu, teda k nejakému kolektívnemu imperatívu, norme. A tu predovšetkým trh prostredníctvom reklamy formuje telo človeka, vnucuje mu nové, doposiaľ netušené potreby, názory, svoj vkus...Skrátka, naše telo je i nie je naše.

Baudrillard namiesto pojmu manipulácia (tá predsa len navodzuje predstavu pasívneho, odovzdaného subjektu, na ktorý sa pôsobí ako na objekt) uprednostňuje výraz „riadený narcizmus“ ([3], 203). Takýto narcizmus predstavuje nový spôsob ovládania tela, duše, správania sa. Jednotlivec sa stáva druhými akceptovaným a zároveň akceptovaným sebou samým do tej miery, do akej uskutočňuje na sebe samom (na svojom tele, na svojej sexualite a podobne) „disciplináciu“, „normalizáciu“, sebakontrolu a sebareguláciu.

V tejto spojitosti sa však treba vyvarovať akýchkoľvek jednostranností a zjednodušení.

Jedno nevylučuje druhé – aktívny záujem a starostlivosť o vlastné telo a úzkostlivá, puntičkárska sebakontrola a sebadisciplinácia. Naopak. Baudrillard hovorí o nahradení represie autocenzúrou, respektíve o nahradení vonkajšej represie individuálnou represiou či interiorizovanou cenzúrou ([3], 228–229), ktorá zahrňuje každodenné zanietenie k úzkostlivej sebakotrole, k sebaúdržbe, sebadisciplínu, autoterapiu. A zase podľa Foucaulta to, čo odlišuje moc od násilia je práve skutočnosť, že kým násilie sa spolieha na pasivitu tých, na ktorých sa vzťahuje, mocenský vzťah predpokladá, počíta s aktívnym (prístupom) subjektom konania (voľbu, rozhodnutia, participáciu ľudí). Čím by bol napríklad kult ženského tela bez samotných žien a bez ich vlastnej mystifikácií určitého požadovaného vzoru?! Nevyhnutná je naša aktívna spolúčasť na vytváraní tela i na vytváraní jeho vzoru, modelu. Sloboda je takto neoddeliteľná od moci, od biomoci. Vystupuje v podobe otvoreného poľa možností, ktoré sa otvárajú jednotlivcom. A zase mať moc, vládnuť znamená štruktúrovať pole možného konania iných“ ([7], 217).

LITERATÚRA


[1] ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava, Pravda 1988.
[2] BAUDRILLARD, J.: *Amerika*. Praha, Dauphin 2000.
[3] BAUDRILLARD, J.: *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Paris, Denoël 1970.
[4] BAUMAN. Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha, Slon 2002.
[5] FOUCAULT, M.: *Dozerať a trestať*. Bratislava, Kalligram 2000.
[6] FOUCAULT, M.: *L'herméneutique du sujet*. In: Résumé des cours 1970–1982. Paris, Julliard 1989.
[7] FOUCAULT, M.: *Subjekt a moc*. In: Myšlení vnějšku. Praha, Herrmann & synové 1996.
[8] FOUCAULT, M.: *Vůle k vědení. Dějiny sexuality I*. Praha, Herrman & synové 1999.
[9] LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha, Prostor 2001
[10] LIPOVETSKY, G.: *Třetí žena. Neměnnost a proměny ženství*. Praha, Prostor 2000.
[11] MIHALI, C.: *Biopouvoir et identité. Stratégies de la deconstruction du sujet á partir de Michel Foucault*. Bucurest – Cluj – Iasi, Arches 2002.
[12] NIETZSCHE, F.: *Genalogie morálky*. Praha, Aurora 2002.



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

# GÉNY, MEMY A NESMRTEĽNOSŤ

*ANDREJ DÉMUTH, Katedra filozofie FH TU, Trnava*

*„Tak rýchlo, ako starneš, tvoje mláďa*
*zas rastie, človeče! V tom stvorení*
*tvoja krv čerstvý pramienok si hľadá.*
*„Som to ja!" zvoláš zošúverený.*
*Hľa, múdrosť, krása, plodnosť! Na to je tá*
*staroba, čo bláznov si robí z nás.*
*Inak by musel nastať koniec sveta*
*za jeden ľudský vek a zastať čas.*
*Čo po škaredých, zlých a hrubých tvoroch!*
*Keď Príroda chce – nech sú neplodní.*
*Najlepší majú plodnosť však priam v póroch.*
*Nuž úrodný dar ešte zúrodni.*

*Tou pečaťou už niekoho raz obraz,*
*nedovoľ, aby zahynul tvoj obraz."*

*W. Shakespeare, Sonety, XI (Preklad: Ľ. Feldek)*

Ako ukazuje uvedený sonet W. Shakespeara, otázka smrti či možnosti vyhnúť sa jej alebo jej prekonanie, trápili ľudstvo takmer od nepamäti. Dôvodov, prečo je tomu tak, je hneď viacero, počnúc psychologickými, náboženskými, teologickými, estetickými, etickými, či kulturálnymi pohnútkami, ale motívy by sa našli i mocenské alebo metafyzické atď. Skúmať a sledovať podrobne čo i len jeden z týchto dôvodov nie je cieľom tejto práce (hoci by to mohlo byť nesmierne zaujímavé) a to i preto, že, ako predpokladám, aspoň časti z nich venovali pozornosť iní kolegovia či kolegyne a nepochybne tak učinili spôsobom, ktorý je oveľa fundovanejší, ako by som mohol ponúknuť sám. To, o čom by som preto chcel hovoriť je v tejto súvislosti tak trochu paradoxná téma – a to spojenie smrti a idei nesmrteľnosti cez prizmu neodarwinistickej biológie.

Ako sa nazdávam, koncepty neodarwinistickej biológie evokujú v očiach väčšiny intelektuálnej obce všetko možné, len nie víziu nesmrteľnosti či večnosti jedinca. „*Darwinizmus sa zvyčajne vníma ako krutý obraz sveta: Maľuje „prírodu krvavočervenú, so zubami a pazúrmi" („Nature, red in tooth and claw"). Teda taký obraz prírody, ktorá stojí nepriateľsky a hrozivo proti nám a proti životu vôbec*" ([2], 20). Úlohou prirodzeného výberu je selektovať silné a zdravé jedince a to práve prostredníctvom smrti a hynutia slabých či menej adaptívnych jedincov. V toku času je tak práve smrť hlavným a „nepochybným" hýbateľom celého procesu sebauskutočňovania sa prírody ale i definitívnym údelom každého jedinca. O akej nesmrteľnosti tu teda môže byť reč?

Zdá sa, že indivíduum v evolučnom[1] kontexte podlieha skaze a zániku pre rozvoj a trvanie celku[2]. Bez smrti jedinca by čoskoro degeneroval a následne až zanikol celý druh, ktorý jedinec tvorí. Indivíduum sa teda stalo prostriedkom pre zachovanie celku a samo stratilo klasický status autonómnej podstaty (*„per se"* a *"a se"*), účelnosť osebe – stalo sa teda ontologicky neautonómnym. Z pohľadu klasickej antickej filozofie tak evolucionizmus predstavuje veľmi pozoruhodný kompromis oboch základných ontologických prístupov antického sveta – platonizmu a aristotelizmu. Platón veril, že skutočná existencia môže byť pripisovaná len večným a nemenným ideám, teda tomu, čo nepodlieha neustálej, hoci i nepatrnej zmene (Herakleitos). O takom niečom totiž nie je možné takmer nič presne vypovedať. Konkrétne súcna teda existujú len zdanlivo – sú temporálnym zhmotnením idey. Samotný pojem ἰδεά pritom znamená „*to, čo vidno*", „*obraz*" ([3], 212) a súvisí s gréckym slovesom „vidieť", rovnako ako v latinčine slovo „*species*" odvádza svoje korene od „*specto*" „*dívať sa*", „*hľadieť*", „*skúmať*" ([4], 566). Skutočná existencia teda prináleží druhu, a nie jeho konkrétnym a zmene podliehajúcim modifikáciám. Napokon to je i dôvod, prečo je pravé poznanie vždy venované ideám – druhu (telesám, človeku, rastlinám...) a nie jednotlivinám. Aristoteles za realizátora všetkých potencionalít však považuje entelecheiu. Ἐντελέχεια pritom predstavuje akúsi vnútornú silu bytostne spätú s telom, čo spolu s predstavou individuálne zanikajúceho trpného rozumu a pretrvávajúceho, ale neindividuálneho činného rozumu znamenalo, že jednotlivec smrťou zaniká a zostáva len tá časť duše, ktorá je nám všetkým spoločná. Práve tá je však zároveň hýbateľom celého organizmu.

Evolucionistické predstavy o vývoji druhov tieto momenty prevzali. Pre podarwinovského[3] biológa sa skúmanou jednotkou biologických úvah stáva živočíšny druh, síce skúmaný prostredníctvom jednotlivých exemplárov, ktoré ho predstavujú, ale samotné výskumy sledujú trvácnejšiu a náhodných osobitostí zbavenú oblasť všetkých podstatných spoločných znakov, charakterizujúcu ju ako genofond druhu. A hoci samotná druhovosť stratila vývojom svoju pôvodne platónsku večnosť a nemennosť, to, čo nám ju umožňuje skúmať vo všetkých jej principiálne možných rozmanitostiach je jej (v dostatočne dlhom časovom úseku) stála genetická výbava, ktorá (ako aristotelovská entelechea) predstavuje jednotu daného druhu. Ak teda na priateľov Ch. Darwina (napr. Josepha Hookera) zapôsobila jeho evolučná esej ako priznanie sa k vražde stáročných náboženských predstáv ([6], 265), Dawkinsova neodarwinistická koncepcia dotiahla uvedenú predstavu do dôsledkov. Obeťou jeho intelektuálne vykonanej „vraždy" sa stal človek ako indivíduum.

Richard Dawkins, autor dnes už takmer kultového *Sebeckého génu* tvrdí, že základným ontologickým kameňom univerza sú entity či prvky, ktoré najúspešnejšie zodpovedajú aplikovaniu pravidla *prežitia najstabilnejšieho* ([6], 22). V rovine organickej chémie sú to najmä replikátory, z ktorých dominantné postavenie zaujímajú gény. Práve gény sú základnou ontologickou substanciou všetkého živého, a práve oni sú tým skutočne súcim. *„My všetci sme nástroje prežitia génov, pričom „my" tu neznamená len*

[1] V lamarckovskom i darwinovskom ponímaní.

[2] Podobný – jedinca marginalizujúci a inštrumentalizujúci – postoj nezastáva len biologický evolucionizmus, ale i iné holizmy (napr. Heglova predstava miesta jedinca v dejinách ako procese sebauskutočňovania absolútneho ducha, postavenie a úloha jedinca pre národ v romantizme, ...).

[3] Pre biológov pred Buffonom či Lamarckom bol živočíšny druh vskutku nemenný: *„Tot sunt species, quod diversas formas ab initio creavit infinitum ens"* ([5];254).

*ľudské bytosti"* ([6], 29). To, čo existuje skutočne sú gény a jedinec je len ich „oblekom".

Napriek uvedenej nerezistentnosti indivídua voči vplyvom času a vlastných degeneratívnych zmien, a či možno práve preto, ponúka neodarwinizmus predsa len i isté stratégie prekonávania vlastnej konečnosti a to hneď v dvoch rôznych oblastiach.

Tou prvou je stratégia, ktorú sme mohli sledovať už v Shakespearovom sonete – stratégia sebauchovávania vo vlastnom potomstve. Dawkins si uvedomil, že pokiaľ chcú gény zachovať svoju nádej na prežitie, musia v pravý čas, skôr ako nastanú vážnejšie degeneratívne zmeny v ich aktuálnych telesných obaloch, čiže v telách jedincov, ktoré práve vytvárajú, tieto telá opustiť a replikovať sa v nových jedincoch. Gény teda replikujú samé seba, aby časť z nich (avšak obsahujúca všetky, resp. obsahujúca kompletnú informáciou o všetkých) pôvodné telo opustila a vytvorila si nové telo prostredníctvom svojho spojenia s inou skupinou génov, používajúcich rovnakú stratégiu. Plodenie nového potomstva je tak pre Dawkinsa cestou k stálosti a nesmrteľnosti génov v nestálom a permanentne sa meniacom svete, ktorý podlieha vzniku a zániku. Pozoruhodné pritom je, že gény si pre uplatňovanie tejto stratégie vytvorili množstvo ďalších – podporných stratégií, ktoré by sme mohli nazvať i lesťami, a ktoré motivujú[1] jedinca (a teda gény) k uplatňovaniu stratégie, a to i tak, že si ich sám ako lesť neuvedomuje, ale naopak, považuje ich za svoje vlastné dôvody správania. Množstvo z takýchto stratégií (napr. krása ako indikátor mladosti a plodnosti, monogamia ako ekonómia starostlivosti, polygamia ako ekonómia pravdepodobnosti prežitia...) opisuje na biologickej rovine napr. Matt Ridley v jeho *Červenej kráľovnej*, ale mnohé z nich sú sofistikovanejšie a zachádzajú až do sociálne-kulturálnych momentov (altruizmus ako vytváranie vhodnejšieho prostredia – Dawkins, ....). Podstatnou črtou tejto stratégie boja s vlastnou smrteľnosťou je však sebaidentifikovanie sa jedinca s jeho génmi vloženými do jeho potomstva.

Jedinec prežíva vo svojom potomstve. A to nielen čo sa týka putovania jeho génov ale priam psychologicky a metafyzicky. Rodičia sa často identifikujú so svojimi potomkami, venujú im všetku starostlivosť, neraz ich uprednostňujú na svoj vlastný úkor, robia všetko preto, aby sa ich deti mali lepšie ako oni samotní, aby mali lepšie podmienky, možnosti, bezpečie, prostriedky,... atď. Dívajú sa na nich ako na kus seba, úspechy ich detí sú ich úspechmi, život detí je druhá šanca, ktorú dostali[2]. Prípadná bolesť potomka je preto ich vlastnou bolesťou a jeho život nedeliteľnou súčasťou života ich samotných. Vidieť vyrastať deti je teda ako dívať sa na časť zo seba (a partnerky či partnera) – na časť, ktorá snáď pretrvá v boji voči vlastnej smrteľnosti, ktorú tam niekde – v pozadí možno vytušiť. Rovnako tak možno uzrieť v deťoch i svojich vlastných predkov (a to ako vo výzore, myslení, či konaní). Richard Dawkins preto i v tejto súvislosti (okrem samotnej skutočnosti spomínaného sebauchovávania a putovania génov) hovorí o jedincovi ako o autobuse plnom predkov, ktorý sa jeho očami dívajú na časť svojej (z ich pohľadu ako jedincov) budúcnosti. Investovanie do detí je totiž vždy investovaním do budúcnosti.

---

[1] Možno jedným z najhlbších motívov onoho procesu je práve vedomie vlastnej smrti, ktoré je iného charakteru ako len empirická pravdepodobnosť jej výskytu (pozri Heidegger, M: Bytí a čas. § 52).

[2] Neraz práve to je dôvodom, prečo deti musia absolvovať to, čo nechcú, ale čo by sami radi absolvovali ich rodičia.

Problémom takejto stratégie boja s vlastnou konečnosťou je jej vertikálne šírenie. Sebauchovávanie sa jedinca v jeho vlastnom potomstve nie je celkom dokonalé (spojením génov vzniká nová kombinácia a teda nedominantné gény zostávajú vo fenotype neprejavené) a navyše je relatívne pomalé a jeho úspešnosť je priamo spätá s úspešnosťou uplatnenia tohto postupu u potomkov. Inými slovami, životnosť nás samotných (našich génov) v našich potomkoch je obmedzená ich životnosťou a životnosťou ich potomkov.

Druhou stratégiou eliminujúcou do istej miery tento nedostatok je stratégia šírenia sa memov. „Memom" Dawkins rozumie „*jednotku kultúrneho prenosu*" ([6], 174). I táto je úzko spätá s biologickým substrátom, cez ktorý sa prezentuje, sama však nie je biologickej povahy. Mem sa skôr podobá entite Popperovho 3. sveta. Susan Blackmoreová používa tento termín na *„každú informáciu, ktorú možno kopírovať »imitovaním«„* ([7], 91) a v organickom svete by bol jej pandantom práve gén. Memy však žijú svojim vlastným životom a nešíria sa vertikálne (ako to robia gény) ale najmä horizontálne – to znamená, že v krátkom časovom úseku môžu vďaka ich šíreniu sa a preskakovaniu z jedinca na jedinca prežívať v mnohých jedincoch súčasne. Šírenie sa memu pripomína šírenie sa vírovej epidémie – dlhé roky môže prebývať v jednom či málo jedincoch, vo vhodnom prostredí však naraz pohltí značnú časť populácie. Klasickými predstaviteľmi memov sú gestá, myšlienky, ale vlastne akékoľvek informácie, ktoré sa môžu šíriť prostredím. A ako sa zdá, dosiahnuť nesmrteľnosť prostredníctvom memov môže byť podstatne účinnejšie ako bojovať so zánikom prostredníctvom zbraní genetickej dedičnosti. W. Shakespeare je toho opäť jasným dôkazom.

Druhým spôsobom pretrvávania vo svete je teda odolávanie zabudnutiu prostredníctvom šírenia sa našich vlastných produktov. Dejiny filozofického myslenia, dejiny kultúry – dejiny ako také! sú vlastne zaznamenávaním stôp jednotlivých myšlienok, mienok postojov, ale i ich nositeľov. Čo je pritom dôležité, Blackmoreová je presvedčená, že i v popperovskom svete č. 3 platia pravidlá evolučnej selekcie podrobne opísané Darwinom. Kultúrna evolúcia je však podľa nej – čo do dedičnosti – skôr lamarckovského typu, na rozdiel od evolúcie biologickej. To znamená, že pri šírení memov zohráva pri kopírovaní produktov v prostredí dôležitú úlohu učenie alebo zmena v správaní, či prenášanej informácii, čo sa ďalej prenesie i na novú generáciu. Dobrým príkladom takéhoto šírenia môžu byť permanentne sa objavujúce interpretácie (či dezinterpretácie) ako je to (v dobrom i zlom) i v tejto práci. Istým argumentom pre ontologickú samostatnosť génov a memov pritom je, že zanechanie úplného genotypu či memotypu v akomkoľvek médiu i bez existencie živého jedinca nám podľa Poppera a ambícií genetickej biológie umožní rekonštruovať pôvodný druh, či posolstvo ktoré je šírené. A tým gén a mem dokumentujú svoju nesmrteľnosť.

Darvinizmus teda neuvažuje o individuálnej – osobnej nesmrteľnosti. Tá je preň za hranicou možnej skúsenosti. O prípadnej nesmrteľnosti hovorí metaforicky, prostredníctvom sebapretrvávania v potomkoch či spomienkach a výtvoroch. Presne v duchu shakespearovského:

*„...Desať ráz radšej bude svet, keď desať*
*ráz takto zvečníš svoju podobu:*
*v potomstve zostaneš a márne plesať*

*bude Smrť, že ťa stiahla do hrobu.*
*(VI)*
*... no keby si mal dieťa – dvakrát krásny*
*by si tu zostal. V ňom a v mojej básni*"
*(XVII)*

LITERATÚRA


[1] SHAKESPEARE, W.: *Sonety*. Petrus, Bratislava 2001.
[2] POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Archa, Bratislava 1995.
[3] JUDIN, P. F., ROZENTAĽ, M. M.: *Filozofický slovník*. Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1965.
[4] ŠPAŇÁR, J., HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko/slovenský – Slovensko/latinský slovník*. SPN, Bratislava 1998.
[5] SÝKORA, P.: *Alchýmia života. (O génovom inžinierstve a evolúcii)*. Smena, Bratislava 1989.
[6] DAWKINS, R.: *Sobecký gen*. Mladá fronta, Praha 1998.
[7] BLACKMOREOVÁ, S.: *Teorie memů*. Portál, Praha 2001.


---


Mgr. Andrej Démuth, PhD.
Katedra filozofie
FH TU
Trnava

# JAZYK AKO ŽIVÝ SYMBOL

*ĽUBOMÍR GUZI, Katedra rusistiky a translatológie, FF PU, Prešov*

Jazyk – skoro nedefinovateľný pojem, no predsa o ňom tvrdíme, že je to znakový systém, ktorý sa používame za účelom komunikácie a poznania. Štruktúrnymi jazykovými jednotkami sú hlavne slová a vety, z ktorých tvoríme texty. Každé slovo, každá veta a nimi vyjadrený text stále na niečo poukazuje, t.j. je určitým znakom, ktorý je zväčša zložitý. Zložitý znak sa pretavuje do symbolu a jazyk, to je vlastne symbol celého nášho života, nie je nič v našom živote, čo by sa mohlo riadiť bez jazyka. Pre väčšinu ľudí je jazyk, ktorý ovládajú najvyšším intelektuálnym výkonom, ktorý dosiahnu. Jazyk si takéto postavenie právom zaslúži. Jeho životaschopnosť je až zarážajúca, môže byť neutrálnym, môže burácať, byť nežným, môže hodnotiť, klasifikovať, usmievať sa, ale aj vysmievať, zabíjať, ničiť, no v zapätí budovať, môže sám zomrieť, no byť opätovne vzkriesený – asi nie je na svete väčší chameleón, než ľudský jazyk. Veľmi často všetky tieto vlastnosti zákonite zdieľa aj jeho nositeľ, nie nadarmo už Ibn-Chaldún tvrdil, že jazyk je vyjadrením zámeru hovoriaceho. Toto vyjadrenie je podľa neho aktom jazyka (ako rečového orgánu), ktorý vyplýva zo zámeru oznámiť význam reči. Je teda jazyk len technickým (remeselným) návykom? V časoch pragmatickej „arabskej renesancie" je takýto výrok možno opodstatnený, no filozofia určite zašla ďalej. Na druhej strane tvrdenie, že jazyk nie je vôbec zameraný na realitu, a namiesto toho sa stáva rozmarnou hrou (Wittgenstein) tiež nie je namieste, lebo práve táto rozmarná hra a všetky jej prejavy sú životnou realitou, netreba taktiež zabúdať, že jazyk je nutne *spoločenský* jav. Skutočne, jazyk je symbolom nášho života, výsledkom neustále sa obnovujúcej kreativity národa ako celku, ale aj každého jednotlivca. Konštatuje sa, že na svete je asi 2500 prirodzených jazykov, ktoré vznikli v procese vzájomnej determinácie národností, etník, národov, sociálnych skupín. Postupne však pribúdal nový fenomén, a síce umelé jazykové systémy (matematické jazyky, jazyky logiky, či programovania), ktorých počet sa nedá presne vyjadriť. Analytická filozofia dokonca dala jazyk do popredia svojho záujmu, ako snáď jediný dôveryhodný predmet skúmania. My sa chceme v našom príspevku zamerať na jazyk ako živý symbol, ktorý vznikal a vzniká od atomárnych, či elementárnych semiotických symbolov, až po tie najzložitejšie textuálne a komunikačné prejavy.

## Nomen est omen

Veľmi stručne sa pokúsime načrtnúť fenomén, ktorému sa vo filozofickej tradícii hovorí filozofia jazyka a jazykového symbolu. Musíme však začať od antiky a stredoveku, kedy viac menej hovoríme o *filozofii mena*. Sokrates a Platón dôvodili, že meno nie je určené svojvôľne, nie tak ako nám prvý lúč myšlienky prenikne rozum, ale je stanovené svojou povahou, tak ako je od prírody. Čo to však znamená? Podľa Platóna meno napodobuje predovšetkým podstatu – skutočnosť ako takú. Spočiatku aj podľa zvukovej výstavby sa slová podobali na predmety, to znamená na svoje významy. No od prvotných východiskových slov bolo odvodené také množstvo nových derivantov, že teraz už nezistíme a jednoznačne neurčíme vnútorný

vzťah medzi zvukom a významom. To vlastne dáva vodu na mlyn citoslovnej teórii vzniku jazyka. Je však zrejmé, že samotný jazyk mal, a aj má, takú váhu, že jeho pôvod je pre človeka záhadou, je považovaný za dielo, dar Boží. Vzťah slova s predmetom sa utužuje a prehlbuje spoločenskou tradíciou, prebehne v tejto oblasti určitý *contract social*. Toto už tvrdil Demokritos. Interpretácia jazyka však nepresahuje v antike všeobecné hranice filozofie. Slová vyjadrujú skutočnosť, a skutočnosť to je idea Platóna, či forma Aristotela. Spojenie slova z Božskou podstatou sa samozrejme plne rozvinulo v stredoveku. Ako nám hovorí Evanielium podľa Jána – „Na počiatku bolo Slovo, a Slovo Bolo u Boha, a Slovo bolo Boh". Jazyk bol teda považovaný za symbol Božieho Univerza. V našej civilizačnej realite európskeho priestranstva, vychovanej židovským učením, determinovaným grécko-rímskou realitou podanou ako kresťanstvo, participovanej vývojom starého autochtónneho a novšieho germano-franko-normano-slovanského substrátu s občasným zásahom mladého semitsko-turkidského elementu, je nutné zmysel skoro každého slova, vety ako symbolickej entity hľadať vo výklade Biblie. Vznik národných jazykov sa uskutočňoval pod totálnym vplyvom prekladu Svätého Písma. Zdanlivá jednoliatosť stredoveku je však taká mýtická, ako jeho temnota. Vo filozofickej rovine sa rozhorel „jazykový" spor medzi realistami, nominalistami a konceptualistami. Slová sa začali chápať nominalistami ako vyjadrenia ideí – realizmus – nominalisti im dali hodnotu predmetov ako takých, kým pre konceptualistov zostali ako v rozume vytvorené pojmy. V rámci „filozofie mena" sa vždy spája a nedá oddeliť *meno*, jeho význam a predmet. Môžeme to demonštrovať na označovaní Boha v židovskej tradícii, z ktorým sa stretávame v talmude, komentároch a v modlitebníkoch. Tu sa teda *meno* stáva extrasymbolom. Štvorznakové meno Boha *Hašem* (י־ה־ו־ה Adonoy) vyjadruje, že Boh je večný a nekonečný, a aj znaky samotného mena sú zo slov výroku ויהיה היה הוה – *On bol, On je, On bude*. Toto *meno* י־ה־ו־ה sa užíva s označením samohlások pod riadkom, záleží to však podľa vydania daného spisu, rabínskej alebo diaspornej tradície, čo prezrádza určitú suprasegmentáciu tohto extrasymbolu. V niektorých prípadoch sa dokonca toto *Meno* nikdy nevyslovuje tak ako je hláskované, čo je príznačné práve pre židovskú obec, prejavuje sa tabuizmus. Počas modlitby, alebo keď sa odrieka požehnanie, keď sa čítajú verše z Tóry by toto štvorznakové *Meno* malo byť vyslovované, ako keby bolo hláskované ארני (samozrejme s príslušným označením samohlások) – Adónoy, čo charakterizuje Boha ako Pána Všetkého. Niekedy je však vyslovované práve ako השם *Hašem*, čo doslova znamená „***Meno***". Ďalšie *Meno* אלהים, Elóhim, Boh, sa vzťahuje k Nemu ako k Niekomu, Kto je vše-mohúci a Kto je bezprostredný vládca *všeličenstva*. יהי רצון לפניך ←1 יהי אבותי ואלהי אלהי יהוה ←2 אותי שתחונן ←3 (foneticky prepis: Y'hi ratzon l'fonecho 1, Adónoj Elóhai Vajlóhai avósai 2, šet'chónain ósi 3; preklad: Nech sa stane Tvoja vôľa 1, Hašem, môj Boh a Boh mojich otcov 2, ktorý ma zahrňuješ priazňou 3). Jeden symbol – jedno Meno – hoci meno Najvyššieho – získava imaginárnu exegézu, ktorá sa ďalej rozpadá na nedefinovateľné množstvo interpretačných valencií. To len potvrdzuje spojitosť mena, jeho významu a označovaného fenoménu. Takéto pohľady prezentuje napríklad aj ruský filozof A.F. Losev, ktorý tvrdí, že človek pre, ktorého nieto mena, pre ktorého je meno len prázdnym zvukom, a nie samotné predmety, javy v ich zmyslovom prejave, taký človek je hluchý a slepý, a žije v hluchonemej skutočnosti. Podľa takéhoto tvrdenia je teda filozofia mena, filozofiou ktorá nazerá *svet ako meno*, ako symbol mena. V Novoveku sa klasikom filozofie jazyka stáva pruský vedec W. von Hum-

boldt, hoci za jeho predchodcov v tejto oblasti môžeme považovať Dekarta a Leibnitza. Postupne však začínajú vedci klásť väčší dôraz na vzájomné ovplyvňovanie sa slov a významov, slová sa považujú za označenia myšlienok a citov. Robia sa aj pokusy o vytvorenie akéhosi jednotného jazyka logiky pre potrebu vedy, ako aj jednotný jazyk pre dorozumievanie sa ľudí rôznych národností. Najďalej zašiel varšavský lekár Ludvik Samendorf, ktorý vytvoril „dúfajúci jazyk" esperanto. Prešiel určitý čas, keď na scénu filozofie jazyka vystúpili analytici ako Russell, Frege, Wittgenstein, Karnap, či Chomsky. Tí sa však už zamerali nie na objavovanie nových dát o svete, ale na pojmovú analýzu, ktorá by tieto pojmy ozrejmovala. Neskúmajú skutočnosť, ale sa snažia preniknúť do významov slov a celých výpovedí jazyka. Tým z pozície filozofie jazyka môžeme zaznamenať prechod k filozofii vety, výpovede a postupne celého textu. Treba však poznamenať, že niekedy sa pri klasifikovaní filozofie jazyka popri Herderovi, Jamesovi Harrisovi, E. B. de Condillacoci, Sapirovi, Whorfovi, Russellovi, Moorovi a Wittgenstainovi a iných, zabúda na tých, ktorí filozofiu jazyka uskutočňovali v praxi na konkrétnych jazykoch ešte pred vyhranením samotného pojmu – William Jones, Friedrich a August Schlegelovci, R. Rask, James Burnett Lord Monbondo, bratia Grimmovci... Aj samotný fakt predávania jazykovej informácie z jednej generácie na druhú, nehovoriac o zlomových obdobiach, kedy sa prechádza z jednej spoločensko-ekonomickej formácie do druhej, má za následok sklz v chápaní a postulovaní toho, čo sa nazvalo filozofiou jazyka. Nie nadarmo sa tvrdí, že si nerozumie jedna generácia z tou ďalšou, kedy sa konotatívna aj denotatívna hodnota jazykového symbolu posúva tým výraznejšie, čím sú zmeny v spoločenstve, dediacom, preberajúcom a pretransformujúcom jazykovú semiotiku a sémantiku hlbšie a citeľnejšie. Jazyk sa s tým vysporiada ľahšie, horšie sú už na tom noví aj starší nositelia. Nič však nemôžme vyčítať snahe filozofov a logikov o čistotu jazyka, o štúdium teórií významu a zmyslu, zákonov syntaktickej výstavby. Je to však na prvý pohľad Sizyfová práca, lebo keby sa čistota jazyka aplikovala do praxe, čo je nepredstaviteľné, zastavil by sa aj pokrok ľudskej spoločnosti. Naviac pri hľadaní pravdy, toho čo sa deje, was in der Fall ist, je jazyk presýtený pravým opakom. Pravda sa postupne stala len náhražkou nepravdy. Najzreteľnejšie to vyjadril Talleyrand, veľký znalec tejto problematiky – La parole a été donnée à l'homme pour géguiser sa pensée (človek dostal jazyk, aby zastieral svoje myšlienky). V exaktných vedách tomu tak nesmie byť, no prirodzený jazyk nám podáva objektívnu skutočnosť, pomenovanú semiotickými fenoménmi, definuje a popisuje bytie, súcno, v nijakom prípade však striktne nehovorí a nedefinuje pravdu. Potvrdilo sa to aj vo filozofii vety, či jazykovej hry – čo bola veľmi dôležitá etapa v evolúcii analytickej filozofie jazyka, pre ktorú je charakteristický vyhranený záujem o sémantiku (teória významu a zmyslu), ako aj o syntaktické otázky spájania slov do viet, čo nadväzuje na filozofické otázky „mena". Jednou z nadstavieb, či etáp vo vývoji filozofie jazyka je takzvaná filozofia hodnotových záverov a východísk. Je tesne spojená so skutočnosťou, že jazyk je cieľavedomou činnosťou, ktorá jednak plní komunikačnú, praktickú funkciu, no na druhej strane prostredníctvom jazyka človek realizuje svoj hodnotový vzťah a pomer k svetu. Pri tom človeka nezaujíma len pravda samotná (ako je tomu pri filozofii vety – výroku...), ktorá mu predstavuje objekt takým, akým je nezávisle na cieľoch človeka, ale význam daného symbolu – objektu pre človeka. Takáto podmienka stojí neustále nad samotným jazykom, a v konečnom dôsledku postuluje svoje vyjadrenie v samotnom charaktere interpretácie. Preto aj určitý čas v

súčasnej filozofii jazyka vzrástol záujem o k také hodnotové východiská, ktoré si vytvára osobnosť človeka, a to hlavne k slovám, či významom, obsiahnutým v slovách typu vedieť, veriť, domnievať sa, chcieť a tak ďalej. Pre lingvistu sú to možno len trápne modálne slovesá, ktoré sa preberajú v prvých 15 lekciách každého cudzieho jazyka, no vo filozofickej rovine tento jazykový symbol je posudzovaný v iných intenciách. Posledné slová, ich význam a hodnota, posudzované práve z hľadiska vytvárania hodnotových východisk sú viac než zrejmé na známych veršoch V. Majakovského: „*Я знаю, город будет, я знаю, саду цвесть, когда такие люди в советской стране есть.*“ Na prvý pohľad je zrejmé, že chápanie slova *я знаю* je iné, než napríklad v známom Viem, že nič neviem. No čo mal na mysli autor, keď presviedčal, či vyslovil tvrdenie *я знаю*? Mohlo by sa zdať, že z výroku je to zrejmé, je tam predsa dôkaz – v sovietskej zemi žijú zrejme znamenití ľudia a krajina teda bude prekvitať. No v súde Majakovského chýba ten pravý dôkaz, a tým úvahu autora nie je možné ani potvrdiť a ani vyvrátiť. To, že je Moskva najväčším mestom v Ruskej Federácii, môžeme na základe faktov potvrdiť. Znalosti Majakovským problematiky – to je jeho cennostná – hodnotová valencia, východisko, je mu vlastná, patrí mu na základe jeho súdov i úsudkov, no nie je ju možné vyhraniť a presne definovať reálne dostupnými faktami, je to výraz – niečo na spôsob Fregeho *neostrého výrazu* (bolo by však zaujímavé, či podľa Fregeho mierky by sme mali dočinenia s intenzionálnou, extenzionálnou vetou alebo súvetím?). *Я знаю* má teda u Majakovského význam – (Ja) Verím, nazdávam sa, myslím, dúfam, nádejam sa a chcem, aby sovietska krajina prekvitala. Preto sa veľmi často výpoveď definuje ako vyjadrenie hodnotových východísk a valencií, teda veta je osobitým pragmatickým zmyslom. S takýmito svojimi aj cudzími cennostno-hodnotovými východiskami jazykového symbolu sa človek stretáva všade, je však veľmi zložité dopracovať sa k hnacím logickým motívom, hodnotovým zmyslom, pragmatike, aj výrokovej analýze týchto fenoménov. Čistota ale aj valencia samotného symbolu výpovede súvisí s poznaním. V našom prostredí žijeme v jazykovom a civilizačnom zajatí a kolektívnom nevedomí európskeho formátu. Každý filozof je ohraničený svojím vedením jazykovej skutočnosti, ktorej je sám nositeľom a reprezentantom. Bolo by úplne iné sledovať filozofické názory na jazyk u polyglotov akými boli napríklad, Mezzofanti, Rask, Champollion, Krivoš, Harold Williams, Johann Vandevalle, Ziad Fausi a iní, ktorí ovládajú jazykové a tým aj mnohovrstvové fenomény späté s nazeraním sveta, prostredníctvom jazyka. Veď stačí len použiť hebrejskú sústavu písma a človek nevie, kde sa nachádza. Zoberme frázu זייער איינגענעם אייך צו טרעפן ← človek teda zákonite musí ovládať znakový systém hebrejčiny. To však nestačí. Prečíta vetu a dostáva sa nie do prostredia hebrejčiny, ale výrazne mu to pripomína nemčinu, ak samozrejme ovláda aj ju. Nakoniec však zo všetkého vyplynie, že tento výrok *zeyer ayngenem aych tsu trefn* nie je ani nemecký, ale takzvané židovské nemecké nárečie jidiš. Ďalšie nezrovnalosti nastanú s prekladom, kedy anglo-germánska vetva je podobná – *nice to meet you*, čiže skoro tá istá výstavba, kým v slovanskej skupine je už štrukturálny posun k *veľmi ma teší (*v tej istej jazykovej rodine povie Rus *очень приятно* alebo *рад вас встретил).* Jazyk je rozumom nepostihnuteľný vo svojej globálnej podstate, možno je ozaj na mieste dať mu Božský pôvod, keďže už na počiatku symbol slova je aj symbolom Boha. To je však stále len jedná tvár problému. Zoberme si príklad adaptability znaku – symbolu pre rozdielne jazyka a kultúry. Pri preberaní čínskeho znakového písma pre japončinu bolo potrebné prekonať prekážku, vyplývajúcu z rozdielnosti obidvoch jazykov.

Čínske znakové písmo vzniklo a vyvíjalo sa podľa potrieb čínštiny, ktorá v staršom variante bola monosylabickým jazykom, ktorého znakové písmo stavalo na základe ekvivalencie slabika = slovo = znak. Gramatické a syntaktické vzťahy medzi slovami boli vyjadrované ako pomocnými slovami (ktoré však mohli byť samostatnými plnovýznamovými jednotkami) a jednak slovosledom. Naopak japončina je jazykom aglutinačným s viacslabičnými slovami a hlavne v staršom štádiu mala bohato rozvinutú konjugačnú rovinu slovesa a gramatické vzťahy sa vyjadrovali zvláštnym slovným druhom „slovcami" (partikulami – čo však nie sú častice v našom ponímaní) a slovosledom, ktorý bol iný než v čínštine. Svoje zohrala aj artikulačná báza oboch jazykov, rozdielna skladba japonskej slabiky, ktorá je len otvorená , na rozdiel od čínštiny, t.j. samohláska alebo kombinácia súhlasky a samohlásky. A naviac iný charakter mal tónový prízvuk japonštiny, inú funkciu plnia tóny v čínštine (Vachala, J., Novák, M., Pucek, V.: Úvod do čínského, japonského a kórejského písma. UK Praha). Jazyk sav šak v svojej dynamike dokáže vyrovnať so všetkým. Ak má byť životaschopný a jeho nositelia disponujú patričným *pasionárnym nábojom* (L. N. Gumiľjov), prispôsobí sa úplne všetkému. Japončina si teda vytvorila *hiraganu*, ktorá sa používa na písanie pomocných slov, gramatických častíc, zámen, citosloviec, slov, pre ktoré sa používajú znaky a na označovanie čítania, ako furigama – drobné písmo vedľa znaku, atď., a *kataganu*, ktorá prepisuje cudzie slová a mená, používa sa v úradných dokumentoch, na zvýraznenie textu ... toto všetko sa však môže čítať japonsky, alebo sino-japonsky (dedičstvo po čínskom pôvode). Takisto nesmieme zabudnúť na samotné znaky. Tento prehľad nechce byť komparatívnym výskumom, má len poukázať na zložitosť jazykového symbolu, ktorý sa v rovine filozofickej môže chápať ináč, než je tomu v predmete záujmu lingvistov. Nechceme týmto pliesť filozofickú a lingvistickú podstatu problematiky, no poznamenať, že oddeliť sa nedá, a položiť si otázku, či tradícia filozofie jazyka z tohto pohľadu je exaktnou.

Súčasná filozofia jazyka mala svojich koryfejov a s vývojom ľudského ducha, intelektu a ekonomicko-sociálneho prostredia sa ich myšlienky rozvíjali do súčasnej mnohofarebnej mozaiky. Najvyhranenejšie sa vykryštalizovali štyri smery – fenomenológia, analytická filozofia, hermeneutika a takzvaný postmodernizmus. Fenomenológovia dali do popredia svojho záujmu otázku o tom, ako pracuje vedomie a tým pádom je pre nich znakovým vyjadrením práce – činnosti vedomia. Kládli dôraz na to, aby výpovede boli plnohodnotnými znakmi vedomým vytvorených vzorov, eidosov. Analytici naopak videli v jazyku celé bohatstvo života. Nie je podľa nich nijako rozumné klásť si otázku, čo presne vyjadruje jazyk a či je toto vyjadrenie dostatočné a exaktné. Jasnosť jazyka – to je snaha analytických filozofov. Hermeneuti zaujali inú pozíciu, podobne ako antickí filozofi dali do vzájomnej súvzťažnosti podstatu povahy predmetov a jazyk. Kým však Platón považuje jazyk za vyjadrenie podstaty, hermeneutická filozofia chápe jazyk ako samotné bytie tejto podstaty. Jazyk je univerzálnym prostredím, v ktorom prebieha samotné chápanie (Gadamer). Samotné chápanie je vysvetľovanie – výklad prostredníctvom otázok a odpovedí. Je nutná vnútorná triáda – podstata sveta – jazyk – zážitkovosť. Analytici naopak posudzujú toto isté v poradí jazyk – svet faktov (nie podstát). Postmodernisti sa navrátili opäť k jazyku ako centru „všeličenstva", no pre nich je jazykovým symbolom číslo jedna nie jazyk a priori, ale text, ktorý sa snažia nazerať zo zorného uhla estetiky zážitkov – jazyk ako univerzálne prostredie zážitkovosti a pocitovosti jazyka.

V tejto časti nášho pojednania by sme sa chceli v krátkosti dotknúť troch mysliteľov, ktorí reprezentujú filozofiu jazyka ako dynamického symbolu v jej rôznych vývinových etapách aj smeroch. Prvým je Platón so svojím dialógom ΚΡΑΤΥΛΟΣ. V ňom Sokrates usmerňuje Kratila a Hermogena k objasneniu podstaty nominácie s tým, aby pochopili podmienenosť obsahovej roviny a roviny výpovede. Je až neuveriteľné, že po tisícročiach jeho termíny použili lingvisti Mathesius a Jacobson na vyjadrenie prakticky toho istého fenoménu (téma a réma) (Якобсон. Р.: Избранные работы. М. Прогресс, 1985). Socrates dôvodí Kratilovi, že „správnosť mien" je v týchto menách samotných, že pravda prejavu, výpovede, reči (λογοι, trefný je taliansky preklad, s latinským koreňom „discorsi", „ragionamenti") je v kombinácii pravdivostnej hodnoty medzi ρήματα (deje, slovesa, *verbi*, *azioni*) a ονὸματα (čo sú mená), že vo svojej plnej autonómii a vo svojom vnútornom zmysle môžu byť vzdialené racionálnym princípom, ktoré sú vlastnou výstavbou prírody. Zaujímavým sa nám zdá tvrdenie Platóna, že vytváranie mien, pomenovaní je činnosť, ktorou sa zaoberá „profesionál" – prisudzovateľ mien – strojca pomenovaní – ονοματοτητ. To znamená, že nie každý človek je schopný, ba obdarený poslaním byť Tvorcom mien (a zároveň zákonodarcom). Nebudeme na tomto mieste analyzovať celú zložitosť významovej aj štrukturálnej zložitosti dialógu. Hlásia sa k nemu ako filozofi jazyka, tak aj lingvisti, pre ktorých sú jeho myšlienky náčrtom učenia o slovných druhoch a o etymológii.

Aj W. von Humboldt sa zmieňuje o jazyku (v Platónskej tradícii) ako o ustavičnej duchovnej práci, o ustavičnom tvorení ducha, o tvorivej práci a sile, ktorá je rozumom a zmyslami nepostihnuteľná, no človek ju perceptuje v jej výsledku. Podľa neho existuje vonkajšia (zvukov) jazyková forma a vnútorná – innere Sprache, v ktorej sa práve tvorivá sila jazyka odráža. V jazyku tým pádom neexistuje nič jednotlivé, každý z jeho prvkov sa prejavuje len ako časť nejakého celku – organizmu, ktorý by sme dnešnou terminológiou nazvali systémom. Každý jazyk obsahuje určitú špecifickú symbolickú víziu, perspektívu, obraz sveta – Weltansicht. Tieto myšlienky, ovplyvnené samozrejme Kantom i Humboltom, rozvinul do symbolického výrazu E. Cassirer. Aj keď je to idealistický štrukturovaná filozofia, kedy podstata tvorivého ducha nie je postihovaná priamo, človek ju predsa len postuluje hmatateľnejšími, vnímanými znakmi a symbolmi, ktoré sú jeho prejavom. Práve takto jazykom vytvorené symboly klasifikujú okolitú skutočnosť. Tie najjednoduchšie a najpravdivejšie sú, ako už u Platóna, vyvolané prvotnými počiatkami a vnemami, pred ktorými tak varoval praktik Talleyrand, čím síce degradoval postuláciu pravdy, no definoval komunikatívnu realitu (*Méfiez-vous du premier mouvement, il est toujours généreux*). Nikto však nepoprie fakt, že jazyk prepožičiava svetu poriadok a má formujúcu úlohu vo vytváraní jeho formatívnych príznakov a to hlavne v určitom situačnom kontexte, ako to správne propaguje aj lingvistická antropológia (B. Malinowsky). Symbol jazyka trocha utrpel filozofiou Witgensteina. Nepostráda originalitu, no je prísne zameraná lingvisticko – filzofickým pohľadom na logicko-výrokovú analýzu, vyňatú zo širšieho kontextu. K traktátom Wittgensteina, k vnútorným pochodom, ktoré viedli filozofa k ich zostaveniu, sa filozofujúcemu lingvistovi, nie matematicky a technicky vzdelanému filozofovi, ktorý filozofuje o jazyku, žiada použiť vonkajšie a zároveň vnútorné kritéria. Tak, ako to vyjadril sám veľký filozof – „Nie aká zmena, nastáva", ale „Čo spôsobuje túto zmenu". Z tohto hľadiska sa lingvistovi „predkritický" Logicko-filozofický traktát môže zdať až pri-

veľmi často len niečo ako židovský talmud s komentármi, či zbierka prísloví a porekadiel o jazyku postulovaný z pohľadu matematickej a výrokovej logiky, obohatený tým, čo teoretici literatúry nazývajú jednoducho metaforou a lexikológovia polysémiou. Rozpráva v podobenstvách a symboloch ako starozákonný prorok a aj usporiadanie Traktátu pripomína súry koránu. Nič to však neuberá na vplyve, ktoré malo toto dielo na analytickú filozofiu jazyka. Taktiež prerástlo do jazykovej suprasymboliky nevyhnutne spojenej so svojím užším situačným kontextom.

LITERATÚRA


[1] HUMBOLDT, W.: *Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Darmstadt, Reprint 1949.
[2] PLATONE. T*utte le opere 1*. Newton. Roma. 1997, s. 109–137.
[3] SEARLE, J. R.: *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. L. etc.: Cambridge univ. press. 1971.
[4] *„Siddur Zichron Avraham"*. The Seif Edition of the Artscroll Transliterated Linear Siddur Sabath and Festival – Nusach Ashkenaz. 1. Edition, Third Impression. Brooklin, N. Y. 2002.
[5] ВИТТГЕНШТЕЙН, Л.: *Логико-философский трактат // Философские работы*. Ч. 1. М. Гнозис, 1994. с. 3–73.
[6] ИЛЬИН И. П.: *Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм*. М. Интрада, 1996.
[7] ЛОСЕВ, А.Ф.: *Философия имени*. М.МГУ, 1990.



Mgr. Ľubomír Guzi, PhD.
Katedra rusistiky a translatológie
Filozofická fakulta PU
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov

# ŽIVOT KONTROLOVANÝ MÉDIAMI.

*JANA POSPIŠILOVÁ*

*This paper gives a brief account on the works of Noam Chomsky concerned with socio-political problems, mainly with the way mass media functions in democratic societies and thus influences and shapes general public opinion, according to the willingness of the economic and political elites, which have considerable control over it. It serves closer explanation of the Chomskyan notion of manufacturing consent and the creation of necessary illusions as well as the model of propaganda. It intends to introduceChomsky not only as a respected scholar in the field of linguistics, but also as a significant intellectual who emphasizes the quest for the freedom of thought and speech as the demonstration of innate humane creative potential.*

> *„Those whose lives are fruitful to themselves, to their friends, or to the world are inspired by hope and sustained by joy: they see in imagination the things that might be and the way in which they are to be brought into existence."*[1] *([3], 1).*

Slovami, ktorými Bertrand Russell opisuje život, ktorý by *mal* byť žitý, nás Chomsky uvádza do priestoru mysliteľného a realizovateľného, do problematiky porozumenia svetu a nasledovného naplnenia snahy o zlepšenie sveta ako celku, o svet plnší *ľudských bytostí*, ktorých intelektuálny rozvoj nezakrpatel skrz neustále utláčanie a úzkosť. Chomsky venoval Russellovi sériu prednášok na Cambridge University v roku 1971, ktoré sú zakomponované v jeho neskoršej práci *Problems of Knowledge and Freedom*[2], semanticky rozčlenenej do dvoch prelínajúcich sa prednášok, *O interpretácii sveta,* pojednávajúcej o problematike jazyka a významu a *O menení sveta*, zaoberajúcej sa sociálno-politickými teóriami. Spomínané prepojenie lingvistickej teórie so spismi o politike, spoločnosti a médiách prezentuje Noama Chomskeho nielen ako renomovaného lingvistu, ale aj ako sociálno-politického mysliteľa, pričom neskôr spomenutý aspekt jeho tvorby považujeme za dôsledok hlbokého záujmu o problematiku slobody a podmienok, ktoré ju umožňujú. Ten bol nesporne formovaný kultúrnymi, etnickými a vzdelanostnými vplyvmi v období jeho ranej mladosti medzi rokmi 1930-1940[3], kedy sa po prvý krát stretol s výrazne antisemitským posto-

[1] Tí, ktorých životy sú plodné pre nich samých, ich priateľov, alebo pre svet, sú inšpirovaní nádejou a posilňovaní radosťou: vo svojich predstavách vidia veci, ktoré sú možné a spôsob, akým sa majú realizovať.

[2] Prvé vydanie týchto prednášok vyšlo v Cambridge Review, Cambridge, England, 1971, my používame nové vydanie z roku 2003, NY.

[3] Chomsky sa narodil v roku 1928 vo Philadelphii, jeho otec William bol odborníkom na hebrejčinu, čo Noama nesporne ovplyvnilo. Počas 1. a 2. svetovej vojny, ako jediná židovská rodina v štvrti, čelili pro-

jom, na ktorý neskôr reagoval aj vo svojich spisoch venovaných formovaniu samostatného židovského štátu ([5]).

Chomsky vo svojich sociálno-politických úvahách nadväzuje práve na ponímanie slobody ako nevyhnutnej podmienky pre rast človeka, ktorú je zložité nájsť a nadobudnúť, pretože jej indeterministický charakter je premietnutý vo vzdelávaní a spoločenskej organizácii. Tak ako to nachádza u Russella, ktorý cieľ vzdelania nevidí v „pasívnom uvedomení si mŕtvych faktov, ale v aktivite zameranej na svet, ktorý má byť kreovaný našim úsilím" ([3], 54). Cieľom takto ponímaného uvedomenia má byť sprítomnenie a upevnenie nevyčerpateľného tvorivého potenciálu vlastného človeku, schopného slobodnej kreácie v systéme pravidiel. V tomto zmysle je každý človek morálne zodpovedný za produktívne využitie *nepokojného* intelektu, ktorým je obdarovaný. Chomskeho celoživotná odovzdanosť idealistickej a humánnej koncepcii ľudskej slobody a dôstojnosti je založená na jednoznačnom presvedčení o vrodenom ľudskom potenciály a tvorivosti. Vo svojej koncepcii *Generative Grammar*, predpokladá existenciu intrinsických kvalít ľudskej mysle, ktoré nám umožňujú vytvárať gramatické pravidlá a používať jazyk bez ich predchádzajúceho štúdia. Oponuje tak mechanistickej koncepcii, podľa ktorej človek je ako čistý hárok papiera formovaný na výslednú ľudskú bytosť až pod vplyvom spoločenských faktorov ako je kultúra a vzdelanie.[1]

Otázka slobody sa u Chomskeho dostáva do konfrontácie s problematikou slobody myslenia a prejavu v demokratickej spoločnosti, s analýzou fungovania a úlohy médií v nej, ako aj s dekonštrukciou agresívneho jazyka, akým médiá nevyhnutne rámcujú naše myslenie. Chomsky sám podotýka, že nepíše iba o médiách, ale aj o systéme doktrín, zahŕňajúceho dennú tlač, školy, univerzity, intelektuálnu obec atď.[2] Analýzu spoločenskej úlohy, ktorú médiá plnia, podáva Chomsky v mnohých väčších i menších dielach, spomeňme aspoň najdôležitejšie: *Media Control*, bližšie sa zaoberajúce modelom propagandy, *Manufacturing Consent – The Political Economy of the Mass Media,* ktoré napísal spolu s Edwardom Hermanom, *Necessary Illusions* o kontrole myslenia v demokratických spoločnostiach.

Chomskeho pokus o vysvetlenie „života" médií ako aj života neustále ovplyvňovaného médiami, je pokusom o vyvolanie údivu, pozastavenia sa a kritického prehodnotenia. Tak ako Platón vysvetľuje potrebu filozofie v mýte o jaskyni, tak Chomsky jednoducho a zrozumiteľne predkladá otázkovité zamyslenie sa nad mýtom o pravde a slobode, nad jednostranným informačným kanálom formujúcim naše mysle.

Predpokladajme teda spolu s ním, že médiá, s ktorými sme ako s nevyhnutnou súčasťou dnešnej spoločnosti nútení koexistovať, naozaj kontrolujú a rámcujú naše myslenie. Spoločnosť je tak podľa Chomskeho riadená *virtuálnym*

---

nacistickým a protižidovským náladám a veľmi citlivo vnímali dianie v Európe. K štúdiu lingvistiky sa dostal cez zdieľané politické názory so svojim učiteľom. Prvou z mnohých prác v oblasti lingvistiky bolo dielo Syntactic Structures (1957). V roku 1968 vychádza knižne aj jeho prvá sociálno-politická práca American Power and the New Mandarins. Do dnešného dňa sa neúnavne angažuje v kritike zahraničnej politiky USA, kritike médií a v presadzovaní protivojnového postoja a svetonázorovej znášanlivosti.

[1] Vysoko vplyvné behavioristické argumenty B. F. Skinnera kriticky rozoberá v eseji *Psychology and Ideology*.

[2] Media Criticism, Noam Chomsky v rozhovore so Shelagh Rogersom, Canadian Broadcasting Corporation, Marec 21, 1995.

*senátom*[1], ktorý je dominantnou silou v podmieňovaní sociálnej a ekonomickej politiky vo vnútri krajiny. Sama tak stráca kontrolu nad rozhodnutiami prijímanými vlastnou krajinou, kontrola sa stáva synonymom moci. Spôsobom kontroly myslenia médiami je tzv. „vyrábanie zhody" (manufacturing consent) medzi názorovou optikou jednotlivca a tzv. elitnou triedou. Chomsky podotýka, že už Walter Lippmann[2] charakterizoval výrobu zhody elitou ako „samu seba si uvedomujúcu zručnosť a štandardný regulárny orgán ľudovej vlády v 20. rokoch 20. storočia" ([1], 14). Väčšinu populácie označuje za zblúdilé, zmätené stádo („bewildered herd"), ktoré je v demokracii nutné viesť špecializovanou triedou intelektuálov. Človek sa tak stáva divákom, pozorovateľom diania, ale nie participantom v ňom. Lippmann patrí medzi prvých sociálnych mysliteľov, ktorí si uvedomili narastajúcu priepasť medzi stereotypnými dojmami ľudu z ich politického prostredia a komplexnou realitou modernej spoločnosti, ktorú informačné médiá neustále prehlbujú šírením vybraných, zjednodušených a dramatizovaných epizód z politického života namiesto jednoduchého vysvetlenia faktov a vzťahov, ktoré ležia za nimi. Takýto život v iluzórne akoby pravom svete vykreslenom médiami sleduje podľa Chomskeho jediný cieľ: uspôsobiť človeka na poslušného, majúceho správne názory, ktoré elitu neznepokojujú, ale naopak podporujú jej záujmy. Ľudia sa zväčša nechávajú viesť emóciami, preto tí chytrí z nás musia vytvoriť nevyhnutné ilúzie (necessary illusions) a emocionálne potentné zjednodušenia, aby udržali naivných „sprostáčikov" na správnej ceste.

Jedným z najúčinnejších prostriedkov na dosiahnutie tohto účelu je odvádzanie pozornosti od skutočne podstatných informácií napr. umelo vsugerovaným pocitom strachu. Znova teda vyvstáva otázka, či môžu médiá slúžiť naozaj demokratickým účelom, pretože to, čo vo svojich úvahách popisuje Chomsky, najmä keď spolu s Edwardom Hermanom, spoluautorom *Manufacturing Consent*, rozoberá „model propagandy, ktorý má byť základnou kostrou analýzy a porozumenia fungovania najvplyvnejších médií v USA, je poukázaním na antidemokratické účely, akým média slúžia a je tak bežne opomínaný v hlavných diskusiách o kritike médií. Pretože aj kritika sa v demokratickej spoločnosti môže realizovať slobodne len v rámci obmedzených hraníc.

Tento model propagandy vychádza z faktu, že médiá sú pevne zakorenené v trhovom systéme ako profit hľadajúce podniky vlastnené bohatými ľuďmi alebo ešte väčšími podnikmi a financované reklamou, ktorá je tiež profit hľadajúcou entitou. Silne inklinujú k vláde a najdôležitejším obchodným spoločnostiam ako k zdroju informácií a zároveň podliehajú a sú riadené prevládajúcou ideológiou. Počítajú s tým, že masy sú notoricky krátkozraké a nedokážu vhodne posúdiť ani svoje vlastné záujmy, takže musia byť usmerňované. Ak chcete dnes v USA tvoriť názorovú opozíciu, hovorí Chomsky, musíte odhaliť a obrniť sa pred masovou propagandou strachu z nepriateľa. Musíte vstať a nezávisle na tom, že vás považujú za najväčšieho verejného nepriateľa, prednášať, písať a debatovať o reálnom priebehu vecí, ktoré menia ľudí na izolované atómy konzumu.

Z toho dôvodu musíme rozlišovať medzi tým, na aké účely sa média využívajú. Ak je to vedomá a inteligentná manipulácia usporiadanými zvykmi a názormi

[1] Termín, ktorý Chomsky prebral z medzinárodnej ekonomiky. Virtuálny senát pozostáva z investorov a tých, čo požičiavajú.

[2] Walter Lippmann (1889-1974) politický filozof a žurnalista, zaoberajúci sa vzťahom poznania a verejnej mienky.

más, jedná sa o manipulačný aspekt médií, na ktorý upozorňuje Chomsky. Sám je však názoru, že ak by sme sa na charakter médií pozerali len v tejto jednej rovine, aj vynájdenie kníhtlače by bolo možné považovať za spôsob filtrácie informácií, za prostriedok, kde slovo je využívané ako forma nátlaku a donútenia. Ale technika sama je značne neutrálna, nezáleží jej na tom, či sa používa na to, aby boli ľudia k niečomu donútení, alebo aby boli oslobodení. Všetky komunikačné technológie od kníhtlače, cez rádio, televíziu až po internet, majú donucovací aj oslobodzovací potenciál. Záleží len na tom, kto je pri moci, ak fungujú demokraticky, môžu odrážať a zároveň aj slúžiť záujmom verejnosti.

Slovami Eduarda Galeana, „Podozrievam Chomskeho z toho, že pozná kľúč, ktorý otvára neprístupné dvere....Abracadabra, magické slovíčko používané na celom svete, pochádza z hebrejského *abreq ad habra* a znamená, „šír svoj oheň až do konca“.[1] A táto myšlienka vystihuje aj zmysel celoživotného poslania a úsilia Noama Chomskeho o ľudskejší a pravdivejší svet.

LITERATÚRA


[1] CHOMSKY, N.: *Media Control: the Spectacular Achievements of Propaganda*. New York 1997.

[2] CHOMSKY, N.: *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. London, 1999.

[3] CHOMSKY, N.: *Problems of Knowledge and Freedom*. New York, 2003

[4] CHOMSKY, N.: *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Revised edition, Seven Stories Press, 2002

[5] WALL, R.: *Who's afraid of Noam Chomsky*? LewRockwell.com, 2003

[6] CHOMSKY, N.: *Government in The Future, Speech in the Poetry Centre in NY, 16. Február, 1970*



Mgr. Jana Pospišilová
Katedra filozofie
Filozofická fakulta PU
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov


[1] Abracadabra od Eduarda Galeana ako predslov k novému vydaniu *Problems of Knowledge and Freedom* v roku 2003.

## AN ALTERNATE SYSTEM

*CHAD MANNEY*

***Justification***

We are all subject to the laws of evolution that govern every aspect of life on earth. While the fundamental forces of evolution within the earth's biosphere (the realm in which biological life exists) are inescapable, humans also exist within and are capable of altering natural ecosystems. In addition, we simultaneously exist within and are capable of both creating and altering man-made ecosystems, which are generally referred to simply as "systems". While these man-made systems are not necessarily biological, they too are governed by the laws of evolution. These systems include work environments, financial markets, industries, governments, militaries, cultures, religions, sports leagues, and social movements. All of these systems are created and shaped by humans with specific purposes and intentions.

Because of our power to create and shape systems, there is a need to judge which of these creations are good or evil. Through what lens can we judge whether a system is good or evil? Because we will always be dependent upon natural ecosystems and a healthy biosphere, we must consider the extent to which man-made systems promote not just our own short-term survival, but also the long-term survival of our species. So systems can be judged both by the results they produce for each of us and within the context of the impact they have on the biosphere.

With these guidelines, it is easy to incriminate today's most powerful institutions. But incrimination alone too often only gets us ridiculed or ignored by society. While we are all spiritually connected by that which makes us human, our concern for with what is right for our species and for the planet seems to be secondary to the instinctual drive to ensure our own immediate survival and that of our families. To merely offer criticism does nothing to help others survive and therefore it doesn't often motivate fundamental change. Fundamental change will only happen when we begin creating alternative systems that 1) help individuals meet their immediate needs for survival, and 2) have no negative long-term impact on the biosphere upon which we depend for long-term survival.

We all depend upon functioning systems for survival. In order to survive and thrive within any system, it is necessary to believe in and remain loyal to that system. And so for loyal members of a system, that system's propaganda – biased points of view that enforce adherence to that system – understandably can supersede critical thought. It could be argued that it is the more practical individual who shuns truth for the improved likelihood of short-term survival.

Resistance movements, focused on stopping destructive systems, have seen only limited success – perhaps mainly in cases where a critical mass of members subsequently opts-out of a system (thus weakening it), or the rule-makers decide to change the rules in order to achieve more desirable results. But when there is no viable opportunity for members to opt-out (a legal system or economy), and where the rule-makers are currently achieving the results that they believe are desirable to themselves, little success is seen through resistance alone. Something even more desirable than the status quo needs to be created, and it can be done.

In contemplating an alternate system, it is also important to understand that systems do not exist in isolation. In nature, ecosystems exist within, and depend

upon, the larger landscape. The same is true with man-made systems. So, for a system to be sustainable, a natural condition is that it must be based in reality – compatible with the larger landscape upon which it depends. For example, when the rules of a social system conflict with the national legal landscape, that system should be considered less good and desirable because it is less likely to survive. An alternate system must be compatible with the larger landscape.

To summarize, humans exist within many competing and overlapping man-made systems and natural ecosystems. But if the purpose of man-made systems is to enable humans to survive within the biosphere, systems are wrong to the extent that they destroy life directly or destroy the biosphere upon which all life depends.

Resistance is important, but the real solution is to create a better system that enable everyone to thrive without destroying the biosphere upon which we all depend for our long-term survival.

***Proposal***

When people are given an opportunity to join a highly-functional, healthy system that provides superior benefits, they are more likely to opt-out of destructive, dysfunctional ones. Imagine a strong, sustainable system that 1) removes many of the dependencies people have on destructive systems, 2) enables members to thrive within a sustainable social framework and economy, and 3) works to peacefully change external, destructive systems.

Imagine a system that ties members together through the Internet, providing a reward structure compatible with the following goals:

- Members are given the tools they need to survive and thrive within the natural ecosystem
- No harm is done to life
- Focus on overall quality of life vs. materialism
- Open to everyone, regardless of other affiliations or traits
- A meritocracy of equal and unlimited opportunities providing fair rewards for all members
- A reward system to incent behaviors that benefit others
- Focus on continual personal and community development

This system could be designed by and maintained by a group of loosely affiliated founders working strategically toward the delivery of the various components needed. This group of founders would consciously work together to create rules and technologies to support the goals outlined above.

Let's explore some of the possible characteristics of such a system. In order to make our members less dependent upon flawed systems, a technology platform is needed that provides everyone with unlimited opportunities and appropriate incentives to grow and achieve an improved quality of life. Using this platform, everyone would be able to contribute their unique skills and interests to the benefit of the larger community. Doing so would result in tangible financial rewards and provide opportunities for a rich social life within a vibrant and healthy community.

This network can be thought of as a "virtual society" that exists both within and outside of existing societies. We wouldn't stop fighting the corruption and inauthentic culture around us, but we'll do so within a strong, inter-connected com-

munity where we belong and in which we have removed some of our dependencies on the institutions we oppose.

While this network would be constantly expanding and improving, all of the necessary technology is already accessible, in fact much o fit is free (open source), today. But today the individual parts are not functioning as a system, only as disconnected parts. What is lacking is a group of individuals to piece it all together in the right way and to establish the right rules.

The idea is to enable everyone to effortlessly connect with all the right people in order to maximize their value to the community. Need 5 people to help you complete a software development contract? Send out a message, quickly assemble a team, and get right to work. Need 3 guys to help you move? No problem. Want to clean up a park and get paid for it? We could provide this opportunity. Want to get paid for the valuable service of feeding the homeless? Not a problem. When a system is set up to reward healthier behaviors, those behaviors become more common.

A key component of this system would be the incentive structure. We should consider a point system to promote the right kinds of behavior. Members could earn points by helping others or doing positive work within the community. One way to look at it is that doing favors for others buys you the ability to ask for favors later. This system is much like the age old model of the "barter economy", but it is more efficient because, through the point system, a favor done for one person can be returned by a different person…so everyone is free to maximize their value to the society by doing what they are good at and interested in. Aside from transactions between members, points might be granted to members for performing good deeds (like cleaning up a park or registering voters).

Yet even with such a point system, there is still a need to buy food and shelter in the physical world (which probably couldn't be purchased with points). So an auction might be set up where individuals sell points they've earned (using market forces to set a point exchange rate). Some people would rather buy points than earn them (in order to purchase services or labor from network members) and, because valuable transactions within this system are based on points, there would be a demand to purchase these points.

In order to ensure that work performed by network members is consistent with the values and goals of the community, a rating system could be set up to hold everyone accountable. Each transaction that happens within the network might be subject to a community rating. Individuals, by way of their association with projects and transactions, might be subject to a "Green Compliance" rating. We could set up a list of criteria and allow anybody to review and rate transactions. So, for example, John might give Jane a ride to the next town in his H2 Hummer and, while he negotiated 10 points for the favor, he might later receive a Green Compliance rating of only 1. These ratings would reduce his payout, effectively discouraging that behavior. Of course the individuals busily rating transactions would get points for doing so performing the valuable role of encouraging responsible and beneficial behaviors (holding others accountable isn't currently rewarded in today's Capitalist system).

While the above section lays out a vision of what this network would look like, the first step is to establish a network of founders. At this time, we could use founders with the following skills: Web Development, Linux / Open Source Portal software development, Java Developers, Economics and Law (to devise a feasible

and legal point system if possible), PR, Marketing, Sales / Business Development, and many more.

If we are going to change the world we have to proactively create alternative, healthy systems. This is just one example. Instead of waiting around for change to come from the establishment, we can be smarter than the establishment and put our skills to use. Doing so will be rewarding, but will also be a significant challenge to the "founders" of this network. It will involve constant negotiation and strategizing, disagreement and arguing, but time is running out and this sort of thing needs to be done.

# AKO JE TO S UPLATŇOVANÍM PRÁVA NA VÝHRADU SVEDOMIA V PLURALITNEJ SPOLOČNOSTI?

*ALENA MINÁROVÁ, Katedra etiky a katechatiky, FF UKF, Nitra*

*There is surely no doubt about the significance of ethical profession codes, quite the contrary, they are becoming a topical requirement of today. However, as we can see in a number of dedicated debates, proving the necessity of such codes is much easier than clarifying and justifying their nature and the scope of their influence. We face a dilemma: who, in this multicultural world, should judge and decide what ethical profession codes deserve our respect and loyalty to such an extent that they become our moral imperatives. What legitimate basis should they posess in order to be applicable without the risk of being abused in the name of a fanatical conviction of metaphysical principles of Truth or History in the society influenced by globalisation?*

Dennodenne robia ľudia počas plnenia svojich pracovných povinností rozhodnutia, z ktorých sa tvorí kolísavý konsenzus o hraniciach etických noriem. Títo ľudia často zahaľujú svoje konanie do osobných úsudkov o tom, čo je morálne a čo inštitucionálne prípustné. Vymedzenie hraníc osobných morálnych hodnôt v pracovnom zaradení sa stalo hlavným argumentom pri vzniku požiadavky na inštitucionalizáciu etických kódexov.

Je zrejmé, že morálne a mravné pravidlá sú pre existenciu spoločnosti nevyhnutnejšie ako právne normy. Ani najlepšia právna úprava v demokratickej spoločnosti si nevyhradzuje právo na riešenie všetkých reálnych problémov vznikajúcich pri konfliktoch medzi rôznymi záujmovými skupinami v spoločnosti. Túto funkciu preberajú kódexové etické normy. Kódexové etické normy by mali byť oveľa rozsiahlejšie ako akýkoľvek pozitívny zákon a detailnejšie definovať to, čo môže právny systém len ťažko obsiahnuť.

Na úvod môjho príspevku si dovolím uviesť základné vymedzenie pojmov podľa vysokoškolských učebných textov a bežne dostupnej literatúry, ktoré tvoria jadro môjho zamyslenia sa nad obsahom a následne záväznosťou etických kódexov v multikultúrnom prostredí.

Etický kódex predstavuje *súbor všeobecných, základných orientačných morálnych noriem, ktoré majú napomáhať vytvárať, udržiavať a šíriť také medziľudské vzťahy, ktoré sú v súlade so spoločenským étosom a ktoré jasne a zrozumiteľne vymedzujú základnú morálnu orientáciu pri riešení špecifických problémov daného povolania s cieľom umožňovať úspešné riešenie pracovných úloh so zameraním na perspektívne smerovanie podniku s osobitým zreteľom na naplnenie spoločného dobra.*

Súbor etických kódexových noriem *zaväzuje* k rešpektovaniu vymedzených etických kritérií v súvislosti s výkonom povolania jednak medzi zamestnancami, ale tiež mimo neho a vo vzťahu s verejnosťou s cieľom zladiť záujmy spoločnosti a jednotlivca v rámci danej sociálnej skupiny a tiež záujmy spoločnosti a pracovných/profesionálnych skupín.

Etické kódexové normy sa utvárajú na základe charakteristických väzieb a funkcií jednotlivých povolaní a tiež na základe špecifických situácií, do ktorých sa ľudia dostávajú pri ich plnení.

V etických kódexoch by mali prevažovať normy, ktoré podnecujú ku kladnému vzťahu k povolaniu, čestnosti, zodpovednosti, spolupráci, vzájomnej dôvere, snahe stále zlepšovať a skvalitňovať pracovné výkony jednotlivcov aj celého podniku a podporovať morálne konanie. Majú byť koncipované ako nástroj autocenzúry, samoregulácie a sebadisciplíny.

Medzi etickými kódexami osobitné miesto patrí *profesijným etickým kódexom*.

V angličtine sa pojmom *profesia* označujú tie povolania, v ktorých prevažuje duchovná činnosť, autonómia a samostatnosť a majú vysokú spoločenskú prestíž. K základným znakom profesie môžeme o.i. zaradiť požiadavku rozsiahlej systematickej teoretickej prípravy a praktický výcvik najčastejšie univerzitného alebo akademického typu, potvrdenie o získanej kvalifikácii (diplom, certifikát), intelektuálny prvok a profesijný rešpekt, spoločenská nezastupiteľnosť a dôležitosť, spoločenská prestíž a pod. Tieto znaky nevyvolávajú takmer žiadne pochybnosti, no nad nižšie uvedenými znakmi profesie už visia viaceré otázniky:

1/ združovanie sa do profesijných organizácií

**2/ autonómnosť práce a individuálne rozhodovanie**

3/ služba spoločnému dobru

4/ profesijné etické normy a ich záväznosť.

Je zrejmé, že popri klasických profesiách, akými sú lekár, právnik a učiteľ sa dnes mnohé povolania transformujú na inštitúciu profesie a v súčasnosti uznávame ďalšie profesie ako napr. inžinier, manažér, vedec, finančný expert a pod. Profesionalizácia povolaní je dnes skutočnosťou.

V rámci etických kódexov je potrebné vyčleniť profesijné etické kódexy právnického, lekárskeho a učiteľského povolania. Špecifickosť týchto profesií nespočíva iba v tom, že sa v nich pracuje s človekom, lebo človekom sa zaoberajú aj iné povolania, ale hlavne pre ich široký humánny obsah, nakoľko predmetom práce v týchto profesiách je *samotná ľudská podstata, zmysel a cieľ ľudského bytia*. Profesijné etické kódexy lekárskeho, právnického a učiteľského povolania vymedzujú kodifikované morálne záväzky vyplývajúce z lekárskej, právnickej a učiteľskej praxe s akcentom na profesijné vymedzenie ich kompetencií tam, kde dochádza k morálnym dilemám. Obsahovo sa môžu prekrývať s podnikovými/firemnými etickými kódexmi, ale ich normy majú mať všeobecnejší obsah a širší okruh pôsobnosti. Naproti tomu sú tematicky užšie zamerané, majú dlhodobejšiu pôsobnosť a v prípade konfliktu medzi etickými normami sú nadradené podnikovým etickým kódexom v zhode s *profesijnou cťou, dôstojnosťou, hrdosťou a zmyslom pre spravodlivosť a povinnosť*.

Čo máme konkrétne pod týmito „úžasnými" charakteristikami rozumieť?

*Česť! Dôstojnosť! Hrdosť! Spravodlivosť! Zmysel pre povinnosť!*

Zo samotnej podstaty etických profesijných kódexov vyplýva, že sa nemôžu obmedziť len na otázky hodnôt, na morálne názory a presvedčenia, ale musia reflektovať aj oblasť faktov, ktoré ale už nie sú v kompetencii etiky ako filozofickej disciplíny. Preto napriek množstvu filozofickej a teologickej literatúry týkajúcej sa tejto témy podloženej autoritami tej najväčšej vážnosti, nenájdeme ideologicky nezávislé, ukončené, jednoznačné vymedzenie ich obsahu. Nekonečnú, často nikam nevedúcu diskusiu umožňuje nejednotná metóda argumentácie a dôkazu, ktorá by

tvorila spoločný základ pre dostatočnú autoritu rešpektovanú všetkými zúčastnenými. Charakteristický je tiež výrazný posun vo význame slov, ktorý sťažuje až znemožňuje akúkoľvek rozumnú diskusiu. Posuny vo význame slov sa často stávajú ideologickou zbraňou. Slová sú zbavené akéhokoľvek zmyslu a sú používané len pre emocionálne asociácie, ktoré umožňujú manipuláciu ľudí.

Dajú sa skĺbiť fakty a teórie s rovinou morálnych hodnôt? Je vôbec možné niekedy dospieť ku konečným záverom, ktoré budú akceptovateľné pre všetkých, z rôznych zásadne sa líšiacich teologických a filozofických škôl myslenia?

Aké východisko pri vymedzení týchto pojmov máme zvoliť? Prirodzenozákonné alebo sociálnopozitívne? Prirodzenozákonné koncepty rovnako ako sociálnopozitívne si robia v európskej kultúrnej tradícii na zdôvodnenie legitimity morálnych noriem rovnaké nároky. A treba zdôrazniť, že oprávnene. Ale ako je to s legitimitou spoločenského poriadku v globalizujúcom sa svete? Sú aj tam jej základným rámcom racionalita, Boh, Pravda/pravda alebo dejiny? Čo/kto, aký/koho názor, tvrdenie alebo stanovisko si môže v takomto svete robiť nárok na absolútnu platnosť? Ako je to s výhradou svedomia a jeho nárokovateľnosťou v etických profesijných kódexoch?

Z vyššie uvedených názorov vyplýva, že chýbajú jednotné kritériá pre rigiróznu etickú analýzu etických kódexov, ktoré by dôsledne odlišovali hodnotiace úsudky od tvrdení. Pravdivosť tvrdení možno dokázať, ale požadovať preukázanie pravdivosti hodnotiacich úsudkov je vylúčené. V priebehu storočí síce vzniklo množstvo etických škôl, ktoré používajú rovnaké etické princípy a cnosti ako premisy, z nich však vyvodzujú odlišné závery. Chýba taktiež aktuálne vymedzenie kvalitatívnej metódy etickej analýzy odzrkadľujúcej problémy globalizujúceho sa sveta. V etických profesijných kódexoch sa totiž stretávajú rôzne práva v rôznych uhloch pohľadov, ktorých hranice je veľmi problematické presne vymedziť. Najvýraznejšie sa tento problém prejavuje v princípe požadujúceho **autonómnosť práce a individuálne rozhodovanie.** Mnohým sa automaticky totiž spája s uplatňovaním výhrady svedomia. Medzi týmito princípmi je ale zásadný rozdiel. Kým *autonómnosť práce a individuálne rozhodovanie* znamená právo uskutočňovať *vlastné rozhodnutia v zhode s najnovšími odbornými znalosťami* v tej ktorej profesijnej oblasti, uplatňovanie výhrady svedomia tak ako to zaručuje návrh zmluvy s Vatikánom zaručuje možnosť „odmietnuť každé konanie, ktoré by malo za následok stratu *ľudského života*, jeho ohrozenie, obmedzenie jeho rozvoja a jeho odovzdávanie alebo by znižovalo *ľudskú dôstojnosť*, či zabraňovalo možnosti dosiahnuť *zmysel vlastného života*". V spoločnosti, ktorá sa hlási k hodnotovému a kultúrnemu pluralizmu nie je reálne garantovať uplatňovanie výhrady svedomia, ale nič jej neprekáža napĺňať princíp **autonómnosti práce a individuálneho rozhodovania.**

Ako príklad uvedieme hranice práva na autonómiu svedomia pre kódexom viazaného odborníka (lekár, učiteľ) a práva na rešpektovanie autonómie nezávislej strany (pacient, žiak). Koho morálny imperatív má prednosť, keď sa jedná o hodnotovo rozdielne postoje? Aplikácia princípu rovnosti, ktorý je východiskom spravodlivosti je spochybniteľná, ale ani dogmatická principiálnosť nemusí znamenať spravodlivosť. Túžba vnútiť ľuďom hodnoty, ktoré sú pre nich považované za „najblahodárnejšie" a jej spojenie so štátnou mocou, nie je ničím novým. Jedným z kľúčových poznatkov z totalitnej skúsenosti je, že kultúrne a náboženské konflikty sa dajú minimalizovať, pokiaľ sa z nich nestanú konflikty politické.

Metódy a prístupy etických analýz sú nejednotné, často špekulatívne a neobjektívne. Tieto ťažkosti odhaľujú hlavné limity filozofickej etiky pri stanovovaní celkového (hodnotového aj faktického) rámca etických kódexových noriem. To samozrejme neznižuje význam etiky ako takej, ale ohraničuje jej intelektuálne rigorózne možnosti v oblasti tvorby profesijných kódexových noriem v globálnom svete.

**Literatúra:**


[1] CHERVENAK, F., A., McCULLOUGH, L., B. (1995) *Čo je to pôrodnícka etika.* In: J. Perinat. Med. 23 (1995) 331-341. Prel. Kliment, M. In: www.rodicovstvo.sk

[2] HELLMAN, H. (2000) *Velké spory na poli vědy.* Ostrava: 2000, Hel. ISBN 80-86167-14-3

[3] KRATOCHVÍl, Z. (1994) F*ilosofie živé přírody.* Praha: 1994, Herrmann a synové

[4] KRSKOVÁ, ()

[5] PALOUŠ, R., (1997) *Totalismus a holismus.* Praha: 1997, Karolinum. ISBN 80-7184-281-8

[6] PŘIBÁŇ, J. (1997) Suverenita, právo a legitimita v kontextu moderní filosofie a sociologie práva. Praha: 1997, Karolinum. ISBN80-7184-470-5

[7] SHAPIRO, I., (2003) *Morální základy politiky.* Praha: 2003, Karolinum. ISBN 80-246-0716-6

[8] SLÁMA, M., (2004) *Příběhy spravedlnosti. Uvedení do základních témat.* Praha: 2004, EUROLEX BOHEMIA s. r.o. ISBN 80-86432-70-X


---


RNDr. Alena Minárová
Katedra etiky a katechatiky
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
Nitra
SR

**FILOZOFIA A ŽIVOT – ŽIVOT FILOZOFIE**

Zborník príspevkov
z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej
v rámci 6. výročného stretnutia SFZ v dňoch 16.–18.
septembra 2004 v Prešove

Vydal doc. PhDr. Milan Štefanko. CSc.
Vydavateľstvo IRIS, 2004

**ISBN ?? ?? ?? ?? ??**
**EAN ?? ?? ?? ?? ??**