FILOZOFIA V KONTEXTE GLOBALIZUJÚCEHO SA SVETA

Zborník príspevkov
z 3. slovenského filozofického kongresu
konaného v Kongresovom centre SAV
v Smoleniciach 7–9. novembra 2005

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave
Katedra filozofie FF UCM v Trnave

Bratislava 2006

Editor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Recenzenti: Doc. Phdr. Jozef Piaček, CSc.
PhDr. Tatiana Mandová, CSc.

Technický redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

© SFZ pri SAV, KFaDF FF UK, KF FF TU
Vydavateľstvo IRIS, 2006

ISBN ?? ?? ?? ?? ?? ??
EAN ?? ?? ?? ?? ?? ??

OBSAH

Úvod 9

Philosophy in global dialogue: between pragmatism and chinese thought
Richard Shusterman 11

Distributive justice: from principle to context. The difference between Karl Marx and John Rawls
Wei Xiaoping 29

Philosophy of redemption
Henryk Skolimowski 42

Философская компаративистика и диалог культур
Анатолий Сергеевич Колесников 48

Místo a role kultury v přírodě
Josef Šmajs 59

KOMPARATÍVNA FILOZOFIA, GLOBALIZAČNÉ A EKOLOGICKÉ TRENDY

Funkcia filozofie v 21. storočí pri definovaní pravdy v svetonázorovej zrážke západu s ďalekovýchodnou metafyzickou paradigmou: Boh kontra cesta Tao
Marina Čarnogurská 69

Poznámky k univerzalite v období globalizácie
Milan Márton 75

Filozofia demokratickej globalizácie a imperiálny egoizmus
Lukáč Ján Veverka 81

Breviár politického vychovávateľa podľa P. Ricœura
Jozef Sivák 87

Globalization antinomy
Tomáš Hauer 94

Problém sveta a globalizácia
Andrea Javorská 99

Ekologické alternatívy
Jaromír Feber 103

Ekologické inšpirácie gréckej *aidós*
Matúš Porubjak 107

Paralela medzi Hérakleitom a C. G. Jungom
(Môžeme chápať Hérakleita ako terapeuta?)
Róbert Piňák 114

Relevantnosť marxistického prístupu ku globalizácii
Ladislav Hohoš 120

Kultúrna identita v globalizačnom procese
Silvia Malankievičová 127

Opakuje súčasná globalizácia chyby tej minulej?
Richard Sťahel 133

Otázky moci a demokracie v globálnom priestore
Ivan Buraj 139

O globální spravedlnosti
Marek Hrubec 145

ANTROPOLOGICKO-ETICKÉ SÚVISLOSTI
V GLOBALIZUJÚCEJ SA KULTÚRE

Globalizácia, transformácia človeka a filozofia
Jozef Pauer 159

Human being as a subject of responsibility and challenges of global civilization
Andrzej Kiepas 166

Antropologicko-axiologický rozmer výchovy v postmodernom svete
Blanka Kudláčová 173

Bioetyka wobec wyzwań globalizacji
Zdzisława Piątek 179

Diskutujeme o morálce dneška
Petr Jemelka 191

Radikálny relativizmus postmodernizmu a komunikácia hodnôt
Božena Seilerová 199

Byť (dobrým) človekom v obraze života
Cyril Diatka 207

Poznámka k postaveniu a významu histórie v globalizujúcej sa kultúre
Juraj Šuch 213

Dopad globalizácie na hľadanie zmyslu života
Peter Tavel 219

Antropologická krize a labyrinty kulturní pestrosti
Jelena Petrucijová 226

Takzvané dobro. Leibniz ako filozof kultúry, vedy a krízy európskeho ľudstva
Peter Nezník 232

Hodnoty z perspektívy ľudskej existencie a domova človeka
Zlatica Plašienková 241

Hrozba sebazničenia ľudstva v dielach vybraných slovenských autorov
Erika Lalíková 247

Koncepcia kultúry v diele G. Lipovetského
Anna Lašáková 252

Firemné *etické* kódexy
Anna Remišová – Ingo Winkler 259

Axiologická rovina globalizácie športu
Josef Oborný – Štefan Džadoň 265

Problematika športu – nová výzva pre filozofiu
Alexandra Šmidkeová 272

Integrácia, globalizácia a "definícia človeka"
Peter Kondrla 277

Príspevok Tomáša Akvinského k renesancii etiky cnosti
Andrea Blaščíková 280

Dialogue standing of a human being in the globalization age
Krzysztof Wieczorek 292

Porozumenie človeka z hľadiska globalizujúceho sa sveta
Slavomír Gálik 299

Základné paradigmy koncepcie filozofie Konštantína Filozofa
Igor Kišš 304

Reflexie morálky v slovenskej evanjelickej etike 1. polovice 20. storočia
Vasil Gluchman 311

Existenciálna identifikácia človeka v globalizujúcom sa svete
Eva Mikytová 318

Vek zodpovednosti, či „súmrak povinnosti“?
Zlata Androvičová 322

Zodpovednosť za osobu u Lèvinasa a Wojtyłu
Ivana Novotná 328

Tváre Émmanuela Lévinasa (Od Lévinasa k Biblii)
Mária Mičaninová 333

Mystika ako médium transkultúrnej a interreligióznej komunikácie
Martin Dojčár 344

Autentická osobnosť v zápase proti odcudzeniu človeka v dnešnom globalizujúcom sa svete – K storočnici Emmanuela Mouniera
Ján Letz 348

Zmysel života a osobného prežívania v antropologickej perspektíve Maríe Zambrano
Helena Hrehová 354

Úcta k životu v diele Alberta Schweitzera
Dušan Špiner 360

Etická neutralita práva a pojem „formálneho“ svedomia
Peter Korený 366

Slabé myslenie a jeho vplyv na formovanie etických súradníc
Andrej Rajský 371

„Obrat k psychagógii“ – Axiologicko-etická konverzia súčasného človeka a perspektíva výchovy na prahu 21. storočia
Sabína Gáliková Tolnaiová 378

Apokalyptické (eschatologické) vízie v ruskej filozofii 19. a 20. storočia (so zameraním na diela V. Solovjova a N. Berďajeva)
Ivan Moďoroši 385

Iná idea spravodlivosti
Ladislav Tkáčik 391

Možnosť kontextuality pri riešení spravodlivosti
Ľudovít Hajduk 398

SMEROVANIA EPISTEMOLÓGIE, METODOLÓGIE, LOGIKY

Spor o realizmus v súčasnej analytickej filozofii
Eugen Andreanský 407

„Dvojidentita“, „dvojperspektíva“ ako možný epistemický potenciál
Etela Farkašová 415

Spor racionalistov a empirikov v teóriách o nadobúdaní jazyka
Ján Rybár 420

On analytical philosophy in Poland
Barbara Szotek 426

Dôvera a jej epistemická funkcia vo vede
Mariana Szapuová 433

Gramatické vety a filozofické objavy
Dezider Kamhal 440

Časovosť vedomia a konania v Heideggerovom *Bytí a čas* (Náčrt problematiky)
Martin Muránsky 445

Substanciálnosť v noetike a v etike (N. O. Losskij a J. Dieška)
Anna Ondrejková 452

Od ontológie povrchu k ontológii hĺbky
Branislav Motýľ 464

Od socio filozofie cez filozofiu vedy k sociosynergetickej filozofii
Dušan Turan 471

Filozofické a metodologické aspekty súčasnej kozmológie
Vladimír Skalský 476

O princípe symetrie v kozmológii a kozmogónii Anaximadra
Attila Rácz 486

Paradoxy v logike a v živote
Adrián Slavkovský 494

Je existencia predikátom indivíduí?
Milan Pacek 501

Ku Kantovmu svetoobčianskemu princípu
Andrej Démuth 507

Jacques Maritain a jeho stupne poznania
Dominika Alžbeta Dufferová 513

Význam symbolu vo Florenského filozofii
Peter Rusnák 521

Vzťah striktne intencionálnych predmetov k ľudskej skutočnosti
(na pozadí filozofie Romana Ingardena)
Marek Debnár 525

ÚVOD

Kongres filozofov nebýva každodennou udalosťou, zvlášť v podmienkach slovenskej filozofickej obce. Jeho konanie predstavuje výnimočnú príležitosť pre komunikáciu myšlienok, získanie prehľadu o vývoji filozofie u nás aj vo svete, nadväzovanie vedeckých aj ľudských kontaktov, a to všetko takpovediac v reálnom čase a v rámci intenzívnej osobnej skúsenosti. V ére globalizácie, internetu a najrozličnejších foriem elektronickej komunikácie sú vždy zmysluplné, ba možno o to viac zmysluplnejšie, živé stretnutia priateľov a kolegov, prívržencov aj kritikov, skrátka všetkých tých, ktorí vo filozofii majú, chcú a vedia čo povedať. Legitímnym zámerom kogresov je spájať a prepájať, vytvárať príležitosť pre pozorné načúvanie, rozširovať obzor a neuzatvárať do sterilnej nádoby názorového sektárstva. Práve otvorenosť a pluralita je to, čo tvorí devízu podobných stretnutí a som presvedčený, že to platí aj pre 3. slovenský filozofický kongres, ktorý sa uskutočnil v Kongresovom centre Slovenskej akadémi vied v Smoleniciach 7. až 9. novembra roku 2005.

Reprezentačné priestory Smolenického zámku boli počas troch novembrových dní svedkom prednášok, referátov a diskusií, ktoré spájala ústredná, výsostne aktuálna téma: *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta.* S názvom a celkovým tematickým rámcom kongresu korešpondovalo aj zloženie účastníkov podľa krajiny ich pôvodu. Pre vystupujúcich a organizátorov bolo veľkou cťou privítať vzácnych a renomovaných hostí, ktorí vytvorili exkluzívnu náplň plenárnych zasadnutí kongresu. Pozvanie v tejto súvislosti prijali profesor Richard Shusterman (USA), profesorka Wei Xiaoping (Čína), profesor Henryk Skolimowski (Poľsko), profesor Jozef Šmajs (Česká republika) ako aj profesor Anatolij Sergejevič Kolesnikov (Rusko), ktorý žiaľ z dôvodu onemocnenia síce pricestovať nemohol, no jeho prednáška predsa len bola verejne prezentovaná.

Medzinárodnou účasťou však neoplývali len plenárne zasadnutia kongresu. Je celkom prirodzené – a stalo sa to už neodmysliteľnou skutočnosťou –, že podujatia spoluorganizované Slovenským filozofickým združením (medzi ktoré patril aj 3. slovenský filozofický kongres) okrem slovenských účastníkov pravidelne navštevujú a aktívne na nich v príslušných tematických sekciách vystupujú aj zahraniční hostia, a to najmä z Českej republiky a Poľska. Ani Slovenský filozofický kongres teda nepredstavoval žiadnu výnimku a pokiaľ ide o obsahové zameranie a personálne zastúpenie, mal čo ponúknuť ako aktívnym účastníkom, tak aj všetkým ostatným návštevníkom.

Zborník, ktorý práve držíte v rukách, mapuje obsahovú náplň kongresu a jeho členenie zhruba zodpovedá rozdeleniu vystúpení do jednotlivých sekcií. Prvých päť príspevkov predstavuje textovú podobu prednášok z plenárnych zasadnutí kongresu.

Rokovania v celkovo troch sekciách potom sprostredkúvajú jednotlivé tematické časti zborníka:

– Komparatívna filozofia, globalizačné a ekologické trendy
– Antropologicko-etické súvislosti v globalizujúcej sa kultúre
– Smerovania epistemológie, metodológie, logiky.

Obraz, ktorý je možné si na základe tohto zborníka utvoriť o 3. slovenskom filozofickom kongrese však vonkoncom nie je úplný. Dotvárajú ho totiž rôzne viac alebo menej kritické vystúpenia v rámci početných diskusií, ktoré sprevádzali plenárne prednášky aj jednotlivé referáty v sekciách. Diskusia odohrávajúca sa počas oficiálneho programu aj v rámci neformálnych kontaktov vniesla do rokovania kongresu potrebný náboj a dynamiku, čím zvýraznila užitočnosť podobných stretnutí.

Na tomto mieste sa patrí poďakovať všetkým organizátorom z radov Slovenského filozofického združenia pri Slovenskej akadémii vied, Katedry filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislava a Katedry filozofie UCM v Trnave, ktorí sa zaslúžili o vydarený priebeh a následné vydanie zborníka príspevkov z kongresu. V neposlednom rade patrí poďakovanie aj generálnemu sponzorovi celého podujatia, ktorým bola Ľudová banka.

Eugen Andreanský

PHILOSOPHY IN GLOBAL DIALOGUE: BETWEEN PRAGMATISM AND CHINESE THOUGHT

Richard Shusterman

I

Long before multiculturalism and globalization became the controversial buzzwords of our times, Michel Foucault, in a brief and little remarked interview, made the bold suggestion that the future of philosophy, now in grave crisis, may depend on its encounter with Asian thinking. „It is the end of the era of occidental philosophy," Foucault declared to his priestly interlocutors on this 1978 visit to a Zen Temple in Japan. „Thus, if there is to be a philosophy of the future, it must be born outside of Europe or it must be born as a consequence of encounters and impacts (*percussions*) between Europe and non-Europe".[1] Whether or not the era of European philosophy is over, I am firmly convinced that philosophy's brightest future is through closer encounters between Asian and Western thought.

Foucault identified the end of European philosophy with the end of European „imperialism". Could the dramatic and still vigorous renaissance of American pragmatism in the 1980s and 1990s be an expression of the United States' growing global domination as the champion of multinational capitalism and the clear victor in the cold war against communism? Today there is certainly more international interest in American philosophy than there was when the classic pragmatists were producing the very best paradigms of such philosophy. Though I welcome this recent interest (which has greatly benefited my work), I have also critically argued that one reason for heightened attention to American philosophy (including pragmatism) may be American hegemony in politics, economics, and other fields of culture.[2]

Now, largely as a result of recent experiences in East Asia, I also want to take a more positive approach than self-critical suspicion. Many Asian colleagues have explained that they warm to pragmatism because of the way it challenges the dominant European model of philosophy, including its aesthetics that is structured on the modern European concept of fine art. This European model which was abruptly imposed on Asian cultures in their nineteenth and twentieth century efforts to wes-

---

[1] Michel Foucault, „Michel Foucault et le zen: un sejour dans un temple", in *Dits et Ecrits* (Paris: Gallimard, 1994), vol. 3, 618–624, quotations from 622–623. It is worth noting how Foucault's rhetoric ignores and occludes the American option by simply equating occidental philosophy with European philosophy, identifying „the crisis of occidental thought" with the fact that „European thought is at a turning point" as a result of „the end of [European] imperialism" (622).

[2] See Richard Shusterman, „The Perils of Philosophy as a Lingua Americana," *Chronicle of Higher Education*, August 11, 2000, B 4–5. Recent American philosophers have been translated much more rapidly and voluminously than those of earlier times, and I attribute the many translations of my books and articles as much to the power and attraction of American culture as to the intrinsic merits of my writing.

ternize their countries, has tended to declass the rich Asian traditions of philosophical wisdom, sagehood, and self-cultivation as merely religious folklore while also marginalizing traditional Asian artistic practices (such as flower arrangement, tea ceremony, calligraphy, etc.) as mere craft, folk art, and ritual in contrast to the European tradition of fine arts.[1]

In the context of these westernizing tendencies of cultural disenfranchisement, which have been strongest in Japan[2], the appeal of pragmatist philosophy and aesthetics is easy to understand. For, like traditional Asian thought, it urges a practice-oriented idea of philosophy as a global art of living and self-mastery aimed at the better realization of dynamic harmony in the individual and society. Moreover, by advocating an aesthetics of embodied practice that highlights experience rather than verbal definitions and that insists on art's wide-ranging functionality rather than Kantian purposelessness, pragmatism offers a theory of art that, though Western and contemporary, is more in keeping with the traditional Asian arts and aesthetic practices of self-cultivation.

If pragmatist philosophy, as occidental thinking, still belongs in important ways to the European tradition, then could its affinities with both European and Asian philosophy not make it a valuable instrument for fruitful dialogue between the thought of Europe and non-Europe, providing an extra-European site for philosophy's rebirth that Foucault felt was necessary? My paper provides some groundwork for exploring this issue by mapping some key affinities between American pragmatism and classical Chinese philosophy.[3] Such convergences (as well as differences) seem

---

[1] In Japanese terms, these aesthetic practices have been relegated from the high status of *geijutsu* (a word for art that has been used to denote the European fine and liberal arts) to the status of mere cultural practices or *geidoh* (literally „ways of culture").[1] Beyond the single discipline of aesthetics (*bigaku* in Japanese), the entire field of philosophy was imported from Europe; and, though given a new Asian name (*tetsugaku*), it retained its essential Western content and was disseminated through a newly established European-style university system.

[2] Japan was the first Asian country to absorb the Western concepts of philosophy and aesthetics, and it is also, of course, the Asian country that has undergone the most radical and sustained program of westernization. This program began in the Meiji period, after the country was „opened" through the Western pressure of gunboat diplomacy. The terms for aesthetics and philosophy were first translated into Chinese Kanji in Japan by Nishi Amane around 1870, and they were then imported to China by progressive young Chinese intellectuals. Because of China's greater size, older and stronger cultural tradition, and lesser exposure to the West, its traditional arts and philosophical wisdom have not been as severely declassed as their Japanese counterparts, but their contemporary standing has also been diminished through the desire to emulate European models. For an interesting overview of European influences on Chinese aesthetics, see Peng Feng, „The Dilemma in the Modernization of Chinese Aesthetics," in Ken-ichi Sasaki (ed.), *The Great Book of Aesthetics: Proceedings of the 15th International Conference for Aesthetics*, (Tokyo: Tokyo University Aesthetics Institute, 2003).

[3] Some American experts of Chinese philosophy like Roger Ames and David Hall have already begun to examine such convergences, though their focus and findings are rather different from mine. See David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany SUNY Press, 1998), and *The Democracy of the Dead* (Chicago: Open Court, 1999).

very much worth our attention, since these traditions of thought largely underlie the culture of today's two most powerful nations that are sure to determine much of the global politics and globalized life-experience of the early twenty-first century.[1]

Though rightly recognized as America's distinctive contribution to philosophy, pragmatism should also be seen as a productive mixture of older British and German philosophies that were creatively brewed in the crucible of the New World, where they could be more fruitfully mixed with greater freedom because they could function free from the constraints imposed by their old national cultural fields.[2] And the multiple roots of pragmatism also extend to Asian thought. Ralph Waldo Emerson, widely recognized as a prophet of pragmatism before the movement's explicit beginning with C.S.Peirce, was deeply inspired by the Upanishads and the doctrines of Buddha. William James' explorations of religious experience likewise drew significantly from yoga, Vedanta, and Buddhism. John Dewey, who spent a few months in Japan, was fascinated by the life-pervading artistry of that „most highly civilized" culture".[3] But he was still more deeply influenced by his experience of living in the volatile culture of China from 1919-1921. As his daughter Jane confirmed, this experience „was so great as to act as a rebirth of [Dewey's] intellectual enthusiasms," and he henceforth held China as „the country nearest his heart after his own."[4] Dewey's appreciation of China was reciprocated warmly by the enthusiastic reception of his lectures there, which were widely published and influential in the New Culture movement of that time.[5] Beyond the particular historical instance of Dewey, I see a great deal of promising overlap between the general orientations of pragmatism and classical Chinese philosophy, which has been, of course, a very important source for Japanese and Korean thought as well.

Among the many important themes that Chinese philosophy seems to share with pragmatism, perhaps the most central and comprehensive could be called humanism. This is the term used by the distinguished scholars Wing-tsit Chan and Tu Wei-Ming to define Chinese philosophy, but also used by James, Dewey, and especially their Oxford ally F.C.S. Schiller to characterize or explain pragmatism.[6] Such

---

[1] There are, of course, other strong philosophical influences forming contemporary American and Chinese culture, for example, respectively, the European tradition of individualist liberalism and the tradition of Chinese communism.

[2] See Richard Shusterman, „Comment l'amérique a volé l'identitité philosophique européene" in S. Douailler, J. Poulain, and P. Vermeren (eds.), *L'identité philosophique européene* (Paris, L'Harmattan, 1993), 253–266. See also my „Internationalism in Philosophy," *Metaphilosophy*, 28 (1997), 289–301.

[3] John Dewey and Alice Chipman Dewey, *Letters from China and Japan* (New York: Dutton, 1920), 50.

[4] See Jane Dewey, „Biography of John Dewey," in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, 2nd ed. (New York: Tudor, 1951), 42.

[5] Dewey's popularity in China was unfortunately short-lived. By the time he wrote *Art as Experience* (1934), there was not sufficient interest in his work for the book to be translated. As of January 2004, a Chinese translation of it has still not been published, but one is currently being prepared by Dr. Jianping Gao.

[6] See Wing-Tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 3: „If one word could characterize the entire history of Chinese philosophy, that

humanism, which need not exclude a wider spiritual dimension, is not the hubristic view that ordinary human existence is the supreme expression of the universe and that humanity is defined by its oppositional contrast to the natural world. It is rather the insistence that philosophy is inevitably shaped by the human condition and human purposes and that it should be primarily directed to the aims of preserving, cultivating, and perfecting human life. As knowledge and value cannot be rigidly separated, and as human experience is essentially social experience, philosophy has an ineliminable ethical and social purpose. In other words, philosophy is aimed principally at human benefits and improving our humanism, not at describing reality for the mere sake of producing true sentences.

Philosophy, as James and Dewey always insisted, deals with realms of experience, action, and meaning that are wider than the realm of formulated truths. As James highlighted the importance of nameless feelings that escape the web of discourse, so Dewey urged that philosophy's discursive truths find their true value in promoting „concrete human experience and its potentialities," „to clarify, to liberate, and to extend the goods" of our lives and practices.[1] The fixed formulations of discursive truth, though often useful in dealing with the experienced world of continuous flux, cannot pretend to capture its essence or value. Ancient Chinese philosophers, similarly impressed by the world of change, were likewise more interested in perfecting our humanity than in providing a precise linguistic representation of reality. In fact, as Chad Hansen has argued, classical Chinese thinkers primarily regarded language not as a medium for describing the world but rather, more pragmatically, as a means „of guiding behavior."[2]

To the general thesis that philosophy's job is to improve our lives rather than to compile true propositions, there is a clear aesthetic corollary: that the highest function of aesthetics is to enhance our experience of art and beauty, rather than to

---

word would be humanism." This opinion is endorsed in Tu Wei-Ming. „Self-cultivation in Chinese Philosophy," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998), vol. 8, 613–626, which describes Chinese humanism as tending „to incorporate the spiritual and naturalist dimensions in a comprehensive and integrated vision of the nature and function of humanity in the cosmos" (613). This description is also appropriate to the pragmatist vision of James, Dewey, and F.C.S. Schiller, though James tended to use the term „humanism" in a more limited, technical sense that focused on issues of epistemology and metaphysics; for example, the theses that that philosophy cannot purport to provide a God's-eye view of the world; that its truths are not absolute and fixed but pluralistic and changing; and that such fallibilism and pluralism reflect the changing nature of reality and our plural, changing human interests.

[1] William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 244–245. John Dewey, *Experience and Nature* (Carbondale: Southern Illinois University Press,1988), 41, 305; hereafter EN.

[2] Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1992), 42. Hansen argues that the ways Chinese language differs from Indo-European languages encouraged Chinese thinkers to theorize language differently than in India and Europe, and thus to different views of philosophy and its problems. Some of these differences resemble ways that pragmatism also differs from mainstream has from the mainstream Western philosophical tradition.

produce accurate verbal definitions that precisely reflect the extension of these concepts, an aim that has been central to much recent analytic aesthetics. In *Pragmatist Aesthetics* I criticize such definitions as „wrapper theories," since they aim at perfectly covering a concept's logical extension rather than at illuminating the importance and enhancing the value of what is defined. In aesthetic matters, as Dewey recognized, such „formal definitions leave us cold". And William James, whose keen aesthetic sense inspired his early ambition for a painting career, was equally critical: „no good will ever come to Art…from the analytic study of Aesthetics", since the key things in art „escape verbal definition, yet verbal definitions are all that [such] Aesthetics will give". In short, the real value of aesthetic discourse, including definitions, is of pragmatic guiding toward an improved experience of art; hence Dewey rightly claims that „a definition is good when it points in the direction in which we can move expeditiously" to having such an experience.[1]

Confucian aesthetics seems similarly pragmatic. While Confucius speaks often and passionately about music (noting its varieties, uses, and values), he does not try to offer a formal definition of this art. Suspicious of mere verbal solutions (and more generally wary of linguistic glibness), Confucius instead provides guidance of how to realize musical value in experience by noting examples of musical excellence (and failure), by offering brief but illuminating critical commentary, and by proposing exemplary methods of musical practice. „The Master said of the *shao* music that it is both superbly beautiful (*mei*) and superbly effective (*shan*). Of the *wu* music he said that it is superbly beautiful but not superbly efficacious." „The Master said 'The Cry of the Osprey' is pleasing without being excessive, is mournful without being injurious.'" In contrast, Confucius claimed, „the Zheng music is lewd" (3.25; 3.20; 15.11).[2]

Besides these evaluative examples, he suggests some concrete methods to heighten the quality of our musical experience. „The Master talked to the Grand Music master of Lu about music, and said: 'Much can be realized with music if one begins by playing in unison, and then goes on to improvise with purity of tone and distinctness and flow [or sincerity], thereby bringing all to completion.'" „When the Master was with others who were singing and they sang well, he would invariably ask them to sing the piece again before joining the harmony." (3.23; 7.32). Though these pragmatic ways of improving our understanding of music may seem rather fragmentary, thin, or partial, we must not forget that they are meant to be filled in by the rich concrete context of experience, whose enhancement in practice is also the purpose of musical theory.

---

[1] See John Dewey, *Art as Experience* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987), 155,220; hereafter AE; and William James, *The Correspondence of William James*, vol. 8 (Charlottesville: University of Virginia Press, 2000), 475. This is why I argue (in *Pragmatist Aesthetics* [Oxford Blackwell, 1992]) that Dewey was basically right to define art as experience even though that definition, by logical-extensional criteria, is clearly inadequate.

[2] My citations and references, indicated in parentheses, are based on the translation of Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine, 1998).

If pragmatist and Confucian aesthetics aim not at elegantly precise verbal definition, but at improving our experience of art, this does not simply mean increasing our personal enjoyment and understanding of artworks. For art is not only a source of inner pleasure (important a value as that is); it is also a practical way of giving grace and beauty to the social functions of everyday life. Art is also a crucial means of ethical education that can refine both the individual and society by cultivating our sense of good order and propriety while instilling an enjoyably shared experience of harmony and meaning.

The Confucian insistence on the importance of music and ritual (*li*) as key elements in both cultivating the self and civilizing society makes this aesthetic model of education very clear. These aesthetic practices are more than *merely* aesthetic; they concern the formation of proper order and good government in the character of the individual and of society as a whole. As Confucius stressed, „in referring time and again to observing ritual propriety (*li*) how could I just be talking about gifts of jade and silk? And in referring time and again to making music (*yue*), how could I just be talking about bells and drums?" (17.11). He thus urged his disciples, „My young friends, why don't you study the *Songs*? Reciting the *Songs* can arouse your sensibilities, strengthen your powers of observation, enhance your ability to get on with others, and sharpen your critical skills. Close at hand it enables you to serve your father, and away at court it enables you to serve your lord" (17.9). Confucius likewise urged the study of ritual, without which one would not „where to stand" or how to behave (16.13). But the broader goal of „achieving harmony" in both self and society „is the most valuable function of observing ritual" (1.12).[1]

The aesthetic model of good government through good character and harmony is a model that works by exemplary attraction and emulation rather than by commandments, threats, and punishments. „The exemplary person attracts friends through refinement *(wen*), and thereby promotes virtuous conduct (ren)". Attracted to such people, we want „to stand shoulder to shoulder with them" by emulating their virtue (12.24; 4.1; 4.17). So „if people are proper in personal conduct, others will follow suit without need of command. But if they are not proper, even when they command, others will not obey" (13.6). Moreover, the propriety of good conduct or character is also understood aesthetically; it is not a matter of mere mechanical or grudging compliance to fixed rules, but rather requires maintaining the proper appearances that expresses the proper feelings.[2] Hence the Confucian emphasis on „the

[1] The Confucian Xunzi (Hsun-Tzu) explains ritual's capacity to harmonize in terms of its nurturing our human senses, emotions, and desires while informing them with a sense of order and distinction so that they will not run wildly astray but will issue in „pleasure and beauty." A key to ritual's power of refinement is by providing the proper „mean." See „Discourse on Ritual Principles" in *Xunzi*, trans. John Knoblock (Stanford: Stanford University Press, 1980), vol. 3, 57, 60, 62, 65.

[2] When „asked about filial conduct", the Master replied: „It all lies in showing the proper countenance. As for the young contributing their energies when there is work to be done, an deferring to their elders when there is wine and food to be had – how can merely doing this be considered being filial?" (2.8)

proper countenance", „demeanor, and „expression" that virtue should display and that contributes to social harmony and good government (8.4).[1]

Pragmatism likewise emphasizes the crucially formative ethical and political power of aesthetic practices. But this is what makes the very idea of pragmatist aesthetics sound perversely paradoxical to mainstream philosophers, since the prevailing Kantian view defines the aesthetic precisely by its oppositional contrast to the practical. So Confucianism's strong emphasis on the essential, wide-ranging functionality of art and aesthetic experience provides a useful support for pragmatism by showing that pragmatic aesthetics is not a recent philosophical aberration due to America's aesthetic poverty and cultural philistinism, but rather finds forceful expression in a rich, long, and influential philosophical tradition that was distinguished by its refined aesthetic taste and artistic achievements, and which indeed was sometimes criticized for excessive aestheticism.[2] Indeed if we look beyond our myopic European modernism, we see that the compartmentalized, purist, functionless aesthetic of modernity is instead the historical anomaly. That aesthetic practices have clear pragmatic and ethical value for forming proper character and so contributing to good government was certainly an insight that Plato shared with Confucius. Plato's violent denigration of the mimetic arts of his time in Book X of *The Republic* was a logical, if paradoxical, conclusion from his earlier arguments for the instrumental power of aesthetic education to shape people's souls and affect their sense of good order, which in turn affects their contribution to the harmonious order of good government. If Friedrich Schiller's *Letters on The Aesthetic Education of Man* (1795) could still advocate art's great ethical and political potential, the aestheticism of art for art's sake has made the idea of pragmatic functionality seem base and repugnantly philistine. Still later and worse, the Nazis' shrewd use of imagery and pageant provoked Walter Benjamin's timely but ultimately short-sighted equation of fascism with „the introduction of aesthetics into political life." This misleadingly suggests that aesthetics could not play a more positive democratic role.[3]

---

[1] When asked what kind of person is fit to govern, Confucius replies „a person who honors the five beauties (*mei*) and rejects the four ugly things (*e*)," and then he goes on to explain what these things are in such saliently ethical language that leads Ames and Rosemont to translate these terms as „the five virtues" and „the four vices" (20.2). In the Waley translation, the terms are translated as „the Five Lovely Things" and „the Four Ugly Things." See Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Random House, 1938), 232. The validity of both translations is evidence of the great overlap of ethics and aesthetics in Chinese thought, which was also common in ancient Greek philosophy as the popular expression of *kalon-kai-agathon* („the beautiful and good") makes clear.

[2] Note, for example, the Mohist critique of Confucian aestheticism: „They bedeck themselves with elaborate dress to poison the world. They strum and sing and beat out dance rhythms to gather disciples. They proliferate *li* of ascending and descending to display their manners. They labor over the niceties of ceremonial gaits and wing-like gestures to impress the multitudes" (in the *Mo Tzu*, *Fei Ju*: 9.40–41) cited in Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual* Mastery (Albany: SUNY Press, 1990), 53.

[3] Walter Benjamin, „The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations* (New York: Schocken, 1988), 241. In stressing that aesthetics has positive ethical and political uses or dimensions, I am not trying to reduce all values to the aesthetic, but rather

Pragmatism affirms this progressive role for aesthetics in ethical and political education. Art is more than a private affair of personal taste; and taste itself is always more than personal, since it is socially formed. As an essentially communicative and social practice, art is „the incomparable organ of instruction" with a Confucian harmonizing function (AE 349). In Dewey's words, art is „a remaking of the experience of the community in the direction of greater order and unity," and he cites „the power of music in particular to merge different individualities in a common surrender, loyalty and inspiration (AE 87, 338). If this sounds too close to a fascist demand for the unity of conformity to a fixed social order and vision[1], Dewey counters by insisting that „art is more moral than moralities" because it imaginatively offers new visions of better orders than the community's status quo and by reading respect for the individual into the very essence of aesthetic form. Explicitly linking aesthetics to democratic theory, Dewey claims that just as significant aesthetic wholes „must be constituted by parts that are themselves significant apart from the whole to which they belong…, no significant community can exist save as it is composed of individuals who are significant" (AE 207-8).

But I think we also need to go beyond the Deweyan appreciation of harmony and organic unities in art and society. Art can divide as well as unify, as we see in the conflict of different taste-groups, and such conflict can be a competitive spur to creativity. Besides the satisfactions of unity, there can also be aesthetic, educational, and even social value in artistic experiences of heightened fragmentation, dissonance, and disruptive difference. That is one reason why I devoted considerable attention to rap music and why much contemporary visual art is concerned with images of rupture and disharmony. Moreover, we need to remember more clearly that the aesthetic dimension (in both the creative and appreciative process) involves a crucial critical moment, where the artist or observer critically assesses the values and limitations of what is being expressed so that she can go on to produce or demand something better. This means that an aesthetic appreciation of social harmonies should always be alert to discordant voices that are being muffled or excluded from the mix.

Once we recognize its social, communicative, and critical dimensions, aesthetic cultivation, in the widest sense of the term, should be viewed as crucial not only to

---

highlighting how the plurality of values is so closely mixed in experience that they cannot be neatly segregated into purely ethical, cognitive, aesthetic, political compartments. In some cases of ethical judgment, there are basic principles of rights and duties that seem to be fundamentally different from aesthetic considerations of harmony, propriety, fairness, good grace, etc., and that seem clearly to outweigh the latter. But I would still maintain that in most cases our ethical deliberation of weighing and balancing is governed not by any arithmetical model but on an aesthetic model of balance, reflective equilibrium, and feeling of what is appropriate – what one might call an ethical sense of taste.

[1] Dewey himself later notes (in *Freedom and Culture*, 1939) the use of art and other aesthetic practices to support totalitarian regimes by making dictatorship seem more attractive than „repressive," and likewise mentions the Church's use of aesthetic power to sustain its influence on „the masses." Dewey also cites the saying „that if one could control the songs of a nation, one need not care who made its laws." See *John Dewey: The Later Works*, vol. 13 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 69–70.

the individual's private ethical quest for self-perfection but also to the wider, public task of political reconstruction.[1] Moreover, as I argue in *Practicing Philosophy*, we can provide a pragmatist justification of democracy based on the aesthetic values of enriched communicative experience and self-realization.[2] There are three interrelated arguments in this „aesthetic justification of democracy". First, any individual of a community is a social individual who has needs, habits and desires associated with and affected by communal life. Thus, the individual's free and active participation in democratic life – in participatory public interaction and not just in the protection and exercise of her personal freedom – will make her experience and her self much richer and more interesting than if she had no opportunity to participate in the governing of society through public action. Since democracy provides better opportunity for the free participation of more individuals in government, it can provide them a richer life and fuller self and so is in that sense aesthetically superior. The second argument is closely related. If nothing (in Dewey's words) is „as fulfilling and as rewarding as is concerted consensus of action", then because participatory democracy promotes such action, it should be valued and pursued also for the experiential satisfactions such action brings. Democratic practice, like communication, is not only a practical means but a rewarding end in itself, since, as Dewey claims, „shared experience is the greatest of human goods" (EN 145, 147).

The third argument appeals again to the idea of experiential enrichment, but develops it through democracy's respect for difference and the right of every individual to have and develop her distinctive perspective on life. Democracy's advocacy of the free and equal (though not identical) participation of all different types of people in directing community life can greatly enrich the experience of each, because it not only provides the spice of variety, but gives the individual a heightened sense of her own distinct perspective and identity through the contrastive background of different others. „To cooperate by giving differences a chance to show themselves because of the belief that the expression of difference is not only a right of the other persons but is a means of enriching one's own life-experience, is inherent in the democratic personal way of life."[3]

While pragmatism is focused on human improvement, it does so by recognizing that human nature is inextricably and usefully situated in the larger arena of nature in which human beings productively participate. One's agency is always situational and relational (to the surrounding social and natural context); it is never perfectly autonomous. In the terms I have learned from Chinese philosophy, *ren* belongs to a more encompassing *dao*. Thus wider natural forces need to be discerned and utilized to advance our human projects, including the global project of perfecting our humanity. In aesthetics, this means recognizing that art's rhythms, forms, and energies

---

[1] This is one of the points where my neopragmatist position differs significantly from that of Dewey's most influential contemporary champion, Richard Rorty, who argues (for reasons not unlike Benjamin's) that the aesthetic should be confined to the private sphere.

[2] Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* (New York: Routledge, 1997), ch. 3.

[3] John Dewey, „Creative Democracy – The Task Before Us" in *John Dewey: The Later Works*, 14:228.

emerge from and fruitfully build on those of the environing natural world (as in the way that the pointed style of Gothic architecture emulates both the forest's towering trees and the energetic yet humble uplift of our feelings as we gaze up at the inspiring heavens). Dewey thus described art as „the complete culmination of nature," for „underneath the rhythm of every art and of every work of art, there lies the basic pattern of relations of the live creature to his environment"(EN 269, AE 355).

To say that art is rooted in and shaped by larger natural forces does not mean that it is just doing what comes naturally as an innate ability with no need for cultural conventions and rigorous training. Art is clearly shaped by human history and conventions, but since human history and culture are themselves partly structured by the natural world they help reshape, pragmatism can see art as a cultural product while equally recognizing the formative power of art's natural roots and energies. Similarly, as Robert Eno argues, although the conventional rules of ritual can be contrasted with merely natural action, Confucianism can still regard „ritual as a natural art", because „the forms of ritual and social order…are induced through the dynamic interactions of nature with the structure of the human mind …[and] are the teleological culmination of the natural cosmos."[1]

II

The primary concern with improving the human condition through philosophy is evidence of the deeply practical nature of pragmatism that I also see in Chinese thought. The Confucian tradition insists on linking knowledge and action, theory and practice. The Master said: „To fail to cultivate excellence (*de*), to fail to practice what I learn, on coming to understand what is appropriate (*yi*) in the circumstances, to fail to attend to it, and to be unable to reform conduct that is not productive – these things I worry over." „Exemplary persons would feel shame if their words were better than their deeds." „How could one but comply with what model sayings have to say? But the real value lies in reforming one's ways" (7.3, 14.27; 9.24). Even if we wish to ascribe it some special intrinsic value of its own, philosophy's prime value is the instrumental value of improving human life, which is why Dewey urged that philosophy be directed not at merely academic „problems of philosophers" but at the real „problems of men" and women.[2] In making it a means to this higher end of improved experience, one is not degrading philosophy as deficient in value. For if we value and want to achieve the end, then we must equally respect the best means to secure that end (provided, of course, that there is nothing objectionable about those means).[3] As a philosophy that takes means seriously, pragmatism also appre-

---

[1] Robert Eno, 138–9, 162. Cf. „Discourse on Ritual Principles," *Xunxi* (19.6), 66–67.

[2] „Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men," from „The Need for a Recovery of Philosophy", in *John Dewey: The Middle Works*, 10: 46.

[3] The crucial role of means is expressed in the ancient Chinese classic *Guanzi* (*Kuan-Tzu*): „Men all desire knowledge, but no one seeks the means to obtain it. What they know is the 'that'. But the means to obtain it is the 'this'. If they do not cultivate the 'this' how can they

ciates the importance of finding the most useful mean that lies between various extremes, recognizing that this proper mean is no fixed, mechanical average but a dynamically balanced measure of what is appropriate in terms of the pluralities of changing contexts. Sensitivity to changing contexts is also crucial to Chinese thought. This is not surprising since the *Yijing* or *Book of Changes*, as „the first among the canonical classics" of Chinese philosophy, has been widely influential.[1] Confucius repeatedly advises different behavior according to whether or not *the way* currently prevails in the place where one lives (8.13, 14.3, 15.7), and he also famously offers conflicting advice to two disciples, which he explains in terms of the different contexts of their very different personalities (11.22).

Chinese philosophy enjoys an inclusive open-mindedness of approach that reminds me very much of pragmatism's fundamental pluralism. Rather than seeking truth by excluding all alternative views, these philosophies have an appreciation of the contributions of complementarities, so they try to combine the insights of different views in a more productive and flexible synthesis. If Confucianism still survives as a flourishing influential philosophy, it is partly because it knew how to embrace the conflicting doctrines of Mencius and Xunzi within the fold of classical Confucianism and to absorb the insights of Daoism and Buddhism in the great synthesis of Neo-Confucianism. If the knowledge that constituted wisdom were simple and one-sided, then it would not be so difficult to express or attain. One very important dimension of wisdom is humility, which pragmatism expresses through its doctrine of fallibilism – the recognition that any truth we now hold could eventually be refuted by future experience. Fallibilism is not skepticism, however, because it continues to believe firmly in those truths that we have the right to hold, until we have strong grounds to doubt them. But fallibilism requires that we do not hold on to them rigidly in the face of new experience that puts them seriously in question; so even our firmness must also be flexible. Confucius expresses this idea by repeatedly cautioning against „inflexibility" and refusing to „claim or demand certainty" (1.8; 9.4; 14.32).

If philosophy seeks primarily to preserve, cultivate, and perfect human life, this quest for improvement has at least two parallel dimensions: first, there is the person's own inner self-realization, a desire to achieve a certain unity and integrity of character, expressed in harmony with oneself and with others. But a purely personal inner state is not enough for pragmatist philosophy. It requires some external expression in the realm of action, a certain excellence in the conduct of life, the ability to dignify and improve the world through one's practical efforts and exemplary life. In Chinese thought this double ideal of inner and outer perfection, of self- and social fulfillment, is nicely conveyed through the notion of „sageliness within and kingliness without."[2] Nor should these inner and outer dimensions be seen as essentially

---

know the 'that'?" See *Kuan-Tzu: A Repository of Early Chinese Thought*, trans. W. Allyn Rickett (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1965), vol. 1, 147.

[1] See Ames and Rosemont, *The Analects*, 13–14, who note the probable influence of this book on Confucius himself, who interprets one of its hexagrams in 13.22.

[2] The expression is from Zhuangzi (Chuan-tsu). See *The Zhuangzi Index* in the Harvard-Yenching Sinogical Index Series, Supplement 20 (Peking: Harvard-Yenching, 1947), page 91

separate. Just as the self's agency is a situational power rather than an autonomous inner force, so the self's character is not a hidden, permanent inner essence but rather a dynamic albeit habitual fabric of behavior and experience that is largely visible. The ways we act and react, walk and talk, dress, eat, and enjoy ourselves, etc., all form an important part of who we are, which is why Confucius claims one can know a person by observing him.[1] If appearances are not radically contrasted with reality but instead form a rich part of it, then we have another reason why aesthetic cultivation is crucial.

The philosophical life of self-cultivation and self-perfection is sometimes criticized as an isolating narcissism. Should we not devote philosophy to larger public concerns and to the universe as a whole? Isn't the individual self a product of far wider social and natural forces that should instead form the true focus of all our philosophical efforts? Pragmatism does not deny that individuals are shaped by social institutions and natural forces that are far greater than any individual. But individuals, as the expression of these larger powers, are also instruments through which these powers are in turn animated and reshaped. We can best work on the wider social and natural world only by mastering our primary instrument of action, which is our self. Even if the higher end is the good of society or the universe as a whole, the improvement of the self is a crucial means to this end. And pragmatism argues that if we value certain ends, we must also respect the means needed to achieve them.

This attitude resonates with Chinese thought. In *The Great Learning*, Confucius says: „The ancients who wished to manifest their clear character to the world would first bring order to their states. Those who wished to bring order to their states would first regulate their families. Those who wished to regulate their families would first cultivate their personal lives."[2] Many evils in human life result from harmful external conditions, but by abandoning our care for the self (that is, by failing to perfect our perception, knowledge, virtue, health, and humanity), we will be less capable of overcoming and transforming those conditions.

If philosophy aims at self-perfection, how should this ideal of goodness and wisdom be understood? While recognizing that Western philosophy has often construed this ideal through the model of spiritual health and therapy, my book *Practicing Philosophy* argues for an aesthetic model of self-perfection through philosophical living. The philosopher works to make his life an attractive exemplar by thoughtfully sculpting his thoughts and actions, his mind and body, his past history and projected future, into an aesthetically appealing whole. In pragmatism, the aesthetic is not separated from the moral and the cognitive, so the most beautiful lives cannot be

---

(chapter 31, line 14).

[1] „Watch their actions, observe their motives, examine wherein they dwell content; won't you know what kind of person they are?" (2.10) „My young friends, you think I have something hidden away, but I do not. There is nothing I do that I do not share with you – this is the person I am" (7.24) Confucius also notes that exemplary persons are „keen observers of demeanor" (12.20).

[2] See *The Great Learning (Ta-Hsueh)* in *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, trans, Wing-tsit Chan (Princeton University Press, 1963), 86–87

lived in ignorance or evil. Textual practice is not enough; philosophy must be more robustly embodied in action. Moreover, since the aesthetic cannot be separated from the social – which forms our taste and nurtures our creative, expressive powers – the most beautiful lives cannot be lived in lonely self-absorption. A truly attractive pragmatist exemplar must address the public and its problems, even when conditions are not propitious. Some would regard this as a departure from Confucian policy that seems to counsel withdrawal when times are not favorable (8.13, 15.7).

The work of sculpting the self not only gives direction and fulfillment to the particular philosopher but also serves as an inspiring exemplar to others in their own quest to realize beauty in their lives. Legend tells that Socrates was the son of a sculptor and that he wondered why artists spent so much care and effort shaping wood and marble but let their own selves remain as misshapen objects – haphazard products of chance, blind habit, and neglect. This aesthetic model of self-perfection is also important to Chinese philosophy, which helps explain why Chinese philosophers have often been accomplished artists.[1] Confucius, who insists that the exemplary person requires the right aesthetic blend of natural substance and cultural refinement (6:18), likewise urges an aesthetic model of perfecting the self and society through education. „The only way for the exemplary person to civilize the people and establish good customs is through education. A piece of jade cannot become a work of art without chiseling, and a man cannot come to know the way (*dao*) without education."[2] A person, he argued, must be shaped through aesthetic education: „inspired by poetry, established by ritual (*li*) and perfected by music" (8.8)[3]. Virtue and „the way" (*dao*) are not merely things to know, to will, and to perform, but things that we should delight in so that we can love and fully embody them. When asked what he thought of „the saying 'Poor but not inferior; rich, but not superior'", Confucius „replied: 'Not bad, but not as good as: 'Poor but enjoying the way; rich but loving ritual propriety'" (1.15). He further urged, „To truly love it [the way] is better than just to understand it, and to enjoy it is better than simply to love it" (6.20).

Because my pragmatist aesthetics is often criticized for celebrating the hedonic,[4] I am greatly encouraged by the Confucian emphasis on pleasure (*le*) and enjoyment

---

[1] Two striking examples are Su Shi (1037–1101) a Daoist and Buddhist philosopher who was an outstanding poet, calligrapher, and painter, and the neo-Confucian Zu Xi (1130–1200) who was a distinguished poet and calligrapher. There is evidence that Confucius himself was a musician and perhaps edited the *Book of Songs*. Since the Confucian tradition urged intense and continued education in the six arts – ritual, music (including poetry and dance), archery, riding, writing (including calligraphy), and arithmetic – one would expect any accomplished Confucian philosopher to have some skill in these arts.

[2] From *The Book of Rites (Li Chi)*, trans. Lin Yutang, in *The Wisdom of Confucius* (New York: Modern Library, 1938), 241.

[3] I here slightly amend the Ames translation by rendering some words in the manner of Wing-tsit Chan, p.33.

[4] See, for example, the criticisms of Rainer Rochlitz, „Esthétiques Hédonistes," *Critique*, 540 (1992), 353–373; Alexander Nehamas, „Richard Shusterman on Pleasure and Aesthetic Experience", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56 (1998), 47–51; and Wolfgang Welsch „Rettung Durch Halbierung? Zu Richard Shustermans Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47(1999), 111–126.

(*yue*). It shows the error of thinking that a philosophical concern for pleasure is merely the selfish, feeble, fetish of a degenerate and trivial postmodernism, a falling off from modernity's focus on truth and progress. Since Hegel, the prevailing idealism of Western aesthetics has been unfriendly to pleasure, which it opposes and subordinates to the ideal of knowledge. This is partly because pleasure has a strong association with sensuality, desire, and the body, which modern Western philosophy (along with Christianity) has tended to see as obstacles or dangers to true knowledge. Adorno exemplifies this opposition of pleasure to knowledge, arguing that „people enjoy works of art the less, the more they know about them, and vice versa."[1]

Pragmatist aesthetics denies this sharp division of between pleasure and cognition, feeling and knowing, enjoyment and understanding. It instead closely links these concepts, affirming the insight of T.S. Eliot that „to understand a poem comes to the same thing as to enjoy it for the right reasons."[2] Rejecting the empiricist view of pleasure as a passive sensation existing only in the private mental world of the experiencing subject, a shrewder pragmatism follows Aristotle in construing pleasure as a quality of activity that enhances that activity by making the activity more zestful or fulfilling. Pleasure is thus inseparable from the activity in which it is experienced and tends to promote that activity by intensifying interest in it. And as we share our activities, so we can share our pleasures.

Closely connecting pleasure and knowledge, Confucius presents pleasure as active enjoying that implies more than a private mental state. The very first passage of the *Analects* affirms pleasure's link to knowledge, practice, and community: „Having studied, to then repeatedly apply what you have learned – is this not a source of pleasure? To have friends come from distant quarters – is this not a source of enjoyment?" (1.1). Confucius then further links pleasure and knowledge with activity: „The wise are active…The wise find enjoyment" (6.23). And he goes on to describe himself as „a person [who] is driven by such eagerness to teach and learn that he forgets to eat, [and who]… enjoys himself so much that he forgets to worry" (7.19). Since pleasure is intrinsically linked to the activity it enhances and promotes, and since a person is shaped by the activities in which she habitually engages (17.2), pursuing appropriate pleasures provides a path not only to knowledge but to an improved self. Hence Confucius recommends that „finding enjoyment" in activities of ritual propriety and music, in praising excellence, and in associating with friends of good character „will be a source of personal improvement" (16.5).

The true aesthetic way of self-cultivation is a path of pleasure, which is why it is better to love and enjoy *the way* rather than merely to understand it. Philosophy typically opposes aesthetics to asceticism and regards the latter as the true instrument for cultivating ethical character. But a wiser pragmatism regards the aesthetic/ascetic opposition as a false dichotomy, since even the simple, ascetic life involves a creative regime of self-stylization and affords its own enjoyment and beauty. Confucius confirms this: „To eat coarse food, drink plain water, and pillow oneself on a bent arm – there is pleasure to be found in these things," (7.16) and he praises the „character"

[1] T.W. Adorno, *Aesthetic Theory* (London: Routldege, 1984), 18–21.
[2] T.S. Eliot, *Of Poetry and Poets* (London: Faber, 1957), 115.

of his favorite disciple Yan Hui for being able to enjoy an ascetic life of material hardships (6.12).

Even apart from such physical hardships, the Confucian path of aesthetic self-cultivation involves the *askesis* of ethical perfectionism, the uncompromising drive for continuous improvement through ever more efforts of intense study and devoted practice. This meliorist, perfectionist *askesis* – which can also be found in such pragmatist ideals as the „endless seeker" for the higher self (Emerson), „the strenuous mood" (James), and the quest for unending „growth" (Dewey) – is expressed in a permanent dissatisfaction with the level one has reached because of a permanent desire to go higher. Confucius embodies this aesthetic-ascetic life. In refusing to consider himself a sage or an exemplary person, Confucius claims „I have accomplished little…What can be said about me is simply that I continue my studies without respite and instruct others without growing weary." (7.33-34). Virtue, in this perfectionist vision, is not an absolute state but a comparative measure of striving to be better. One who has already reached a high level of self-cultivation but wants to go no further is thus less virtuous than one who may be lower but struggles to improve.

In *Practicing Philosophy* I argue for the rich, multiple values of the aesthetic model of philosophical living and compare it favorably to the „therapeutic" model advanced by Pierre Hadot and others. But I also insist that there are very different yet useful versions of the aesthetic model, because there are very different and competing visions of what qualities are most important for being *aesthetic*. While some visions emphasize unity and harmony, others stress novelty, intensity, or complexity. *Practicing Philosophy* presents only some of the different ways that pragmatism and other Western philosophies have portrayed and practiced the aesthetic-philosophical life. Chinese thought displays similar variety. With Confucius, for example, the aesthetic ideal of self-cultivation tends more toward complexity and sophistication, where *li* and music are advocated as crucial tools of self-regulation and self-development to perfect one's *ren*. In contrast, Laozi urges an aesthetic life of greater simplicity through basic harmony with nature, with less striving to regulate the self through the measures of ritual and art.

Pragmatism suggests another reason why there cannot be only one model of philosophy's art of living. One's life cannot be isolated from the environmental conditions in which it is lived and from which it draws energies and occasions for action. Different conditions provide very different tools and possibilities for making one's life into an attractive fulfilling project, and pragmatism is a philosophy that is very appreciative of changing contexts and the need to adapt our thinking and behavior according to the context. There must be a certain amount of pluralism with respect to the philosophical life, since different individuals have been differently shaped by the different conditions in which they live. This deep appreciation of pluralism and contextualization is another point where pragmatism converges with Chinese philosophy. Even within Confucianism, with its emphasis on ritual's strict scripting of behavior, there is clear recognition not only of different contexts but of different personalities, as exemplified by Confucius's different disciples whose differences play an important role in *The Analects*. Thus, as Tu Wei-Ming argues, even Confucius himself was not taken as the single „rigid model for human flourishing…. Confucian followers rejected the idea of imitating Confucius but insisted on the relevance of his

example for emulation."[1] Though we can learn much from great exemplars of beautiful living (and also, by contrast, from the errors of failed lives), one must work out the aesthetics of one's own life for oneself in terms of one's conditions and personality.[2] Philosophy, in this sense, can be a personal project for everyone.

III

There is an aspect of philosophy as life practice that my version of pragmatism emphasizes more than most Western philosophies – cultivation of the sentient body as a central tool of self-perfection, a key to better perception, action, virtue, and happiness. To properly treat this bodily dimension of philosophy, I have been working on a discipline called „somaesthetics," which I introduced in *Practicing Philosophy* and explain more fully in *Performing Live*.[3] Briefly defined, somaesthetics is the critical, meliorative study of the experience and use of one's body as a locus of sensory-aesthetic perception (*aesthesis*) and creative self-fashioning. It is therefore also concerned with the various forms of knowledge, discourse, practices, and bodily disciplines that structure such somatic care or can improve it. A discipline not only of theory but of concrete practice, somaesthetics seeks to enhance the fundamental unity of bodymind in aiming to realize some of philosophy's oldest and most central goals: knowledge, self-knowledge, virtue, happiness, and justice.

When challenged by my Western philosophical colleagues for paying so much attention to the body (which is seen as a necessarily narrow and narcissistic interest that interferes with the wider and nobler concerns of ethics and politics), I find support from Asian philosophers' wise respect for the body. They realize that virtue, care for others, and even the political practice of good government cannot be achieved without bodily means. As Mencius says, „I have heard of those who, having kept their bodies inviolate, could serve their parents, but not of those who failing to do so, still served their parents. Whichever duty I fail to perform, it must not be my duty to my parents, for that is the duty from which all others spring. Whichever trust I fail to fulfill, it must not be that of keeping my body inviolate, for that is the trust

---

[1] See Tu Wei-Ming, 615. This is because they recognized the contextual character of anyone's life: „Confucius' attainments depended so much on a confluence of conditions involving economic circumstances, social class, political situation and cultural milieu that it is unique and unrepeatable" (ibid.).

[2] This implies that philosophy, while grounded in the past, must be forward looking. Though some might be tempted to contrast pragmatism and Confucianism with respect to the issue of tradition, seeing the former as future-directed and concerned with consequences while the latter essentially oriented to the past, these philosophies actually share a vision of tradition as a resource that uses the past to improve the present and future – „reviewing the old as a means of realizing the new" (2.11); cf. Dewey, AE 163, 270.

[3] Richard Shusterman, *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), chapters 7–8. I relate somaesthetics to the original Baumgartian project that founded modern aesthetics in „Somaesthetics: A Disciplinary Proposal", the concluding chapter of *Pragmatist Aesthetics*, 2nd ed.

from which all others arise." He later claims, „The functions of the body are the endowment of Heaven. But it is only a Sage who can properly manipulate them."[1]

Moreover, how can one properly govern a state, if one cannot properly care for oneself by properly caring for one's body? As Laozi says, „He who loves his body more than the empire can be given the custody of the empire."[2] Chinese philosophy further realizes that the most persuasive lessons in the art of living can be conveyed without theoretical texts, but through the wordless power of bodily bearing and graceful action of the teacher, who instructs by the exemplarity of his person that complements and interprets the words of his teaching. As Mencius says, „His every limb bears wordless testimony."[3] Consider the exemplarity of wordless teaching exhibited in the bodily behavior of Confucius as recorded in *Analects* 10:4:

> On passing through the entrance way to the Duke's court, he would bow forward from the waist, as though the gateway were not high enough. While in attendance, he would not stand in the middle of the entranceway; in passing through, he would not step on the raised threshold. On passing by the empty throne, his countenance would change visibly, his legs would bend, and in his speech he would seem to be breathless. He would lift the hem of his skirts in ascending the hall, bow forward from the waist, and hold in his breath as though ceasing to breathe. On leaving and descending the first steps, he would relax his expression and regain his composure. He would glide briskly from the bottom of the steps, and returning to his place, he would resume a reverent posture.[4]

Asian culture has combined theoretical affirmation of the body with the development of practical somatic disciplines of meditation and martial arts that improve our powers of movement and mental concentration, while giving greater grace to our actions and greater pleasure and acuteness to our consciousness. My efforts to establish the field of somaesthetics as a discipline of theory and practice have been greatly inspired by the insights of Chinese and other ancient Asian philosophies, but also by some modern Western body-mind disciplines such as the Feldenkrais Method in which I have become a professional practitioner.[5] But Feldenkrais himself,

---

[1] See *Mencius*, trans. W.A.C.H. Dobson (Oxford: Oxford University Press, 1969), 138, 144 (4A.20; 6A.14). Proper bodily comportment and skills are, of course, crucial to the key Confucian idea of ritual.

[2] See *Tao Te Ching*, trans. D.C. Lau (Baltimore: Penguin, 1963), 69. (XIII).

[3] *Mencius*, 181 (7A.21)

[4] Book 10 is full of such descriptions of Confucius's instructive bodily comportment, including matters of dress, posture, the taking of food, drink, and medicine, table manners, style of sitting, resting, sleeping, and riding in a carriage. An important counterpart of wordless teaching is wordless understanding, also emphasized in Chinese thought.

[5] Further discussion of somaesthetics can be found in a recent symposium on *Pragmatist Aesthetics,* 2nd edition (with articles by Antonia Soulez, Paul Taylor, Tom Leddy, and my response) in *Journal of Speculative Philosophy*, 16:1 (2002) and in a symposium on *Performing Live* (with articles by Kathleen Higgins, Casey Haskins and my response) in *Journal of Aesthetic*

though grounding his somatic theory and practice in the Western sciences of anatomy, neurophysiology, and mechanics, was also strongly influenced by Asian martial arts in which achieved black-belt status.[1] He is exemplary (and rather exceptional) in realizing that the most fruitful East-West dialogue is not simply a discussion of existing positions but an interactive integration of them to achieve new syntheses that address newly evolving conditions and that can be put into practice and tested by experience.

Education, 36:4 (2002). The same issue of *JAE* also contains articles by Martin Jay („Somaesthetics and Democracy: Dewey and Contemporary Body Art") and Gustavo Guerra („Practicing Pragmatism: Richard Shusterman's Unbound Philosophy") that discuss somaesthetics. See also the critique by Richard Rorty, whose pragmatism involves a linguistic essentialism of the self that excludes the relevance of somatic cultivation for philosophy, in „Response to Richard Shusterman" in Matthew Festenstein and Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues* (Oxford: Polity Press, 2001), 152–157.

[1] Moshe Feldenkrais, an Israeli educated in engineering and physics, received his doctorate in Paris and later worked there in nuclear physics research with the Nobel Prize-winning Frederic-Joliot Curie; he was also a black belt in Judo (one of the first in Europe), and the author of two books on judo and one on jujutsu.

DISTRIBUTIVE JUSTICE: FROM PRINCIPLE TO CONTEXT. THE DIFFERENCE BETWEEN KARL MARX AND JOHN RAWLS

Wei Xiaoping

Abstract: *The problem of distributive justice has been widely concerned by western Marxist Scholars as well as by Chinese Scholars is mainly caused by the collapse of Eastern Europe and Russian at the end of 80s last century, which resulted in joining the trends of capitalism, and the historical transition of China beginning at the end of 70s last century, which resulted in serious distributive difference. With discussing the distributive difference before and after the historical transition in China, and by comparing the different theory between Marx and Rawls, I try to show for distributive justice where the key problem and difficulty is.*

Key Words: *distributive justice, distributive according to contribution, distributive according to investment, distributive according to needs.*

The problem of distributive justice has appeared in China only after the historical transition from planning economy with public ownership to market economy with multiple ownership, which resulted in serious distributive difference. In the present paper I only discuss this problem which caused by the essence of market, while neglecting those causation such as the temporally problems of transformation, terrible corruption and all those illegal ways. With discussing the different situation before and after the historical transition, I compare the difference of distributive justice between Marx and Rawls from principle to context; trying to show that for distributive justice where the key problem and difficulty lies, coming to the conclusion that it still lies in the forms of the ownership of the means of production.

I. Are there any principles of distributive justice by Marx?

Could we compare Marx and Rawls on the principle of distributive justice, they live in a quite different historical period which lasts almost one hundred years? No matter how today's western capitalism developed is, it is, on its essence, still capitalism, the situation of post-industrialization, didn't change the basic rules of capitalism. Besides this, in order to answer this question, we have to solve two problems; one is that are there any principles of distributive justice by Marx? The other is that are there any axiom about distributive Justice, so that we could compare these two theories? The second problem half lies in the first problem, half lies in the same problem that is are there any principles of distributive justice for Rawls. In order to answer these two problems, first I discuss Marx, and then I discuss Rawls.

We know that Marx has never talked about the abstract principle of distributive justice, what Marx criticize the distributive injustice of capitalism points to its production relationship, with the transform from philosophy area to economic area, that is the transform from criticizing alienated labor to criticizing exploitation, his 1844 „Ökonomisch philosophische Manuskripte" has shown the transition.

In his 1844 „Ökonomisch philosophische Manuskripte", based on the presupposition of national economy about the separation of capital and worker, Marx criticize alienated, he discloses that workers' labor have been alienated because part of his labor have been appropriated by capitalists, which resulted in the alienation between

workers with his labor, with the procession of labor, with the relationship among person, and further with the species of human being.

After then Marx begins to criticize capitalism from the area of economy, the most important idea of it is labor value theory which discovers that the surplus value created by workers have been appropriated by capitalists. To some senses we could say that the labor value theory use mathematics to explain labor alienation.

By disclosing the secret of wage Marx shows that in capitalism, the wage that workers have got are not equal the value that they have created, it is only the price of labor force, the missed value is the profit of capital, that is the value beyond the price of labor hence the surplus value. Therefore by Marx, the investment profit is not come from the general capital, but only from the variable capital. Marx has divided the general capital as invariable capital and variable capital; only the variable capital could bring surplus value, which is the origin of profit.

Now, we could ask ourselves are there any principles included in Marx' labor value theory? Marx himself never talks about this directly, and Marxists normally do not discuss this problem. This problem has been aroused only by liberalist Robert Nozick, in his argument with Marxists who have criticized his self-ownership his answer is that Marx' labor value theory also includes the principle of self-ownership:

Because what Marx has criticized is the fact that capitalists have appropriated the surplus labor of workers, which is unjust because it belongs to workers, that is to say that the principle that Marx has criticized of the rule of capitalism is the same as Nozick's principle of self-ownership.

He is right, Marx doesn't want to criticize the principle, but to criticize the fact that the situation of separating workers from the means of production has transformed this principle to its opposite. For Marx, the possibility that capitalists could take up worker's surplus labor only is that workers have no means of production.

If the prerequisite that Marx has criticized is the separation of workers with capital, then what Marx concerns should go further from the fact to the procession that results the fact. Then the question should be how it is could come to be? Marx's answer in the „Capital I" is that:

> „In actual history it is notorious that conquest, enslavement, robbery, murder, briefly force, play the great part. In the tender annals of Political Economy, the idyllic reigns from time immemorial. Right and 'labour' were from all time the sole means of enrichment, the present year of course always excepted. As a matter of fact, the methods of primitive accumulation are anything but idyllic."[1]

Now the question is if the idyllic procession plays the main part in the procession, whether the model of capitalist distributive could be justified? Along with the advance of history, the way of conquest, enslavement, robbery, murder, briefly force slowly replaced by idyllic procession, or by legal procession, which means the occasional procession has been replaced by universal procession, then could the proces-

[1] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN,II/9, P.620.

sion of division between man and the means of production and its result (exploitation) be justified? Which could be logically happened in Russian and eastern European, after they have collapsed, they try to reallocate the property of states equally to every people. It is now private ownership, but the direct prerequisite conditions (the division of men with the means of production) of exploitation do not exist. Even though it would be unavoidably has happened under the condition of private ownership, compared with the violent procession, what has happened today is the abuse of political power, but theoretically it could also happens by idyllic procession.

Related to the procession of the division between man and the means of production is the problem of the originate of the private ownership, in his „Ökonomisch philosophische Manuskripte",Marx analyses that the alienated labor is the resources of private property, here the private property is only a thing, not a system, in the „Deutsche Ideologie",Marx analyses the resources of private ownership from its original accumulation that is:

> „Das privateigenthum,soweit es, innerhalb der Arbeit, der Arbeit gegenübertritt, entwickelt sich aus der Nothwendigkeit der Akumulation, & hat im Anfaneimmer noch mehr dieform des Gemeinwesen, nähert sich aber in der weiteren Entwicklung immer mehr der modernen Form des Privateigenthums."[1]

The link between the existence of private ownership to the separating procession (person and the means of production) is still missing, even in the „Capital" which begins with the separation of workers with capital, there Marx mainly regards it as the result of violence, not civil procession, but this could not represents the only opinion of Marx, actually Marx concern about the natural history of the change of the relations of production, instead of analysis this problem theoretically and logically, what Marx does concerns the early period of history, which lasts from his earlier time to the middle, and till the late time.

We could ask two questions here, the first is are there any universal distributive principle behind what Marx criticize capitalism? The second is besides violence, what is the causation of the historical dividing procession, are there any universal principle for the causation?

Marx himself has never criticize universal principle of distributive justice, he only disclose that it goes to its opposite under capitalism (actually under any class society), it is injustice because the existence of exploitation. From alienation to exploitation, what Marx points to is the relation of production, the divided system of private ownership.

In the „Deutsche Ideologie", Marx, together with Engels, try to analysis the history of the changes and developments of relations of production, and late till in the famous „Preface to 'A Critique of Political Economy' "(1859), Marx stresses his idea that the developments of the relations of production has been based on the force of productive. Therefore by Marx, although the eliminating of such condition is the

[1] MARX-ENGELS JAHRBUCH, Akademie Verlag, 2003, P.87.

prerequisite of the elimination of the distributive injustice (exploitation), the eliminating such condition itself depends on certain level of productive forces.

On this sense, and also considering his Hegelian background, people usually think that there are only historical dimension, while no universal dimension for Marx's theory of distributive justice. What I want to say is that the universal dimension does not come into antagonism with historical dimension; the necessary of the existence of capitalism model in certain historical period could not justify its relations of production, just as the existence of slavery, feudalism in certain period of history, which is the stands of Marx.

II. Are there any principles of distributive justice by Rawls?

It is different from Marx, who sees that under the conditions of capitalism, the surplus labor of employed workers are taken by capitalist, that is exploitation, that is, although he does not say, injustice, because workers are exploited by capitalist, liberalist Robert Nozick regards the rule of capitalism as the condition of protect people's self-ownership, and the separation of occupying the means of production between capitalists and workers are the result of the procession based on the principle of self-ownership, therefore he justify the reality of the rule of capitalism by justifying the procession. According to him, if the original procession of occupying the property (or means of production) is based on the principle of self-ownership, the rule of it could also be justified. While the right of occupying the property is justified by the theory of Lock. In this way Nozick sets up his chain of justice.

Although the principle of self-ownership could even justify the original procession of division (between person and the means of production), it could not justify the transform of its property into capital and take the labor of others, it could be explained only by the theory of economic game and economic efficiency, but here the chain of justice is broken, what he concerns are only those individual's rights whose property could be taxed to make redistribution, as he said in the preface of „Anarchy, State, and Utopia". By which he uses the principle of self-ownership to against redistribution by state, regardless the fact that part of worker's individual's right have been already taken away. For him if the procession is justice, then the distributive result is justice, no matter how things have already goes to its opposite under the condition of social division.

It is only on this point that liberalist John Rawls is different from Nozick, considering the social class structure Rawls pay attention to opportunity equality, although he knows that for those in different economic position, their first step of career could not be equal[1]; considering the serious distributive difference, Rawls pay attention to redistributive. Rawls never challenge the basic principle of self-ownership and its natural result of social class structure, on this point there are no difference between Rawls and Nozick. We could see this clearly from Rawls' principles of justice as fairness:

[1] See John Rawls: A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.78.

„First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others.
Second: social and economic inequalities are to be arranged so that are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all." [1]

Rawls doesn't question the existence of private ownership, the justice of the basic rule of capitalism; instead of distributive „justice" which unavoidably results in serious inequality he stresses justice as fairness, which not only justify the distributive inequality from the point of economic efficiency and equal opportunity, but also amend the inequality with redistributive.

The difference between the distributive justice of liberalism and the justice as fairness of Rawls is that both of them accept the basic system and the rule of capitalism, while the latter justify the natural result of it from the stance of disadvantaged and readjust it with redistribution.

III. from principles to contexts, comparing Marx and Rawls

From the point of view of Marx, the existence of individuals own the means of production is the causation of capitalism exploitation, while this could be explained only by double relationship between people with people, and people with things, that is to say if a person could occupy and further slave other person only because he owns the means of production.

From the point of view of Nozick and Rawls, on the one hand, they regard the existence of private ownership as necessary from the view of Lock, and the division between person with property as legal from the view of justice chain (Nozick); on the other hand, under the condition of capitalism, the universal rule of contract guaranteed the free and equality of a person to get into the contract relation, and obey the rules of it, which is the presupposition of justice. The difference between Nozick and Rawls is only that Rawls try to amend the natural weakness of justice with justice as fairness. Therefore the relation between a person and property, no matter you are an employer or an employee, could be justified as long as it is obey the legal procession and the rule of remuneration distributive.

But the theory of liberalism neglect the fact that the justice chain of Nozick has been broken as soon as the separation between the person and the means of production has happened, even if you can justify the connection between different distributive with different person's ability by the principle of self-ownership, you can not justify some to use its property to occupy the labor of others. It is different relation, the first one represents the relation between person with things, the second one represents this relation which has been interrupted by the division of person with property (means of productions), and you can not use the same principle to represent the two different relations.

[1] John Rawls: A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.60.

The theory of liberalism doesn't mention the real problem behind the phenomenon of free contract. It is on this point we could distinguish the context of Marx from that of Liberalism.

Now we compare the different contexts of Marx and liberalism by analyzing the two different relations, firstly we analyzing the difference between Nozick and Rawls.

Based on the principle of self-ownership Nozick is against the redistribution of State, what embraced in his ideas are:

1) self-ownership (extent to one's property)[1];

2) the differentials between rich and poor are the result of this principle[2];

3) State's redistribution by the way of tax could not be justified because it would perhaps violate person's rights[3].

For the 1 and 2 there are no disagreement between Nozick and Rawls, their disagreement is only by 3, by which Rawls has a different opinion, for Rawls,

4) all social values are to be distributed equally unless an unequal distribution of these values is to every one's advantage[4].

Comparing with Marx, we see by Nozick and Rawls, the problem of rich and poor only concerns the way of distribution, there are no essence difference, Although Rawls knows that:

> „Now those starting out as members of the entrepreneurial class in property-owning democracy, say, have a better prospect than those who begin in the class of unskilled laborers." [5]

But for liberalism this kind of difference is not so important; those who begin in the class of unskilled laborers could become a business man from a wage earner, but these few who are luck from a wage earner to become a business man cannot change the whole position of wage earner.

Now we make a drawing to show the difference between Marx and liberalism:

The labor value theory of Marx
1) Products should belong to its producer. 2) The occupying means of production is the condition to occupy the labor of others, which is injustice. it has disclosed the double relations: a) workers have to be employed by those who own the means of production(the relation between person and things relies on the relation between person and person).

[1] Robert Nozick: „Anarchy,State,and Utopia",BLACKWELL,1974,Reprinted 1997.P.172.

[2] Whatever arise from a just situation by just stepes is iteslf just. Robert Nozick: „Anarchy,State,and Utopia",

[3] See Robert Nozick: „Anarchy,State,and Utopia" BLACKWELL,1974,Reprinted 1997.P.ix.

[4] See John Rawls: „A Theory of Justice", Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.62.

[5] John Rawls: „A Theory of Justice", Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.78.

b) those who own the means of production dominant and occupy the surplus labor of theirs (the equal relation between person subject to the divided relation between person and property).
The distributive theory of liberalism
1) the prerequisite principle is self-ownership. 2) a person own profit from investment based on owning the means of production, the unequal result of which is not injustice, if the procession doesn't opposite to the free and equal universal rule. It has hided the double relations: a) the difference of the trade between normal products from the trade between labor and wage. b) the equal relationship between persons destroyed by the division of person with property.

Here Marx has disclosed and criticized a, b, while for liberalism it could be justified if its procession is legal. The key problem is still what Marx concerned in his early time the division of capital with worker.

The double relations between person to property and person to person by liberalism only appeared as single relationship, if people get into the labor contract with universal rule and are not forced to do so, the distributive result could be justified, the difference between Nozick and Rawls is only about redistribution.

Their principle has justified the whole procession from property ownership to the division of property ownership, but after the division of property ownership, the same principle could not be continued as it is, it goes to its opposite, the free and equal turn to its opposite, that is why Marx wants to change the social structure, while not the principle itself.

IV. Even by Marx Justice distributive doesn't mean equal distributive

Based on the analysis above it is clear that if it is difficult to distinguish the difference of the principle of distributive justice between Marx and liberalism, it is much more easier to distinguish the different way that they look at the reality context: by Marx the division of person with property is the precondition of alienated labor and distributive injustice (exploitation); by liberalism if the procession of the division of person with property is guided by the same principle and based on the same rule, the result of unequal distributive could be justified, the slight difference between Nozick and Rawls is that the latter not only justify the whole capitalist system but also justify re-adjust distributive with substituting the principle of justice by the principle of justice as fairness.

What Rawls concerns about the class difference is only that „Chances to acquire cultural knowledge and skills should not depend upon one's class position, and so the school system, whether public or private, should be designed to even out class

barriers." [1] Actually the influence of class are much more beyond the chances of education, it extensive to the dominant fact of daily life, economic life and political life. What Rawls justify the differentials principle is that the economic efficiency that it brings about could also improve those disadvantaged, which is his way of unify differentials principle with the principle of justice as fairness.

Marx has never denied the historical existence of capitalism, but Marx has never justified its relations of production and its way of distributive, for Marx only public own the means of production could guarantee distributive justice. Because public own the means of production not only transform the surplus labor from private person to public, and meanwhile transform the relation between employees with employed to equal subject.

Even so for Marx there are still problems between justice distributive and equal distributive, in order to understand this man has to distinguish the difference between equal distributive and equal right. In „Kritik des Gothaer Programms" Marx has criticized „Gothaer Programme" for it has confused equal right with equal distributive.

For Marx it is clear that the equal right is still based on the rule of capitalism, he therefore divides communism as two stages, at first it is still commercial economy:

> „Es herrscht hier offenbar dasselbe Princip, das den Waarenaustausch regelt, so weit er Austausch Gleichwerthiger ist "[2].

At this stage even the condition by which that one could use the private property occupy the surplus labor of others are no longer exist, therefore:

> „Demgemäss erhält der einzelne Producent-nach den Abzügen-exakt zurück was er ihr giebt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum."[3]

Under this kind of condition:

> „Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen Niemand etwas geben kann ausser seine Arbeit und andrerseits nichts in das Eigenthum der Einzelnen übergehn kann ausser individuellen Consumtionsmitteln"[4]

The equal right of distributive is still impossible, even

> „Was aber die Vertheilung der letzteren unter die einzelnen Producenten betrifft, herrscht dasselbe Princip wie beim Austausch von Waarenequiva-

[1] John Rawls: „A Theory of Justice", Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.73.
[2] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.14.
[3] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.13.
[4] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.14.

lenten; es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetaucht".[1]

Therefore, Marx said:

„Das gleich Recht ist hier daher immer noch dem Princip nach-das bürgerliche Recht"[2]

Because equal right is still a reward principle and it doesn't mean actual equal distributive to every single person, we have to take into considering the different ability (both mental and manual) that people could contribute and also different living condition that people have (how much big the family is), therefore the equal right of allocation according to contribution could actually mean unequal distributive for each person of consume goods.

Therefore equal right actual means unequal distributive if it is based on the principle of justice, even under the condition of public ownership, which combines the connection between a person's rewards with his effort, therefore Marx regards it still as „bürgerliche Recht".

If justice distributive means different distributive, while not equal distributive, then according to Marx:

(a) After the elimination of private ownership the conditions of exploitation no longer exist, therefore justice distributive could be realized.

(b) But justice distributive still means actually unequal distributive.

Here the equal right doesn't mean equal distributive, in order to satisfy the latter we have to change the former that is to change the equal right of having the same distributive principle, which is the problem by Marx for the second period of communism.

But even the equal right under the condition of public ownership still has problem, principally if the principle of remunerating distributive means different distributive, then how to do with accumulation of difference? Could it to be transformed into capital? If the answer is yes, then the procession of history would repeat it self, if the answer is no, then the difference are limited, but we know with modern science and technique how big the difference could be, if we limit the difference then we close the way that surplus labor to be transformed into social productive force. This problem in reality appeared in those traditional socialist countries, and in order to avoid accumulated differences to be transformed into capital, practically the principle of remuneration distributive replaced by equal distributive, and the neglect of distributive justice unavoidably would be cut down the pace of economic development.

When people talk about the causation of the collapse of Eastern Europe and Soviet Union, and also the transformation of China, they often say that because it was set up on a pre-capitalism, while the socialism that Marx has talked about should

[1] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.14.
[2] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.14.

be set up on a post-capitalism, therefore it cannot be succeed and the historical period of capitalism is necessary for the set up of socialism. People have seldom to think about the problem of the difficulty of justice distributive even under the public ownership, not to mention that when the Eastern Europe and Soviet Union have collapsed, it was already quite industrialized and its productive force was much higher than Marx and Engels could imagine.

V. How to realize equal distributivebeyond Justice

Based on the analysis above we could say that there are no differences in the principle of distributive justice between Marx and that of liberalism, and the differences between them exist in the reality context, by Marx the division of workers with the means of work are the precondition of distributive injustice, by liberalism they justify the procession of division with the same principle, and when they face the serious inequality as the result of division they have different opinions, either justify the unequal result with defending the principle (Nozick), or justify the unequal result from the view of economic efficiency (Rawls difference principle) and amend it with redistribution through taxation.

The stress between justice and equality are clear, no matter under the condition of private ownership or public ownership, by the former the inequality come from the division of objective condition could be accumulatively bigger and bigger; by the latter the inequality is difficult to be limited in a certain scale especially in the condition of modern science.

Rawls didn't express the view that there are conflicts between the principle of justice and capitalism, but when he says that the coherence society is beyond justice that means he has recognized the existence of the contradiction, he said:

> „Rather a society in which all can achieve their complete good, or in which there are no conflicting demands and the wants of all fit together without coercion into a harmonious plan of activity, is a society in a certain sense beyond justice."[1]

This means Rawls understands that a harmonious plan of activity could be achieved only in the sense beyond justice, he never challenge capitalist social structure.

Marx never think that distributive justice could be achieved under the condition of capitalist system, but Marx also not so naïve as believe it could be achieved after the change of capitalist social structure. Marx sees the equal right of the principle of remuneration distributive unavoidably would be resulted in unequal single person's material allocation even after the elimination of the division of workers with the means of work and under the condition of public ownership, and the principle of remuneration distributive is still based on the rule of mutual benefit, therefore Marx regards it still as „bügerliche Recht".

---

[1] John Rawls: „A Theory of Justice", Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971, P.281.

In order to achieve equal distributive the justice principle of remuneration distributive should be replaced by distributive according to people's needs, that is the principle beyond remuneration distributive, which belongs to the second stage of communism as Marx has suggested in the „Kritik des Gothaer Programms":

> „Jeder nach seinen Fähigkeiten, Jedem nach seinen Bedürfnissen"[1]

It is already beyond justice because it gives up the direct correspondence between people's effort and their reward, to satisfy their needs no matter how much they have done.

The precondition for the transform of distributive according to a person's effort to a person's need by Marx is certain level of high productive forces. It is clear for Marx the principle for the two stages of communism are different, if we say that the first stage of it is still based on the principle of justice, then the second stage of it is based on the principle of beyond justice. Marx dose not discuss this problem from the point of justice, he use the concept of right, that is:

> „Um alle diese Missstände zu vermeiden müsste das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein"[2]

What is the difference of the principle of justice with the equal right (Recht)? both of them express the same idea of the rule of distributive which is complicated as it deals with the relationship between person with person, and person with things, if the rule is equal, then the result of the rule would be betrayed itself, even under the changed social structure (public ownership), therefore the rule itself should be beyond, this is the way to solve the contradiction caused by the rule even under the changed social structure, otherwise the changed social structure could be undermined by the same principle.

It is on this meaning Marx said that in order to achieve equal distributive, the right should be unequal, but equal distributive is still a narrow idea compared with distributive according to people's needs, what Marx said for the second stage of communism is not equal distributive but distributive according to people's needs, which means the right and the principle of reward distributive should be beyond.

The contradiction of equal rights of having the same principle of distributive with actual unequal distributive are recognized by both Marx and Rawls, the way that they treat it are quite different. Besides their different attitude towards the relations of production, they are also different in the way of looking at history, by Rawls different distributive and readjust distributive could exist simultaneously, he looks for coherence based on capitalism and look for certain kinds of distributive equality with the principle of beyond justice in the class society, while by Marx the transformation of the principle of distributive from reword to people's need are historically one after the other.

---

[1] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.15.
[2] MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, I/25, S.15.

VI. Theory problems, actual practice and probably prospects

Based on the analysis above, the way that Marx solve the contradiction of the principle of justice distributive with its result of the division between person and means of production which turns its principle to its opposite is to change social structure with replacement of private ownership by public ownership, but Marx doesn't think that only by this replacement society could achieve its distributive justice, after the transform of private ownership to public ownership the stress between equal principle (=justice distributive?) and equal distributive still exists, because equal principle means different distributive, even under the condition of public ownership, although it could not be as large as under the condition of private ownership, in order to achieve equal distributive, the equal principle itself should be beyond, what Marx said is that the right should be different.

Actually in practice, in the traditional socialism under the condition of public ownership with central planning economy, the principle of distributive according to contribution has been replaced by equalitarian distributive, it is neither exactly something as distributive justice nor distributive according to people's needs.

Because after the replacement of public ownership with private ownership, justice distributive still means different distributive which has aroused the problem: how could the accumulated labor to be transformed into social productivity without to be turned into private property (means of production)? Which becomes a problem that could not be avoidable, it has not discussed by Marx, actually instead of justice distributive there is equalitarian distributive.

Egalitarian distributive is not beyond but regardless justice distributive, by which no matter what and how much you have done, your income are almost the same as others. The aim of China's economic reform is to re-enhance justice distributive with income difference; the result of it is that the accumulated different income, which under the condition of market comes either from a person's different ability or from the competition that resulted in winner and loser, could be transformed into private property, and could further become means of production and to take the surplus labors of others, this could be unavoidably brought about investment distributive which in turn enlarge distributive difference, it has now actually happened in China.

Now the problems is that the investment income as the legal result of justice principle of distributive according to contribution could not be justified by the same principle, it could be only justified by economic efficiency (Rawls) or economic motivation (Nozick). If you justify the justice principle of distributive, would you justify its natural result of investment income (we could also call it exploitation)?

Although we know that not only in history but also in today, the first tub of gold are usually not from difference accumulation, in history the violence and etc. play a important role, today all kinds of corruption and the abuse of political and economic power plays an important role, but logically legal procession of justice distributive could legally lead to its opposite.

If we call the difference from investment income as the social structure difference, then under the condition of social structural difference what we could do is only re-distribution with taxation policy. To some senses, the system of redistributive

regardless what a person has done but what a person needs, such as basic medical treatment, basic education etc., it is beyond while not regardless justice distributive, which is different from egalitarian distributive. By which Marx' idea of the successive course of distribution from people's effort to people's needs actually substituted by the simultaneously distribution based on the combination of effort, investment and needs.

But the effect of adjust distributive are limited, not only it could not change the trends of the division of rich and poor, and it could not prevent the advantaged economic power from transforming into political power, it also could not change the conflicts caused by the division. That is the real difference between the way of Marx and that of Rawls.

Address:
Prof. Dr. Wei Xiaoping
Philosophy Institute
Chinese Academy of Social Sciences
Jian Guo Men Nei Da Jie No.5
100732 Beijing
People's Republic of China
E-mail: weixiaoping@hotmail.com

PHILOSOPHY OF REDEMPTION

Henryk Skolimowski

1. The Status of Philosophy

Philosophy is continually redefining itself, while searching for its identity and essence. This does not mean that philosophy is in a continuous crisis. The human being is also continually redefining him/herself in searching for his/her own identity.

The evolving world is continually changing. The most important aspect of this evolving process is creativity. This creativity effects equally the outside world and the human world. As the outside world changes and as we change, the human condition changes. The human condition is not a fiction. There is a permanent core in it. But this core is also evolving – as everything else is.

Philosophy is this discipline, this form of reflection, and this form of life, which attempts to make sense of the changing world so that we do not get lost in it. We were created, at least our mind was, in order to understand. What I am saying is very simple. But it has some profound consequences. The universe has created the mind in order to understand itself. Thus we must not allow confusion, meaninglessness and chaos to prevail in our lives and in the world. The condition of confusion and disintegration is against the imperative of creativity and the élan of the evolving life.

The substance of philosophy cannot be limited to past philosophy. Philosophy cannot feed on itself. Genuine philosophy arises out of the vicissitudes of the world, out of the substance of the changing world – as a reflection on how the world has changed; how we, human beings, have changed; how problems of our relationships to the world have changed, and how the problems of knowledge have changed.

Creating a new authentic philosophy requires more than rehashing past systems of philosophy. Dexterous reformulations of past systems and categories is well and good – as a scholastic exercise. Authentic philosophy means rethinking the world again.

As philosophers we are obliged to make sense of the world, especially when science is unable to do it for us. As philosophers we must be able to provide sense and coherence to the world – messed up by politicians, ideologues and economists. As philosophers we should also be able to provide significant perspectives on major processes of the present world, including the phenomenon of globalizm and globalization. We should be able to answer questions such as whether or not globalizm is good and inevitable, and what is behind the whole process.

Let me try to answer this question head on. I propose that globalizm is a tool of exploitation. Alternatively, it is a philosophy of the empire, which is on its way to further conquests. We must not allow ourselves to be sucked into the destructive paradigm of the empire and assume that globalizm is right and beneficial because the empire says so.

Also we must not accept as gospel truth that globalization is inevitable. We must not be pushed to accept that the only choice is what kind of globalization we should

pursue. Such an early capitulation would be a renunciation of our capacity, as philosophers, to think critically, intelligently, and perspicuously.

Some might suggest that empires do as they wish, and that they pay no attention to philosophers and thinkers. Empires usually hold philosophers in contempt. If they tolerate them, then they demand that they adjust themselves to the interests of the empire. Otherwise, philosophers and thinkers are marginalized. Well, we have been marginalized enough. Perhaps it is time to awake. And speak our mind.

2. Greek Philosophers and the Roman Empire

Actually it is not true that empires invariably hold philosophy in contempt. It was not so with the Roman Empire, particularly when it was rising and reaching its peak. The truth is that Greek philosophers were held in great esteem in Rome. The major schools of philosophy in Athens enjoyed a high reputation, not only in Greece but also in Rome. Not only aspiring Roman intellectuals. but also high administrators would study in these schools for months and sometimes for years. It should not escape our notice that the Roman emperors financially supported the major schools of philosophy.

I will refresh your memory that the first of these schools was established by Plato, around 375 BCE, and it survived until 529 of our era, which means 904 years. After Plato's Academy, other schools were established and together they formed what could be called the Athens University of Philosophy.

Now the remarkable thing is that after the political importance of Athens dwindled into insignificance in the third and second centuries, BCE the philosophical schools still flourished. And new ones were established until the 5th century of our era.

Let me quote Robin Waterfield on the importance of Athenian Philosophers in the second century BCE.

> *By the middle of the 150's, there was considerable tension between Athens and Rome, but Rome still tolerated and even respected its puny but illustrious predecessor. Rome imposed a fine of 500 talents on Athens over the Orofos Affair, and in 155 Athens sent a delegation, consisting of the heads of the three main philosophical schools (Academics, Peripatetics and the Stoics) to plead for a reduction. The philosophers were successful – the fine was reduced to 100 talents – but they also achieved something more important. While they were in Rome, they mesmerized the upper class Romans with their eloquence and learning, and initiated an intellectual revolution. Romans took above all to Stoicism, and it became a fashion for Roman intellectuals and dignitaries to spend some time in Athens at one or more schools of Rhetoric and Philosophy.* (*Athens, A History*, Macmillan, 2004, p. 286).

As we can see, teachers of important schools of philosophy were chosen as Athens' representatives abroad. They were also very respected in Greece. They had full freedom to speak upon important affairs in Athens. They were immune from persecution even if their views were uncomfortable. Their salaries were excellent. Philosophers were a kind of super stars at the time, as Robin Waterfield suggests.

The Roman emperor, Hadrian, who was crowned in 117 CE, contributed much to the glory of Athens' schools of philosophy. He loved Athens. And he spent some two and a half years in Greece. Because of this, he was derisively called in Rome „the Grecian." Hadrian endowed four university chairs at the major philosophical schools at Athens. This helped to keep Athens as an intellectual centre. His philosophical significance goes beyond his lavish endowments and general help he gave to Athens to reconstruct the city. One of his important administrators (for the province of Asia) was Herodos Atticus, born in the village of Marathon. He became an immensely wealthy person. But he was also a renown philosopher and orator. He was the teacher of the philosopher-emperor Marcus Aurelius (121–180).

Now we have the answer where Aurelius came from. He did not come from the crude climate of Imperial Rome. But from the continuous tradition of philosophy of Athens. The spirit of this philosophy was bequeathed to him by Herodos Atticus. Aurelius was not a happy man. He did not want to be an emperor. He was forced to become one. He did not want to fight with the Scythians and other barbarians. Yet his sublime little treatise, now called *Meditations*, was written in the Greek language, while he was in the trenches, fighting with the Scythians somewhere along the bank of the Danube.

3. From the Technological Empire to the World as Sanctuary

The present empire is not friendly to philosophy. It s truly antithetical to philosophy, which is conceived as a love of wisdom. In fact, the empire is so limited and moronic that it hardly understands anything that is of larger significance. The problem is serious – for the whole world, which is enveloped in semi-darkness. The empire does not know what it is doing. Hence, the chaos of thinking and of values, which spills over to our individual lives. The empire in our midst, like a sinister spider, has spread its net on the entire world, including our own thinking. The present empire is one of the most deceitful in history; one of the most devious, manipulative and hypocritical. Under the banner of democracy it brings destruction to societies. Under the banner of globalizm, it brings ruin to the economy of weaker countries.

Now, the first obligation of the philosopher is to understand – to understand in depth and not only superficially. In times of crisis after the philosopher understands, he is obliged to outline possible remedies and courses of action, leading to amelioration. Logos is a form of action. Right Logos leads to right action.

I mentioned in the title of my presentation that philosophy in our times should be conceived as redemption. In the Oxford dictionary the term to redeem is defined as: „regain by payment or effort, atone, make for, save from damnation." All these meanings are appropriate for what genuine and concerned philosophy should take as its proper task.

We should save the world from damnation and further destruction. We must atone from sinning against the environment and other cultures, which we, the Western people, have thoughtlessly exploited. Some writers have talked about the re-enchantment of the world, which has been denuded and sullied by the dirty materialism – which considers nothing sacred, but profit.

We should add to our agenda, of what the redemption of the world is about, the following: straightening what is crooked; cleaning what is rotten. Indeed, there has

been a lot of crooked thinking in our midst, perpetuated by unthinking science and technology, which too often insist on efficiency and exploitation and too rarely on human dignity and beauty.

Let us be clearly aware that one who redeems is called a *redeemer,* not a redemptor. The meaning of the redemptor is heavily loaded with theological undertones. The redemptor, especially in Christian theology, saves and delivers, through his supernatural powers. The work of the redeemer is related to the works of Hercules, who had to clean the Augean stables. Yes, we need to clean the Augean stables of our times – and we must be as powerful and dexterous as Hercules himself.

Do we, as philosophers, have a special mandate or mission to redeem the world, which is so scarred at present, while science, technology, economics and politics combined, are helpless to do anything about the situation? Yes, we do. Our special fortes, strengths, and expertise lie in three areas:

– Critical thinking
– Comprehensive frameworks and holistic thinking
– Ethical Values and their consequences.

We also have the responsibility to think differently. Instead of accepting the clichés of the market place and the materialistic assumptions of the empire, we have to have the perspicuity and penetration to go deeper. To give you an example: instead of accepting that the world is in the image of a clock like mechanism, let us imagine that THE WORLD IS A SANCTUARY. This metaphor changes immediately our perception and our thinking.

Indeed, we need to change the nature of our thinking, and the existing theories of perception. Perception within the empiricist and materialist paradigm signifies concentration on quantity, physicality and repetitivity. Perception within the metaphor „The World is a Sanctuary" signifies concentrating on quality, on transphysical phenomena and the uniqueness of the world. We are intrinsically a part of the Sanctuary.

Also we must pay attention to holistic thinking. We need to engage with it and make it our allay and our tool. For the time being we have been dominated by atomistic and objective thinking.

Let me emphasize the fact that in spite of the plethora of specialized knowledge, and an enormous body of specialized techniques to manipulate the world, there is only one discipline, which is capable of seizing the world holistically and within the framework of ethical values – and this is philosophy. And we must be aware of it. And aware of our responsibility as philosophers.

Let us be mindful that the promise of material progress has been a myth and a fiction. And the whole formation called the Enlightenment has been a form of obscurantism, which has brought to us the darkness of the 20th century – on the wheels of unthinking science and destructive and exploitive technology.

Philosophy must enter the stage as a bringer of a New Enlightenment, as a torch of a New Renaissance. I am not fantasizing. I am spelling out our historic responsibility. Within our philosophical knowledge and through our philosophical training, we possess the possibilities to comprehend the incredibly messy and dangerous state of the world now. We must also propose meaningful alternatives and healing remedies.

4. The Sustainable World Means the Sustainable Human

The idea of Sustainable Development is a recent one. The term was proposed in the *Brundtland Report* of 1982. The intentions behind the idea were good: to outline a new form of economic development, which is less savage to the environment and which is mindful of the future generations. Thus, this development should be favored which can sustain itself in the long run – over this one which is exploitive and leaves behind devastations in its wake. The idea was a minimal restraining code, attempting to tame wild and irresponsible economic schemes, which were more in the nature of destruction than development. The idea has been well received in the world. And the term, sustainability, has almost become a mantra, suggesting that through sustainability we can resolve all problems.

Yet the economists have always been double minded about sustainable development. On the surface, they supported it, inside themselves they didn't believe in it. Sustainability is not 'sexy' enough for economists. What excites them is growth – the more the better – not merely maintaining the status quo. What is deeply ingrained on their mentality is growth, expansion, conquering new markets.

But there are also deeper problems with the whole program of sustainability. The *Brundtland Report* was merely an economic blueprint – not a charter for a human and social reconstruction. It was not deep enough, not comprehensive enough, not human enough. For this reason it has been limping from the start. It has not been convincing on the human and social levels. And the economists, and especially big business, have been always dragging their feet, pretending rather than enacting sustainability in their domains.

So often the picture has been muddled because economists outwardly said „sustainable development" and inwardly thought „more growth." The situation has been even more confusing when the idea of sustainable development has been linked with the slogans of globalizm. We must be on our guard: Globalizm and Sustainability do not go together. Globalizm is by its very nature unsustainable. Its main imperatives are profit and exploitation; not harmony and social stability in the long run. So let us be clear in our thinking and in our values.

Yet sustainability is a concept, which still holds promise and possesses important potency. But we must divorce it form its narrow economic context. We must look at it from a deeper and broader perspective. What interests us is a sustainable world. And not merely sustainable economics. Especially, as economics has not served humanity well during the last decades. Economists much too often allayed themselves with the expansive status quo. They have been „deferential tools, glad to be of use," (to use the words of T.S.Eliot').

To create a sustainable world, we need to create THE SUSTAINABLE HUMAN. This is really one of the main points of my entire discourse. We need to create social and existential conditions, in which human dignity could be sustained and celebrated. We need to create ethical values, which truly sustain us as humans. We must overcome present cynicism and nihilism, which eat our hearts and marrows. We need to create conditions in which freedom could be regained and sustained. So let us remember that to be a human being is to live in freedom and not in constant fear and existential nausea. We need to create the conditions in which our

creativity can flourish, for without creativity and imagination we cannot attain sanity and overall sustainability.

These are some of the conditions, which are necessary for the creation of human sustainability – without which we cannot redeem the world and create the conditions of justice, peace and livability for all. Let us face the truth. It is unlikely that economists, politicians and scientists will ever address the conditions of human sustainability. So we, as philosophers, have to do it on behalf of the whole humanity.

Summary

The present world is slowly dying, strangled by the assumptions of a wrong philosophy. When the foundations of a society are crumbling, as the result of misconceived ideas of life and of the world, our lives are also crumbling. Philosophy is ultimately the masonry, on which to build life and society. Philosophy is also a subtle matrix, which enables us to read the strengths and weaknesses of any given society, life style and worldview.

Globalizm is not a panacea for all problems of human societies. Rather, it is a deceptive strategy of rich countries of the North to subdue and exploit developing countries. Sustainability is still the idea of a promise. But it must be divorced from a narrow economic framework. When this economic framework is guided by the imperatives of globalizm, then sustainability is a misnomer, a fig leaf concealing the policies of exploitation. Exploitive globalizm is not sustainable. True sustainability and technocratic globalizm are mutually exclusive.

True sustainability signifies sustaining the human condition. Unless we create THE SUSTAINABLE HUMAN, all other forms of sustainability are palliatives, short-lived strategies, which ameliorate things here and there, but don't cure our basic ills. It must be pointed out that worthy cultures and societies of the past were sustainable for human life at large. Sustainability is not an invention of the 20th century. It has been a modus operandi of significant cultures for millennia.

Human sustainability in our times must signify repossessing and strongly guarding our human dignity; as well as cultivating the universe of goodness and beauty, without which our human world shrinks and shrivels.

Our program is philosophical and ethical – not technocratic and economic. The kernel of this program is to bring back to humanity its hope and vision, which were taken away from it by the present technological dystopias – which signify nightmarish utopias. Monotonous homogeneity cannot be an answer to this wonderfully versatile and diverse world in which we live.

We, as philosophers, have to have the eyes to see and the minds to think and the courage to speak against the atrocities, which have befallen on humanity under the guidance of the unseeing god of Mammon.

The coming philosophy must be one of seeing and responsibility. I call it a Philosophy of Redemption. It has to redeem us from the mistakes we have committed under the persuasion of unseeing technology, of exploitive globalizm and narrow economism. We need to refocus on ourselves as sustainable human beings and not depend on guidance of inanimate technology. Let us reclaim our humanity!

Globalizm and narrow economic sustainability are out. Our new vision is a New Renaissance, which will ensure the beauty and the depth of the human condition.

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА И ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Анатолий Сергеевич Колесников

Движимая профессиональным интересом и инициированная развитием экономических связей и культурного обмена, философская компаративистика начиная с Х1Х в. была нацелена на осознание мысли разных регионов. Закономерно было выявление, описание и объяснение специфических идей (и идеалов) философии незападной и западной в ХХ в., между которыми следует «*навести мосты*», достичь *взаимопонимания* («через познание основных *убеждений* и *ценностей* народов Востока и Запада»). Оценки этой перспективы колебались от крайне пессимистических до сверх оптимистических. Представители последней точки зрения полагали, что конечной целью должен быть в*семирный синтез* различных миросозерцательных традиций и создание *единой мировой философии*.

Компаративисты были убеждены, что философия может стать важным фактором смягчения напряженности, уменьшения возможности конфликтов в области культуры (экономики, искусства, религии и др.) и *создания «мирового сообщества»*. В области философии только и возможно взаимопонимание ибо в ней синтетично выражается культура народов, а контакты в области культуры не заменимы никакими иными. Предметом сопоставительного изучения Востока и Запада, как полагал индийский философ П.Т. Раджу (P.T.Raju), становятся главным образом *философские традиции* Запада и Востока, поддерживающие различные ценности. Необходимо «мужской» городской, технический Запад соединить с «женским» аграрным, философическим Востоком, практиковать метод йоги (философия тогда будет сотрудничать с религией) и раскрывать истину в человеческих делах (как в Китае), делать упор на мистическое переживание и научиться экзистенциальному подходу к проблемам человеческого мира [Нортроп (F.S.C. Northrop)]. В итоге синтеза должна появиться «всемирная» [А.Вадиа (A. R. Vadia)], «вселенская», «восточно-западная» [Нортроп (F.S.C. Northrop)] философия, «космическое мировоззрение» [Махадеван (T.M.P. Mahadevan)], способствующее приближению людей к высшей ценности. Напомним, что французский ориенталист А. Г. Анкетиль-Дюперрон (A. H. Anquetil-Duperron) в начале 19 в. предлагал на основе научного изучения «Упанишад» создать некий синтез индийского и западного богословия, начиная с «параллельных» учений о создании мира.

С другой стороны были высказаны убедительные соображения, что эти попытки создания *универсальной философии* на основе *синтеза идей* и идеалов Востока и Запада неприемлемы как 1) результат неправомерного смешения природы философии и природы науки; 2) как отказ от естественного плюрализма мировосприятий и свободы духа индивидов; 3) как результат внутренней несовместимости спиритуализма Востока с натурализмом и рационализмом Запада и т.д. *Синтез невозможен* и потому, что мысль свободных

людей, достигнув величайшей свободы в философии, неможет принять единую систему мысли, созданную какой-то знаменитой группой людей. И, наконец, «всемирная философия нежелательна, ибо она не будет отвечать потребностям отдельных людей, требующих такой философии, которая согласовывалась бы с их собственными особыми запросами, способностями и образом жизни». Если наука безлична, то философия большей частью является личной реакцией на целостность вещей ([1], с. 79).

Цель философской компаративистики, по Раджу, такой *культурный синтез*, который подразумевает не господство, а *развитие*, не навязывание, а *усвоение*, е сужение мировоззрения, а его *расширение*, не ограничение, а всесторонний *расцвет жизни* ([2], с. 288). Этот синтез-обмен должен быть всесторонним без потери элементов своего наследия [Бхаттачарья (K. Bhattacharyya), Бэрт (E. A. Burtt)], без вырывания их из «гомогенного контекста», в котором они развивались [Р. Паниккар (R. Panikkar)]. Все философские системы по-своему истинны: мы можем принять одновременно позитивизм Запада и адвайта-веданту Индии [Чаттерджи (S. C. Chatterjee)], но нельзя сочетать их в какой-либо одной цельной точке зрения [Малькани (G. R. Malkani)]. Признание многообразия философских течений на Западе и на Востоке ставит под сомнение законность постановки о примирении «идей и идеалов» этих регионов. На Востоке и на Западе всегда будут фундаментальные типы философии, имеющие свои аналоги (эмпирический и трансценденталистский, абсолютистский и теистический, идеалистический и реалистический, монистический и плюралистический и т.д.). Рассуждать же о восточной и западной философии как о единой системе идей – значит «гипостазировать абстракцию», следовательно, не имеет смысла говорить и о комбинировании западной и восточной философии.

Вывод таков: только *взаимопонимание* может привести к «*естественному синтезу*», без осознанного намерения это сделать по особому плану. При этом объективность, универсальность, доступность всем нациям научного, рационального знания никем не отвергается, а в *науке* видят один из «мостов», укрепляющих взаимопонимание, хотя сближения между Востоком и Западом достичь невозможно, основываясь на методологии естественных наук. При этом немецкий профессор Фон Ринтелен (F. J. von. Rintelen) считает, что Восток и Запад должны 1) сохранить верность себе и уважение к иной культуре; 2) их сближение возможно в сфере философии, в которой максимально выражается культура народа; 3) обмен идеями должен быть связан с ценностями разных культур, 4) которые должны стать объектом личного переживания, что возможно при отвержении своих предрассудков и вникания в иную культуру в ее полноте; 5) при различиях ценностей, можно обнаружить некие общие черты для разных культур; 6) рассматривать ценности не как в той или иной степени реализованными, а каждый случай рассматривать как способ выражения вневременных фундаментальных ценностей; 7) только в сфере ценностей возможно взаимопонимание, ибо в них человек может раскрыть себя с максимальной полнотой ([3], с. 401–408)

Следовательно, ценности Востока *сходны по духу* с западными – они имеют вневременной и внеэтический характер и коренятся в глубине человеческой способности к познанию истины. Существующие же представления о

непримиримом противоречии между системой морально-этических ценностей Азии и системой научных ценностей Запада возникли в результате обобщений, основанных на исторических фактах ограниченного масштаба. Но одни западные философы акцентируют особую роль в *сближении* Востока и Запада *эстетических ценностей* Востока [Т. Манро (T. Munro)], другие – ее *спиритуалистические элементы* [А. Пайпе (A. Pipa)], третьи – ее *религиозно-мистические составляющие*, когда исчезает различие между познающим и познаваемым, как у христианских мистиков, суфиев и последователей упанишад [К.Ясперс (K. Jaspers), Й.Такеуши (Takeuchi Loshinory), Дж.Полителла (J. Politella), С.К.Саксена (C. K. Saksena)]. В последнем случае речь идет о *встрече* религиозно-мистического Востока с религиозно-мистическим Западом: на Востоке достаточно много философов, следующих тем или иным западным философским течениям, что отнюдь не считается признаком взаимопонимания. Вопрос стоит серьезнее: каковы *принципы взаимопонимания* – или в выявлении одинаковых черт, общих для обеих традиций, или в ориентациях на взаимодополнительность идей и ценностей одной культуры идеями и ценностями другой?

Здесь возникает неразрешимая проблема: либо эти ценности – элементы *глубокого личного опыта*, либо они – предмет теоретического исследования, предполагающего их *историко-функциональную обусловленность* и дуализм субъекта и объекта. Никакой восточной вневременности и вечности в последнем случае нет. Ху Ши считал исторический подход необходимым для взаимопонимания Востока и Запада, поскольку все различия в интеллектуальной, философской и религиозной деятельности представителей того или иного региона были *историческими различиями*, определявшимися многими факторами и поддающимися анализу. Именно благодаря историческому подходу, полагает он, было выяснено, что в философских и религиозных традициях Востока и Запада больше сходства, чем различия, а последние не более чем различия в степени опоры на ту или иную идею, вызванное особым сочетанием факторов.

Перемещение людей из постколониальных стран на Запад и в иные регионы мира во второй половине XX в. сделали их не только *мультикультурными*, но и *полимировоззренческими*, что позволило заявить иным философским культурам о себе остальному миру. Философская компаративистика стала неотъемлемым фактом академических публикаций, дискуссий и мировых философских симпозиумов. В сложных условиях нестабильного бытия мирового сообщества она пытается занять рефлексивную метапозицию, зафиксировать свое мнение в отношении принципиальных подходов, раскрыть связь с процессами в мире. В отличие от господствующей в историко-философском познании тенденции к интерпретации философского метода как следования за *миром* (будь то мир природы или мир идей), в компаративистике философия обратилась к самой себе, сравнивая и сопоставляя философские традиции, выявляя интеркультурные коммуникативные основания философского диалога, уточняя принципы историко-философского исследования.

Сравнительный философский анализ включает два принципиальных подхода – *аналитический* и *синтетический*, которые предполагают, с одной

стороны, адекватное рассмотрение данной концепции (как содержание некоего *диалога* философских и культурных традиций) и выявление мотивов и фундаментальных целей ее построения; с другой стороны – сравнение, сопоставление методов и идей как в историческом развитии данной концепции, так и в столкновении и противоборстве различных традиций. Компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексом идей как возможные «образцы», «архетипы», «единицы» философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов мира. Компаративистская методология способствует выявлению *коммуникативного характера* гуманитарного знания и, тем самым, утверждает *диалог как норму* современного философского мышления и историко-философского процесса. И с этих позиций она предлагает посмотреть на историю философии как на историю *диалога философских культур*.

Компаративный подход задает *новые ориентиры* рассмотрения современного *историко-философского процесса*. В ситуации регионального и национального «возрождения» философской мысли компаративистская методология подводит к новым историко-философским парадигмам, по иному представляя идею *мирового философского синтеза* при становлении грядущей мировой философии. Осознание *несоизмеримости идей*, отсутствия культурно-нейтральных *оснований* для этого процесса приводит, на первый взгляд, к выводу, что привилегированной гносеологической или нормативно-ценностной позиции не существует, в противном случае мы имеем крайности тоталитарного «универсализма» или «релятивизма». Философия Просвещения заявила о существовании *общего ядра человеческого опыта* при всей его вариативности и многозначности. Поиск в XX в. парадигмы philosophia perennis, был озабочен выявлением эвристичной значимости постулата о конечном единстве философских систем, о чем писали Олдос Хаксли (A. Huxley) и Фридрих Шуон (F. Shuon).[4] Однако это направление устраняет в своем анализе оригинальные построения мыслителей при поиске некой общей похожести и уничтожает различия; выявление только новых и неизвестных элементов в школах и философских культурах нивелирует саму идею сравнения.

Постмодерн грозит растворению философского вопрошания и его целей в событийной истории и филологии круга чтения автора, библиографических ориентирах, его влияний, фазах рецепции и в конечном итоге подрывает смысл философской деятельности. Пространство диалога к тому же встретилось не только с универсализацией, но и с укорененностью в этнические, лингвистические, культурные, религиозные контексты. Сравнительная философия и обретает смысл в силу этих факторов, ибо никакая иная дисциплина не может взять на себя труд объяснить различные структуры языка и концептуализации, социорелигиозные предпосылки, снабжающие культуры интеллектуальной арматурой и делающие возможным межкультурное философское общение без отказа от своей оригинальности и неповторимости.

Однако опора на язык и тексты памятников восточных культур в переводах на европейские языки скрывает опасную проблему, о которой уже известно со времен Гегеля (Hegela) и Шеллинга (Schellinga): формальная переводимость текстов и терминов не гарантирует *тождественность содержаний мысли*,

выраженных автором и переводчиком. Санскритская *дхарма* и китайское *дао* обозначают нечто иное, нежели их европейские эквиваленты. Интерпретация не передает адекватно и однозначно их содержание в категориях западной культуры и философии, поскольку они охватывают *институты, образы мышления и жизни*, свойственные определенным народам ([6], с. 87) Исследователи показали, что понятия «дхармы» и «ли» тесно связаны с другими основополагающими категориями индийской и китайской идеологии, и опыт сравнения их упирается в более широкую проблему сравнения индуизма с конфуцианством. В подобном же контексте раскрываются сходства и различия «кармы» и «космоса» Р.Паниккаром (R. Panikkar).[7]

В середине XX века стало ясно, что каждый язык формирует некое самодостаточное целое, функционирует в соответствии с собственным синтаксисом и практикует неповторимое «расчленение» реальности, которое определяет содержание значений фундаментальных «категорий» языка и фиксирует режим их возможных взаимных связей. «Язык передает глобальный исторический опыт некоего определенного человеческого сообщества, его отношение к материальной среде, его способ жизни и социальной организации, его религию» ([5], с. 131). Итак, сам научный *язык диалога* должен быть уточнен. Термин *«понимание»* в разном контексте включает различия, тождества или сходства. Вначале следует определить *смысл терминов* (и их метафизическую структуру, которым трудно найти эквивалент) в их собственном историко-культурном контексте, затем очень осторожно найти нечто общее в *идеях порядка*, организующего принципа, долга, свойственного всем культурам. Понятие – ячейка взаимопонимания, а не некий «общий тип» определенного круга явлений. Любая интерпретация извне традиции должна удовлетворять, по крайней мере, феноменологическому совпадению с самоинтерпретацией изнутри [С.Радхакришнан (S. Radhakrishnan)]. Другими словами, все философы мыслят, отправляясь от *архитектоники определенного языка*, его конкретного исторически обусловленного состояния. Использование его как пассивного инструмента приводит к путанице в дискурсах Спинозы, Догена, Майстера Экхарта, владевших несколькими языками. Этот факт приводит к мысли о сочетании лингвистических и социокультурных исследований с поисками единства человеческого духа, подкрепленных особыми *ритуальными практиками*, специфическим языком и терминологией. Именно эти устремления способствуют развитию сравнительной философии, включающей в свой ареал столь непохожие Восток и Запад. А.К.Данто (A. K. Danto) вообще считает неподготовленность главным препятствием при сравнении философии этих регионов.

От востоко- (афро-, латино-) и евроцентризма мыслители переходят к поиску *точек соприкосновения* разных культур, стран, регионов, цивилизаций. Поиск *параллельных концепций* в различных культурах не всегда плодотворен, чаще помогает *контрастный анализ* [Ч.Хансен (Ch. Hansen)]. Мешает дихотомия «Восток-Запад», как и сопутствующие ей устойчивые мыслительные механизмы сравнения. Европейская культурфилософская мысль трактовала «встречу» двух миров, обозначившей истоки эпохи модерна как оппозицию Старый Свет – Новый Свет. Двучленная модель типологизации культур, претендующей на универсализм, обозначает две различные, дополняющие

друг друга *пространственные культурные конфигурации*. Эти полярные структуры в единой цивилизационной системе Старого света символизировали *единство мира* и человеческой истории, *универсальную историю* цивилизаций, культур, религий, науки, технологии, искусства и т.д. Тема принципиального и неизменного различия Запада и Востока по типу духовности постоянно присутствует в философских и общих культурологических сопоставлениях.[8] Руководитель первых четырех Гавайских конференций Ч. Мур (Ch. A. Moore) сгруппировал эти стереотипы ([11], с. 701). Ряд неоправданных обобщений свойственны и самим представителям Востока, среди которых 1) абсолютизация частных аспектов национально-региональной философии; 2) смешение философии с культурой и религией (на Востоке), философии с наукой (на Западе); 4) чрезмерное подчеркивание различий между Европой и Азией, хотя заметные различия между восточными и западными культурами стали возникать лишь после распада средневекового общества на Западе и т.п. Об этом писали [Ч. Мур (Ch. A. Moore), С. Радхакришнан (S. Radhakrishnan), Х. Маккартни (H. E. McCarthy), О.Хаксли (A. Huxley), Д.Кришна (D. Krishna), П.Раджу P. T. Raju), Вень-цзы Чан (Wing-tsit Chan), Р. Робинсон (R. H. Robinson), Н. Беркес (N. Berkes), Дж.Ву (J.C.H. Wu)] и др.

К доброжелательности и объективности в этом вопросе призывает Г. Гачев ([9], с. 45–47). Х.Накамура полагает, что понятия „Восток" и „Запад" являются больше метафорами, чем строгими научными категориями, поскольку факты истории цивилизаций убеждают**,** что в различных регионах планеты в различные исторические периоды возникают схожие концепции бытия*,* аналогичные интеллектуальные проблемы, вырисовываются родственные методологические варианты их решения. Сами же культуры Востока и Запада развивались и мигрировали, так что ни одна черта не может быть приписываема тому или другому в качестве исключительной и постоянной характеристики. Но можно утверждать, что в конкретные периоды истории культуры актуальными становятся *универсальные интеллектуальные поиски* ([10], с. 30).

Из-за неясности и многоплановости понятия Востока и Запада противостояние их сменяется поисками «духа» философии, развивающейся в рамках той или иной цивилизации. Разрозненность, нерегулярность, субъективизм в выборе соотносимых доминант «духа» Востока и «духа» Запада, приводил к тому, что характеристики философских традиций совпадали, различались и противоречили. Особо следует сказать о «духе» арабо-мусульманской философии. Одни [П.Т.Раджу (P. T. Raju), С. Галик (S. L.Gulick), А.Пайпэ (A. Pipa), К.Ясперс (K. Jaspers)] считают эллинизм и ислам принадлежащим к единой средиземноморской цивилизации и не отводит мусульманской мысли отдельного места, полагая, что она «представляет собой либо платонизм, либо аристотелизм, либо смесь того и другого, либо их соединение их обоих с неоплатонизмом». Другие наделяют особыми чертами философскую традицию мусульманского Востока и выводят ее то из специфики средневековой арабо-мусульманской культуры, то из характера арабского (семитского) мировосприятия. В одном случае за основу берется культурологическая концепция, в которой арабо-мусульманская цивилизация (более или менее самостоятельная) рассматривается как промежуточная между

Востоком и Западом, ибо включает в традицию «западные» элементы (иудаизма, христианства и эллинизма) и незападные в этих же составляющих.

Эта двойственность, по мнению [М.Шарифа (M. M. Sharif), А.Тибави (A. L.Tibawi), С. Х. Насра (S. H. Nasr), У.Амина (O. Amin) и других, проистекает из сочетания мирского эллинского с мусульманским сакральным, логики – с духом, знания – с верой, примирения науки и религии (у Газали и Ибн-Рушда). Самобытность данной традиции, согласно мусульманским авторам – У.Амина (O.Amin), М. Беннаби (M. Bennabi), Н.Баммате (N.Bammate), в том, что она интернациональна, энциклопедична, аналитична, практически направлена, идет рука об руку с наукой. К этому толкованию добавляется и этнопсихологическое – арабы склонны к аналитическому, атомарному (описание арабского языка можно дать в алгебраических терминах, арабский язык сводит речь к абстрактным формулам и т.д.), а не цельному, синтезирующему восприятию мира. Об арабской атомистической миросозерцательной теории пишет Л. Массиньон (L. Massignon), полагая, что мусульманским народам чуждо представление о вселенной как о космосе, как упорядоченной системе вещей, а также отсутствие в мусульманской культуре представления о человеке как об автономной личности ([12], с. 12–13, 19–20).

Релятивизм и субъективизм в толковании философских традиций пытаются примирить теории, признающие необходимость «*контекстуального*» подхода к объяснению философских традиций и часто не выходящие за рамки толкования явлений в чисто позитивистских или культурологических терминах. Бен-Ами Шарфштейн (Ben-Ami Scharfstein) в «Дилемме контекста» (1989) исследует, почему контекст налагает на нас такое интеллектуальное бремя, от которого мы не можем уклониться. Оно может стать настолько тяжелым, что уничтожает понимание Другого. Потребность уважать контекст в разумных пределах, обуславливает его выступление и за контекст, и за релятивизм, а иногда и против них. Причина этого непостоянства кроется в силе тяжелых жизненных дилемм. Интеллектуальная стратегия, которой он следует – это *стратегия разрушения крайностей отношений* контекстуализма, релятивизма или индивидуализма через *выявление противоречивых сходств* и объективности, которые не могут обходиться без предположения о контексте и относительности. Проблемы контекста и релятивизм подчеркнуты нашей зависимостью от двуценностной логики, которая является неизбежной, но часто неадекватной или вводящей в заблуждение. Решить проблему на основе такой логики невозможно. Сравнительная философия может быть продвинута при помощи *более адекватных и стимулирующих моделей мысли.* Бикультурный опыт – очень полезен, и творческое воображение существенно. В свидетельство им предлагаются жизни трех ученых – С.Дасгупта (1885–1952), Л.Массино (L. Massignon) (1883–1962), Г. Вольфсон (Y. A.Wolfson) (1887–1974).[13]

Конференция 1989 г. засвидетельствовала, что ценности Запада и Востока оказались *несоизмеримыми* [А. Макинтайр (A. MacIntyre)], ибо ученые не нашли культурно-нейтральных оснований их синтеза, а зачастую (как в китайском языке) и терминов, соответствующих наиболее известным западным (моральным) концепциям. В выступлениях подчеркивалась уникальность китайской философской традиции, ее тотальное отличие от западной

(греческой), ибо в ней нет ни греческого «бытия», ни субъектно-объектного дуализма и т.д. Р. Бернстайн (R.Bernstein), отвечая на реальность дискурса постмодерна (характеризуемого «настроением деструкции, дестабилизации, разрыва и разлома», сопротивления «всем формам абстрактной тотальности, универсализма и рационализма»), попытался обосновать компромиссную позицию, что «признание радикального отличия «иного» (от нас) не означает отсутствия какого-либо пути к пониманию «другого», т.е. *при радикальном плюрализме следует признавать уникальность и единичность*. Ф.Стренг доказал, что понимание и выражение трансцендентного обусловлено одновременно историческими и социально-психологическими факторами, т.е. такие понятия, как Бог, Дао, Брахман, Дух являются одним из факторов самих *переживаемых процессов*, это понятия – знаки, символы онтологически запредельного и в то же время заключающие в себе индивидуальный психический и социальный опыт.

На конференции были высказаны суждения о невозможности *синтеза-идентификации,* но говорилось о реальности и продуктивности *диалога-адаптации,* к которому не всегда проявляет готовность Восток, видя в «универсалистском империализме» [(Р.Ганди, Д.Чаттопадхьяя (D. P.Chattopadhyaya)] диалога (который ведется на языке и в рамках западной культуры) модернизацию по западному образцу. Эти мысли высказывались ранее и латиноамериканскими мыслителями [(Л.Сеа, Х.Л.Гомес-Мартинес (Gomes-Martines), Х.Эстерман (Estermann), Р.Паниккар (R. Panikkar), Р.Форнет-Бетанкур (R. Fornet-Betancourt), Э. Дуссель (E. Dussel)]. *Диалог* – единственный способ нахождения выхода из кризисной ситуации, он побуждает философов искать выход к общей моральной платформе, к своеобразной макроэтике [(К.О.Апель (K. O. Apel)]. Ранее существовавшие конвенциональные микро- и макроэтические системы (отождествляемые соответственно с клановой и государственной моралью) не в состоянии больше регулировать взаимоотношения людей. Планетарная цивилизация унифицировалась, мы стали членами реальной общности, что диктует необходимость осознания «*коллективной ответственности*», выработки «универсально значимой этики для всего человечества», которая бы признавала и защищала культурный плюрализм.

Компаративные исследования важны не только в силу становления нового мирового порядка, глобализации и интеграции, культурного обмена и диалога, но и потому, что мультипарадигмальность, несопоставимость теорий разных наук, Востока и Запада требуют разработки философской методологии компаративных исследований. Философская компаративистика означает сегодня не только предмет, но и *метод исследования*. В качестве предмета стали рассматриваться взаимосвязи и взаимовлияния философских цивилизаций, традиций, школ, мыслителей Запада и Востока, Латинской Америки и Африки, Севера и Юга. Сюда же относится *и типологический анализ философского процесса* в контексте парадигмы единства общечеловеческого знания и культуры. В качестве *метода* был определен комплексный, междисциплинарный способ изучения философских культур, который способен широко варьироваться. Он может быть сравнительно-историческим, сравнительно-генетическим, опираться на принципы материалистического понимания истории, аналитико-феноменологическим, герменевтическим, структурно-функциональным (в

частности, опираться на анализ мифологического материала, сравниваться по одной или нескольким темам), деконструктивистским и т.д.

Компаративный анализ *как метод познания* изучает и проблематизирует способ выявления *общего, особенного и уникального* в изучаемых философских традициях, школах, понятиях. Лингвистика может заниматься принципиальной несводимостью одного понятия к другому, одного языка и его описания к другому, но философия, включая в этот процесс отрефлексированные полифонические «знаки бытия» как медиум, предлагает более приемлемый механизм усвоения знания о космосе, обществе, человеке, упрощает работу исследователей по верификации своих знаний и его приращению. Категориальная схематичность объектов того или иного порядка дает возможность философу многозначную хаотическую неустойчивую реальность структурировать, конструировать области знания, опираясь на другие науки, акцентируя те или другие моменты этой реальности, выделяя те или другие его стороны и характерные черты. Имея дело с многозначными базовыми допущениями тех или иных наук, компаративистика акцентирует анализ этих допущений в той или иной исследовательской программе и вводит в критерий оценки знания *сравнение эвристичности* того или иного подхода (нахождения сходств и различий и т.п.), той или иной концепции, способов аргументации. В самой философии таким *критерием оценки* выступает понятие *философской культуры*, интегрирующее и манифестирующее многие черты и особенности исторически развивающихся и современных философских цивилизаций, традиций, школ и направлений. *Философская культура* предстает как многослойный исторически изменяющийся символический феномен, охватывающий различные сферы человеческой деятельности и бытия, в сравнительном, системном, функциональном, динамическом и других аспектах.

Не умаляя значение внутренних процессов развития национальной философии и присущих ей уникальности, своеобразия и оригинальности, очевидно, что преобладающей тенденцией развития философии является вера в *единство* общечеловеческого знания и гуманистический характер культур. Закономерным следствием подобной установки является стремление рассматривать типологически сходные явления как результат *взаимовлияния культур*. Можно предположить, что анализ развития философии в той или иной дихотомии порождает стремление выискивать явное или скрытое влияние или прямое заимствование, что может интерпретироваться как превосходство одних цивилизаций (или культур) и их мировосприятия над другими. Это не способствует пониманию сущности мирового историко-философского процесса как результата *развития на стыке различных культур* (в том числе и философских), которые *взаимодополняют друг друга*. Осознание *процессуального характера* развития философии ведет за собой пристальное внимание к культурно-историческим, научно-естественным и т.п. реалиям при выработке концептуальной модели такого единства, к *культурной функции философствования*

Распространение компаративистских и междисциплинарных исследований в современной гуманитарной мысли был обусловлен усилением универсалистских тенденций в современной культуре, возникновением

единого межцивилизационного информационного поля. Стремление философской компаративистики к созданию «наднациональной», «интегративной», «универсальной» философии, допускало некую нивелировку национальных школ и традиций, которая чревата потерей национального, уникального. Выяснилось попутно, что и обратный процесс универсализации национальной философии также разрывает единство историко-философского процесса. Задача философской компаративистики видится в анализе перехода от сугубо *аналитико-сравнительных* исследований национальных философских традиций, философских школ и направлений к *систематическому изучению* философии вообще. Возникла уверенность, что именно философская компаративистика позволит преодолеть тенденцию изоляционизма, утвердить дух толерантности, достичь уровня общемирового значения и будет способствовать пониманию иных мировоззренческих и культурных традиций. Хотя не стоит возлагать на философскую компаративистику некие мессианские нагрузки и превращать ее в концептуальный стержень нашей эпохи.

В условиях стремительного перехода человечества на качественно новую метацивилизационную ступень развития, компаративистика акцентирует сравнительные исследования цивилизаций и культур. В современной гуманитарной области она отображает большое поле интердисциплинарных исследований, в котором вырисовываются новые комплексные стратегии исследования, метатеории и методологические подходы, связывающие созданные в различных цивилизациях и культурах типы мышления, творчества и восприятия действительности. Постмодернизм (изначально диалогичный) пытался творчески отрефлексировать активный процесс *интернационализации мировой культуры* в результате развития средств массовой коммуникации, новых международных и экономических отношений, что потребовало привлечения иных неевропейская духовных традиций, о чем свидетельствуют работы [Р. Барта (E.A. Burtt), М.Фуко (M. Foucault), Ю.Кристевой, Ж.Дерриды (J. Derrida), П.де Мана, У.Эко (U. Eco), Ж.-Ф.Лиотара (J. P. Lyotard), Ж.Делёза (J. Deleuze), Ф.Гваттари] и др.

Современная компаративистика борется с предрассудками о непреодолимости различий между цивилизациями и универсалистскими претензиями европоцентризма, переходит к методологии, признающей ценность различных моделей культуры, неклассические и уникальные формы мышления. Она отказывается от методологического эклектизма, от предвзятых *стереотипов*, установок и претензий на конечную истину, признает, что все существовавшие в истории человечества философские традиции, культуры и школы, несмотря на их особенные различия и полиморфность, имеют много общих доступных научному анализу основных структур, понятий и черт, что допускает возможность корректного сопоставления и сравнения (отказавшись от сравнения случайных и классификационно неоднородных понятий и концептов, вырванных из контекста сравниваемой философской культуры). Невозможно выстроить философские идеи различных эпох и культур в некую иерархическую линию с закрепленным значением и местом каждой из них на той или иной шкале ценностей. Мировая философия развивается повсюду и в силу всеобщности условий человеческого бытия вырабатывает *универсальные*

духовные структуры, которые и объединяют неоднозначные исторические и иные типы философии в *единый мировой процесс* развития философии.

Литература

[1] Philosophical investigation. 1962. Vol. 35 # 2. P.79
[2] Raju R.T. Introduction to comparative philosophy. Lincoln. 1962. P.288
[3] Rintelen F.-J. von. Values as a foundation for encounter // Philosophy and culture: East and West. Ch.A.Moore. ed. Honolulu. 1962. P. 401–408
[4] Huxley A. Perennial Philosophy. L., 1945; Shuon F. De l'unite transcendante des religions. P., 1948
[5] Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. М. 2000. С.131
[6] The encyclopedia of Eastern philosophy and religion. Boston. 1994.P.87
[7] Philosophy East and West. Honolulu.1972; Vol. 22. # 1
[8] Григорьева Т.П. Дао и логос: встреча культур. М. 1992
[9] Гачев Г. Национальные образы мира. М. 1988. С. 45–47
[10] Nakamura H. The Comparative History of Ideas, Delhi, 1992.P.30
[11] Moore Ch.A. Retrospect and prospects: achievements and „unfinished business". / Philosophy and culture. East and West. By ed. Ch.A.Moore. Honolulu. 1962. P.701
[12] Massignon L. Opera minora. T.3. P. 1969. P. 12–13, 19–20
[13] Schapfstein Ben-Ami. Dilemma of Context. NY.1989

Авторская справка

Колесников Анатолий Сергеевич,
доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой современной зарубежной философии
философского факультета Санкт-Петербургского госуниверситета.
193079, СПб. Ул. Народная, д.6, кв. 47. 8 (812) 446-45-36
contemp@philosophy.pu.ru

MÍSTO A ROLE KULTURY V PŘÍRODĚ

Josef Šmajs

Fritjof Capra, světově uznávaný fyzik, v jedné ze svých posledních knih napsal: „Vědci stejně jako obec nevědecká stále věří, že na skutečné vysvětlení reality je nutné se dotazovat fyzika, což je ryze karteziánský blud. Paradigma vědy se dnes posunulo… od fyziky k vědám o životě."[1] Protože se zabývám evoluční ontologií, troufám si být radikálnější. V situaci, kdy lidská kultura dobyla a obsadila Zemi, a kdy hrozivým tempem ubývá nenahraditelné přírodní bytí, se *paradigma vědy musí přesunout od věd o přírodě k vědám o kultuře.*

O místě a roli lidské kultury v přírodě se však ani ve fázi její globalizace teoreticky nediskutuje. Jakoby se tím zakrývá fakt, že kultura musí mít svou *vlastní ekologickou niku*, kterou mohla získat jen zcizením, omezením a kontrolou místa, původně obsazeného jinými obyvateli: *přirozenými ekosystémy.* Zřejmě nám všem zatím vyhovuje, že se kultura chápe nepředmětně a neurčitě. Například: 1. jako kultivace člověka, tj. jako získaný rys lidského chování; 2. jako kultura duchovní; 3. jako lepší stránka civilizace; 4. jako pokračování či zušlechťování přírody. Všechna tato pojetí totiž umožňuje původní antický význam latinských slov *colo, colere,* která přibližně znamenala to, co dnešní slova obdělávat, vzdělávat, pěstovat, kultivovat. Ale nesoulad mezi rychlou expanzí kultury v biosféře a pomalým vývojem pozemského života, odhlédneme-li zatím od stagnace lidského kritického myšlení, vzbuzuje obavy. Spolu s tím, jak přibývá lidí a umělých kulturních struktur, hrozivě ubývá vzácné přírodní bytí. Mizí přirozené prostředí, které kdysi člověka formovalo a s nímž lidský konzervativní organismus zůstal sourodý.

Člověk jako druh, který zapálil kulturní evoluci a který nikdy nepotřeboval vědět, co je příroda, kultura a jaké je místo kultury v přírodě, se dnes bez filosofické teorie svého přežití může stát *faktorem svého zániku*: rozvoj dílčí racionality a prohlubující se dělba práce, které jsou spolu s ekonomickým liberalismem patrně hlavní příčinou nynějšího rozmachu kultury, nepozorovaně předávají lidský osud do rukou slepé spontaneity. Politika, která v této situaci nedisponuje teoretickým konceptem krize, musí předstírat, že kulturu vede, i když ji fakticky pouze doprovází a nemůže ovlivnit směr jejího pohybu.

Neujasněné pojetí kultury je také jednou z příčin lidské sociální rezignace a skepse. *Chceme-li ekologické krizi čelit z úrovně politiky i z úrovně občanů, musíme systémovou podstatu kultury znát.* I širší veřejnost by dnes měla vědět, že kultura je lidskou aktivitou vytvářený systém s vlastní vnitřní informací, jíž je kultura duchovní. Měla by vědět,

[1] Capra, F.: *Tkáň života. Nová syntézy mysli a hmoty*. Praha, Academia 2004, s. 25.

že je to fyzický systém, který zahrnuje duchovní, organizační i věcné složky a který se v pozemské přírodě může rozšiřovat pouze na její úkor.

Příroda

V pojetí přírody už nelze obcházet teoreticky doložený fakt, že příroda, která sebe sama vytvořila svou vlastní aktivitou, je jediným možným domovem člověka, přirozeným hostitelským prostředím kultury. Tvořivá schopnost kosmické aktivity, která formovala dnešní podobu vesmíru, pokračovala na naší planetě, vzniklé až po zániku hvězd první generace, jedinečnou evolucí života. Přirozeným způsobem tak vznikla dnešní neživá i živá uspořádanost, tj. veškerá přirozená informace včetně genetické informace živých systémů. Evolučně vytvořená uspořádanost (v přírodě vestavěná i zapsaná informace), která zahrnuje i druhovou rozmanitost biosféry a kterou chrání a rozvíjí přirozená evoluce sama, byla tedy podmínkou vzniku člověk i kultury. Dodnes proto zůstává člověku i lidské kultuře absolutně nadřazená. Ve světě, v němž přirozená onticky tvořivá evoluce probíhá na pozadí tendence k všeobecnému rozpadu (k růstu entropie), je totiž přirozená informace indikátorem vývoje života: samovolně se rozvíjí i upadá, část její struktury může být zničena přírodní katastrofou či kulturou, ale ve svém celku musí být nesmrtelná jako život sám. Člověk, prvek života, je naopak smrtelný nejen jako individuum a jako druh – bez člověka je smrtelné i lidské dílo, jakkoli rozvinutá kultura. Žádný vědecký objev, žádné umělecké či technické výtvory příroda bez člověka využívat a rozvíjet nemůže. Zánikem člověka podlehne lidská kultura entropii.

Takže uzrál čas, abychom pozemské přírodě navrátili to, co jí newtonovská fyzika, dodnes vyučovaná na školách, nepřímo odnímá: spontánní evoluční tvořivost, posvátnost, schopnost reprodukovat člověka a poskytovat hostitelské prostředí kultuře. I když Země nemůže být ani důvodem existence vesmíru, ale ani cílem jeho evoluce, musíme uznat její jedinečnost. A ta je dána nikoli její polohou v prostoru, místem, které ve vesmíru zaujímá, ale něčím, co vědy, filosofie i politika přehlížely: dosaženou úrovní přirozeného, a dnes i kulturního vývoje, vysokým stupněm přirozené a kulturní uspořádanosti.

Ještě jinak řečeno, pozemská příroda nemá jen „dějiny v prostoru“, jak to kdysi formuloval velký teoretik vývoje, německý filosof G. W. F. Hegel, ale má i skutečné nevratné dějiny v čase. Biosféra naší planety je totiž vyvíjejícím se otevřeným nelineárním systémem, který je důmyslně vyživován sluneční energií. Její organizační složitost narůstala postupně, narůstala tempem, které patrně nemohlo být vyšší, neboť souviselo jak s konstantním příkonem zářivé sluneční energie, tak ze způsobem vytváření a přenosu genetické informace.

Dnešní organismy jsou proto živou historickou pamětí dlouhého vývoje biosféry. Jsou jako by nositeli její „duchovní i materiální kultury“ současně. Evoluční podmínky se totiž nejen informačně zapsaly v jejich genomech, nýbrž se také ztělesnily v jejich orgánech, tkáních a somatických strukturách. Proto i lidský genom nese část

vzácného historického textu rozptýlené evoluční paměti biosféry, a somatická a psychická struktura dnešního člověka podává svědectví o jemnosti slepého přirozeného konstruování, které nikdy neovládneme i proto, že jeho spontánní konstitutivní podmínky již neexistují. A protože člověk jako druh dodnes odpovídá té úrovni rozvoje biosféry, která ho kdysi zrodila, v technické spotřební kultuře klíčí oprávněná obava: k čemu nám budou všechny dnešní globální informační sítě, vysoká spotřeba a sofistikované technické konstrukce, když se přirozená biotická informace a konstrukce člověka přestanou v důsledku úbytku a zpustošení přírodního bytí samovolně reprodukovat?

Kultura

Kultura, jak již bylo řečeno, je uměle konstituovaným jsoucnem uvnitř pozemské přírody, je ontickým protikladem přírody a přirozeného. Vzniká jako lidmi vytvářený nebiologický systém s vlastní vnitřní informací, jíž je kultura duchovní. Duchovní a materiální kultura patří proto k sobě, jsou to dvě stránky téhož otevřeného systému, jimž je nadindividuální systém regionální či globální kultury. Přednost pojetí kultury jako vůči přírodě opozičního systému s vlastní vnitřní informací a evolucí spočívá v tom, že umožňuje rozpoznat nejen příčiny a podstatu nynější ekologické krize, ale také cesty k jejímu zmírnění a vyřešení.

Lidská kultura je však na přírodě nejen závislá a vůči přírodě opoziční, ale je také relativně mladá a časově ohraničená. Člověk není na Zemi od jejího počátku a nebude tu do jejího konce. V důsledku biologické predispozice k ofenzivní adaptivní strategii byl však jediným živočišným druhem, kterému se podařilo zapálit ještě jednu, s životem sice svázanou, ale proti němu orientovanou evoluci sociokulturní. A právě touto druhou evolucí, která přírodu pro člověka jako by přestavuje zevnitř, započala nejen pozoruhodná éra člověka, ale bohužel i kritické období v dějinách Země. Lidské artefakty se totiž „pečou z téže mouky", jako struktury přirozené. A protože tato pomyslná mouka (prvky periodické soustavy) byla již přirozenou evolucí vestavěna do neživých a živých struktur zemského povrchu, rozšiřování kulturního bytí způsobuje destrukci bytí přírodního; vyvolává úbytek přirozené uspořádanosti Země včetně hromadného vymírání biologických druhů.

Vážným problémem nynější rychlé expanze kultury na konečné zeměkouli, pomineme-li problém vyčerpávání surovin a paliv, problém odpadů a znečištění, je tedy zatlačování a poškozování biosféry. Dobře je vidíme na ztrátě životem obsazeného povrchu Země. Prostorový rozmach prvků materiální kultury (např. polí, dálnic a měst), které jsou právě tak předmětné a prostorové jako přirozené ekosystémy, probíhá totiž pouze tak, že kultura svou expanzí omezí či rozbije evolučně vzniklou uspořádanost přirozenou. A vzhledem k této destrukci je kultura nejen naší druhově výhodnou přestavbou přírody, nýbrž také příliš krátkozrakou náhradou původního, s člověkem sourodého přírodního bytí.

Ontická opozice kultury vůči přírodě vyplývá z toho, že kultura je systémem s jinou vnitřní informací, než jakou má příroda, biosféra. Kultura, podobně jako každý otevřený nelineární systém s vnitřní informací, vzniká rovněž zpředmětněním své vlastní konstitutivní informace, své kultury duchovní. Tu ovšem nevytváří lidská vysoce objektivní informace genetická, nýbrž méně určitá a druhově zabarvená (sobecká) informace epigenetická. Společenská duchovní kultura vzniká totiž rozvojem a jazykovým kódováním lidské přirozené informace neuronální.

Kulturou přetížený nelineární systém Země, pro který neplatí mechanická kauzalita, může však i malý podnět přivést do nového nerovnovážného stavu. Tento samoregulační systém, pro to, aby v nových podmínkách udržel vlastní integritu, „obětuje" i většinu dnešních vyšších forem života. Jistá vyšší abstraktní spravedlnost je snad pouze v tom, že také člověk, který tuto „alergickou reakci" biosféry v posledku způsobuje, je podřízen neúprosné logice uchování její integrity. Stává se ohroženým druhem. Poprvé ve své historii jsou tedy člověk i jeho kultura ohroženy mateřským prostředím planety, které jejich vznik kdysi umožnilo. I politika, jejíž hlavní starostí jsou dnes udržení moci, ekonomického růstu a podmínek lidské svobody, bude brzy nucena rozhodovat pod tlakem ohrožené budoucnosti.

Protipřírodnost kultury

Pro hlubší pochopení opozice kultury vůči přírodě si však musíme položit nepříjemnou otázku, v jakém smyslu souvisí charakter nynější kultury s člověkem a jeho neuronálním poznáním, s obsahem sociokulturní informace, s charakterem kultury duchovní? Je zřejmé, že přímá souvislost s člověkem jako biologickým druhem je dána zvláštní strukturou lidského těla i lidské psychiky, útočným typem adaptivní strategie člověka jako druhu.

Biologická nespecializovanost člověka, která podmiňuje univerzalitu lidských zájmů, činí z jeho vnějšího prostředí nejen předmět uspokojování životních potřeb, teoretického poznávání a estetického hodnocení, nýbrž i předmět vlastnictví, spotřeby a ničím neohraničeného kořistění. Člověk jako druh totiž nikdy nepoznával jen proto, aby se kochal pravdou. Poznával, aby svět exploatoval, aby se na svět útočně adaptoval, aby mohl rozvíjet své vnější nebiologické tělo, kulturu. A protože kultura je systém s vlastní vnitřní informací, konflikt kultury s přírodou je „kauzálně" spojen s obsahem a rolí společenské kultury duchovní. Ta totiž jako vnitřní informace kulturního systému – jako jeho genom – formu nynější protipřírodní kultury reprodukuje. Změna kulturního genomu (obsahu duchovní kultury) je proto klíčová pro zmírnění a vyřešení krize. Chceme-li totiž změnit systém s vnitřní informací (paměť), musíme změnit jeho informaci. Stará konstitutivní informace systému má totiž schopnost fenotypové změny znovu vracet zpátky.

Kulturnímu systému (podobně jako přirozeným ekosystémům), lépe porozumíme z hlediska rozlišení dvou typů systémové uspořádanosti, tj. dvou forem onticky konstitutivní informace. Kultura sice zahrnuje přísně informačně předepsané prvky

(např. techniku, stavby, spotřební předměty atp.), ale jako celek přísně informačně předepsaným systémem být nemůže. I když také vzniká sukcesí, od přirozených ekosystémů se výrazně odlišuje. Přirozené ekosystémy vznikají z populací vysoce uspořádaných živých systémů, které integruje vzájemná potravní a funkční závislost, ale nikoli zvláštní ekosystémová informace. Kulturní systémy, který rovněž obsahují živé systémy a další přísně informačné předepsané prvky techniky a materiální kultury, naproti tomu integruje také volná konstitutivní informace – rozptýlená duchovní kultura. A ta jako paměť otevřená informačním změnám poskytuje naději, že se nynější protipřírodní kulturu podaří biofilně transformovat, že se nynější kulturu podaří naturalizovat

Vlastní kořen protipřírodnosti kultury, který je třeba hledat ve struktuře lidského organismu, není ovšem snadné odhalit. Nejprve musíme uznat, že naše kultura nevzniká zpředmětněním lidské genetické informace, nýbrž zpředmětněním lidské informace neuronální, tj. společenské duchovní kultury. Ale pojmová interpretace světa, kterou vytváříme na bázi nervové výbavy svých živočišných předků, nemůže být tak věrnou reprezentací skutečnosti, jakou je na molekulární úrovni lidský genom. Kognitivní složka lidské psychiky, která se v evoluci našeho druhu nejrychleji rozvíjela a s níž spojujeme naději na rostoucí objektivní poznání světa, totiž nebyla a není svébytná: i když byla původně výkonným orgánem lidského těla a psychiky, stala se analogickým orgánem nároků protipřírodní kultury. Zjišťujeme, že všechny naše interpretace jsou zabarvené našimi zájmy, a to nejen individuálními a skupinovými, jak se všeobecně uznává, ale také obecně lidskými, druhově sobeckými, kulturními, o nichž se nemluví.

Takže ani vědecké pojmové poznání, které dnes přísně informačně předepisuje prvky vysoce sofistikované techniky a společenské materiální kultury, nepostihuje svět v jeho fascinující uspořádanosti, ontické kreativitě a komplexitě. Věda např. stále souvisí s předvědeckým rozvržením světa, s obyčejným jazykem a poznáním. Ale svět jsme už jako hominidé a první lidé, tj. už jako lovci a sběrači, museli vnímat, jazykově kódovat a interpretovat druhově zkresleně: tak, abychom v něm se svou zvláštní biologickou výbavou přežili. Byl pro nás hlavně tím, co nám v té které epoše byla s to zprostředkovat naše konzervativní biologická přirozenost a co jsme díky tehdejší kultuře ze světa pochopili. A protože jsme byli svým organismem i svým genomem vnější skutečnosti apriorně evolučně přizpůsobeni, nikdy v minulosti jsme nepotřebovali vědět, co je příroda a život, co je kultura, a jaké je místo kultury v přírodě. Takové vědění, teoretický model ontického konfliktu kultury s přírodou, potřebujeme až dnes.

Ontická role sociokulturního poznání

Poznání živého či kulturního systému, každá z prostředí získaná informace, není ovšem jen zprávou o vnější skutečnosti, jen pokusem o informační rekonstrukci její struktury. V onticky aktivní skutečnosti je také poznání ontoticky tvořivé, vzniká

proto, aby je živý či kulturní systém mohl využívat pro vlastní udržení, reprodukci a evoluci. V rámci těchto systémů se tedy z prostředí získané informace mohou nejen zapisovat a stlačovat do jejich vnitřní paměti, nýbrž také znovu číst, interpretovat a ztělesňovat (zpředmětňovat) v ontických strukturách: např. v živých či kulturních konstrukcích. Zdá se tedy, že s ohledem na podobnou ontickou roli poznání, tj. vnitřní informace, rostou živé systémy i kultura analogicky: prvky vnějšího prostředí převtělují do svého systému, zpředmětňují své poznání, svou vlastní vnitřní informaci. A analogii můžeme ještě prodloužit: přirozené biotické poznání, tj. genetická informace, jakoby rozdvojuje pozemskou přírodu na živou a neživou: integruje biosféru a umožňuje její evoluci. Sociokulturní poznání, tj. lidská neuronální informace, však skutečně, i když zatím bez větší společenské pozornosti, nebezpečně onticky štěpí Zemi: rozděluje ji na původní přírodu a odlišně vytvářenou kulturu, zatlačuje, oslabuje a redukuje planetární systém života. Také toto poznání však integruje kulturu a pomáhá její protipřírodní systém stále rychleji reprodukovat a rozšiřovat.

Ale navzdory těmto podobnostem zůstává to nejpodstatnější skryto. Vývoj planetárního života mohl postupně zlikvidovat podmínky, které umožnily jeho vznik. Vznik a vývoj kultury, celá její další existence, bude však na zachování podmínek svého zrodu záviset stále. A to je také hlavní důvod, proč hostitelskému systému života nesmí kultura příliš ublížit.

Poznání živých i kulturních systémů vzniká proto, aby umožnilo jejich existenci, adaptaci a evoluci. Biotické poznání, jehož význam jsme v minulosti přehlíželi, je však svým obsahem do té míry objektivní, že na něm založené živé systémy jsou kompatibilní s prostředím, že vytvářejí dlouhodobě možnou biosféru – novou ontickou vrstvu skutečnosti látkově a energeticky propojenou s evolučně staršími procesy a strukturami Země, s celým abiotickým vesmírem.

Sociokulturní poznání, na jehož rostoucí objektivitě a exaktnosti si novověká věda zakládala, sice také umožnilo vznik nové ontické vrstvy pozemské skutečnosti, avšak abiotické struktury kultury, např. automatizovanou a mikroelektronickou techniku s biosférou zatím nesladilo a oživilo ji pouze zdánlivě. Ba co víc, ani nejvyspělejší techniku zatím neumí orientovat ve směru života, nýbrž jen proti němu. Spolu vytváří kulturu, která sice vyhovuje části kognitivních funkcí lidské psychiky, ale rozbíjí nenahraditelné přírodní struktury, kterým byla přizpůsobena lidská přirozenost celá.

Dnešní postindustriální fáze umělé technické tvořivosti kultury je totiž duchovně zakotvena v dílčí vědecké racionalitě. Je založena na deformovaném poznání přírody, které jen minimálně přihlíží k hodnotě, integritě a nárokům přirozeného vývoje biosféry. I když dnes vznikají technologie vůči přírodě méně agresivní, šetřící energii, málo odpadové či bezodpadové, celkový charakter lidského postoje k přírodě se nemění. Přibližně v míře, v jaké se daří vytvářet k přírodě ohleduplnější výrobu, rozšiřuje se k přírodě bezohledná spotřeba – nový všeobecný rys současného životního způsobu lidí. Tato orientace je v souladu s tradičním liberálním právem člověka na vlastnictví, na neomezenou osobní spotřebu a majetek.

Fyzická globalizace lidské kultury, tj. látkově-energetické a informační propojování dříve izolovaných regiónů, provázené celoplanetární migrací lidí, rychlou výměnou technologií, zboží, vynálezů, služeb atp., vytváří však situaci, v níž se lidstvo ocitlo poprvé. Uvnitř globální biosféry vzniká na její úkor globální technosféra, globální ekonomika, dělba práce a součinnost. Tím se nejen prohlubuje spolupráce mezi teritoriálně vzdálenými lidmi a kulturami, ale také ruší blahodárné působení biosféry na globalizovanou kulturu, které optimalizovalo místní kulturní struktury, eliminovalo společenské poruchy a krize. A také proto se globalizace nakonec obrací nejen proti přírodě, nýbrž i proti kultuře. Násobí její tlak na přírodu a nutí destabilizovanou biosféru – lze-li to tak říci – měnit strategii: Nemůže-li se bránit převahou, silou, brání se slabostí, svou snadnou zranitelností, křehkostí. Nemá již tolik síly, aby své nejsložitější struktury udržela, ale má schopnost vytvářet novou systémovou integritu a zbavovat se těch živých forem, které již v novém kontextu „nepotřebuje". Člověk a kultura mohou být pro její další evoluci také jen snadno odstranitelnou překážkou.

Biofilní transformace kultury

Protipřírodní kulturní systém vznikal z podstaty lidské přirozenosti, vznikal spontánně a relativně dlouho. Program ofenzivní kulturní strategie se v něm proto nejen zpředmětnil, nýbrž i promítl do oblasti výchovy a vzdělávání lidí. Přijetí ekologicky pozitivní informační změny se tedy nynější kulturní systém dokáže „aktivně bránit". Tato rezistence vůči biofilní sociokulturní informaci připomíná funkci mezidruhové informační bariéry či imunitního systému organismu: protože dnešní kulturní systém nevznikal zpředmětněním ekologické sociokulturní informace, i jeho lidská složka ji ignoruje, odmítá ji přečíst, nechápe její perspektivní význam, její étos a kulturně sebezáchovný obsah.

Planetární řešení krize, které nemůže vycházet z lidské přirozenosti, ale z filosofického rozpoznání jejích kořenů a možností biofilní kulturní strategie, musí tedy nejprve připravit vysoká teorie. A tak pozitivní ekologická transformace existenčně ohrožené kultury prostřednictvím její nové konstitutivní informace představuje historicky bezprecedentní pokus lidstva ukončit živelnou fázi protipřírodní kulturní evoluce vůbec, zahájit etapu kulturní evoluce propřírodní, záměrně biofilně anticipativní. Naděje, že se tento pokus nakonec podaří, však může čerpat i z toho, že podmínky ekologické změny samovolně uzrávají krizovým vývojem nynější protipřírodní kultury. Krize se bohužel musí ještě více vyhrotit, obyvatelnost Země se naneštěstí musí ještě více zkomplikovat, aby nezbytnost tak zásadní změny, kterou dnes paradoxně více pocit'ují prostí lidé než bankéři, podnikatelé a vrcholová politická reprezentace, přijala jako svůj program dnešní krátkozraká stranická politika.

Lidé se jako nový biologický druh nahodile objevili na samém konci třetihorní biosféry. Její struktuře, jíž byli svým genomem evolučně přizpůsobeni, smyslově neuronálně rozumět nemuseli. Lidská psychika byla proto nastavena na tvrdý boj o přežití a nikoli na soucit se životem a péči o jiné druhy. Jistě i proto spontánně vzni-

kající kultury, které rozvíjely lidské druhové predispozice, svým rozmachem rozbíjely přirozené ekosystémy, obsazovaly a pustošily Zemi. Nelze si patrně přestavit vznešenější úkol pro vědy a filosofii, než spolu s etikou, právem a politikou intelektuálně připravovat nevratnou změnu: záchranu přirozené uspořádanosti planety, nenahraditelné podmínky dlouhodobě možné kultury.

Protože jsem začal citátem, citátem také skončím. Jerry Mander v závěru své knihy *Čtyři důvody pro zrušení televize* na téma nutnosti ovládnout techniku, která – jak víme – je aktivní součástí kultury, napsal: „Domníváme se, že žijeme v demokracii, protože čas od času smíme volit mezi kandidáty do zastupitelských orgánů. Ale výběr poslanců nebo prezidenta má jen nepatrný význam ve srovnání s naší nemožností rozhodovat o technických vynálezech, jež ovlivňují způsob naší existence víc, než kdy může ovlivnit jednotlivý politik. Bez získání kontroly nad technickým vývojem jsou všechny představy o demokracii jen pouhopouhou fraškou.“[1]

Místo kultury v přírodě

Mladá kulturní evoluce, zažehnutá člověkem, je vedle přirozené kosmické evoluce druhým možným způsobem, jímž mohou na Zemi vznikat nové ontické struktury. Kulturní struktury vznikají však pouze tak, že kulturní evoluce rozbíjí a nově strukturuje přirozenou pozemskou uspořádanost. Úbytek jedinečné uspořádanosti biosféry, jíž člověk evolučně odpovídá proto, že ho kdysi zrodila, ohrožuje proto člověka i kulturu. Kultura je otevřeným nelineárním systémem s vnitřní informací, jíž je kultura duchovní. V obsahu a struktuře duchovní kultury musíme proto hledat nejen příčiny nynější ekologické krize, nýbrž i způsob jejího řešení. Proměna protipřírodní kultury na kulturu biofilní, dlouhodobě možnou, souvisí proto s pochopením systémové povahy kultury, s rozšířením biofilní sociokulturní informace. Veřejnost poprvé potřebuje vědět, co je příroda, kultura, a jaké je místo kultury v přírodě.

[1] Mander, J.: *Čtyři důvody pro zrušení televize*. Brno, Doplněk 2000, s. 340.

KOMPARATÍVNA FILOZOFIA, GLOBALIZAČNÉ A EKOLOGICKÉ TRENDY

FUNKCIA FILOZOFIE V 21. STOROČÍ PRI DEFINOVANÍ PRAVDY V SVETONÁZOROVEJ ZRÁŽKE ZÁPADU S ĎALEKOVÝCHODNOU METAFYZICKOU PARADIGMOU: BOH KONTRA CESTA TAO

Marina Čarnogurská

Philosophy in the 21st Century and Its Function at the Definition of Truth in the Clash of Weltanschauungs of the Western with the Far-Eastern Metaphysical Paradigm: God contra the Way (Tao)

The paper takes an effort to achieve conclusions from some new realities representing our present times: an establishment of the International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy, the serious natural scientific discussions about Nothing as a Something as well as a new critical revaluation of the western metaphysical theories of being and their erroneous ideological conclusions which led our western civilization to its faith in the God. All these questions are there analyzed in the comparison with quite opposite metaphysical opinions on these things in the Far Eastern (especially Chinese) philosophical traditions.

Začiatok 21. storočia priniesol vo svetovom filozofickom dianí nový zaujímavý fenomén: vznik Medzinárodnej spoločnosti pre komparáciu čínskej a západnej filozofie (ISCWP), ktorá sa stala filozofickou spoločnosťou nielen špičkových svetových filozofov-sinológov (tak Číňanov ako i Západniarov), ale o ktorú sa zaujímajú a na jej činnosti sa poradensky podieľajú aj mnohí významní svetoví filozofi-nesinológovia, ako je Jürgen Habermas, Alan Fox, Elmar Holenstein, Michael Krausz, Joel Krueger, Robert Neville, Richard Rorty, John Searle, Bernard Waldenfels a ďalší. No už aj fakt, prečo týchto špičkových svetových filozofov-nesinológov motivoval záujem o komparáciu západnej filozofie práve s čínskou filozofiou, podsúva hypotézu, že si Západ pri hľadaní odpovedí na mnohé svoje dodnes nezodpovedané filozofické (hlavne metafyzické) otázky vytypoval čínske filozofické dedičstvo ako jeden z najvhodnejších zdrojov v tomto smere veľmi osožného komparatívneho štúdia, ktoré by nám mohlo pomôcť prehodnotiť naše západné filozofické dedičstvo z úplne nového, až protikladne odlišného uhľa pohľadu.

Súčasne moderné svetové prírodovedecké objavy na začiatku 21. storočia prinášajú mnohé úžasné odhalenia o realite bytia univerza nielen z astrofyzického hľadiska, ale aj v teoretickej fyzike, kvantovej teórii, matematike i logike, genetike, i teórii samoregulácie najrôznejších prírodných systémov v ich evolučných rytmoch i teórii návratnosti v rámci novej vedeckej teórie, tzv. teórie chaosu, ktoré západná filozofia v minulosti k dispozícii nemala, a preto, prakticky už od čias Platóna či Aristotela dospievala z hľadiska skutočnej reality bytia univerza k mnohým mylným filozofickým záverom.

Ako jeden z veľmi závažných príkladov jej nereálnych a teda zavádzajúcich prístupov k pochopeniu skutočnej reality bytia uvediem argument, ktorý analyzuje

anglický matematik, profesor matematických vied na Univerzite v Cambridge, John D. Barrow vo svojej publikácii *Teória Ničoho,* kde už v úvode poukazuje na to, že *„...západná oddanosť logike a analytickej filozofii bránila pokroku smerom k plodnému obrazu* ***ničoho*** *ako* ***niečoho, čo sa podieľa na vysvetlení sveta****....už starí Gréci, ktorí rozvinuli logiku a geometriu, tvoriacu základ celej modernej matematiky, nikdy nezaviedli symbol pre nulu a čo i len myšlienka na to im pripadala hlboko podozrivá...No dnes, behom posledných dvadsiatich rokov, sa vákuum ukázalo byť neobvyklejšie, tekutejšie, menej prázdne...než si aj sám Einstein mohol vôbec predstaviť...*(V našej západnej tradícii ten omyl) *začal kedysi absolútne prázdnym priestorom, prežil Augustínovo zmiernenie na* prope nihil *čiže „skoro nič", premenil sa v trasľavý éter, v ktorom sa odohrávali všetky pohyby vo vesmíre, zmizol v Einsteinových rukách a znovu sa ukázal už ako neúnosný v kvantovom obraze chodu prírody, ako ho podalo 20. storočie. Tým sa však odhalilo, že vákuum je zložitá štruktúra, ktorej povaha sa môže skokom či postupne meniť....A kvantová revolúcia nám ukázala, prečo je starý obraz vákua ako prázdnej skrinky neudržateľný...Fyzici zistili, že ich opatrná definícia vákua ako niečoho, čo zostane, keď odstránia všetko, čo sa odstrániť dá, nebola taká prostoduchá, ako sa zdalo. Vždy niečo zostalo, a to vákuová energia, ktorá prestupovala každý kúsok vesmíru. Táto všadeprítomná, nikdy neodstrániteľná vákuová energia...je teda všadeprítomným kozmickým faktorom"* ([1], 9–21), ktorý jednoducho nemožno ignorovať pri hľadaní pravdy o podstate bytia univerza, a ktorý zároveň našu pôvodnú pravdu o jeho podstate zásadne spochybňuje.

Grécka filozofická (a pred ňou už aj židovsko-kresťanská ideologická tradícia) sa preto so skutočnosťou ***ničoho*** vysporiadala úplne opačným spôsobom než ďalekovýchodná, (a teda v základe čínska) a jej taoisticko-konfuciánska ideologická i filozofická tradícia. No dnes v našom globalizujúcom sa svete, kedy už z mnohých podobne sa kryštalizujúcich svetonázorových tradícií aktívne prežila v tej svojej myšlienkovej originalite vlastne len ďalekovýchodná filozofická tradícia, súperia medzi sebou o ideologické i filozofické obhájenie svojej pravdy prinajmenej dva úplne protikladné pohľady, a tie medzi sebou vedú spor o "skutočnú pravdu" o bytí. Zjednodušene by sa tento spor dal charakterizovať z ideologického hľadiska ako spor dvoch najtypickejších svetových paradigiem, západnej kontra ďalekovýchodnej, (v základe čínskej), a ich odlišného svetonázorového presvedčenia, a teda ako spor: *Boh* kontra *Cesta Tao.*

Z metafyzického hľadiska sa to dá zároveň charakterizovať aj ako spor o dve rôzne ideologické presvedčenia a to, na jednej strane transcendentným *Stvoriteľom-Tvorcom stvoreného univerza,* kontra *absolútne imanentného, nikdy vo svojej podstate kýmsi pred ním a mimo neho nestvoriteľného, večne živého univerza, z ktorého sa všetky veci i deje bytia neustále rodia a do ktorého večne späť zanikajú, na základe jeho vlastnej všadeprítomnej a všetko prenikajúcej nadčasopriestorovej energie, čiže tzv.* ***energie Prázdnoty (Ničoho, Vákua****, atd.),* ktorá je *pohybovým obsahom nekonečného nábojového poľa svojich neustálych dialektických protikladov.*

Vieru v jedno večné zo seba vyvierajúce a zo svojej energie časopriestorové formy v sebe a zo seba si tvoriace bytie zdieľali všetky praveké s prírodou zrastené, prírodné deje dokonale znalé a prírodné zákony s pokorou rešpektujúce svetové

kultúry, čoho dôkazom sú najrôznejšie praveké svastiky, svojimi rôznymi grafickými spôsobmi a nezávisle jedna na druhej vyjadrujúce ten istý prazáklad bytia ako tvorivú životnú silu, ktorá na základe svojich vlastných protikladných nábojov rodí zo seba a v sebe životný proces z protikladných polarít vyvierajúcich dialektických dejov, v neustálych zrodoch-a-zánikoch všetkého „existujúceho" v univerze bytia. V takomto svetonázorovom prostredí sa však pôvodne sformovali, nezávisle na sebe, aj najprapôvodnejšie grécke, rovnako ako i čínske svetonázorové predstavy, a preto neprekvapuje, že napríklad tak Tháles ako i Lao c´, na prelome 6.–5. storočia pred n.l. obaja vzájomne na úplne opačných stranách euro-ázijského kontinentu a nezávisle na sebe hľadali počiatok všetkého bytia vo večne sa pohybujúcom a meniacom sa bytí vody, ako najzákladnejšej podmienke života a že takisto grécki predsokratici ako i starovekí čínski prírodní dialektici boli pritom fascinovaní existenciou *pohybu premien protikladov* a definovaním sveta ako neustáleho *kolobehu ich procesov,* vnímajúc obklopujúcu ich prírodu i kozmos ako jednotný živý a seba-sa-informujúci celok, v rámci imanentnej komplementarity a synergie všetkého svojho bytia.

Avšak nielen staroveké filozofické svetonázorové orientácie ale ani náboženské predstavy dokonca aj proto-hebrejských kmeňov v dávnych časoch svojej existencie neprejavovali tendenciu monoteistickej ilúzie vydeľujúcej realitu bytia sveta do pozície stvoreného objektu akousi absolútne dokonalou, predbytostne transcendentou, božskou prapríčinou, nachádzajúcou sa voči svetu v subjekt-objektovom vzťahu transcendentného Stvoriteľa. Veď ešte aj pre Hebrejcov z obdobia predbabylonského zajatia, je predmetom uctievania nie Jahve ale Elóhím, čo bol pôvodne plurál pre vyjadrenie semitskými kočovníkmi obdivovaných svojich mnohých božských prapredkov – kmeňových otcov, a vlastne až tzv. Kňazský kódex a nová redakcia Biblie z čias babylonského zajatia v 5. stor. pred Kr. pretransformovali židovské vierovyznanie v prísne monoteistické náboženstvo s jeho Subjekt-objektovo lineárnou metafyzickou kauzalitou, stavajúcou pred realitu Boha (Jahveho) a jeho *božie Slovo*. Hebrejská svastika dvoch do seba zaklinených protikladných trojuholníkov sa teda až potom stala už len nezrozumiteľným tajuplným symbolom Dávidovej hviezdy, ako „ochrannej známky" židovstva, a prestala byť pôvodným vyjadrením hebrejskej svetonázorovej predstavy imanentnej, komplementárne-synergickej dialektickej procesuality premien bytia.

Medzitým sa v gréckych mestských štátoch klasická grécka filozofia vo svojom ďalšom myšlienkovom vývoji pretransformovala v myšlienkové predstavy prírode odcudzeného mestského človeka, (odchovaného už nie na pôde animistickej viery pastiera či poloroľníka, dokonale znalého a poslušne sa podriaďujúceho zákonom prírody), v ideológiu v gréckych polis tvoriacej sa novej spoločenskej triedy občanov-mešťanov v remeselnícko-obchodníckych centrách subjektívne sa organizujúcej a subjektívne si prácu programujúcej mestskej society. Už v 6. stor. pred Kr. občan juhotalianskej Eleje, filozof Parmenides, zahájil v tomto duchu pre celé ďalšie dejiny západnej filozofie charakteristicky jednostranne determinujúci jej svetonázorový vývoj. Podľa neho „bytie **je**, ale *nič* **nie je**...pretože jestvujúce ani nevzniklo, ani

nezanikne, je celé, jediné, pevné, nekonečné...zároveň celé, jedno, súvislé ([3], 114). A vďaka tomu už v 4. stor. pred Kr. na základe takto sa ďalej vyvíjajúceho metafyzického uvažovania v Grécku mohol (z hľadiska pravdy o bytí „agnostik") Platón sformovať svoju teóriu o večných ideách ako nemenných pravzoroch a prapodstatách zmyslami vnímateľného, pominuteľného bytia, vyjadriac sa pritom vo svojom dialógu Timaios o metafyzickom charaktere bytia len ako o tom, „čo je to, čo stále je, ale nemá vznik, a čo je to, čo stále vzniká, ale nikdy nie je jestvujúce", no „všetko, čo vzniká, vzniká nevyhnutne z nejakej príčiny, lebo akékoľvek vznikanie bez príčiny je nemožné. A teda podobu a pôsobnosť toho vytvára **tvorca** tak, že sa stále pozerá na **nemenné súcno**" ([5], 98).

V náväznosti naňho potom ani Aristoteles, hoci vymaňujúc sa už z myšlienkových postupov do mestských múrov uzatvárajúceho sa filozofujúceho sveta a venujúc sa už na vyššej úrovni skúmaniu prírody ako živého organizmu, ktorý ako celok prepožičiava zmysel svojim častiam v ohromnom procese sebauskutočňovania a sebazdokonaľovania, nedokázal prelomiť takýto smer uvažovania a tak aj on vložil tento veľkolepo-ďalekosiahly tvorivý pohyb-proces univerza do rúk „prvému hýbateľovi, ktorý sa sám nesmie pohybovať, lebo inak by sme sa museli opýtať, čím je pohybovaný on." ([4], 43–45).

Nuž a od takéhoto aristotelského pochopenia podstaty a základnej iniciatívy bytia ako absolútne nehybnej metafyzickej skutočnosti, pochopenej ako transcendentný Subjekt a teda na obraz človeka antropocentricky spodobený „Duch", nemohol potom západný svetonázorový vývoj nevyústiť cez myslenie z Rimana sa v kresťana preorientujúceho Augustína do splynutia antickej filozofie so židovsko-kresťanským ideologickým svetonázorom a tak nad lásku k múdrosti postulovať v stredovekej scholastike, i cez myslenie tak Anselma z Canterbury no najmä Tomáša Akvinského, vieru v teologický obhajovaný Subjekt-Boha a z filozofie urobiť pre ďalšiu európsku filozofickú tradíciu nadlho len slúžtičku teológie, podľa ktorej Boh, ako transcendentná nehybnosť a absolútne ideálna Dokonalosť tvorí svet empiricky vnímateľného bytia len ako svoj predmet. Predmet, ktorý sa nikdy nemôže stotožniť s Ním, večným Subjektom, no zároveň tento večný Subjekt-Boh vo svojej transcendentnej stálosti nemôže byť kresťanským filozofom považovaný ani za metafyzické **Nič** ani za **Prázdnotu**, lebo to by bolo pre Boha dehonestujúce.

Z takéhoto svetonázorového závozu sa o čiastočný obrat späť k odnehybneniu metafyzickej podstaty bytia pokúsilo až myslenie európskeho osvietenstva, inšpirované filozofickými podnetmi, ktoré jezuiti-misionári sprostredkovali v tom čase európskym filozofom z klasického filozofického dedičstva Číny. Línia novovekej dialektiky, zahájená Leibnizom, nedokázala však spojiť rozčesnutú realitu bytia v stotožňujúcu sa metafyzickú jednotu jej (podľa európskej filozofie) transcendentnej a imanentnej časti (alebo zmyslami nevnímateľnej a zmyslami vnímateľnej reality bytia) a tak sa dialektický pohyb podstaty bytia ďalej interpretoval v novovekej racionalistickej filozofii alebo idealistickou líniou od Leibniza cez Kanta a Schellinga až

k Heglovi, alebo naopak materialistickou líniou vyvrcholiacou cez Feuerbacha, v Marxovi a Engelsovi.

O metafyzické stotožnenie „transcendentna" a „imanentna" univerza v **jedno nerozdeliteľné imanentné Bytie** univerza bez toho, aby pritom v "imanentne" stratilo svoju nehmotnú (či pred-hmotnú) dialektickú podstatu-procesualitu sa pokúsil až v 20. storočí Martin Heidegger, ktorý vo svojom *Bytí a čase* (1927) konečne odstránil priepasť medzi transcendentným a empiricky uchopiteľným bytím, definujúc empiricky uchopiteľné bytie ako *súcno,* ktorým sa skryté Bytie (ktoré už definuje ako „najvšeobecnejší a preto **najprázdnejší** pojem"), existujúce pôvodne vo svojej nehmotnej podstate, tu a teraz zjavuje, v procese vstupovania do možnosti či roviny spoznania. Bytie (Sein) ako Samobytia (Selbstsein), čiže Ono samo ako jeden identický, nerozdeliteľný kolobeh sa časopriestorovo zviditeľňuje svojimi zjavenými formami Súcna ako tu-bytia (Da-sein). Martin Heidegger zároveň odmieta myslieť metafyzicky Bytie predmetne a teda definitívne vyraďuje z filozofických predstáv transcendentný Subjekt, čím pod pojmom základu všetkého „tu-bytia" súčasne prestáva rozumieť Boha či inú transcendentnú prapríčinu sveta, ktorý by existoval pred univerzom bytia a ktorý by bol jeho nezávislým večným tvorcom. Identicky-imanentnou jednotou Bytia a jeho zviditeľňovaného súcna (tu-bytia) tým odstraňuje v dejinách západnej filozofie jej základný metafyzický omyl: subjekt-objektové rozčesnutie bytia na dve ontologicky úplne oddelené a metafyzicky nezlučiteľné reality, avšak ako sa zdá, je ešte stále nad jeho filozofické sily definovať ***Nič*** v rámci imanentna bytia ako metafyzické ***Niečo,*** Prázdnotu ako dynamickú energiu, v plnosti jej dialektického pohybu, tvoriacu večne všadeprítomný imanentný substrát reality Bytia i jeho tu-bytia, čiže v čase a priestore, v neustálom dynamickom procese zjaviteľňovaného sa Súcna.

I keď sa Martin Heidegger vo svojom filozofickom vývoji ďalej nedostal, ako rozhľadený mysliteľ, ktorý sa počas svojho života zaujímal aj o filozofické dedičstvá iných svetových kultúr, stihol ešte pred smrťou poznamenať: „*Kto z nás by si mohol trúfnuť rozhodovať o tom, či v Rusku alebo v Číne jedného dňa neprecitnú prastaré tradície nejakého myslenia, ktoré človeku prídu na pomoc, aby mu umožnili získať slobodný vzťah ...ku svetu?* ([6], 28) A že najnovšie filozofické odpovede tohto druhu dnes už povstávajú najmä z komparatívneho filozofického štúdia práve čínskeho filozofického dedičstva, svedčí i stále zväčšujúca sa členská základňa Medzinárodnej spoločnosti komparatívneho štúdia čínskej a západnej filozofie. Veď už aj slová prvého čínskeho filozofa Lao c´a v na Západe najznámejšom čínskom filozofickom diele *Tao Te ťingu* potvrdzujú, že uberať sa týmto smerom v hľadaní novej filozofickej iniciatívy skutočne má význam.

A Cesta *Tao*, to, čo si praje v bežnom nebytí,
je zviditeľniť svoju úžasnosť,
To, čo si praje v bežnom bytí,
je zviditeľniť svoje tie-a-tie vymedzenia.
Oboje povstáva súčasne, líšiac sa len v pomenovaní.
To, čo je tomu spoločné, (Lao c´ nazval)

Prahlbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou (Süan Te).
Prahlbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou zasa len
Prahlbokej Všetkopodkladajúcej Temnoty,
brány všetkých úžasností!

Zároveň moderná kvantová teória potvrdzuje, že prúdy fotónov, čiže prúdy čírej energie bytia sa stávajú svetlom až v prostredí, v ktorom sa majú od čoho odraziť, čiže kvantová energia Bytia sa začne javiť ako svetlo až v stave časopriestorového Súcna, dovtedy alebo mimo takejto možnosti zostáva naozaj len Ničím ako prahlbokou všetkopodkladajúcou Temnotou.

ZOZNAM LITERATÚRY:

[1] ISCWP – List of Membership and Advisorship of International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy (Updated version of April 15, 2005), http://sangle.web.wesleyan.edu/iscpw/;
[2] BARROW, J. D.: *The Book of Nothing,* český preklad: Teorie ničeho, Praha Mladá Fronta 2004;
[3] MARTINKA, J. (ed.): *Predsokratici a Platón,* (Antológia z diel filozofov, 1. diel), Bratislava, nakladateľstvo Epocha 1970;
[4] VÁROSSOVÁ, E. (ed.): *Novoveká racionalistická filozofia* (Antológia z diel filozofov, 6. diel), Bratislava, nakladateľstvo Epocha 1970;
[5] HRUŠOVSKÝ, I. (ed.): *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus* (Antológia z diel filozofov, 8. diel), Bratislava, nakladateľstvo Epocha 1969;
[6] WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filosofie,* české vydanie: Olomouc Votobia 1995;
[7] PLATON: *Dialógy,* 3. diel, Bratislava, Tatran 1990;
[8] HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit*, (rozhovor pre časopis *Spiegel*) In: Filosofický časopis, roč. XLIII, č.1, ss. 3–35;
[9] LAO C´: *Tao Te t'ing* (novopripravovaný slovenský preklad fúzie mawangtuejských a kuotienskej kópií originálu) v tlači, vydavateľstvo Fischer & Formát, Bratislava 2006;

POZNÁMKY K UNIVERZALITE V OBDOBÍ GLOBALIZÁCIE

Milan Márton

The autor interprets the universalistic concept of the history of manking in confrontation with the partikularistic concept of civilisation and cultural variety. According to neoliberals, globalization should lead to the termination of human history, to the ultimate planetary victory of good over evil.

Tradície univerzalizmu môžeme v rôznych podobách nájsť v celom vývoji západnej civilizácie. Už od jej počiatkov v antike je tu prítomná sebareflexia na úrovni spoločenstva i indivídua. My a Oni, reflexia inakosti a vymedzenie seba samého cez ňu, cez diferencie v kultúre, snaha zdôvodniť svoje hodnoty, postoje ako univerzálne je tu už oddávna. V každej dobe vzťah univerzality a partikularity nadobúda špecifické konotácie. V súčasnosti výrazne rámcuje kladenie týchto otázok i to, čo označujeme ako krízu západnej kultúry, západnej civilizácie, jej hodnotovej paradigmy a hľadanie orientácie a alternatív ďalšieho vývoja.

Prelom 80. a 90. rokov je silným impulzom, ktorý je mnohými interpretovaný ako koniec veku ideológií a definitívneho víťazstva osvietensko-liberálneho projektu spoločnosti, ktorý vychádzal z ľudských práv, zastupiteľskej demokracie a trhu. Výrazným pokusom načrtnúť rámec základnej orientácie v ďalšom vývoji bola Fukuyamova koncepcia konca dejín a posledného človeka. F. Fukuyama vychádza, ako je známe, z Hegelovho chápania dejín, ale aj z iných mysliteľov. Vznáša otázku, ktorá bola v počiatkoch 19. storočia veľmi frekventovaná, či niečo takého ako univerzálne svetové dejiny existuje. Vychádza z toho, že počet možností, z ktorých si ľudia môžu vyberať svoje politické a ekonomické usporiadanie sa vývojom znižuje. Liberálna idea slávi svoj úspech a, podľa neho, dnes neexistuje ideológia ašpirujúca na všeobecnú platnosť, ktorá by mohla súperiť s liberálnou demokraciou. Ústrednou otázkou v dejinách je rozvoj slobody a dejiny nie sú náhodilým reťazcom, ale zmysluplným celkom ([3], 67). Dnes sme, podľa F. Fukuyamu, v bode kde nevidieť žiadny smer, ktorý by priniesol zásadné zlepšenie existujúceho usporiadania. Liberalizmus už zvíťazil v ríši ideí, vedomia, ale ešte nie úplne v materiálnom svete.

Dejiny teda majú smer a základným mechanizmom k jeho výkladu je prírodoveda, technológie. Ich vplyv je nevratný a preto i smerované dejiny s rôznorodými ekonomickými, sociálnymi a politickými dôsledkami sú nevratné. Logika modernej prírodovedy v spojení s rozpoznaním svojich súkromných ekonomických záujmov predurčuje ľudské spoločnosti ku kapitalizmu ([2], 118). Ide vlastne o ekonomickú interpretáciu politickej zmeny, ktorá však nie je postačujúca. Snaha postihnúť človeka celistvejšie ho vedie k Hegelovmu odlíšeniu človeka od zvieraťa, k tomu, že človek síce túži po materiálnych predmetoch, ale chce byť uznaný ako ľudská bytosť s jemu vlastnou hodnotou a dôstojnosťou. Iba človek je, podľa neho, schopný prekonať pud sebazachovania v mene abstraktných cieľov a princípov. Človek túži po

uznaní inými. Touto túžbou po uznaní je vysvetliteľná i liberálna demokracia. Uznanie je v liberálnej demokracii, ako uvádza Fukuyama, neúplné, pretože kapitalizmus vytvára ekonomickú nerovnosť ako tvrdí ľavica; pravica upozorňuje na nivelizujúce účinky rovnosti, alebo, podľa Nietzscheho, je víťazstvom otrockej morálky. V podstate podobne by sa dali rozdeliť aj reakcie na Fukuyamu. Aj zprava, aj zľava je kritizovaný za optimizmus. V prvom prípade za podcenenie iracionality, agresivity v ľudskej povahe, v druhej za podcenenie globálnych problémov súčasnosti, ekologickej krízy, chudoby...

V reakciách na kritiku F. Fukuyama neopúšťa svoje stanovisko, ale akcentuje Hegelovu filozofickú osnovu konca dejín. Koniec dejín nie je koniec udalostí, ale ukončenie vývoja myslenia o prvých princípoch. Jeho koncepcia univerzálnych princípov slobody a rovnosti, ako uvádza F. Fukuyama, nie je vyvrátiteľná poukazom na dramatické udalosti vo svete. Mnohosť ideí, či usporiadaní vo svete neprináša novú systematickú ideu a kľúčovým je, čo sa deje v centre a nie na periférii. Svoju prácu F. Fukuyama končí, aj keď s istým spochybnením, ([3], 318) metaforou. Ľudstvo nebude pripomínať tisícky výhonkov kvetín, ale karaván vozov, ktoré napriek všetkým peripetiám, idú po jednej ceste a prejdú jedným priesmykom.

V týchto kontextoch je západná kultúra prezentovaná ako dominantná, ako centrum, pre ktoré by bolo dôležité dianie v periférii, či poloperiférii vtedy ak by nejaké etnikum či národ dokázali sformulovať a podoprieť silou ideu, ktorá by si dala za cieľ nielen oslobodiť národ, získať suverenitu, ale snažiť sa aj o ovládnutie iných národov, expandovať politicky aj mocensky, t.j. vytvoriť globálnu alternatívu (Aj keď existujú isté pokusy prezentovať islamizmus ako univerzálny koncept a ummu ako alternatívu moderného liberalizmu. Je známe, že niektorí autori legitimitu tohto univerzalizmu odvodzujú i od toho, že islam sa prezentuje ako vyššie štádium monoteizmu vo vzťahu ku kresťanstvu.) Jedinou reálnou hrozbou, ktorú Fukuyama pripúšťa je tá časť ľudskej prirodzenosti, ktorá nepreferuje civilizáciu, konzum, zjemnenie, rozum, diplomaciu ako riešenie problémov, ale skôr preferuje odmietnutie pohodlia, zmäkčilosti, zdôrazňuje vášne, heroizmus, bojovníka namiesto obchodníka. Je to línia modernity, ktorá vyjadruje istý dualizmus, dichotómiu novovekej racionality, dualizmus rozumu a vášne, citu. Reprezentuje ju odvíjajúca sa od Nietzscheho „prehodnotenia všetkých hodnôt" a jeho nasledovníkov.

Iným, menej optimistickým, konceptom je Huntingtonova koncepcia konfliktu civilizácií, ktorá, na rozdiel od F. Fukuyamu, predstavuje partikularistickú koncepciu. Koncepcie tohto typu vychádzajú, na rozdiel od univerzalistických koncepcií európskeho novoveku s jeho preferenciou rozumu, z toho, že každá kultúra je jedinečná, svojbytná, každý národ má svojho ducha. V novoveku sú koncepcie tohto typu prezentované najmä v nemeckom myslení v období národného obrodenia. Nie je náhodou, že Nemecko – vo vzťahu k Anglicku a Nemecku – zaostávajúca periféria, zdôrazňuje práve svojbytnosť kultúry a potvrdzuje a chráni tým svoju vlastnú identitu. V podobnej situácii, ale v kontexte civilizácií, je dnes voči Západu moslimský svet. Je pozoruhodné ako ambivalentný vzťah fascinácie a odporu vo vzťahu

k silnejšiemu dostávajú partikularizmus a zdôrazňovanie diferencií k tomu, že po porážke Nemecka Napoleonom sa partikularizmus mení na univerzalizmus, ktorý zdôrazňuje svetodejinné poslanie Nemcov. Nie je ťažké nájsť paralely vo vzťahu Západu a islamizmu.

Obidve tieto koncepcie sa pohybujú v rámci protikladu, ktorý sa sformoval už v novoveku. protikladu rozumu a citu a vôle stelesneného v univerzalizme európskeho osvietenstva a romantickej a konzervatívnej reakcie naň. Partikularizmus Huntingtona je teda v skutočnosti univerzalistický, pretože umožňuje zahrnúť pod pojem ľudskosti tak ako ju chápe západná civilizácia, tiež životné formy, ktoré pochádzajú z iných kultúrnych okruhov ako je európsky. Univerzalizmus F. Fukuyamu je v skutočnosti partikularistický, pretože stotožňuje ľudstvo so zvláštnou kultúrou euroamerickej modernity, čím spochybňuje podiel ostatných kultúr na univerzálnej ľudskosti.

Pokusom prekonať tento rozpor je už Herderova koncepcia pravého pluralistického univerzalizmu. Súčasný autor M. Walzer stavia proti dominancii jednej paradigmy sformovanej jedným národom, či civilizáciou, ktorú ostatné národy a civilizácie musia nasledovať víziu mnohosti kultúr z ktorých každá vyjadruje nekonečné potencie ľudstva. Zoči-voči globálnym problémom ľudstva nadobúda riešenie formu celoplanetárneho súžitia civilizácií, ktoré predpokladá rozšíriť ideu multikulturality bez segregácie, konfliktov a asimilácie, zvláštnu naliehavosť.

Na možné prístupy k interpretácii globálnych problémov a na ich riešenie sú rozdielne názory i medzi hlavnými aktérmi západnej civilizácie – medzi Európu a Amerikou. Napriek spojenectvu v atlantickom spoločenstve odznievajú vzájomne medzi nimi veľmi často tvrdé obvinenia. Európa obviňuje USA z arogancie moci voči svetu i spojencom, z uprednostňovania sily a represie v zahraničnej politike. USA obviňujú Európu z mníchovanstva, predsudkov, komplexu menejcennosti,... Prečo sa nerealizuje tvrdenie S. Huntingtona po útoku z 11. septembra, že Západ si po tomto útoku uvedomí svoj spoločný civilizačný záujem?

Mnohí autori hľadajú riešenie týchto nezhôd, tejto „nekompatibility diskurzu" v odlišnosti identít USA a Európy tak ako sa sformovali v historickom vývoji. Odlišnosti je možné nájsť v otázke vymedzenia bezpečnosti, prístupu k zahraničnej politike, použitiu násilia v globálnej politike a i. Ak by sa mala Európa pripojiť k americkému vojnovému diskurzu (vojna proti Iraku) musela by urobiť regresívny krok proti prúdu svojho vývoja a poprieť základy svojej novodobej identity, konštruované v rámci postmoderného projektu európskej integrácie po druhej svetovej vojne. Ak by sme mali zovšeobecniť – USA sú zakotvené v modernite, Európa je postmoderná pospolitosť štátov, ktoré dobrovoľne obmedzujú svoju suverenitu a delegujú ju subjektu, ktorý vzniká v rámci integrácie. USA vystupujú ako moderný národný štát. Aj preto sa Európania vyhýbajú označovaniu konfliktu s Irakom ako vojny civilizácií. A. Giddens, napríklad, vidí líniu konfliktu nie v hraniciach kultúry, ale v zápase medzi kozmopolitným duchom a duchom fundamentalizmu.

Istým spôsobom možno tento „postsuverénny experiment“ (Európu) ako vzdanie sa heroických cností pred cnosťami akumulácie (P. Bruckner), víťazstvom obchodníka nad bojovníkom, ekonomiky nad politikou, žiadostivosti nad vášnivosťou, kultivovanou ctižiadosťou, rastom bohatstva pred uznaním (Civilizácia je aj etymologicky spojená s nenásilím.) Ľudský typ preferovaný liberálnou modernitou vychádza z inštrumentálneho rozumu a žiadostivosti. Všetky hodnoty sú dávané do kvantitatívneho pomeru. Začína prevládať weberovská Zweckrationalität, človek ako homo oeconomicus nemá charakter, je eticky neutrálny, sleduje vlastné záujmy. (Tak ako je i proti homo oeconomicus opozícia napr. v romantizme, tak i dnes existujú i iné modely ľudských typov.)

Prelínanie modernity a postmodernity, historického a posthistorického, účelovej a hodnotovej racionality charakterizuje i procesy globalizácie. N a jednej strane tu dochádza k prekračovaniu dominancie istého typu racionality, na druhej strane je multidimenzionálnosť myslenia a konania podriadená jednej príčine. U. Beck označuje túto skutočnosť globalizmom. Podľa neho „globalizmus redukuje novú komplexnosť globality a globalizácie na – hospodársku – dimenziu, ktorá sa chápe ešte *lineárne* ako neustála expanzia závislostí od svetového trhu. Všetky ostatné dimenzie – ekologická globalizácia, kultúrna globalizácia, polycentristická politika, vznik nadnárodných priestorov a identít – sa tematizujú, ak vôbec, tak iba v podriadenej dominancii hospodárskej globalizácie. Svetová spoločnosť sa tak obmedzuje a degraduje na spoločnosť svetového *trhu*. V tomto zmysle je neoliberálny globalizmus formou jednodimenzionálneho myslenia a konania, variantom *monokauzálneho* svetonázoru, a teda ekonomizmom.“ ([2], 138)

Teda, ak na jednej strane môžeme zaradiť globalizáciu do extenzie postmoderného sveta s multidimenzionalitou, koncom veľkých narácií, na druhej strane sme, v podobe fundamentalistického uplatňovania neoliberalizmu, svedkami novej „metafyziky svetového trhu“, nových veľkých narácií, ktorými sú tieto procesy sprevádzané. Základ týchto narácií je v uplatňovaní neoklasickej paradigmy ekonomického myslenia a reprodukuje i dichotómie novovekej vedy a myslenia a racionality a hodnôt.

Pri ich zdôvodňovaní sa používa podobná forma diskurzu ako pri všetkých veľkých naráciách. Hovorí sa o dejinnej nevyhnutnosti procesov globalizácie v podobe v akej prichádza. Nepripúšťa sa alternatíva, hovorí sa len o drobných korekciách. Sloboda tu potom vystupuje ako poznaná nevyhnutnosť, ktorej imperatívom je nastúpenie do vlaku globalizácie. Nevedomosť, či odmietnutie sa sankcionizuje marginalizáciou, či vylúčením z participácie na dobrách, ktoré tieto procesy prinášajú.

Procesy globalizácie majú byť tým, čo odstráni všetky iracionálne bariéry ľudskej slobody a emancipácie, ktoré ešte brzdili plné rozvinutie systémového uplatnenia a energie ekonomickej racionality, ktorá celostne, planetárne dynamizuje vývoj a prinesie netušené bohatstvo pre všetkých keď dokonalým uplatnením systémovej racionality trhu založenej na usporadujúcom princípe maximalizácie zisku harmoni-

zuje celok a časti, spoločnosť a jednotlivcov. Všetko smeruje k záverečnému šťastnému koncu kedy sily dobra víťazia nad zlom. Zlom je všetko, čo brzdí maximalizáciu zisku, napr. ekologická a sociálna legislatíva, legislatívne úpravy v zákonníkoch práce, niektoré funkcie národného štátu, colné a obchodné bariéry, rôznorodosť hodnotových a kultúrnych systémov atď. Cesta k dosiahnutiu tohto záverečného stavu vedie cez fázu obetí, uťahovania opaskov. Spontánny rozvoj globalizácie nakoniec prinesie bohatstvo všetkým. Obdobie bohatstva prichádza po období askézy. Výsledkom genézy súboja dobra so zlom je etapa celosvetovej liberalizácie (globalizácie), konca dejín a nastolenia demokratického kapitalizmu. Ľudstvo tu teda nachádza to čo hľadalo v sociálnom myslení i v politických systémoch už tisícročia a čo nemá alternatívu. Sem patrí i koncepcia konca dejín F. Fukuyamu. Niektorí autori ho kvôli nej nazývajú posledným prorokom nového poriadku. Ekonomický vývoj povedie k vytvoreniu individualít, ktoré sa budú dožadovať nových foriem uznania v demokracii. V tejto súvislosti pripomíname často diskutovaný priestor pre demokraciu, ktorý nadnárodní aktéri ponechávajú demokraticky zvoleným inštitúciám v jednotlivých štátoch. I vývoj liberalizmu je protirečivý, keď v mene priestoru pre voľný trh sa uvoľňuje cesta gigantickým monopolom, ktoré regulujú produkciu a distribúciu takmer všetkých strategických komodít vo svete z pozície vlastného záujmu.

Je teda otázkou či žijeme vo fáze konca dejín, kde sa síce stávajú udalosti, ale neexistuje dominancia jednotiaceho pohybu, absentuje jeho zmysel. Je tento stav víťazstvom inštrumentálnej racionality techniky a trhu, dovŕšením procesov racionalizácie a modernity, je tento proces zavŕšením dejín, ktoré našli formu usporiadania spoločnosti, ktorá zodpovedá nemennej prirodzenosti človeka, alebo je to predzvesť konca civilizácie, straty jej zmyslu?

Čoraz viac začína byť zrejmým, i v rámci ekonomickej vedy, že univerzalistické pretenzie neoklasickej paradigmy s jej konceptom premeny homo oeconomicus na homo globalis, na univerzálny model človeka, sú nereálne, pretože tento model je redukcionistický a nemôže byť univerzálnym na interpretáciu takej hĺbky a rozsahu civilizačných zmien, ktoré prinášajú globalizačné procesy.

Požiadavkou, a nielen pre ekonomické vedy, je prístup, ktorý by zohľadnil komplexitu reality a prekonal dichotómiu účelovej racionality a hodnôt, či vnútornej protirečivosti v interpretáciách historicizmu, ktorý buď má v základe nemennú ľudskú prirodzenosť, či morálnu pravdu, ktorú v dejinách len odhaľuje, alebo sa absolutizuje historická podmienenosť poznania a konania a upadá sa do relativizmu.

Hľadanie novej paradigmy, neklasického typu racionality, zrejme povedie k prekonaniu dichotómií novovekého myslenia a vývoj nemusí byť uskutočňovaný iba ako odmietnutie predchádzajúceho a nastolenie nového „konečného“ stavu, nemusí byť voľbou medzi žiadostivosťou a thymom, nemusí byť uzavreté iba medzi obchodníkom a bojovníkom, ale môže nájsť i iné formy uznania, pochopiť dejiny v nadväznosti. Aj keď kontúry nového typu racionality sú nejasné, zrejme by nebolo korektné predpokladať, že pôjde o definitívnu podobu racionality.

Literatúra:

[1] BARŠA, P.: Západ a islamizmus. Střet civilizací, nebo dialog kultur? Brno, CDK 2001.
[2] BECK, U.: Čo je globalizácia? Omyly globalizmu. Odpovede na globalizáciu. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2004.
[3] FUKUYAMA, F.: Konec dějin a poslední člověk. Praha, Rybka Publishers 2002.
[4] HUNTINGTON, S. P.: Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu. Praha, Rybka Publishers 2001.
[5] MÁRTON, M.: Poznámky k ekonomickej racionalite, hodnotám a globalizácii. In: Ekonomický časopis SAV Bratislava 53, č.7, 2005.

doc. PhDr. Milan Márton, PhD.
Katedra humanitných vied
Fakulta medzinárodných vzťahov EU
Dolnozemská 1/b
852 35 Bratislava 5
e-mail: marton@euba.sk

FILOZOFIA DEMOKRATICKEJ GLOBALIZÁCIE A IMPERIÁLNY EGOIZMUS

Lukáč Ján Veverka

La vérité et les valeurs morales doivent être supérieures aux autres. Voilà la condition de l`existence* ***de la démocratie réelle****. Nous savons bien que l`homme n`existe pas seulement pour soi-même. Le sens de sa vie ne consiste pas seulement dans la production et la consommation des biens matériels. Le sens de son existence est de parvenir aux qualitées supérieures, à la félicité, à la bonté, u bonheur et d`arriver à la satisfaction et à la félicité. Civilisation et globalisation par l`amour, non par l`envie et par les guerres.

„Budeme pochodovať až na dosluch vodcov G8. Budú sa fotiť a opakovať svoje falošné sľuby. My sa však nedáme oklamať a budeme pochodovať proti týmto vojnovým štváčom a vykorisťovateľom sveta." ([1], 6).

Štúdia sa usiluje riešiť vysoko aktuálnu problematiku súčasného spoločenského diania. Pritom sa orientuje najmä na analýzu dôležitosti a hĺbky mravnej dimenzie pojmov hodnoty, demokratická globalizácia a imperiálny egoizmus a ich používanie v prirodzených vyjadrovacích sústavách. Vychádza pritom najmä z doteraz aktuálneho biblického výroku „In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum ...". Oprávnene poukazuje najmä prioritu materinského jazyka ako najcennejšie a najhodnotnejšie dedičstvo ľudstva. Zároveň oprávnene a zdôvodnene kritizuje neorganické zásahy do prirodzených vyjadrovacích sústav, ktoré zapríčiňujú polysemickosť termínov používaných v ľudskej komunikačnej interakcii, takže ľudské slovo stráca svoju vážnosť a svoje pôvodné poslanie, najmä vnucovaním terminológie a alogických skratiek a symbolov najmä z imperiálnej angličtiny. Preto i v masmédiách prevláda devastujúca komerčná senzácia a podvodná reklama, ktorá dezorientuje ľudí. Neumožňuje jednotlivcom prekročiť egoistické hranice svojho vlastného JA a transcendovať sa do pocitov a myšlienok druhých ľudí, čím sa narušuje autenticita jednotlivých osôb a osobností.

Problém demokratickej globalizácie je aktuálny problém, ktorý sa diferencovane rieši v celom priebehu dejín filozofického myslenia i v dejinách prírodných i humanitných vied. Jeho riešenie je aktuálne najmä preto, že prispieva k svetonázorovej orientácii človeka a ľudstva i k hľadaniu zmyslu ľudského života.

Formulovanie a riešenie tohto problému môže byť rôzne interpretované a z hľadiska rôznych filozofických systémov a v nich platných filozofických postulátov, ktoré môžu byť i protichodné, dokonca môžu byť považované i za riešenie pseudoproblémov, pretože konečný a absolútne spravodlivý a všeobsiahly obraz alebo model sveta nemožno ani názorne zobraziť ani abstraktne – pojmovo formulovať. Najťažšie a najzložitejšie je realizovať ho v praxi tak, aby uspokojil celé ľudstvo a

všetky národy. Globálno-civilizačný model sveta však nemôže byť v nijakom prípade považovaný len za flatus vocis, teda za bezobsažný pojem, pretože nielen filozofom, ale najmä parciálnym vedcom i všetkým ľuďom so zdravým rozumom môže pomôcť pri orientácii v dobovo podmienených ľudských determináciách, lebo i prostým ľuďom pomáha orientovať sa a hľadať konkrétne, historicky dané príčiny, prečo sú veci, stavy, situácie, záchvevy okamžikov práve také aké sú a nie iné a to i v zmysle známeho výroku G. F. W. Hegla, že všetko skutočné má dôvod byť alebo: všetko skutočné je rozumné. Z toho vyplýva, že i realizácia demokraticko-globalizačného ideálu je aktuálna ba i prioritná, ale musí eliminovať všetky prvky veľmocenského imperiálneho egoizmu, t. j. ovládnutie sveta monoskupinou alebo miniskupinami.

Účastníci III. slovenského filozofického kongresu sa teda usilujú riešiť výsostne racionálny problém, hoci si uvedomujú, že ho môžu riešiť len v konkrétnej historickej determinácii a nedali sa zviesť k tomu, aby si robili nároky na vyčerpávajúci dobový výklad futurálnych hodnôt ani vševedúci súčasný model, schému transcendentálnych hodnôt, ideály ktorých by mohli byť v súčasnosti pragmaticky-ziskuchtivo interpretované a zneužívané i jednotlivcami – „globalizátormi“, alebo imperiálnymi skupinami.

Preto sa ľudstvo musí chrániť preferovaním globálne aplikabilných mravných imperatívov a tieto presadzovať tak vehementne, ako mocenské štruktúry, ktoré majú svoju vlastnú logiku vývinu, presadzujú nemravnosť svojej vôle po moci a po ovládaní iných. To je hlavná hrozba, ktorej treba čeliť ihneď, bez čakania. Preto sa autor stotožňuje s K. Lorenzom tvrdiacim, že ak budeme čakať príliš dlho, skaza je neodvratná. Pričom nepostihne len zločinných vinníkov, ale globalizujúco i menej vinných a najmä nevinných.

Proti konkrétnemu druhu amorálnej agresivity nemožno postaviť násilne presadzovanie mravných imperatívov, pretože v takejto forme by nešlo o ich skutočné presadzovanie, ale o vnucovanie. Presadzovanie mravných noriem musí vychádzať z hlbokého poznania podstaty nemravných postupov, ktoré komplikujú vzťahy medzi ľuďmi a národmi a ohrozujú život všetkých, ktorí podľa E. Fromma chcú „byť“ a nechcú „mať“ ([3]), t. j. nevidia zmysel svojho života len vo vlastníctve a samoúčelnom konzume. Tí, čo nachádzajú zmysel svojho života iba v hromadení materiálnych statkov, sa odsudzujú sami sebe a len ojedinelo môžu pochopiť mravný odkaz biblického výroku, že „Skôr prejde ťava uchom ihly, ako boháč do kráľovstva nebeského“.

Podľa názoru autora tejto state na hodnotenie globálnej civilizácie nestačia len kritériá, ktoré vznikli v systéme konkrétneho života, pretože sú nedostačujúce a konkrétnym systémom chápania života aj obmedzené. Pre naplnenie myšlienky demokratickej globalizácie treba zásadne zmeniť celý systém posudzovania života a jeho zmyslu. K. Lorenz túto nevyhnutnosť systémovej zmeny vyjadril výrokom „Ozajstný človek ešte len príde“ ([4]). Tento ozajstný človek podľa môjho presvedčenia, bude ozajstným, keď vytvorí v sebe samom mravný inštinkt, ktorý zvrchova-

ne, globálne ovládne inštinkt agresivity a keď sa stane jediným zvrchovaným regulátorom svojho myslenia a konania. V súčasnej dobe je pre každého človeka, najmä originálne a globálne mysliaceho intelektuála, nevyhnutné formulovať si vyhranený názor najmä na morálny aspekt prebiehajúcich ekonomických procesov a tvorby právnych noriem. Ak zásadná ekonomická reforma, ktorá je nevyhnutná i pre renesanciu trvalých, „nadčasových" globálnych hodnôt, by zabúdala na to, že jej kardinálnym motívom má byť vytvorenie optimálnych duchovných i materiálnych podmienok, pre naplnenie mravných ideálov človeka, stala by sa samoúčelnou, zbavenou zmysluplného strategického cieľa podmieňovať formovanie demokracie na báze takých zákonov, ako právnych noriem, ktoré majú byť kodifikáciou noriem vyššieho radu, t. j. globálnych morálnych noriem.

Právne normy, z etického aspektu by takisto strácali vyšší zmysel. Slúžili by prioritne iba ako kodifikácia záujmov anonymného trhového mechanizmu, riadiaceho sa svojimi imanentnými zákonmi bez ohľadu na špecifické životné záujmy a mravné založenie jednotlivcov i sociálnych skupín, ktorým dravosť tohto mechanizmu nekonvenuje najmä preto, že princípy ich prirodzenej morálky bytostne odporujú egoistickým záujmom, ktoré sú hybnou silou, tzv. autonómneho fungovania trhového mechanizmu. Ak právna kodifikácia noriem pre optimálny rozvoj a fungovanie trhového mechanizmu sa javí ako nevyhnutná, zároveň a v jednote s ňou, nemožno zabúdať i na právnu kodifikáciu systému a záruk mravného rozmeru jeho fungovania. Ide o to, aby ekonomický záujem, zisk, prosperita, konkurencieschopnosť neviedli podnikateľské subjekty, najmä v počiatočnej etape rozvoja trhového mechanizmu, k zvyšovaniu vlastného zisku na úkor svojich bezradných a nešťastných blížnych.

Nestačí teda kodifikovať len optimálne podmienky pre fungovanie egoizmu a podmienky pre uplatňovanie mravných zásad altruizmu, rešpektovania ľudskej dôstojnosti, lásky k blížnemu, ponechať len na „vlastné svedomie", vlastnú slobodnú vôľu a vlastné záujmy. Najmä u takých podnikateľských subjektov, o ktorých možno povedať, že podnikavá ziskuchtivosť u nich neprimerane prevažuje nad svedomím a tým nerešpektuje ani najzákladnejšie zásady prirodzenej morálky, ktorej prvky by mali byť súčasťou konania každého človeka. Zbaviť sa definitívne politicko-mocenského poňatia organizácie spoločnosti, ktoré umožňuje presadzovanie individuálneho a skupinového egoizmu a agresivity, vedúcich až k vojnovým konfliktom.

Ak v procese globalizácie ostaneme iba pri právnej kodifikácii ekonomických záujmov ako základných a nadradených a morálku necháme okolo nich poletovať ako popolušku, ako vec názoru každého jednotlivca, názoru spoločensky nezáväzného, chtiac-nechtiac, dostaneme sa na pozície teórie, ktorú právom kritizujeme, t. j. vulgárneho materializmu a pragmaticky chápaného marxizmu. Práve v tejto teórii morálka sa prehlasuje za nadstavbu, ktorá vzniká len ako odraz ekonomickej základne vo vedomí ľudí, je produktom materiálnej základne a mení sa so zmenami v nej. Zdá sa, že často krát v súčasnosti na jednej strane toto učenie zavrhujeme, na druhej ho

potichu, v praxi realizujeme buď v pôvodnej podobe, alebo v podobe krajného pragmatického utilitarizmu.

V procese demokratickej globalizácie treba nahradiť pokrytecký, paragrafovaný, skupinovými záujmami podmienený bahenný kvet právničiaceho balastu mravnosťou, pretože ak zlyhá výchova k mravnosti nastúpi diktatúra mafií, privatizérskych rozkrádačov, fiškálov, advokátov a právničiaceho chaosu.

Právo a tzv. právny štát sú z tohoto hľadiska anachronizmom, pokračovateľom ovládateľskej paradigmy, ktorá ohrozuje sám ľudský život. Už v biblii sa spája pojem zákoníci (zákonodarci) s pojmami farizeji a pokrytci.

Ak teda budeme pokračovať v extrémnom preferovaní ekonomiky, trhového mechanizmu a zabúdať na mravný, t. j. vyšší, teleologický princíp jej fungovania (t. j. nie samofungovania, ale fungovania pre duchovné i materiálne povznesenie človeka), nezbavíme sa istej miery dvojtvárnosti, ktorá sa v súčasnosti na jednej strane prejavuje v krajne v zjednodušujúcom zavrhovaní a odsudzovaní ideí socializmu len ako totality a neslobody a na druhej v preferovaní analogickej, ešte totalitnejšej moci peňazí a neobmedzenej, zvrátenej slobody, ktorá môže znova vyústiť do neslobody, pretože nemá vytýčené mravné postuláty a mravné ciele konania v zmysle výroku Pecuniae oboediunt omnia – Peniaze povoľujú všetko. (Za peniaze všetko kúpiš).

V procese formovania demokratickej globálnej civilizácie významnú úlohu zohrávajú národné jazyky, ale najmä tzv. svetové jazyky. Ide o zložitý proces, ktorý je historicky podmienený koloniálnym systémom minulosti, ktorý i v súčasnosti prioritizuje recidívy kolonializmu a preferuje tzv. jazykový imperializmus.

Preto treba čeliť jazykovému imperializmu, ktorý znevažuje dôstojnosť a identitu najmä malých národov. Realizovať ideál jednotného neutrálneho svetového jazyka, popri materinskom jazyku každého jednotlivca. Najvyššie európske inštitúcie už uznali princíp rovnosti práv a dôstojnosti každého jazyka a kultúry, z ktorého pramení možné riešenie jazykového problému: v medzinárodných vzťahoch používať rovnoprávne všetky etnické európske jazyky, alebo zmluvne používať jeden **neutrálny** národný jazyk. Celosvetové esperantské organizácie, komunikujúce demokratickým systémom s použitím neutrálneho medzinárodného jazyka, bez tlmočníkov s minimálnymi nákladmi, v praxi dokázali vo všetkých oblastiach dokonalú životaschopnosť tejto formy medzinárodnej komunikácie. Často dochádza k zamieňaniu pojmov svetový jazyk a jazyk anglický, čo sa prejavuje nasledovne:

- tam, kde sa používa angličtina, hovorí sa o svetovom jazyku, s čím predstavitelia iných jazykov nesúhlasia,
- ovládanie angličtiny priamo či nepriamo triedi ľudí do kást – kto sa narodil v anglicky hovoriacej krajine získava neprávom privilégiá v medzinárodnej komunikácii, ktoré však nezodpovedajú jeho ďalším kvalitám,
- ostatní nehovoriaci anglicky, resp. zle hovoriaci, sa dostávajú do druhej triedy napriek vyšším kvalitám v iných oblastiach,
- nerovnoprávne jazykové postavenie partnerov v rokovaniach znehodnocuje ich partnerský vzťah.

Komparatívna filozofia globalizačných trendov by mala oživovať a realizovať sociálny náboj obsiahnutý v starovekej filozofii, v Biblii a novovekých i súčasných sociálnych doktrínach. Neznevažovať pozitívne prvky, zatiaľ neúspešných pokusov o nastolenie spravodlivého spoločenského poriadku, obsiahnutých v náboženskom učení, v osvietenskej filozofii, ale najmä v Kristovom a Marxovom učení. Preto nemožno násilne vnucovať štýl života „víťazov" „porazeným", pretože ich poradie sa zákonite logicko-historicky mení. Cyril Diatka zdôrazňuje, že „Väčšina ľudí v globalizácii vidí „odstredivú" silu či vplyv smerujúci preč od lokálnych komunít a národov ku globálnej aréne" ([5], 144).

Na záver zopakujeme myšlienku rímskeho prozaika Petronia Arbitra „Quid faciant leges ubi sola pecunia regnat". (Čo zmôžu zákony tam, kde vládnu iba peniaze?) ([6], 232).

Prostredníctvom peňazí nejde o duchovno – mravnú dimenziu globalizácie, ale ide najmä o materiálno-utilitárnu dimenziu, ktorá sa môže transformovať i do „demokraticko"-imperiálneho variantu, ale i do diktátorskej variácie názorne vyjadrenej Ch. Chaplinom pomocou fotografie s podnadpisom, že „Najobľúbenejšou diktátorovou hračkou je **glóbus**" ([7], 7). Pozri prílohu na konci textu.

Ďalšie filozofické riešenie problému globálnej civilizácie by sa mohlo orientovať na logicko-filozofickú kvintesenciu toho, čo sa dosť stereotypne nazýva „globalizácia" a malo by sa sústrediť najmä na kvalitatívne vyššiu syntézu, ktorá by vytváranie modelu sveta logicko-historicky syntetizovala, vychádzajúc z doterajších analýz, podľa princípu existencie logicko-filozofickej klasifikácie a systematizácie, podľa filozofických i politických systémov, v ktorých sa prejavujú filozofické koincidencie, vzájomné prieniky a spoločné črty jednotlivých i keď historicky dobovo odlišných, ale obsahovo spoločných postulátov, ktoré vedú až k formulovaniu protirečivých a doteraz jednoznačne neriešiteľných ontologických i gnozeologických axióm, najmä v oblasti súčasného globalizačného politizovania.

Myšlienky vyjadrované v tejto úvahe rozvíjajú múdrosť a skúsenosti rímskych i novovekých mysliteľov i diela Jána Kollára, ale i myšlienky, ktoré vo svojich dielach vyjadrili i slovenskí myslitelia P. Cmorej, J. Dubnička, R. Dupkala, Z. Gadušová, L. Hohoš, M. Marcelli, J. Martinka, E. Naništová, A. Sičák, J. Sivák, E. Fandelová, J. Letz, S. Gálik, I. Lomnický, V. Žbirková, A. Klimeková, S. Makara, N. Kyseľová, C. Diatka a mnohí ďalší.

Hodnoty demokraticko-globalizačného ideálu budú, podľa mienky autora tejto štúdie, podporovať a rozvíjať i všetky slovanské národy, ktoré nepodľahli imperiálnemu egoizmu, ani jazykovému imperializmu. Tento ideál v zmysle hesla „**Liberté, égalité, fraternité**" by sme mali naplniť najmä realizáciou filozoficko-poetickej myšlienky Jána Kollára:

„Národ tak považuj jediné jako nádobu lidství, a vždy, voláš-li Slovan! nechť se ti ozve: člověk!" ([2], 94).

Myšlienku tolerantno-globalizačného porozumenia s inými národmi vyjadril v Rade matky slávy internacionálno-globálne takto:

„*Co jsi ty? Rus, co ty? Srb, co ty? Čech, co ty? Jat' Polák jestem, Dítky moje: svornost! Nechte to, mluvte Slovan. Ráno Slovan, den Němci mají, Anglicko poledne, Francouz svačky, večer Vlach již a Hispani noc.*" ([2], 93).

Preto našim krédom by malo byť: Cez Slovanov k tvorbe mravnej a demokratickej globálnej civilizácie!

BIBLIOGRAFIA

[1] HUBBARDOVÁ, G.: Citované in: Pravda 7.7.2005, Bratislava.
[2] KOLLÁR, J.: Vlastenec. Martin 1952.
[3] FROMM, E.: Mít nebo být. Praha 1992.
[4] LORENZ, K.: 8 smrtelných hříchů. Praha 1990.
[5] DIATKA, C.: O etike a hodnotách. Nitra 2005.
[6] DAŠKOVÁ, K. a kolektív: Latinčina ešte žije. Bratislava 1998.
[7] KRČMÁRIK, R.: Diktátor. In: Moment-týždenný magazín Pravdy. Bratislava, 16.5. 2002.

Prof. PhDr. Lukáč Ján Veverka, CSc.
Mládežnícka 31
974 04 Banská Bystrica
t.č. 048/4138057

BREVIÁR POLITICKÉHO VYCHOVÁVATEĽA PODĽA P. RICŒURA

Jozef Sivák

Úvod. – Nedávno zomrelý popredný francúzsky filozof Paul Ricœur nezanechal nejakú hotovú estetiku, aj keď sporadicky komentoval nejedno hudobné, literárne či výtvarné dielo, hľadajúc v ňom inšpiráciu aj pre seba samého. Pritom vyzdvihoval moderné abstraktné umenie pred figuratívnym, lebo pripúšťalo viacero interpretácii a podnecovalo predstavivosť.

Z klasiky upútal jeho pozornosť, napr. slávny Rembrandtov obraz *Aristoteles pozerajúci na Homérovu bustu*[1], ktorý aj komentoval, vidiac v ňom seba i celú svoju filozofickú prácu.

Ústrednou postavou je nesporne Aristoteles – z Homéra je len busta – odetý do dobového oblečenia umelca, ktorý tým chcel naznačiť modernosť filozofa[2]. Aristoteles sa však na Homérovu bustu nielen akoby pozerá, ale sa jej aj dotýka. Znamená to, že chce byť aj v kontakte s poéziou, ktorá naznačuje iné smerovanie, do diaľky a Aristoteles sa aj pozerá inde. Navyše je opásaný medailónovou reťazou, ktorá symbolizuje tretiu postavu, ktorou nemôže byť nikto iný než Alexander, ktorého bol Aristoteles učiteľom.[3]

Alexander bol politikom, s ktorým sa Aristoteles nemohol nestretnúť, hoci jeho pohľad smeruje inde. Či nie je jeho *Etika* úvodom do jeho *Politiky*, ktorá sleduje verejné blaho a obsahuje návod ako žiť spolu? Obraz tak vizualizuje trojitý vzťah, a to medzi poéziou, filozofiou a politikou. Je nejaké bytie zmyslu, ktoré ich spája? Tým bytím zmyslu je reč, bez ktorej by nemohlo jestvovať nijaké spoločenstvo, nebol by možný život spolu. Pritom reč a poézia sú pôvodnejšie než filozofia, ktorá je druhotná a preto reflexívna. Básnik aj filozof používajú jazyk, ten prvý sa oň stará a ten druhý z neho tvorí svoje pojmy.

Akú nádej mohol Aristoteles mohol vkladať do mladého Alexandra? To, aby ako politik vytváral priestor pre reč, jazyk, hovorenie. Jedným slovom, dúfa, že bude ochraňovať kultúru.[4] V tomto zmysle politika podmieňuje filozofiu. Lenže Alexandrovi pôjde o viac, o svetovládu, prvú v dejinách ľudstva. Aj keď filozof nemôže

---

[1] Originál je uložený v New York Metropolitan Museum of Art ([2], s. F3).

[2] Aristoteles sa vôbec pokladá za najmodernejšieho zo všetkých filozofov. Sám Ricœur rozlišuje medzi « súčasným » a « aktuálnym ». Filozofia ako historická disciplína robí z filozofov predchodcov našich súčasníkov, avšak sama je «vždy neaktuálna ».

[3] Gen. Ch. de Gaulle rád pripomínal opačné poradie : nezabúdajme, vravieval, že za Alexandrom Veľkým bol Aristoteles.

[4] Lebo politika, ktorá nebude ochraňovať kultúru, nezachráni ani seba samu.

byť zodpovedný za to, čo urobí politik, nemožno vylúčiť, že politik bude „realizovať" aj určitú filozofiu, či už svoju vlastnú alebo druhých.[1]

Je pozoruhodné, že komentovaný obraz pripomína aj skladbu Ricœurovho filozofického snaženia s jeho tromi zložkami ako „poiézis", „logos" a „praxis" [2]: Ricœur je filozof konania, vychádza z textu a dospieva k symbolu.[3] Nespoznávame v ňom aj aktérov drámy, ktorej sa dnes hovorí globalizácia, téma nášho kongresu?[4] Drámy, keďže tu už niet nikoho, kto by jej aktérov zmieril.

Čo je fenomén civilizácie. – Ricœur, ktorý sa netajil svojimi sympatiami k francúzskym socialistom a s tzv. globalizáciou, a najmä s konzumnou spoločnosťou sa stretol už dávno pred nami, videl poslanie intelektuála v politickej výchove, zanechajúc dokonca aj stať o „úlohách politického vychovávateľa"[1][5], ktorá ani po 40-tich rokoch nič nestratila na svojej aktuálnosti. Adresoval ju tým intelektuálom, ktorí sa chcú angažovať, avšak nie v rámci nejakej straníckej disciplíny a „ktorí sa

---

[1] Úvodzovky sú tu namieste, keďže filozofiu nemožno realizovať, nie je to pozitívna veda ako napr. právo. Pokušenie realizovať nejakú filozofickú myšlienku, či už zo strany filozofa alebo politika, by viedlo a neraz aj viedlo, k násiliu, ktorého je filozofia opakom : jej existencia práve znamená, že spoločnosť nie je celkom násilná.

[2] Cf. ([2], s. 72). Na nasledovnej strane tohoto prehľadu života a diela P. Ricœura, určeného širšiemu publiku, sa, ako jedna z mnohých iných ilustráciách, nachádza aj reprodukcia Rembrandtovho obrazu.

[3] Už J. Lacroix ho vo svojej *Panoráme súčasnej francúzskej filozofie* [3] charakterizuje ako « filozofa zmyslu ».

[4] Tak Alexander ako aj Aristoteles budú mať v tejto dráme svojich nasledovníkov, nech ide o jednotlivcov či kolektívnych aktérov : Rímska ríša, koloniálne ríše s ich nárokom na civilizačné poslanie a svetovosť, cézaropapizmus východný i západný, Tretia ríša, tzv. socialistický tábor, svetové medzinárodné organizácie (OSN, Svetová banka atď.), USA, ktoré v svetovládnych ambíciách čoskoro môže vystriedať Čína. Ale nezaostávali ani stredne veľké mocnosti, ako o tom svedčí ambiciózna maxima viedenského cisárskeho dvora : *Alles Erdreich ist Oesterreich unterthan*, «náleží Rakúsku vládnuť celému svetu ». V takej maxime by sme mohli vidieť len akýsi vyšší cieľ, keby vtedajšie Rakúsko, popri Bolzanovi, Herbartovi, Brentanovi, Husserlovi a i. nedalo zrod aj národnosocialistickej ideológii medzi sudetskými Nemcami ešte pred Hitlerom (cf. [4], s. 316, 555) i samotnému Hitlerovi. Spomedzi filozofov sa Hegelovi pripisuje otcovstvo všetkých totalitných režimov 20. stor., B. Russell sa v Spoločnosti národov a v OSN [5] zúčastňoval diskusií o násilných spôsoboch znižovania počtu obyvateľov na zemi, zasadzujúc sa aj za zriadenie svetovej vlády, Heidegger chcel viesť svojho Vodcu atď.

[5] S tým istým Rembrandtom sa znova stretneme na obale zborníka Ricœurových politických článkov, v ktorom bola znova vydaná. A českému a slovenskému čitateľovi už bude známy Ricœurov článok *Univerzálna* (svetová ?) *civilizácia a národné kultúry* [6], ktorý jej predchádza a ktorý je napísaný v podobnom duchu. Konkrétne v ňom hľadá odpovede na otázky : Ako zachovať v procese planetárnej civilizácie národné dedičstvo a ako dochádza k stretnutiu rôznych kultúr? Zavrhujúc synkritizmus ako fenomén úpadku, dospieva k potrebe komunikácie: „Sme na prahu skutočných dialógov". Aj filozofiu dejín pre koexistenciu ešte treba len sformulovať.

cítia byť zodpovednými, pôsobením myslenia, slova a písma, za premenu, vývoj a za revolúciu vo svojej vlastnej krajine.“ ([1], s. 241).

Taký politický vychovávateľ, ak má byť účinný, musí poznať úroveň spoločnosti, v ktorej chce pôsobiť. Preto Ricœur začína rozborom fenoménu civilizácie, rozlišujúc tri skutočnosti či roviny: nástrojov, inštitúcií a hodnôt.

a) Rovina nástrojov

Nástroje, to sú stroje a celá technika ako aj všetko, čo s tým súvisí. Všetko toto treba vyprodukovať a potom sa to naučiť používať. Akumulácia techniky má síce historický, nie však národný ráz. Tak sa vytvárajú nové produkty, statky – disponibilné statky svedčia o strategickej úrovni danej civilizácie. Výsledky však patria celému ľudstvu. Lebo „civilizácia je jedna jediná. Technologické dejiny ľudského druhu sú dejinami ľudstva uvažovaného ako jeden človek“. Tento svetový aspekt civilizácie vždy jestvoval.

b) Rovina inštitúcií

Lenže civilizácia vymedzená len „disponibilnými prostriedkami“ a zdrojmi vlastne nejestvuje. Technická skutočnosť začína jestvovať až privlastňovaním, čo je úloha inštitúcií, ktoré ohlasujú historický rozmer daného spoločenstva, pluralitu skúseností. Cez inštitúcie robí dané spoločenstvo dejiny a z tohto hľadiska je civilizácií viacero.

Inštitúcia ako forma spoločenskej existencie podlieha normám, ktorých výrazom je právo. Za právnym systémom, ktorý je statický, je sociálna dynamika – politické vymedzenie inštitúcie – t.j. „výkon rozhodovania a moci vnútri daného spoločenstva.“ ([1], s. 244). Kým technický pokrok možno chápať lineárne, na inštitucionálnej úrovni nie je isté nič. „... Historická skúsenosť učí, že moc pozná výstupy a pády, že impériá sa rodia a zanikajú.“ Jedným slovom, dejiny moci sú neisté, natoľko, že v nich možno získať ako aj stratiť všetko.

Ostáva ešte inštitúcie, politično odlíšiť od systému vzťahov v oblasti práce a rozdeľovania statkov, teda od ekonomična, ktoré má svoju autonómiu, ale aj svoju patológiu. Na odstránenie či zmiernenie ekonomickej i sociálnej nespravodlivosti sa koncipujú a zavádzajú rôzne režimy.

c) Rovina hodnôt

Ricœur tu vopred upozorňuje, že mu nejde o hodnoty v čisto filozofickom alebo morálnom zmysle, umiestnené niekde na „inteligibilnom nebi“, ale o „konkrétne valorizácie, také aké sa uchopujú v postojoch ľudí jedných voči druhým, v práci, pri príležitosti vlastníctva, moci, časovej skúsenosti ... ([1], s. 247). Ide teda o konkrétne hodnoty, v porovnaní s ktorými sa nástroje javia ako „abstraktné“: nástroj je užitoč-

ný, len keď je cenený a zodpovedá kultúrnemu obzoru jednotlivca či skupiny.[1] Prostriedky sa stávajú operatívnymi vďaka zhodnocovaniu.

Hodnoty to je „sama podstata života ľudu“, ktorá sa najskôr prejavuje v praktických mravoch. Pod nimi nachádzame tradície, túto „živú pamäť civilizácie“. Ešte hlbšie, jadro fenoménu civilizácie tvoria „celok obrazotvorby a symboly, cez ktoré nejaké ľudské zoskupenie vyjadruje svoje prispôsobenie sa realite, ostatným skupinám a dejinám.“([1], s. 248). Je to výraz kreatívnej schopnosti daného kolektívu. Z historického hľadiska má každá skupina svoj „etos", etickú zvláštnosť neoddeliteľnú od onej kreativity.[2]

Svetového etosu, na rozdiel od technickej civilizácie, niet, nech sa nám dnešní globalizátori snažia navravieť opak. V tomto zmysle, na morálnom, lingvistickom, náboženskom a duchovnom poli je „ľudstvo plurálne, a to neredukovateľne". To nevylučuje komunikáciu aj vďaka existencii jazykov. Niet totiž jazyka, ktorý by nebolo možné zdvojiť s iným jazykom.[3] Stranou tu ponechávame problém preložiteľnosti. Ľudstvo sa normálne uchopuje komunikovaním a nie nivelizovaním („glaichšaltovaním") či uniformizovaním. To sú násilné procesy aj keď môžu prebiehať nenásilným spôsobom.[4] Uchopiť taký zložitý fenomén ako je civilizácia ako celok, totalitu cez nejaký jednoduchý vzťah, princíp či štruktúru, inak povedané, zredukovať „antropos" na „logos" nie je možné, aj keď sme svedkami takých pokusov. Preto je podľa Ricœura k fenoménu civilizácie možný len analytický a nie syntetický prístup.

Čo robiť: stratégia. – Keď sa „politický vychovávateľ“ takto oboznámi s úrovňami daného spoločenstva, akými cestami by sa mal vydať, aby bol účinný? Lebo každá z týchto rovín či „strategických plánov", si vyžaduje špecifické zásahy, pričom sa nemožno obmedziť len na jednu rovinu a abstrahovať od ostatných dvoch.[5]

Aká by mohla byť úloha politického vychovávateľa v *pláne nástrojov*? Tu sa nemožno obmedziť len na kritiku techniky[6] – technický pokrok je fakt – ale treba ľudí pripravovať na používanie nástrojov a techník z hľadiska etiky – rozhodovanie je

---

[1] Ricœur to ilustruje na príklade uvádzanom Lévim-Straussom, ktorý na svojich cestách za domorodcami v Južnej Amerike zistil, že « inštrumentálna výbava » dovezená kolonizátorom ich vôbec neoslovovala : mali iný pojem času, iný pojmový aparát, jedným slovom, iné zhodnocovacie postoje.

[2] Za posledné polstoročie aj slovenský národ ukázal, že dokáže rovnako zložiť báseň, štiepať atóm či postaviť priehradu na veľtoku.

[3] Dokazuje to aj slovníková tvorba, keď popri slovníkoch daného národného jazyka, tento jazyk ešte vystupuje v dvoj a viacjazyčných slovníkoch.

[4] Napr. tzv. «macdonaldizácia »

[5] Intelektuál, ktorý by sa staral, napr. len o hodnoty, by sa vlastne angažoval bezvýsledne a zbytočne.

[6] Dnes je to najmä počítačová technika, ktorá dokonca vytvára novú, « virtuálnu » realitu (virtuálne vojny, virtuálne choroby ako napr. AIDS, virtuálne účtovníctvo atď.). Ale dodnes chýba etiketa napr. pre používanie mobilných telefónov.

čím ďalej tým viac kolektívne – na jednej strane a bojovať za „ekonomickú demokraciu" na druhej strane. Dnešné hospodárstvo sa plánuje dopredu a treba sa rozhodovať medzi rôznymi hospodárskymi stratégiami, pričom sa zväčšuje aj podiel zodpovednosti. „Je dôležité, aby politický vychovávateľ vyjavil všetky dopady nejakej kolektívnej voľby." ([1], s. 251). Akú ekonomiku chceme? Čo obetovať, aké priority si stanoviť, aké reformy[1] sú potrebné a čo prinesú? To sú otázky, na ktoré by mal hľadať odpoveď aj politický vychovávateľ, ktorý by mal tiež „občana zasvätiť do výkonu kolektívnej voľby".

Aj problém hospodárskej demokracie je problémom účasti čo najväčšieho počtu aktérov na diskusii a rozhodovaní. Ako urobiť, aby kolektívna voľba nebola skonfiškovaná malým počtom, straníckym aparátom, technokratmi alebo nátlakovými skupinami?" [2] Akú spoločenskú zmluvu tento raz už nie pre občiansku spoločnosť, ktorá jestvuje od 18. stor., ale pre ekonomickú – a dodajme, informatickú – spoločnosť 21. stor.? – pýta sa Ricœur. Lebo kolektívne rozhodovanie vyžaduje aj kolektívnu zodpovednosť.

Na *druhej,* inštitucionálnej a politickej rovine sa kladie problém vzťahu medzi etikou a politikou. Tu sa Ricœur odvoláva na M. Webera, ktorého dielo dôverne poznal a najmä na jeho rozlišovanie medzi „morálkou presvedčenia" a „morálkou zodpovednosti". Tá prvá sa vzťahuje na duchovné inštitúcie, intelektuálny život, tá druhá, na decíznu sféru, ako by sme povedali dnes. „Úlohou výchovy je tu udržať živé napätie, lebo ak by sme morálku presvedčenia zúžili na morálku zodpovednosti, upadli by sme do politického realizmu, machiavellizmu, ktorý je výsledkom konfúzie medzi prostriedkami a účelom." ([1], s. 253) A ak by sme morálku presvedčenia

---

[1] Pritom treba dbať aj na správne, neideologické používanie termínov, ako reforma, ktorá znamená zlepšenie a preto sa nemôže spájať s obetami či dokonca obeťami, ako sme svedkami u nás.

[2] Ricœur tu kladie dôraz najmä na demokratické rozhodovanie, ale na um by neprišlo, ani jemu, ani nikomu inému vo Francúzsku i v ostatnej Európe, že by mohlo dôjsť napr., aj k selektívnemu prístupu k akciám ako je to u nás, keď pod rúškom tzv. kupónovej privatizácie sa vytvorila ilúzia návratu k akcionárskemu kapitalizmu aký už u nás bol za 1. ČSR i 1. SR. V skutočnosti len federál zarobil na tom 8 mld. korún, vydajúc DIK-ov napospas investičným fondom, ktoré sa zmocnili ich podielov a vyplatili im len omrvinky. Slovenský občan, ktorý prakticky vybudoval celú hospodársku základňu, uspokojac sa len so mzdou, je prakticky vyradený aj z účasti na privatizácii stredných a veľkých podnikov, keď 51–66% akcií sa bez akéhokoľvek pričinenia «predávajú» jedinému vraj «strategickému » cudziemu investorovi, ak sa ich nezmocní podnikový manažment. A na dôvažok sa direktívne a v prospech podnikateľskej vrstvy a zbohatlíkov zmrazujú mzdy, takže základný zákon trhového kapitalizmu, podľa ktorého, ak sa uvoľnia ceny musia sa uvoľniť aj mzdy, ešte u nás ani len nezačal platiť!. Je iróniou osudu, že Ricœur ako „zamatový" filozof (B. Dayová) na svojich cestách po Východnej Európe propagoval kapitalizmus ako jediný systém, ktorý dokáže vyprodukovať bohatstvo. Vidno, že tomto prípade jeho odkaz nemal všeobecnú platnosť. Na slzy, ktoré francúzsky intelektuál ronil nad kolonizovanými národmi Afriky či Južnej Ameriky si vo vzťahu k dnešným národom Strednej a východnej Európy budeme musieť ešte počkať.

aplikovali priamo, upadli by sme do klerikalizmu a iluzórneho moralizmu. Hľadané etické optimum by mohlo vyplývať z nepriameho spôsobenia morálky presvedčenia na a cez morálku zodpovednosti.[1]

Ďalšiu možnosť vplyvu etiky presvedčenia na etiku zodpovednosti ponúka novodobá utópia: „... len utópia môže dať politickej, ekonomickej a sociálnej akcii ľudskú zameranosť, ... ktorá je dvojaká: na jednej strane chcieť ľudstvo ako totalitu, na druhej strane chcieť osobu ako jednotlivca.“ Sem patria zápasy ako: boj za mier, proti atómovej hrozbe, možným ekologickým katastrofám, ktoré ohrozujú ľudstvo ako celok. Tiež by sme tu mohli uviesť aj dezhumanizujúce účinky súčasného sídliskového (panelákového) urbanizmu.

Jedným slovom, podľa Ricœura odvolávajúceho sa na svojho učiteľa E. Mouniera, treba uskutočniť „personalistickú a komunitárnu revolúciu“, ktorá zahŕňa obe dimenzie: jednotlivca a spoločnosti.

Aj keď utópie nie sú na to, aby sa uskutočňovali, predsa len by mali byť prispôsobené reálnym možnostiam danej spoločnosti. Napr. egalitárska utópia, ktorá sa u nás ešte ani nie tak dávno, prezentovala ako (neutópická) súčasť „vedeckého komunizmu“, môže inšpirovať politiku postupného odstraňovania nerovnosti medzi ľuďmi.

V *tret'om pláne* načim zmieriť techniku, ktorá je svetová, s kultúrnou osobnosťou, s historickými zvláštnosťami každej skupiny.[2] Úlohou je tu : „vykonávať akúsi stálu arbitráž medzi technickým univerzalizmom a osobnosťou konštituovanou v etickopolitickej rovine.

Všetky zápasy za dekolonizáciu sú poznačené dvojitou nevyhnutnosťou vstúpiť do svetovej technickej spoločnosti a zapustiť korene vo vlastnej minulosti.“ ([1], s. 256).

Záver. – Rekapitulujúc spolu s Ricœurom, tri hlavné úlohy odpovedajúce oným trom rovinám civilizácie a ktoré by si mohol osvojiť aj dnešný slovenský politický vychovávateľ, by teda ešte raz boli: „zápas za hospodársku demokraciu; ponuka projektu pre celok ľudí a pre jednotlivú osobu; reinterpretácia tradičnej minulosti tvárou tvár vzostupu konzumnej spoločnosti.“ To, čo je spoločné všetkým týmto úlohám, je ich etická dimenzia, ktorá ej už predmetom jestvujúcich a ďalej sa rozvíja-

[1] Ako by sa kresťan mohol vyhnúť pasci klerikalizmu ? Mal by praktizovať dvojité členstvo: « na jednej strane vstúpiť do cirkevného spoločenstva, ktoré vehikuluje presvedčenie ; na druhej strane sa pridať k ľuďom na rovine zodpovednosti a vykonávať s nimi činnosť, ktorá môže byť len laická.» ([1], s. 254).

[2] Možno to ilustrovať na príklade konzumnej spoločnosti ako dvojznačného fenoménu : ako masové zlepšenie životnej úrovne znamená pokrok, ale zároveň pôsobí deštrukčne na tvorivosť a kultúrnu osobitosť daného kolektívu. Konzumný spôsob života sa dokonca pokladá za jeden z faktorov odkresťančenia dnešných západných spoločností.

júcich aplikovaných etických disciplín: etiky vedy a techniky, sociálnej a súkromnej etiky, podnikateľskej a environmentálnej etiky.[1]

A dodajme na koniec, majúc pre očami onen paradigmatický vzťah medzi Aristotelom a Alexandrom Veľkým, že intelektuál, filozof, ktorý chce pôsobiť ako politický vychovávateľ, či už sám alebo v rámci nevládnych organizácií, by si mal zametať aj pred vlastným prahom a vnášať poriadok do vlastných radov, jedným slovom, mal by sa riadiť aj on svojou vlastnou etikou, ktorou by bola etika filozofie a výchovy.

Literatúra:

[1] RICŒUR, P.: „Les tâches de l'éducateur politique." In: *Lectures* I : Autour du politique. Paris 1965; 1999, s. 240–257.
[2] FOESSEL, M., MONGIN, O. : *Paul Ricœur*. Paris, Ministère des Affaires étrongères 2005 (www.adpf.asso.fr/Ricoeur)
[3] LACROIX, J.: *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris 1966, s. 38–47.
[4] JOHNSTON; W. M.: *L'esprit viennois*. Une histoire intellectuelle et sociale. Paris 1985 (Orig. The Austrian Mind. An Intellectual and Social History. Univ. of California 1972.
[5] ADESSA, F. : OSN ako ho nepoznáme. In: *Kultúra*, 2003, č. 11, s. 14–15.
[6] RICŒUR, P.: *Život, pravda, symbol.* (Z franc. prel. M. Rejchrt, J. Sokol). Praha 1993.
[7] SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z. : *Podnikateľská a environmentálna etika*. Bratislava 1999.

[1] Tieto dve posledné, najmladšie, sa už medzitým stali predmetom výskumu aj u nás. [7]

GLOBALIZATION ANTINOMY

Tomáš Hauer

Summary*: The paper tries to carry on a philosophical analysis of some antimonies of the process we describe as globalization. We point out the disagreement beween the expert and postmodern definition of globalization, the trend to drive out the postmodern conception of globalization from the public area. The globalization process is set in a broader context of social and political changes the liberal democracoies went through in the second half of the 20th century. The examples presented by the author put empahasis on some negative externalities.*

I.

Less and less global players contest for all the places in the world and always win. They have teir own rules agreed on in palaces and luxurious city hotels converted into fortresses where the citizens are sifted, screened, threatened and manipulated. Outside the walls of these fortresses an increasing periphery of the defeated demonstrates, whose voices are called „the violence of the psychopathic elements discontented about the state of the world" by the media. The contest for the media was won by the global players long ago ([1], 3–10). Milan Knížák cannot stand mass demonstrations, because „they are not a dialogue, but an exaction" and because „being a part of a crowd arouses the lowest instincts in a person. However, he wrote about the financers' convention held in Prague in 2000: „A financial company had dinner in Kinsky Palace yesterday… They bought black suits with bowties for our staff, gate-watchers and various by-standers, so that their plainclothes should not offend sophisticated aesthetic feelings of the bankers." This remark is the most profound warrant of mass demonstrations held at the time of the convention. Globalization is not only represented by mobile phones, English, NATO, McDonald's, flexible job market, WTO or the Internet. Globalization is also liveries. Some of our fellow citizens are already polishing the buttons on the liveries that have been alloted to them and call it „the integration into Euro-American structures". And the history has taught us the the footmen have always been the most devoted defenders of the order represented by their livery. At the time of world-wide neoneormalization it is difficult to live without a livery, just as it was difficult in the past not to be a member of the communist party. There are no more places in boiler rooms where the dissidents read Plato while banking up. What are liveries? What are demonstrations? Let's say that a livery means to accept without reserve a place in the world defined by somebody else. The others demonstrate. Each of us sometimes wears a livery, each of us sometimes demonstrates.

At present two conception of globalization sharply compete within the public area. The *first* one defines globalization as liberalization of the world market, lowering costs, removing all historical, cultural, moral and political barriers limiting the capital,

growth, speeding up the flow of information, etc. This conception of globalization is characterized by the hegemony of economic experts' vocabulary strictly avoiding ethic questions connected with an untenable unbalance of power inside the globalizing institutions (Monetary Fund, World Bank). We can call this definition of globalization an expert one. Mats Karlsson, a high officer of the World Bank, characterizes globalization as a process that has not been invented by anybody… and that will increase the living standard of all those who are able to adjust to it. The plot of the story the economic experts offer us could be summarized like this: the industrial society *absolutely naturally* develops towars humanization of the systém as a whole, towards overcoming alienation and valorizing specifically human qualities. The market economy rules are not a product of the people who expect to profit from them, but – as the former minister of privatization, Tomáš Ježek writes in his book called *Building-up Capitalism in Bohemia*, a systém suited for a man as he was created by God. It is exactly this blind faith in the conception of capitalism tailored by the Creator to the man that is so dangerous. *Such a* system can only be opposed and criticized by – dreamers, communists, criminals, postmodern relativists, extremists or the enemies of the objective moral order, as capitalism is characterized by the activists of the liberal institute and journalists aimed at denouncing the communist past of the Czech society.

The *second* conception of globalization can be defined as – postmodern. For many people it is symbolized by a twenty-three Italian globalization opposers Carlo Giuliani, who was shot by two carabineer at the summit in Genoa. Do not judge anybody according to his or her hair or shirt, because a heart of a person fighting for a better world ca beat under it – these are words uttered by the victim's father, who was the only speaker at the modest funeral. This second conception defines globalization as a process in which „the economy got out of the democratic control it was subjected to at the time of the national state." We are more and more often confronted with the problems that can be solved only if we are able to revise our elementary civilization data and integrate them into the process of political decision-making. It is an experiment how to restore sense to the word responsibility at the time of ecological crisis, world-wide communication and irrevocable disintegration of national traditions.

The second conception of globalization shows that the responsibility, moral as well as political, can only be restored within modernity, i.e. within conviction that there are universal norms, objective knowledge and neutral judges we can refer to and thus get rid of our personal experience for the cosequences of our behaviour for the historical worlds that have been built up for centuries. The disagreement between the economic nad postmodern conception of globalization confronts us with an urgent question. Is there any philosophical or political vision can comprehend a check on our civilization data into political decision making? I am not sure. However, we can be sure about one thing. A log-term goal of the demonstration in Seattle, Prague or Genoa is not to bring a stop to globalization, but to reverse its apologetic defini-

tion. However, driving the postmodern conception of privatization out of the public area lead to two-way working of the arguments aconcerning globalization.

II.

Many of you probably remember Miloš Forman's film *Masses versus Larry Flynt*, which was awarded Gold Bear at the Berlin festival in 1996. The main motto of the film is – freedom for unpleasant ideas. It is a life story of the porno-king, the founder of Larry Flynt's magazine Hustler. This magazine (and many others), which is full of sexual obscenities according to many Americans' opinion, is for the Flint on the other hand the means of fighting against the censorship and prejudice exerted both by the government and the churches trying to force on the people their own morals. Flynt who is paralyzed after the attempt on life in 1978 and moves on a gilded wheelchair says in one of the key scenes of the film: If you protect my freedom to utter unpleasant ideas and opinions in public now, you will protect yourselves. Because I am the worst one now. It is just the unpleasant opinions that need freedom, the conform ones surely do not need it. This could be the message – scandalous for many people – of Forman's film. An American director Michael Moore reminds his co-citizens in his bestseller *Stupid White Men* (more that five million sold copies) of the fact that their „idiot nation" heads the statistics in the number of people killed by a gun, in greenhous gasses emissions, in toxic waste production, in daily consumption of calories, in rape and traffic accidents numbers, in unsigned agreements concerning human rights and that the United States where half of all the scientists work on military comissions own also the highest number of all the nuclear weapons.

The fundamentalism of the Growth's growth, continual mobilization of forces for further mobilization of forces is the most disastrous of all the vestiges of the cold war; it is a way „war is established by permanently peace means" in Jan Patočka ,s words. The Growth's growth has no sense it itself, it only derives benefit from the sense of our historical world in a similar way as advertising. It needs war to flourish – either hot or cold, because the advantage of the war is the fact that the troblesome question of the sense can be postponed to the distant victorious then. The religion of the Growth's growth contradicts everything we call culture and we have learnt to understant at school, it tolerates no limits, no delays. The people, demos, are not efficient and obedient enough as consumers for these fundamentalists, so they are going to be replaced by some biotechlologic-electronic hybrids.

Who is demos as a part of the word democracy? Working class, according to socialists, farmers, according to the clerics' warning murmur, scientists nad managers, as the technocrats in made-to-measure clothes point out, masses, as the revolutionaries shout clinching fits, incarnations of immortal principles, general will, sense overcoming dark superstitions, as the enlightenment philosophers preach. Demos is the community established when understanding historical contradictions of our own

culture, its randomness, fragility, relativity and moratality becomes the strongest bond among people and nations ([3], 229–241). Each subculture, even the most fanatic one is nothing more than (more or less desperate, more or less successful) attempt to solve unbearable contradictions of the culture in which the subculture was established. The contradictions of the global culture generate global subcultures of the protest.

III.

On TV we can often see the shots of crowded old hookers on which the Third World immigrants try to gen on the Italian cost. They die in tens, bosses in the bachgroud with mobile phone in their hand order to throw them in the water when the police appear. The cemetery on Lampedusa island is full of bodies of the drowned and crosses numbered 001, 002, 003… Are we open enough to see the castaways from the old hookers as a polemical picture of ourselves?

Modernity is a faith devoting two ways. The first one is apologetic: this way identifies Modernity with the industrial society and considers it to be a religion which should be professed by all mankind, economic growth should be started in all parts of the world and his enemies should be destroyed. Joe Lieberman, a democratic candidate in presidential election, stated of the American occupation of Iraq: „This is a battle against Al Qaedu, Saddam and all the enemies of freedom and modernity who would like to change 21st century in a global religious war." This conception of modernity is nothing more than a global religious war against the old world, the world befor reveling the truth about the economic growth ([4], 78–81). Modernity professed in apologetic way is nothing more than one of fundamentalisms which changed the 20th century into „a century of extremes". Its most devoted followers are now former enemies of modernity – conservetives calling themselves neocons (neoconservatives) are bulding up the Temple of Global Economic Growth on Earth. The most favourite text of this sect many Europeans have converted to is said to be Thukidid's History of Peloponesian Wars, as I have recently read in weekly Standard. „Whoever has such power we have," the article states, „must find legitimate reasons for using it…"

The process called – globalitation – involves public opinion of wester societies in non-solvable antinomies. It was I. Kant who gave to the word **antinomy** the status of philosophical concept. Questions such as – does the world have a beginning or is it ageless, is it simple or complex, is lawful or accidental – can never be answered in a definitive sense, because both thesis or antithesis is possible. It only depends on how we understand the question. Thus, according to Kant, a liberal state plays its own, irreplaceable part. It must all the time guard the citizens against the fanatism of those who search for the definitive solutions who are not able to bear the disputableness of the situation of mankind. Therefore the promise of „the final solution" is the archetype and the most intellectual temptation of modernism.

Antinomies pointed out by the public area cannot be definitively solved then, they can only be stabilized, i. e. deproved of their potencial destructiveness. An attempt at their final solution would lead to unbearable cultural, political and social conflicts at the present paradigma. Therefore the conflicts of the late industrial society cannot be overcome, but the faith in positive results of their promotion in the public area of democratic societies is still the goal and sense of the western cultural tradition and maybe the last legitimate source of the intellectuals‘ authority.

Bibliography:

[1] Amin, S.: *Capitalism in the age of globalization*, Zed Books Ltd., London 1997
[2] Amin, S.: *Spectres of capitalism – A Critique of current intellectual fashion*, Monthly Review Press 1998
[3] Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope,* Penguin Books 1999
[4] Latouche, S.: *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity,* Polity Press 1996

PROBLÉM SVETA A GLOBALIZÁCIA

Andrea Javorská

This contribution deals with the problem of the world and understanding in ontological horizon and problem of global world.

„Technika prekonala všetky vzdialenosti, ale nevytvorila nijakú blízkosť."
Martin Heidegger

Predbežné úvahy

V bežnom hovorovom jazyku sa často používa fráza, že „svet je malý". Všeobecne sa tým rozumie „malá" priestorová vzdialenosť medzi jednotlivými miestami, prekonávanie kultúrnych, rasových, či náboženských rozdielov alebo prekonávanie priestorovej vzdialenosti elektronicko-mediálnou výbavou, ktorá umožňuje prekonať všetky lokálne zvláštnosti. Z každého miesta je možné použiť rovnakú bezbariérovú elektronickú komunikáciu. Na základe elektronickej hyperrýchlosti a virtuálnosti tak dochádza k marginalizácii geografických rozdielov. Jednotlivé kontinenty a kultúry sa navzájom približujú a s touto skutočnosťou sa objavuje nový pocit jednoty ľudstva, s ktorým sa mení vzájomná komunikácia, sociálne vzťahy, politika, ekonomika, kultúra. Často sa hovorí o tzv. „zmenšení planéty" alebo „zrýchlení dejín", ktoré vyplýva zo vzájomne objektívnych intelektuálnych a inštitucionálnych pôsobení „svetového systému". Nové vzťahy k druhým sa vytvárajú v „blízkosti", bez ohľadu na to či je táto blízkosť skutočná alebo imaginárna.

Avšak napriek prekonaniu uvedených rozdielov, napriek technickej extenzii nie je dnes vôbec isté či človek miestam, do ktorých preniká aj rozumie, či svet, v ktorom sa prekonávajú rozdiely je aj svetom zrozumiteľných súvislostí, alebo povedané spolu s Janom Patočkom domovom. Domov chápeme ako oblasť dôvernej oboznámenosti, v ktorej sa vyznáme, kde sa vieme pohybovať a cítime sa v bezpečí. Je „miestom" vzájomného stretnutia ľudí, kde sa láme totalita a egocentrizmus, je „miestom" sebanaplnenia človeka a porozumenia jeho spolubytia v osobnom, dialogickom vzťahu k druhému. Je otvorenosťou pre blízkosť a potešením z Inakosti, ako aj možnosťou dorastania ľudskej osoby do zrelosti. Takto chápaný domov nie je len istotou, ale najmä vedomím pravdivosti spolubytia, nie je len prenosom informácií, a prekonávaním priestorových vzdialeností, ale je právom na porozumenie súvislostí vo svete.

Bytie človeka vo svete nazval Martin Heidegger spolubytím. To nie je možné opomenúť, prekročiť, uzátvorkovať alebo zničiť. Tento svet spolubytia je založený na pôvodnej komunikácii, ktorá nemá nič spoločné s prenosom informácií. Ide

o komunikáciu ako *hovorenie k* a nie *hovorenie o*. Spolubytie je bytie vo svete *s* a nie *vedľa* alebo *proti*. Nie je založené na základe ovládnutia, manipulácie a odmerania, ale na základe rozumenia. Ako však popísať rozumenie, ktoré podľa fenomenologickej tradície je pôvodné a ako také odomyká svet v celku? V čom sa prejavuje jeho pôvodnosť? A nakoľko je rozumenie primerane uchopiteľné v kontexte našej faktickej situácie, a nakoľko pôvodne ide o pretvorenie tohto kontextu rozumením?

Moderný vzťah človeka k svetu je ten, že človek má svet k dispozícii. Dnešný svet mediálnej skutočnosti už nevytvára spoluúčasť, ale skôr indiferentnosť, ktorej je konkrétna osoba a vôbec všetko individuálne, osobné jedno. Aj keď si človek vytvára ilúzie, že je slobodný, jedinečný, bohatý, vzdelaný, či jednoducho pánom sveta. Takýto povrchný postoj vyúsťuje do straty domova, do letargie a naivnej bezproblémovosti, v ktorej sa uspokojujeme s obstarávaním a ovládaním druhého. Dnes sa skoro všetko stalo obeživom a dobre plateným tovarom vo svete pre nás už nezrozumiteľných súvislostí. Nepochybne nie my sme páni sveta, ale naše vlastné výtvory, reklama, inštitúcie a veci sú našimi pánmi. Nie je takýto, Heglovsky povedané odcudzený človek stálym bezdomovcom? A keď uznáme pôvodnosť domova, a faktického spolubytia prečo človek väčšinou, často nevedome a z vlastného pohodlia zotrváva v odcudzení? Môžeme v takomto svete hovoriť o slobodnom pobývaní človeka vo svete a autentickom uskutočňovaní svojich možností? Akým spôsobom si vôbec položiť otázku – čo znamená byť vo svete a ako v ňom sme – aby sme sa vyhli jednostranne predmetnému vymedzeniu, resp. neprimeranému nároku podať univerzálne vyriešenie tejto otázky? Keďže človek a nie len súčasní má sklony k hromadeniu, a s tým spojenému udomácňovaniu a pripútaniu sa, stráca zo zreteľa podstatnú štruktúru myslenia, ktorú Heidegger označoval ako cestu myslenia. Táto štruktúra má ontologický zmysel a dosah a poukazuje na človeka, ktorý je neukončenou bytosťou pobývajúcou na ceste. Cesta nie je špecifická metóda vedeckého skúmania (nevylučuje ju však), nehromadí fakty, nepripúšťa výklad, ktorý nie je otvárajúci a ani si nenárokuje na vlastníctvo pravdy. Cesta nie je ani spojovacia dráha medzi dvoma miestami, medzi ktorými by sme sa mali nevyhnutne pohybovať. Fenomén cesty umožňuje podľa nás zmysluplné pobývanie človeka vo svete spolubytia, čím odkrýva bytostnú tendenciu človeka k blízkosti, je úlohou mysliacich a konajúcich ľudí slobodných od akejkoľvek pripútanosti. Je príležitosťou kultivácie človeka, pretože umožňuje udržať si duchovnú bdelosť a blízkosť k pravde. Je nesprostredkovateľná, neprenosná a preto je vecou každej osoby na vlastnú zodpovednosť. Jej význam je fenomenologický v tom, že je pohybom myslenia a preto neumožňuje mysleniu zakotviť v systematických opisoch alebo teóriách. Ak by k tomu došlo (k čomu aj reálne neustále dochádza, tak ako Heidegger hovorí o neustálom upadaní pobytu) stráca sa fenomén cesty a my sa stávame neautentickými vykladačmi niečoho alebo niekoho kto na ceste vydržal. Samozrejme, že ontologicky je aj upadnutie cestou, pretože človek je vždy na ceste, aj keď si to neuvedomuje, a aj keď jeho cesta nie je správna.

Fenomén cesty a sveta nám ponúka príležitosť položiť si zaujímavú (vzhľadom

na to, že samotného pýtajúceho sa nenecháva ľahostajným k svojmu bytiu) a zložitú (vzhľadom na jej otvorenosť) otázku o mieste človeka vo svete, o jeho utváraní ako bytosti, ktorá má dôstojnosť a zmysel, o duchovnosti človeka a možnosti transcendencie, o jeho starosti o svoje vlastné bytie. Akým spôsobom si však položiť túto otázku, ktorú je možné podľa nás začať odkrývať len ontologicky? Akým spôsobom neupadnúť do ontických, intelektuálnych opisov a klasifikácií, ktoré zostávajú uzatvorené vo svojej iluzórnej definitívnosti? Ako zostať a vydržať na ceste? Čo znamená v úvode spomínaná, bežne používaná fráza, že „svet je malý" v ontologickej reflexii sveta?

Pojem globálneho „sveta"

Anglický adjektív *global* prekladáme ako *celosvetový*. Keď sa tento výraz objavil v literatúre science fiction poukazujúc na celoplanetárnu a technologickú utópiu o spojenom svete málokto by skutočne uveril, že raz bude súčasťou globalizovaného sveta v ktorom každodenne žije a nie len optimistických vízií fantastiky, ktorú číta. Vo svete sa objavili nové pojmy súvisiace s procesom tzv. globalizácie: globálna ekonomika, globálny trh, globálne životné prostredie, globálne problémy, globálna komunikácia, globálna dedina Táto „nová" terminológia je produktom procesu či nového ideálu spoločnosti, ktorá chce byť rozumne usporiadaná a chce byť hybnou silou organizácií a technológií, ktoré by nový ideál – globalizáciu pomohli uskutočniť. Súčasný svet naozaj tvorí celok častí svetového systému, ktoré sú vzájomne poprepájané a vzájomne závislé. Globalizácia teda vyjadruje na prvý pohľad jednoduchý fakt, že *svet je sieťou vzájomných závislostí a vplyvov* tak v oblasti kultúry (vrátane demokracie) ako aj hodnôt (vrátane viery v univerzálnu hodnotu ľudských práv a liberálnu ekonomiku) a technológie.

Paralelne s procesmi globalizácie sa objavujú na jednej strane negatívne dôsledky od nerovnosti moci, bohatstva či chudoby až po šírenie organizovaného zločinu, lokálne konflikty, masívne migračné vlny a kultúra násilia, ale na strane druhej aj zjavne pozitívne dopady akými sú napr. rast vzdelanosti, šírenie vedy, nastolenie diskurzu o solidarite a spolupráce pri riešení globálnych problémov, slobodný obchod, výmena informácií a ďalšie. Vytvorili sa globálne inštitúcie (najmä Medzinárodný menový fond, Svetová banka, Svetová obchodná organizácia) a centrá procesov globalizácie, ktoré či už transparentne alebo nie ovplyvňujú, riadia, rozhodujú o procesoch globalizácie. Ako sme už uviedli vyššie – globálny „svet" predstavuje vzájomnú prepojenosť a závislosť jednotlivých častí systému. Závislosť jednotlivých štátov, regiónov a samozrejme jednotlivcov na „vyšších"(t.j. nadnárodných, unifikovaných) organizáciách, centrách, korporáciách, inštitúciách s globálnym vplyvom. Dokonca aj predstavitelia antiglobalizačných hnutí sa globalizujú svojim vstupom do mimovládnych organizácií a nadnárodných sietí. Vytvorila sa nová *celosvetová závislosť – závislosť na globalizácii, (globálnom svete) na úspešnom začlenení sa do celosvetovej štruktúry*.

V tejto súvislosti chceme zdôrazniť, že vyššie vymedzenie sveta ako globálneho,

v zmysle celoplanetárneho je ontickou charakteristikou sveta začleneného do nejakého priestoru (geopolitického, národného, kultúrneho atď.). V každodennom živote to predstavuje úsilie – byť začlenení, priradení k nejakej forme objektívneho sveta. Svet sa však podľa Heideggera nevyčerpáva v predmetnosti, v ontickej klasifikácii a popisoch. Ide len o jednostranné, aj keď prevažujúce chápanie sveta ako niečoho disponovateľného, vypočítateľného, samozrejmého, svet na spôsob objednávky. Takýto svet a skutočnosť nie je človekom vlastným, autentickým a teda neodvodeným spôsobom odkrývaný, ale vytváraný a konštruovaný. Takýto prístup k svetu zakrýva človeku možnosť odhaliť svet v celku, svet vzájomných *súvislostí* (nie závislostí), ktorým môže – pretože je tak uspôsobení – aj rozumieť. Rozumieť súvislostiam vo svete, v ktorom sme doma znamená slobodným a pôvodným prístupom k svetu, ktorý Husserl označil ako Lebenswelt, odkryť možnosti nezávislosti, nepripútanosti a ontologického základu slobody. Označenie sveta ako globálneho, krásneho, malého, veľkého je ontickým popisom sveta, ktorý je možný len preto, že pobyt je bytím vo svete, a svet patrí k spôsobu ako pobyt je. Myslíme si, že otázka po podmienkach možnosti byť vo svete a odkrývať pôvodnú jednotu sveta, prekračuje akékoľvek (aj keď seriózne) úsilie klasifikovať svet ako ontickú charakteristiku. Akcentuje stránku významovú a moment rozumenia, t.j. rozumenia svetu a situácii v ňom. Toto rozumenie charakterizuje spôsob bytia človeka a je tiež základom toho, že nám vôbec môže byť niečo „blízko" a to nielen v zmysle malej merateľnej vzdialenosti.

Mgr. Andrea Javorská
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra

EKOLOGICKÉ ALTERNATIVY

Jaromír Feber

There are two different methodological attitudes in this branch: biocentrism and anthropocentrism. In the article the author substantiates the position of anthropocentrism and comes to conclusion that human changes of nature are not ethical but technological problem.

Ve svém příspěvku budu vycházet ze dvou předpokladů, které určují mé pojetí ekologie ve vztahu k člověku. Uvedené předpoklady jsou důsledkem té filozofie člověka, kterou rozvíjím ve své filozofické antropologii ([1]).

První předpoklad zní: příroda je pro člověka cizím nepřátelským prostředím, které ve svém původním stavu neumožňuje lidský život. Základní životní strategií člověka proto nemůže být adaptace vedoucí k organickému začlenění člověka do přírody, ale jedině iniciativní lidská činnost vedoucí k postupnému vytváření sociokulturní reality jako prostoru, který na rozdíl od přírody lidský život podporuje.

Druhým předpokladem je axiom filozofické antropologie, která podstatu člověka odvozuje z jeho svobody. Svoboda je pojata jako tvůrčí počátek, který primárně v opozici vůči cizímu objektivnímu světu přírody konstituuje náš lidský svět i člověka samotného. Člověk realizující svou svobodu se stává subjektem (tj. tvůrcem) sebe a svého života. Subjektivní zásahy do objektivního světa rovněž zdůvodňují etický rozměr lidského života, protože jako jeho spolutvůrce přebírá člověk za svůj svět svůj díl odpovědnosti.

Uvedené předpoklady nás vedou k určitému řešení několika spolu souvisejících ekologických alternativ. První základní alternativa je alternativa metodologická. Její řešení v konečném důsledku předurčuje řešení všech dalších alternativ. Musíme totiž především rozhodnout, bude-li východiskem našich ekologických úvah antropocentrismus nebo biocentrismus. Biocentrismus je založen na předpokladu samohodnoty přírody, naopak antropocentrismus za výchozí bod považuje člověka, jeho zájmy, potřeby a hodnoty ([2], 370–385).

S ohledem na uvedené filozoficko-antropologické předpoklady musíme trvat na tom, že ekologii člověka nelze budovat na biologickém základě, ale jedině na základě sociokulturním. Žijeme v lidském sociokulturním světě a je nutné mít stále na paměti, že žádný jiný svět než lidský nám není dostupný. Proto za ústřední konstitutivní kategorii ekologie člověka musíme považovat lidskou činnost, protože vše v lidském světě je produktem naší činnosti. I veškeré lidské poznatky o přírodě a ekologii jsou produktem lidské duchovní činnosti poznání a jako takové jsou poznatky, i ekologické, z lidské činnosti odvozeny. Lidská činnost má společenský charakter, a proto budeme-li přisuzovat ekologii ve vztahu k člověku nějaký vhodný přívlastek, musí to být přívlastek „historická“. Historická ekologie je ekologií, která vše, i přírodu a náš

vztah k ní, důsledně začleňuje do lidské sociokulturní reality. Rozpor mezi přírodou a kulturou, který se nutně jeví jako základní problém ekologie, nemůžeme proto z antropocentrických pozic překonávat objektivizací člověka, tj. tím, že bychom člověka podřizovali přírodě, ale naopak důsledným začleňováním přírody do kultury.

Naše metodologická preference nám umožňuje optimisticky řešit v pořadí druhou, nyní již věcnou alternativu vyplývající z triviální poučky z oblasti populační dynamiky. Žádný živý druh, který zaujal monopolní postavení ve svém ekologickém prostoru, se není schopen vyhnout ekologické krizi. Člověk bezesporu má monopolní postavení v ekologickém prostoru, který nazýváme planeta Země. Navíc proto, že člověk stojí vůči Zemi jako celistvé lidstvo, a ne agregát jedinců či lokálních kultur, má ekologická krize vyrůstající z monopolního postavení člověka na Zemi také globální charakter. Ekologická krize má dvě možná alternativní východiska: biologicko-evoluční, nebo historicko-antropologické. Biologicko-evoluční jako východisko nevědomé, objektivně zákonité vede k degradaci a zániku živého druhu. K tomuto východisku jsou odsouzení zvířecí monopolisté, kteří nejsou schopni posoudit možná rizika své životní strategie a objektivní podmíněnost jejich života jim neposkytuje dostatek svobody k tomu, aby se své vlastní strategii, svému objektivnímu způsobu života mohli vzepřít.

Východisko historicko-antropologické je šance člověka. Člověk je živý tvor, u něhož evoluce začíná přerůstat v historii, kterou chápeme jako proces změn mající uvědomělý a svobodný charakter. Evoluční determinismus je historií doplňován o vědomý společenský hodnotový samodeterminismus. Již ne pouze vnější podmínky, ale i určité hodnoty, které si člověk sám vymezuje, začínají spoluurčovat, determinovat společenské procesy.

Optimismus mající charakter šance staví lidstvo před jen zdánlivou alternativu: zaměří člověk svou činnost, která je jako svobodná aktivita realizací určitých cílových hodnot, k vytváření pro člověka optimálního nebo naopak pro lidský život nevhodného prostředí? Jen zdánlivá je tato alternativa proto, že sebevražda jistě není považována za ústřední hodnotu lidské kultury. Nelze tedy vážně předpokládat, že by vědomým cílem lidské tvořivé činnosti byl zánik lidského světa.

Vycházíme-li tedy z toho, že prostředí vhodné pro lidský život není objektivním darem přírody, ale naopak je a vždy bude výsledkem lidské tvořivé činnosti, a budeme-li dále vycházet z předpokladu, že lidstvo jako celek nemá sebevražedné sklony, pak to nutně znamená, že i hlavní ekologická alternativa, tj. jakou zaměřenost má mít náš vztah k přírodě, je rovněž jen zdánlivá. Lidská společnost je jistě závislá na tom hostitelském prostředí, kterému říkáme příroda, ale zároveň je zřejmé, že toto prostředí je jen objektivním předpokladem, který se teprve lidským subjektivním zásahem mění v kýženou rajskou zahradu. Expanze subjektivity proto zřejmě nemá

reálnou alternativu, chceme-li zachovat lidský svět. O mimolidský svět přírody se starat nemusíme, protože je jednak věčný a jako takový nezničitelný, a dále nemá sám žádné nároky ve vztahu ke způsobům svého přebývání.

Lidský život můžeme vymezit jako souhrn různých druhů aktivity. Ty lze rozdělit do dvou základních skupin: biologické aktivity a sociokulturní aktivity. Hlavním smyslem biologických aktivit je reprodukovat lidský organismus a smyslem sociokulturních aktivit je reprodukovat společensko-kulturní prostor a tím lidské osobnosti jako společensky rozvinuté jedince. Mezi oběma aktivitami je zásadní rozdíl: jestli hlavním prostředkem biologické reprodukce je adaptace – přizpůsobení se vnějšímu prostředí, protože pouze to umožňuje biologické přežití, pak prostředkem sociokulturní reprodukce je pravý opak – člověk se neadaptuje na prostředí, ale adaptuje si prostředí, aby mu lépe vyhovovalo. Adaptuje naturu na kulturu, a to jak ve smyslu vnějšího kulturního prostředí, tak ve smyslu kultury samotného člověka. Sociokulturní aktivity označuji jako činnost.

Strukturu lidské činnosti tvoří vztah mezi subjektem a objektem. Subjekt-objektová kategorizace na úrovni filozofické reflexe je vyjádřením potřeby postihnout lidskou činnost jako specifický druh aktivity, při které je člověk schopen postavit se vnější realitě na odpor, a svět se tak reálně rozpadá na část subjektivní a část objektivní. „Subjekt" a „objekt" přestávají být v rámci celkové lidské činnosti pouze gnozeologickými kategoriemi, protože charakterizují nejen protipóly poznávací činnosti, ale protipóly totality lidského světa. Samotná činnost se stává reálným střetem objektivity (možného) a subjektivity (chtěného) a svoboda mírou omezenosti subjektu objektem. Rozvoj subjektivity, který se děje na úkor objektivního světa věcí, se v rámci lidské činnosti stává skutečností.

Vycházím z předpokladu, že činnost má vždy určitý vnější objektivní cíl – přetvořit, poznat, ohodnotit, koordinovat. Proto je činnost subjektivní pouze relativně, protože zaměřenost na dosažení vnějšího cíle s sebou přináší objektivní determinaci – subjekt musí činit určitým způsobem, aby užitečně přetvořil, pravdivě poznal, správně ohodnotil či efektivně se dorozuměl. Navíc produktem činnosti je postupně vznikající sociokulturní prostor, který se stává jako systém sekundárně vzniklých podmínek součástí objektivní determinace dosahování objektivních cílů. „Logika" přetvářecího, poznávacího, hodnotícího, komunikačního činu je proto objektivně determinovanou logikou.

Základní podmínkou prosazování subjektivity je moc. Moc můžeme vymezit jako schopnost prosadit svou vlastní vůli. Pouze „mocná" subjektivita se může stát předpokladem reálné svobody, kdy nejenom dělám to, co sám chci, ale také toho, co chci, skutečně dosahuji. Moc je nutný prostředek dosahování subjektivních cílů proto, že jejich realizace vyžaduje překonávání objektivního odporu. Nezávisle na tom, je-li oním překonávaným objektem vnější přírodní či společenský prostor nebo reálná objektivita člověka ve vztahu k jeho svobodné vůli. Svoboda jako reálná skutečnost, a ne pouhá abstraktní možnost, totiž předpokládá zmocňování se objektivního ve jménu subjektivního, vnějšího ve jménu vnitřního, cizího ve jménu vlastní-

ho. Je stavem, kdy subjekt dělá ne to, co objektivně musí, ale to, co sám chce, protože to pokládá za dobré, hezké nebo prostě chtěné. Prosazování lidské subjektivity je nikdy se nekončící tvrdý zápas s objektivitou, při kterém vzniká kultura jako souhrnný produkt činnosti. Kultura ve smyslu lidské subjektivní určenosti světa se stává realitou omezené lidské svobody.

Logika lidského života se jeví následovně: na základě poznání a hodnocení se vytvářejí projekty chtěné budoucnosti – na základě poznání objektivních podmínek se vytváří technický projekt a na základě hodnocení ideologický projekt (ideál). Jejich realizace v praktické činnosti vede ke vzniku kultury jako systému hodnot, ve kterých je technický projekt vyjádřen jako realizace skrytých objektivních potencí a ideál jako vznik nového, jako prvek polidštění (subjektivity). Nový cyklus činnosti je pak namířen jednak na již vytvořené hodnoty (kulturu), ale rovněž opět na naturu (tj. přírodu v původním stavu), která je tímto neustále vtahována v přetvářející pole lidské činnosti, tj. v pole lidské subjektivity.

Lidský vztah k přírodě byl vždy problematický a příroda vždy představovala pro člověka primární nebezpečí, kterému bylo třeba čelit. Strach z živelných přírodních procesů o jejichž podstatě navíc lidstvo nemělo zpočátku adekvátní poznatky, byl ale nyní vystřídán strachem z přírodních procesů, které je dnes schopen vyprovokovat svou činností i sám člověk. Lidská činnost při tvorbě lidského světa není jistě dokonalá, ale z lidského pohledu nemá expanze subjektivity reálnou alternativu, protože v opačném případě nutně zaniká lidský kulturní svět a s ním i člověk.

Závěr: Považujeme-li v souladu z humanistickou tradicí, jejíž některé body jsem se v textu pokusil explikovat, za určující hodnotu našeho lidského světa „člověka“, pak naše nadvláda nad přírodou přestává být etickým problémem, ale stává se pouze problémem technickým. Problémem jak vytvořit kulturní prostor, který by splňoval nároky na plnohodnotný lidský život. Součástí tohoto kulturního prostoru budou jistě i selektivně vybrané části přírody.

Literatura:

[1] FEBER, J.: Filozofická antropologie. Ostrava, 1996
[2] FEBER, J.: Antropocentrické východisko etiky životního prostředí. In: Filosofický časopis 2000, č.5, s. 370–385.

PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Katedra společenských věd VŠB-TU
Dr. Malého 17
702 00 Ostrava
Česká republika
jaromír.feber@vsb.cz

EKOLOGICKÉ INŠPIRÁCIE GRÉCKEJ *AIDÓS*

Matúš Porubjak

Ecological Inspirations of the Greek aidōs

The paper tries to find some ecological moments in Homeric writings. From that point of view author reads so-called „Wrath of Skamandros" from book XXI of the Ilias and discusses the meaning of the word aidōs, which can be grasped as „Respect-for-Others", and also as a human ability for proper understanding and acting towards a human community, nature, and Gods. Author concludes, that our nowadays position is somehow similar to Achilleus, whose lack of aidōs finally caused the problem, which could have been resolved only by Gods.

Prvý popis udalosti, ktorú by sme snáď dnes nazvali ekologickou krízou[1] spôsobenou človekom, nájdeme v gréckej kultúre v Homérovej *Ílias*. Nespôsobí ju nikto menší než Achilleus „čo rovnal sa bohom", hneď potom, ako sa v 19. speve uzavrie jeho spor s Agamemnónom a on sa znova podujme bojovať.

Achilleus na začiatku 20. spevu s chuťou vyrazí do veľkého boja, na ktorom sa nakoniec zúčastnia aj bohovia. Najprv pobije niekoľko menších trójskych hrdinov a v 21. speve sa prebojuje k brodu rieky Xanthos, ktorú splodil sám Zeus (v.2). Unikajúci Trójania naskáču do nej a Achilleus ich začne zabíjať. Neušetrí ani Lykáóna, ktorý sa mu vzdá a prosí ho: „zľutuj sa a súcit (αἴδεο) maj so mnou! Som tu pred tebou, potomkom Dia, sťa prosebník (ἀ῎δοίοιο) čestný." (v. 74–75) Achilleus mu odpovedá, že od smrti milovaného Patrokla, už nenechá nikoho z Trójskych nažive a Likáóna zabije. Hneď na to sa v boji stretne s Asteropaiom, ktorého predkom bola rieka Axios a ktorý mu kopijou poraní rameno, no Achilleus ho prebodne mečom, skočí mu na hruď, vyzlečie jeho zbroj a vyrečie „chvastavé slová": „O koľko Zeus je mocnejší od riek, čo do mora tečú, o toľko potomstvo Dia je mocnejšie od riečnych synov." (v. 190–91) To nahnevá rieku Xanthos a riečneho boha Skamandra, ktorý má už Achilla dosť a povie mu, že ak chce v boji pokračovať, nech najprv vyženie Trójanov z rieky „lebo veď premilé vlny mám plné už mŕtvol a viac už nemá sa kadiaľ valiť môj tok vpred k božskému moru, tak ma mŕtvoly tiesnia" (v. 218–20). Achilleus si túto „ekologickú *krisis*" nevšíma a ďalej pokračuje v zabíjaní. Tým definitívne rozhnevá Skamandra, ktorý naň vrhne „vírivú vlnu". Achilleus dostane strach (δεινός, v.248) a vybehne z rieky von, ale Skamandrova vlna ho prenasleduje a zráža aj na pláni. Uvedomí si, že tento svoj prečin už sám nezvládne, bojí sa, že „zhynie hanebnou smrťou... sťa maličký pastierik bravov, ktorého unesie riava" (v. 281–82) a prosí o pomoc svojho otca Dia. Skamandros však zúri ďalej, „vzdúvajúc veľké vlny a šumiac penou a krvou a telami mŕtvol" (v. 324–325), pripomínajúc Achillovi jeho

[1] κρίσις – spor, rozdelenie, rozlíšenie, rozhodnutie, súd, rozsudok (od κρίνω (Ion. κρϊνέω) – rozdeľujem, rozlišujem, rozsudzujem, rozhodujem).

nedávne besnenie. Achilleus má tak namále, že strach o neho sa zmocní samotnej Héry (v.328). Zastaviť Skamandra už nedokáže nijaký človek, len boh a tak Héré požiada o pomoc Héfaista, ktorý „na pláni rozdúchal oheň a spaľoval mnohých mŕtvych čo Achilleus zabil; tí po prúde plávali v množstve... A nakoniec na rieku obrátil žiariaci oheň“[1] (v. 343–49). Až potom sa rieka vrátila späť do svojho koryta a Héfaistos so Skamandrom uzavreli mier. Rovnováha, ktorú Achilleus svojim konaním narušil, bola obnovená.

Čo umožnilo smrteľnému Achillovi spáchať čin, ktorý museli riešiť samotní bohovia? Hoc je Achilleus u Homéra prevažne „kladným hrdinom“, kritické slová voči nemu vyriekne sám Apollón keď povie, že „vo svojich prsiach nemá povoľnú myseľ (νόημα), lež pozná len divokosť leva... nemá už ľútosť (ἔλεον) a nemá viac v sebe stud (αἴδώς)“ (v. 40–45). A práve na *aidós* upriamime našu pozornosť.

Dnes nám slovo stud či ostych takmer nič nehovorí. Pozrime sa na to, čo znamená pre Homéra a pre archaickú lyriku a prečo je považovaný za dôležitý. Ostych spolu so strachom – bázňou (φόβος, δέος) boli pre starých Grékov „hlavnými predmetmi citovej výchovy“.[2] Oba mali veľký význam pre život človeka, ich pestovanie obmedzovalo ľudské sebectvo v prospech celku. Pre grécke *aidós* nemáme v našom jazyku výstižný ekvivalent. *Aidós* nie je len ostych, ktorý človeka zdržiava od zlého konania.[3] Určuje aj kladné správanie sa voči ľuďom a bohom a prejavuje sa ako to, čo vyjadrujeme slovami ohľaduplnosť, šetrnosť, cit pre slušnosť, úcta, pokora, či rešpekt k druhým.[4]

U Homéra sa *aidós* najčastejšie prekladá ako stud, ostych, hanba. V *Iliade* Trójan Sarpédón kričí na svojich vojakov, ktorí utekajú z boja: „Hanba vám Lýčania!“ (αἴδὼς ὦ Λύκιοι; *Il.* 16,420) Božský Aiás na strane druhej vyzýva svojich spolubojovníkov, aby nezutekali pred Trójskymi prenasledovateľmi týmito slovami: „Priatelia, zmužilí buďte a stud (αἴδῶ) si do srdca vštepte! Chlap nech hanbí sa (αἴδεῖσθε) chlapa, keď bojuje v zúrivej seči; / bo keď sa hanbia (αἴδομένων), tak viac sa ich zachráni, ako ich padne; / ale ak z bojiska bežia, ni slávy, ni obrany niet viac.“ (*Il.* 15, 561–564, podobne 15,657, kde ľud od hanebného úteku zdrží stud a strach – αἴδὼς καὶ δέος). Individuálne úteky z boja sú príčinou porážky celku. Zahodiť štít a zutekať patrí k najväčšej potupe pre bojovníka. Napriek tomu, že homérske vojská nebojujú vo falange (tá sa objaví až s hoplítskou reformou v 7. storočí), musia držať spolu

[1] Odplavenie mŕtvol riekou by bolo v rozpore s homérovským zvykom mŕtvych spaľovať.

[2] Novotný, F.: *O Platonovi III*. Praha: Laichter, 1949; s. 380–381.

[3] *Aidós* ako „zdržanlivosť“ (porovnaj Platón *Charm.* 160e; pozri tiež komentár v: Ebert, T.: *Vědění vědění a předběžné pojmové vymezení vědění v dialogu Charmidés*. In: Dialog, vědění, orientace. PomFil,3; ed. P. Rezek. Praha: OIKOYMENH, 1992; s. 51).

[4] „Respect-for-Others“ Abel, H. D.: *Genealogies of Ethical Concepts from Hesiod to Bacchylides*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association > Vol. 74 (1943), p. 100.

a ostych pred spolubojovníkmi zabezpečuje, aby sa v ohrození toto spoločenstvo nerozpadlo.

V hierarchicky štruktúrovanej homérskej spoločnosti je *aidós* nevyhnutný pre adekvátne správanie. V *Ílias* heroldi pociťujú úctu pred kráľom Achilleom (*Il.* 1,331) a v *Odyssei* sa mladší hanbia pred staršími (*Od.* 3,24). Spoločenské postavenie a vážnosť človeka vyjadruje epiteton „vzbudzuje úctu a strach" (*Il.* 3,172, cf. 11,650). Prídavné meno *aidoios* znamená ostýchavý, ale aj úctyhodný, vážený (*Il.* 10,114; 14,210). Bohyne a manželky hrdinov sú často oslovované ako *aidoié*: počestná, cudná či ctihodná (*Il.* 2,514; 6,250; 18,385, 425; 21,460, 479; 22,451), čo vyjadruje nielen ich vlastnosť, ale aj postavenie a spôsob, ako sa k nim treba správať. Nakoniec slová *aidós* a *aidoios* znamenajú i súcit či ľútosť, ako sme videli vyššie (*Il.* 21, 74–75; *Od.* 3,96), a označujú aj prosebníka či hosťa, ktorý potrebuje ochranu (*Od.* 7,165; 9,271). U neskorších básnikov môžeme nájsť aj výraz *aidofrón* – byť úctivej, súcitnej, pozornej mysle; milosrdnosť. Sankciou za nedostatok *aidós* je *nemesis* – verejné pohoršenie a spravodlivá odplata (*Il.* 6,351, 13, 115–124; *Od.* 2,136).

Homérovský hrdina musí rozoznávať, kto je hodný úcty a kto mu má úctu preukazovať (niekedy to má ťažké, lebo v podobe spolubojovníkov, nepriateľov i pocestných sa zjavujú samotní bohovia), takže *aidós* je aj jednou z funkcií archaického myslenia a rozhodovania.[1] Takúto situáciu nájdeme v momente, keď sa chce nahnevaný Arés vzoprieť Diovej vôli a Athéné mu dohovára slovami: „Šialenec, horúca hlava, si stratený! Preto máš uši, aby si počúval takto? Či nemáš už rozum (νόος) a hanbu (α˝δώς)? Nečuješ azda, čo hovorí velebná bohyňa Héré, ktorá sa práve vrátila od vládcu Olympu, Dia?" (*Il.* 15, 128–31) *Aidós* tu predstavuje uvedomenie si reálneho miesta v spoločenstve a od čias archaických lyrikov začne hrať dôležitú úlohu v usporiadaní spoločenstva ľudského.

S tým súvisí aj skutočnosť, že grécka tradícia *aidós* len zriedkavo personifikuje. Výnimkou sú Hésiodos a Pindaros. Hésiodos hovorí, že po železnom veku, v ktorom žijeme, príde ešte horší vek, kedy si už nik nebude vážiť spravodlivých a dobrých. Vtedy sa bohyne Aidós a Nemesis (Stud a Spravodlivá odplata) v bieloskvúcich rúchach navrátia k bohom a „nic pak nezbude smrtelným lidem nežli bída a žal (ἄλγεα λυγρὰ) – a nebude pomoci od zla" (*Op.* 197–201). Podľa Pindara je *Aidós* dcérou Titána Prométhea, veľkého pomocníka ľudí (Pindaros, *Olympia* 7,43f).[2] Obe

[1] Pre blízkosť ostychu k mysleniu, rozhodovaniu a správaniu človeka, by sme *aidós* mohli považovať za akéhosi archaického predchodcu dnešného pojmu svedomia, ktoré podľa súčasnej psychológie hrá „veľmi významnú úlohu v myslení a rozhodovaní človeka a je dôležitým faktorom v determinácii jeho správania". Tavel, P.: *Psychologické pohľady na svedomie*. In: Paidagogos. [online] 2004, IV., 17. [akt. 2004-12-20]. ISSN 1213-3809 Dostupné na internete: <http://www.paidagogos.net>.

[2] Bližšie: KERENYI, K.: *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH, 1996; s. 82, 84, 172.

personifikácie ukazujú *aidós* ako vlastnosť, ktorá je veľmi úzko spojená s človekom a jeho spoločenstvom.

Aidós neskôr zohrá svoju dôležitú úlohu aj v spoločenstve obce a často sa objaví v slovníku archaickej lyriky. Z jej predstaviteľov spomeňme Theognisa – po Homérovi a Hésiodovi prvého autora, „ktorý si vytvoril nezávislú tradíciu".[1] Theognis často kára svojich spoluobčanov a hovorí, že ostych u ľudí už takmer vymizol, namiesto neho sa rozmáha bezostyšnosť (ἀναιδείη), ktorá premohla právo, a spolu so spupnosťou (ὕβρις) získala na zemi moc (v. 291–92; 647–48). A pritom je ostych najväčším pokladom, ktorý môžeme zanechať svojim deťom, majú ho len dobrí a spolu s rozumnou mysľou je ostych vlastnosťou múdrych ľudí (v. 409–410; 635). *Aidós* vychováva občana k právam a povinnostiam, ktorých vykonávanie udržuje spoločenstvo obce. Mať ostych znamená byť schopný reagovať na požiadavky celku. Nedostatok ostychu vedie k bezostyšnosti – bezohľadnosti, ktorá vyvoláva nespravodlivosť (ἀδικία) zapríčiňujúcu konflikty v obci. Tento problém je častým námetom Theognisových a Solónových básní. *Aidós* sa tak stáva jedným z predpokladov zvykového a zákonného usporiadania obce. Túto skutočnosť potvrdia v štvrtom storočí niektorí sofisti a predovšetkým kynici, ktorí voči životu podľa ľudských zvykov a zákonov (κατὰ νόμον) postavia život podľa prirodzenosti (κατὰ φύσιν). Práve kynici sa stanú populárni svojou *anaideia* – bezostyšnosťou, „ktorá mala byť zrejmou provokáciou a praktickým potvrdzovaním cynického konceptu negatívnej slobody", spojenou „s opovrhovaním zaužívanými konvenciami slušného správania (α῎δώς) v obci".[2]

Aidós však nemusí byť len čisto mechanicky prevzatou spoločenskou konvenciou. Spomenuli sme už, že má blízko k mysleniu. Byť schopný ohľadu si vyžaduje určitú mieru poznania, minimálne poznania toho, že človek sa nenachádza vo svete sám pre seba, ale že je skôr súčasťou sveta ako usporiadaného celku. Preto Theognis hovorí, že ostych patrí k múdrosti a nemá ho každý: „K dobrým mužom sa druží i múdra myseľ (γνώμη) a ostych (α῎δώς); avšak v počte tak veľkom, vskutku ich málo je dnes." (v. 635–36) Na malý počet tých, ktorí sú schopní ostychu, sa bude sťažovať aj Aristotelés. Hneď potom, ako vo svojej *Etike Nikomachovej* spomenie Theognisa, uvádza, že by bolo skvelé, keby sa mladíci dali priviesť k zdatnosti len krásnymi úvahami. Avšak väčšina sa nevie nadchnúť pre mravnú dokonalosť (πρὸς καλοκαγαθίαν), lebo nedokáže počúvať ostych (α῎δοῖ). Od zlých a nehanebných činov ich dokáže odvrátiť len strach (φόβῳ) a tresty (τιμωρίας) (X,10; 1179b4-19).

Aidós však nemusí zasahovať len uvedomenie si vzťahov vo vnútri ľudského spoločenstva. „Ostychom reaguje človek na zjavenie posvätného, ktoré by pri bezostyšnom zaobchádzaní mohlo byť i smrtonosné".[3] Takto vnímaný ostych má blízko

[1] Allen, T. W.: *Theognis*. The Classical Review > Vol. 19, No. 8 (Nov., 1905), p. 386.
[2] KALAŠ, A.: *Vplyv cynizmu na stoicizmus*. Filozofia. Roč. 57, 2002, č. 6; s.410, 413.
[3] Kratochvíl, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann, 1995; s. 84.

k náboženskej úcte (σέβας) a zbožnosti (εὐσέβεια, θάμβος – zbožný úžas). Pripomeňme si spolu s Gadamerom známu skutočnosť, že grécke náboženstvo „nebolo náboženstvom knihy a správneho učenia, ale skôr plachej úcty jednotlivca a usporiadaného verejného kultu“.[1] Kto nie je schopný brať ohľad na svoje okolie, nevidí celok, vďaka čomu nie je schopný vnímať ani božské. Nedostatok vnímavosti voči božskému Gréci nazývali *asebeia* – nedostatok úcty, neschopnosť úžasu, ktorá môže vyústiť až do bezbožnej spupnosti (ὕβρις). Byť schopný úžasu, úcty je zároveň určitým druhom múdrosti a úžas sa stane tradičnou charakteristickou črtou filozofickej múdrosti, múdrosti ktorá hľadí na celok.[2]

Pozastavme sa ešte aj pri vzdialenejších možných významových rovinách slova *aidós*. Od tohto slova je ako neutrum plurálu odvodené „*ta aidoia*“ – slovo pre pohlavné ústrojenstvo, ohanbie, hanbu[3] (ale aj pre vznešené) a v gréckej náboženskej reči tiež označenie pre posvätné drevené fally nesené pri náboženskej slávnosti na počesť Dionýsa. Takto chápané pohlavie je niečím, čo môže byť prístupné zraku len v čase a na mieste, ktoré sú na to určené a ktoré treba poznať. Naopak, mimo tento čas a miesto, má pohlavie zostať zraku neprístupné a skryté (jednoducho povedané: nahý Grék patrí na cvičisko, alebo do kúpeľov, ale nie na agoru). V podobnom kontexte môžeme čítať aj Hérakleitov zlomok B 15: „Keby to nebolo Dionýsovi, pre ktorého konajú sprievod a spievajú pieseň pre pohlavie (αἰδοίοισιν), zamestnávali by sa nanajvýš nehanebnými (ἀναιδέστατα) vecami, Hádés (Ἅιδης) a Dionýsos je však ten istý, ktorému šalejú a besnia.“ V slove *aidós* takto môžeme započuť aj ďaleký ozvenu mena Hádés, s jeho významom „*a-idés*“ – „ne-viditeľný“.[4] *Aidós* by sa potom mohol stať schopnosťou vidieť to, čo má byť videné a nevidieť to, čo videné byť nemá. Theognis často varuje pred stykmi so zlou spoločnosťou a pred chválením zlých činov, ktoré vedie k zlým návykom a zbavuje človeka súdnosti.[5] Videnie, myslenie a konanie ešte nie sú od seba odtrhnuté. Pozerať sa na nevhodné (či už je to nevhodné kvôli posvätnosti, alebo škodlivosti) zároveň znamená nevhodne konať. Nevidieť v tomto zmysle nie je negatívom (prázdnou neprítomnosťou zraku), ale pozitívom: nevidieť znamená byť si vedomý toho, čo nemám vidieť. Nevidieť neznamená pasivitu, ale aktívny čin (rovnako ako nekonať zlo nie je pasívnym „ničnerobením“, ale aktívnym nekonaním zla). Človek má poznať obe strany – nestačí

[1] Gadamer, H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994; s. 38.

[2] Porovnaj Aristotelés, *Metafyzika*, I,2, 982b11-19; Platón, *Theaitétos*, 155d2-5 (obaja však v tomto kontexte nepoužívajú slovo *aidós*, ale *thaumazein*); pozri tiež Patočkov komentár v: Patočka, J.: *Platón a Evropa.* In: *Péče o duši II (Sebrané spisy Jana Patočky)*. Svazek 2. Praha: OIKOYMENH, 1999; s. 212.

[3] „Bodol ho svojím / oštepom doprostred varlát (αἰδοίων) a do pupka (ὀμφαλοῦ), v mieste, kde Arés / pôsobí najväčšiu bolesť a útrapy nešťastným ľuďom“ (Homéros, *Il.* 13, 567–69)

[4] Porovnaj Platón, *Faidón*, 80d; *Kratylos*, 403a.

[5] „...ani sa nestýkaj so zlými mužmi, ale sa vždy len šľachetných (ἀγαθῶν) drž! ... Veď od dobrých ľudí budeš sa dobrému učiť, no ak sa so zlými združíš, stratíš i rozum (νόον), čo teraz máš.“ (Theognis, v. 31–36)

vedieť len to, čo máme vidieť, treba vedieť aj to, čo máme nevidieť'[1] – k takémuto poznaniu nás vedie *aidós*. Preto by sme mohli *aidós* preložiť skôr ako „ohľad", než ako „ostych". Ohľad, ktorý so svojimi synonymami „zreteľ" a zastaralo dokonca „zrenie", odkazuje k vidieť – vedieť.[2] Byť ohľaduplný znamená vidieť svoje okolie a vedieť sa v ňom adekvátne správať – poznať a konať náležite.

Vráťme sa k nášmu Achilleovi. Čo zapríčinilo jeho konanie? Achilleus dychtiaci bojovať, zaslepený smútkom nad smrťou Patrokla a vedomím svojej výnimočnosti prestal byť vnímavý voči svojmu okoliu – voči spolubojovníkom i nepriateľom, voči prostrediu, v ktorom bojoval, i voči bohom. Jeho túžba presekať sa za svojim cieľom, ktorým boli Hektór a Trója, ho viedla stále vpred, aby nakoniec narušil celok a vydelil sa z neho. Až keď proti nemu povstala rieka, zistil, že je neskoro, že proti nemu už nestoja len trójski hrdinovia, ale samotní bohovia, s ktorými nedokáže bojovať. Achilleus však mal šťastie, bol miláčikom bohov, ktorí sa preto unúvali vyriešiť ním vyvolanú *krisis*. Budeme mať takéto šťastie aj my?

Literatúra:

ABEL, H. D.: *Genealogies of Ethical Concepts from Hesiod to Bacchylides*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association > Vol. 74 (1943).

ALLEN, T. W.: *Theognis*. The Classical Review > Vol. 19, No. 8 (Nov., 1905).

EBERT, T.: *Vědění vědění a předběžné pojmové vymezení vědění v dialogu Charmidés*. In: Dialog, vědění, orientace. PomFil,3; ed. P. Rezek. Praha: OIKOYMENH, 1992.

GADAMER, H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994; s. 38.

HOMÉROS: *Ílias*. Preklad M. Okál. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1962.

HÉSIODOS: *Železný věk*. Preklad J. Nováková, Praha: Odeon, 1976.

KALAŠ, A.: *Vplyv cynizmu na stoicizmus*. Filozofia. Roč. 57, 2002, č. 6.

KERENYI, K.: *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann, 1995.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S.: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

[1] Porovnaj Platón, *Ep*. 344b: „Lebo je nutné to poznávať zároveň [zdatnosť i zlo] a rovnako aj nepravdu a pravdu o celom súcne."

[2] Koreň slov „vidieť" a „vedieť" je rovnaký ako v gréčtine, tak aj v slovenčine. Ich pôvod nachádzame v indoeurópskom **veid*; z ktorého pochádzajú latinské *videre* a grécke *oida*. Latinským ekvivalentom gréckeho *aidós* (s veľmi podobným významovým okruhom) je *verecundia*. Latinské *vereor* (porovnaj s *veritas* – *videre*), ktoré rovnako súvisí s gréckym *horaó*, znamená brať ohľad, báť sa, ostýchať, ctiť. Príbuznými nemeckými slovami sú be-wahren, Wart; odtiaľ české a slovenské „varovať sa", „vyvarovať sa", „vartáš". Pozri: Pražák, J. M., Novotný, F., Sedláček, J.: *Latinsko-český slovník*. Praha: Česká grafická unie, 1926; heslá *verecundia*, *vereor*.

Nejstarší řecká lyrika. Preklad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík; ed. R. Hošek. Praha: Svoboda, 1981.
NOVOTNÝ, F.: *O Platonovi III.* Praha: Laichter, 1949.
PATOČKA, J.: *Platón a Evropa.* In: *Péče o duši II (Sebrané spisy Jana Patočky).* Svazek 2. Praha: OIKOYMENH, 1999.
PRAŽÁK, J. M., Novotný, F., Sedláček, J.: *Latinsko-český slovník.* Praha: Česká grafická unie, 1926.
TAVEL, P.: *Psychologické pohľady na svedomie.* In: Paidagogos. [online] 2004, IV., 17. [akt. 2004-12-20]. ISSN 1213-3809 Dostupné na internete: <http://www.paidagogos.net>.

PARALELA MEDZI HÉRAKLEITOM A C. G. JUNGOM
(Môžeme chápať Hérakleita ako terapeuta?)

Róbert Piňák

The comparison between Heraclitus and C. G. Jung shows that the speech of universe and symbols of collective unconsciousness may include similar features. Their theories are namely aimed at the possibility of cognition of myself. Therefore we can say that Heraclitus is a therapist who may open virtual door to solving the problems of the global world.

Zámerom danej eseje bude odkaz filozofie Hérakleita, ktorý je veľmi podnetný pre postoj a hodnotovú orientáciu súčasného človeka, pretože jej odkazom je najmä možnosť odhalenia duchovnej cesty jednotlivca v univerze.[1] Určite pôjde o presah samotnej histórie do filozofie a následne do psychológie, ale nie je to žiadny neadekvátny postup, pretože Hérakleitovo učenie sa zaoberá aj výstavbou univerza, ale aj výstavbou duše a tak môžeme na pracovnom poli skĺbiť historicko-filozofické bádanie spolu s psychologickým.

Tvrdíme, že Hérakleitova filozofia sa začína výrokom – „Nie mňa budú počúvať, ale túto reč, múdro urobia, keď budú súhlasiť, že všetko-jedno" ([7], 150). Čiže Hérakleitos akoby nás programovo odvádzal od svojho učenia a podsúval nám do sféry pozornosti logos (reč, poriadok, zákon), pričom sa nám v tomto skúmaní môže odhaliť vzťah medzi jedným a všetkým, t. j. aj vzťah medzi jednotlivcom a univerzom. Tu už evidentne vidíme, že porozumenie Hérakleitovej filozofii z hľadiska historických odkazov spolu s presahom do psychológie, môže byť pre súčasného človeka veľmi výrazným podnetom.

Domnievame sa totiž, že súčasný človek prežíva v 21. storočí jedno z najväčších odcudzení od vlastného bytia ako duchovnej bytosti a zároveň ho zasahuje aj odcudzenie od univerza, kde nedokáže nájsť adekvátne zmysluplné miesto pre svoju existenciu. Asi najsignifikantnejším príkladom daného odcudzenia je ekologická kríza, v ktorej plnohodnotne bytujeme, a aj napriek enormnému úsiliu vedeckých pracovníkov nájsť možné riešenia jej prekročenia, môžeme iba skonštatovať, že ekologická kríza je v súčasnosti fundamentálnym znakom ľudského súcna, a bohužiaľ, ako štruktúra sa správa výrazne neeticky, dokonca môžeme tvrdiť, že jej vyústením by mohla byť aj absolútna genocída bytia, ktorej znaky sa prejavujú najmä v devalvácii axiologického priestoru indivídua, pretože v medziľudských vzťahoch vystupuje axiologický priestor iba v rozmedzí ekonomických determinantov.

Nuž a grécku filozofiu môžeme pokladať za zrod nášho vedenia, a preto je aj prvotným historickým prameňom, ku ktorému sa môžeme vracať, najmä keď blúdime a hľadáme hodnotovú orientáciu v súčasnosti.

---

[1] Odkaz Hérakleitovho výroku: „Prehľadával som seba samého" (pozri [5], 38).

Ale vráťme sa k jadru nášho príspevku, pretože jeho hlavným cieľom je uskutočniť paralely medzi Hérakleitovým učením a analytickou psychológiou C. G. Junga, pričom sa domnievame, že tieto paralely môžu poukázať na to, že Hérakleitovo učenie ako historický odkaz pre ľudstvo môže byť cestou ozdravenia ľudskej bytosti, pretože Jungova analytická psychológia tento odkaz obsahuje.[1] Nepôjde samozrejme o žiadny návod, skutočne iba o poukázanie istých styčných bodov, ktoré sa nám javia ako veľmi relevantné.

Carl Gustav Jung patrí k jedným z najvýznamnejším žiakom S. Freuda. Môžeme ho označiť za polyhistora a odborníka na metodológiu duchovného skúmania, ktorý výrazne obohatil Freudovu teóriu nevedomia, pričom naznačil cestu k revolučnému chápaniu psyché, a najmä novú cestu k chápaniu duše a osobnosti. Súčasne si musíme uvedomiť, že Jungova analytická psychológia je dialogická, t. j. ide v nej o dialóg medzi terapeutom a pacientom a tento relevantný moment nemôžeme vztiahnuť na Hérakleitovu filozofiu, pretože by sme ju vytrhli z jej bytostného kontextu. V Hérakleitovom učení síce ide taktiež o vzťah, ale daný vzťah je vzťahom počúvania toho, čo prehovára logos a následné otváranie sa jednotlivca bytiu logu. K tejto myšlienke nás predurčuje najmä ďalší filozofov výrok „*Tí, čo nevedia počúvať, nevedia ani rozprávať*" ([5], 37), v ktorom Hérakleitos vyzdvihuje dialogickosť života ľudského sveta vo vzťahu medzi počúvaním a hovorením. Ale daná dialogickosť postupuje de facto v triáde, pretože najskôr prichádza k odhaľovaniu seba samého, následne sa otvára možnosť pre reflexiu a až posledným krokom je autentické bytovanie v dimenzii logu. Existenciu daných medzistupňov triády môžeme popísať iba teoreticky, pretože v bytí tvoria spoločné pole univerza, dokonca bez latencie hraníc.

Čiže Hérakleitos poukazuje na absolútne odlišný rámec pedagogického procesu na aký sme z historického hľadiska zvyknutí. V jeho učení – alebo lepšie povedané v jeho historickom odkaze – nejde o žiadnu rekapituláciu informácií, ktoré boli filozofmi nazhromaždené o stave bytia,[2] o výstavbe univerza, ale jednoznačne ide o hľadanie seba samého, a to presne v centre diania univerza. Hérakleitos totiž hrdo, a samozrejme s patričnou patetickosťou tvrdí, že *prehľadával seba samého*. Ale čo znamená prehľadávať seba samého? A najmä, akým spôsobom môžeme v súčasnosti využiť takýto historický odkaz? Veď súčasná doba nás všetkými možnými spôsobmi práve odpútava od tejto možnosti. Postindustriálna doba nám totiž podsúva a relevantne preferuje iba hodnotu informácie (manuál na riešenie), ktorá bytie spolu

[1] „Jungovská psychoterapia je cestou liečby v dvojakom zmysle slova. Má všetky potrebné podmienky k tomu, aby človeku poskytla liečbu jeho psychických a s nimi súvisiacich psychogénnych chorôb a súčasne má všetky nástroje potrebné k odstráneniu najmenšej psychickej poruchy a zdrojov vážnych neuróz, ale aj k úspešnému zvládnutiu najťažších a najkomplikovanejších chorobných psychických procesov." ([2], 31).

[2] Nietzsche dokonca tvrdí, že „nepotreboval ľudí ani pre svoje poznatky, na ničom, na čo by sa ich mohol opýtať a čo ostatní mudrci pred ním sa snažili vyzistiť mu vôbec nezáležalo." ([6], 44).

s ľudským súcnom transformuje na virtuálny svet, kde hodnoty ako láska, život a smrť nedávajú adekvátny reálny zmysel. V danom svete tieto hodnoty figurujú iba ako vstupy a výstupy do systému (univerzum), pričom sú ľubovoľne zameniteľné a nemôžeme im prisúdiť žiadnu jedinečnosť. A uniformita biznisu naozaj prináša obrazový svet informovanosti, kde nie len naše pocity sú ľubovoľne zameniteľné, ale dokonca aj naša bytnosť už figuruje iba ako tovar, ktorý podlieha zákonom ponuky a dopytu.

A preto asi nebude na zahodenie, že nám Hérakleitos daný odkaz ponúka. Ale najskôr sa musíme vrátiť k logu.

Hérakleitov logos je totiž štruktúrou celého univerza, je poriadkom svetového diania. Na popis logu filozof využíva najmä tieto slová ako *boj, harmónia, miera, zákon a spravodlivosť* (pozri [4], 59–98). Logos sa prejavuje ako neustály boj protikladov v dialektickom zmysle, ktorý v nasledujúcom akte tvorenia vyčnieva do sféry harmónie, ktorá je znovu narušovaná bojom a tak boj i harmónia sú rovnocenné, ako rovnocenní partneri vstupujú na dejisko sveta, aby ho stvárnili do skutočnej podoby. Vidíme, že jednoznačnou charakteristikou Hérakleitovho logu je dynamika, ktorá je prítomná v každej entite univerza.

Hérakleitos dokonca rozoznáva aj objektívny a subjektívny logos, pričom pod objektívnym logom rozumie poodhalenie skrytého diania sveta a pod subjektívnym možnosť človeka vypovedať o tomto dianí. Ako sme už spomínali, objektívny logos sa na človeka v rámci svojho poodhalenia viaže na reláciu počúvania, takže logos k nám neustále prehovára, dalo by sa dokonca tvrdiť, že v prehováraní sa nám snaží odhaliť bytie sveta. A slovom, subjektívnym logom môžeme o tejto skúsenosti vypovedať (pozri [4], 98). Prehľadávanie je totiž skúsenosť, skúsenosť so sebou samým, akési autentické stretnutie so svojím vedomím a vlastnou bytosťou.

Ale kedy môžeme prehľadávať seba samého? V realite sme totiž zaplavení reálnym vedomím našej existencie, tzv. vlastným svetom, ako hovorí Hérakleitos. A vlastný svet je v kontexte jeho filozofie výrazne klamlivý a zavádzajúci, pretože nás odvracia od spoločného sveta, od nášho vzťahu k celku. Vlastný svet je u Hérakleita porovnateľný so stavom spánku,[1] kedy upadáme do snov,[2] ale súčasne nie je ani výrazný rozdiel medzi bdením a snívaním, pretože snívame aj v realite. Môže sa zdať, že teraz v našom premýšľaní (resp. príspevku) prichádzame k paradoxu, pretože analytická psychológia C. G. Junga najmarkantnejšie využíva

[1] Patočka píše, že „kto si nerozumie (spiaci), ten má tiež iba vlastný svet: všetky skutočnosti núti, aby prijali jeho poriadok – to je vlastný kozmos, ale až ten, kto sám sebe rozumie, rozumie tiež jedinečnému poriadku, ktorý všetkému stvorenému vládne, má teda spoločný svet, v ktorom pánom je spoločné“ ([7], 153).

[2] „Spiaci stratil sám seba, nevie o sebe, o svojom skutočnom ja, myslí si iba fantastické ja, ktoré si predstavuje. Jeho nevoľnosť, jeho vnútorný rozpor je v tom, že stratil svoju bytosť, že nie je tým, čo si predstavuje, že nemá svoje pravé bytie“ ([7], 154).

práve snovú realitu.[1] Lenže Hérakleitova filozofia v žiadnom prípade nie je až taká exaktná, aby pracovala s kategóriami ako sú vedomie a nevedomie.[2] A domnievame sa, že jej ani nechýbajú. Vlastným svetom totiž Hérakleitos charakterizuje naše zámery, túžby a ciele, ktoré nás spútavajú a najmä, ktoré nás odrádzajú od porozumenia logu, od možnosti byť jeho poslucháčmi.

Nazdávame sa, že v rámci pracovnej teórie by sme mohli ponímať vlastný svet ako vedomie a spoločný svet ako nevedomie.[3] Samozrejme, je to iba pracovná teória, na ktorú v rámci filozofického, ale aj historického hľadiska máme plné právo.

Vieme, že v Jungovej psychológii vedomie de facto pláva v nevedomí, je iba malým výsekom v mori nevedomia. Nebolo by správne tvrdiť, že Jung poňal psyché účelovo, t. j. že nevedomie je konštituované teleologicky.[4] Ak má naozaj nevedomie nejaký zámer, je to iba možnosť odhalenia bytostného ja, ktoré už má konkrétne miesto v univerze. Ale to isté tvrdí aj náš filozof, pretože adekvátnym bytím je u Hérakleita tzv. kozmologické bytie, ktoré je možné iba vo vzťahu medzi človekom a univerzom. V tomto vzťahu sa vyjavuje skutočné bytie, v ktorom človek je súčasťou toku bytia a dalo by sa povedať, že iba v tomto vzťahu je súčasťou večnosti. Aj keď prístupy k riešeniu problematiky sú u Hérakleita i Junga výrazne odlišné (Jungova analýza snovej reality a Hérakleitova schopnosť neuzatvárať sa pred logom), cieľ ich snaženia je identický, t. j. dosiahnuť plnosť vlastnej existencie v živote.

Myslitelia zároveň využívajú veľmi odlišnú kategoriálnu výbavu, pretože Jung nadväzuje na Freuda a Hérakleitos využíva paradoxy jazyka.

Vieme, že dosiahnuť skutočné bytie je pre človeka naozaj veľmi náročné, je to veľmi zdĺhavá cesta, na ktorú zvyčajne ani jeden život nestačí. Zároveň si aj uvedo-

---

[1] „Najschodnejšia a najefektívnejšia cesta k poznaniu mechanizmov a obsahov nevedomia vedie cez sen, ktorý sa skladá z vedomých i nevedomých, známych i neznámych elementov." (pozri [2], 37).

[2] Vedomie môžeme považovať až za novoveký pojem, kedy u Descarta prichádza k stotožneniu vedomých aktivít priamo s myslením a ich nositeľ je označený ako subjekt – ego (pozri [1], 437). Ale napr. Z. Kratochvíl a Š. Kosík tvrdia, že „ aj napriek tomu týmto slovom prekladáme niektoré rôzne odvodeniny od gréckeho slova ***frén***, najmä ***to frenein***, pričom samozrejme nejde v žiadnom prípade o určitý pojem, ale iba o výraz niečoho, v čom nachádzame základ pojmu vedomia. Verbum ***frén*** znamená grécky ***bránica*** „ (pozri [5], 19).

[3] Vedomie a nevedomie nemôžeme striktne a najmä exaktne oddeliť a taktiež súhlasíme, že „naša psyché má svoju históriu, podobne ako telo" ([3], 52) a súčasne „teologické, psychologické, historické, fyzikálne, biologické a mnohé iné stanoviská môžu byť rovnocennými vstupnými bodmi pre skúmanie o základných pravdách bytia" ([2], 7). A Patočka dodáva, že „pravé pochopenie má dve základné stránky, jasnosť o sebe a jasnosť o univerze. Jasnosť o sebe, že vlastná bytosť je zdanie, jej ***uzavretosť'*** je klamná. Jasnosť o univerze: že tvorí jediný, navzájom súvislý celok." (pozri [7], 155).

[4] Museli by sme uvažovať o zámere bytia a prikláňame sa k názoru, že daným zámerom môže byť iba dar, t. j. že ontologická realita v sebe umožňuje prijatie ľudského súcna ako svoju ontotvornú zložku. Narážam najmä na filozofické dielo Egona Bondyho. Pozri Fišer, Z., Útěcha z ontologie, Academia – Praha 1967 a najmä Filosofické eseje sv. 2, 3, 4, DharmaGaia – Praha 1993–2001.

mujeme, že kráčať po tejto ceste je naším najlepším osudom, pretože ísť sám za sebou v realite, kde je *slnko denne nové* zrušiť zátvorky alebo dať úvodzovky, ako podotýka Hérakleitos, je nielen veľmi namáhavé, ale zároveň i jediná možnosť ako poodhaliť pravdu o svete.

Uvedomujeme si, že všetky tvrdenia, ktoré sme tu dôsledne podložili historickým materiálom, nemôžu byť vedeckou teóriou, skôr sú iba pokusom o nájdenie kontextu dvoch odlišných náuk. Ale nazdávame sa, že práve preto, že grécka filozofia je základňou nášho vedeckého poznania, bolo by veľmi nezodpovedné, aby sme na danú analógiu nepoukázali.

Nájsť v histórii liek na chorobu súčasnosti, ktorou – ako sa domnievame – je odcudzenie par excellence, je naozaj veľkým šťastím. Môžeme nájsť problém, ktorý nás trápi v historickom kontexte, a zároveň vidieť, ako sa ľudia v minulosti pokúsili daný problém riešiť. Ale súčasne si musíme aj uvedomiť, že nemôžeme bezmyšlienkovo prijať ich riešenie, pretože výsledkom nášho snaženia by bola iba absolútna dezilúzia. Totiž v prvom rade si musíme uvedomiť, že nesmieme riešenie problému vytrhnúť z historického kontextu, pretože potom nám zostane iba torzo, ktoré ľubovoľne, a najmä nesystematicky, môžeme používať. A týmto smerom by sme naozaj nemali vykročiť. Aj keď Hérakleitos nás obrazne na takúto cestu pozýva, lebo jeho výrok, ktorý sme už spomínali (slnko – denne nové), sa môže analyzovať aj v tom zmysle, že každý deň musíme odznova začínať. A naozaj, každý deň musíme odznova začínať, ale vždy si z minulosti nesieme materiál, ktorý sme už spracovali, ktorý je už našou plnohodnotnou súčasťou. A to isté má na mysli i Hérakleitos a Jung.[1]

U Hérakleita ide o prehliadnutie a nahliadnutie do bytia vecí a univerza, ktoré je večným a neutíchajúcim zápasom protikladov, ktoré sa transformujú v kvalitatívnej zmene a u Junga ide o možnosť nájdenia vlastného bytostného ja, ktoré sa odkrýva iba v presahoch nevedomia do vedomia. A keďže podľa Hérakleita človek ovplýva aj subjektívnym logom, má schopnosť aj vypovedať o svojom mieste v univerze, totiž subjektívny logos je súčasťou univerza, medzi nimi neexistuje žiadna hranica, tak ako medzi vedomím a nevedomím, pretože táto hranica je iba virtuálne zakomponovaná do našej psychiky, čoho príkladom sú napríklad duševné poruchy, ale i proces snívania. Skutočnosť, že všetci máme možnosť prehľadávať seba samého, je u Hérakleita poňatá naozaj veľkoryso. Jungova analytická psychológia sa zároveň nazýva aj ozdravovacia terapia. A môžeme Hérakleitovu filozofiu poňať z terapeutického hľadiska? Nuž, v jednom jeho výroku sa hovorí, že všetkým spoločná je rozvaha, pričom pod rozvahou rozumie schopnosť počúvania logu, zmyslu a poriadku sveta a súčasne aj schopnosť porozumieť sebe samému. Čiže schopnosť rozvahy je aj schopnosťou otvárania sa k (vypustiť k) univerzu. A keďže je táto rozvaha vlastnosť

[1] Odkazujeme na Hérakleitov výrok: „K duši patrí logos, ktorý sám zo seba rastie“ (pozri [5], 50) a samozrejme na jungiánsku kategóriu kolektívneho nevedomia.

ľudského sveta, ktorá je naozaj spoločná všetkým, domnievame sa, že môžeme Hérakleita ponímať ako terapeuta na duchovnej ceste človeka. Súčasne si však uvedomujeme, že jeho terapeutická nosnosť obsahuje iba teoretické jadro problému, ale na druhej strane daná nevýhoda otvára priestor pre jedinečnosť v ľudskom súcne.

Nie nadarmo E. Husserl charakterizoval os svetového diania práve do obdobia, keď na scénu intelektuálneho diania prichádza Hérakleitos. V tom istom období hlásal v Indii svoje učenie Buddha a v Číne Lao-c'. Naozaj mysliteľské stretnutie par excellence. Len je na škodu, že Hérakleitovo učenie upadlo skoro do zabudnutia. Taoizmus i buddhizmus sú ako historické odkazy v súčasnosti veľmi podnetné (najmä v možnosti riešenia ekologickej krízy, pretože umožňujú pochopiť vzťah medzi bytím a indivíduom v ontologickej rovine, dokonca ontologická rovina je definovateľná ako etické pole) a tento príspevok sa snažil poukázať na to, že Hérakleitovo učenie môže byť tiež výrazným obohatením nielen akademických filozofických kruhov, ale aj laickej verejnosti. Veď život pred nás kladie iba jednu jedinú výzvu, a to stať sa sebou samým.

Domnievame sa, že aj keď táto výzva bola prezentovaná i v Sokratovej a Platónovej filozofii (*Delfské – Poznaj sám seba!*), najširšie rozpracovanie uskutočnila práve vďaka Hérakleitovi. A naozaj by bolo veľmi rozmarné, ba až cynické, aby sme možnosť tejto výzvy nezakomponovali do nášho bytia. Záleží len na nás, ako s ňou budeme zachádzať. Iste by bolo nádherné, keby sme sa z nej dokázali aspoň poučiť.

Literatúra:

[1] FILOSOFICKÝ SLOVNÍK, Nakladatelství a vydavatelství FIN – Olomouc 1995.
[2] JACOBI, J.: Psychologie C. G. Junga, Psychoanalytické nakladatelství – Praha 1992.
[3] JUNG, C. G.: Analytická psychologie. Její teorie a praxe, Academia – Praha 1992.
[4] KESSIDI, F.Ch.: Hérakleitos, Svoboda – Praha 1985.
[5] KRATOCHVÍL, Z. – KOSÍK, Š.: Řeč o povaze bytí, Herrmann a synové – Praha 1993.
[6] NIETZSCHE, F.: Filosofie v tragickém období Řeků, Votobia – Olomouc 1994.
[7] PATOČKA, J.: Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie, Vyšehrad – Praha 1996.

RELEVANTNOSŤ MARXISTICKÉHO PRÍSTUPU KU GLOBALIZÁCII

Ladislav Hohoš

Podstatu procesu, ktorý nazývame ako globalizácia, tvorí nadradenie ekonomických procesov a záujmov nad všetky ostatné, jeho finalitou je maximalizácia utility. V bežnom diskurze sa však pod globalizáciou skôr rozumie globálne sieťové prepojenie aktérov a subsystémov, charakteristické pre súčasný typ civilizácie, t.j. to, čo futurológovia už štvrťstoročie označujú ako „globálnu dedinu". Ide zrejme o ireverzibilný proces, ktorý sa manifestuje v súčasnosti napríklad v tom, že nadnárodní aktéri obmedzujú suverenitu národných štátov. Bolo by vhodné prijať rozlišovanie medzi komplexnosťou globality a *globalizmom* v zmysle všetko prenikajúcej, všetko meniacej vlády svetového trhu, ktorá je „do gigantických rozmerov projektovaným zastaraným ekonomizmom, obnovením historickej metafyziky, nepoliticky sa správajúcou spoločenskou revolúciou, riadenou zhora" ([1], 137). Ako je známe, pokusom o nastolenie historickej metafyziky, založenej na primáte ekonomických aktivít a záujmov, ktorý tak či onak ovplyvnil historické peripetie minulého storočia, bol marxizmus. Hoci jeho zakladatelia i apologéti sa zaklínali dialektikou a teda prekonaním vulgárneho ekonomizmu, v podstate mu marxistická filozofia dejín schematickým výkladom prvotnosti a druhotnosti (základne a nadstavby, čo sa snažil korigovať E. Fromm) najmä v stalinskej dezinterpretácii podľahla. Zdalo by sa, že v postmodernej dobe s jej akcentovaným poriadkom chaosu, všezahrňujúcim pluralizmom a prehnaným hodnotovým relativizmom nemá opodstatnenie žiadna metafyzika prípadne ideológia s nárokom na totálnu platnosť, kryptoekonomizmus ako neoliberálna ideológia globalizmu sa však výrazne presadzuje. Preskúmame preto východiskové predpoklady marxistického ekonomizmu vo vzťahu k procesu globalizmu, marxizmus totiž reprezentuje jedinú modernú explanačnú teóriu, poukazujúcu na rozhodujúcu úlohu ekonomických záujmov.

Marx v rámci analýzy materiálnej výroby a ľudskej práce pochopil, že pracovné prostriedky sú najrevolučnejšou zložkou výrobných síl, čo sa markantne prejavilo práve v rámci kapitalizmu. Technika je kombináciou prírodných a spoločenských činiteľov, ale ich spojenie vystupuje ako nová kvalita vo vzťahu k prírode i k spoločnosti. Podľa Hegela ľudia ako cieľavedome konajúce bytosti majú svoj protiklad vo vonkajšom svete, proti ktorému stavajú svet prostriedkov a sprostredkovateľov. Ak chcel Marx preskúmať dejiny techniky a vývoj výrobných síl, musel sa zamerať na vývoj strojov.[1] Z existujúcich strojov Marxa najviac zaujíma-

[1] Systematickému štúdiu dejín techniky sa popri ekonomických výskumoch Marx venoval od

li mlyn a hodiny. Mlyn je chronologicky prvým strojom, postupne sa v ňom používali všetky dovtedy známe druhy hnacej sily a pracujúca časť stroja sa vždy pohybovala nezávisle od ruky človeka: „na dejinách mlyna možno študovať celé dejiny mechaniky“ ([2], 409). Marx pritom upozornil aj na súvislosť medzi dejinami techniky a historickými udalosťami, ako obsadzovanie kolónií, trhov, náboženské rozpory atď. „*Strelný prach, kompas a kníhtlač* sú tri veľké vynálezy, ktoré predišli buržoáznu spoločnosť. Strelný prach vyhodil do vzduchu rytierstvo, kompas otvoril svetový trh a založil kolónie a napokon kníhtlač sa stala nástrojom protestantizmu a znovuzrodenia vedy, najmohutnejšou hybnou silou na vytvorenie nevyhnutných predpokladov duchovného vývoja. ...Vodný mlyn a hodiny sú dva stroje, zdedené z minulosti, ktorých vývoj už v epoche manufaktúry pripravoval epochu strojov. *Hodiny* zrodila umelecko-remeselná výroba spolu so vzdelanosťou, ktorá charakterizovala úsvit buržoáznej spoločnosti. V hodinách má svoj pôvod myšlienka automatizácie a automatického pohybu, aplikovateľného vo výrobe“ ([2], 418). Podľa Marxa treba z historického hľadiska rozlišovať dva prechodné stupne na ceste k strojovej práci: 1.analytické rozdelenie práce na rozličné jednoduché operácie v manufaktúre (spriadacie a tkáčske stroje) a 2. vznik strojov z nástrojov remeselnej výroby, keď sa nástroje a robotníci, ktorí ich uvádzajú do pohybu, sústreďujú v jednej budove a nadobúdajú formu jednoduchej kooperácie (zhotovovanie strojov prostredníctvom strojov) ([2], 403–404). Ide o dve základné formy manufaktúry – heterogénnu a organickú – pričom organická manufaktúra sa premenila na strojový veľkopriemysel, keď už bol k dispozícii hnací t.j. parný stroj ([3], 350, 390).

Inkriminovaný text – Manifest komunistickej strany – by prenesený do súčasnosti mohol začínať tézou, že *Po Európe mátoží strašidlo globalizácie*... Marx presne diagnostikoval buržoáznu spoločnosť v polovici 19. storočia, keď postuloval buržoáziu ako revolučnú triedu, ktorá odstraňuje pre tradičnú spoločnosť relevantnú roztrieštenosť výrobných prostriedkov, vlastníctva a populácie: táto „spoločnosť znenazdania upadá do stavu nečakaného barbarstva; ...má priveľa civilizácie, priveľa životných prostriedkov, priveľa priemyslu, priveľa obchodu...buržoázne vzťahy sa stali priúzkymi na to, aby mohli pojať bohatstvo, ktoré vytvorili“. Marx svojho času presvedčivo dokázal, že systém nemôže inak fungovať ako v podobe celosvetového trhu, pričom kapitalizmus ako taký má v sebe zabudované imanentné interné sebadeštrukčné mechanizmy, takže jeho rozvojová trajektória t.j. narastanie investícií do konštantného kapitálu, zároveň z dlhodobého hľadiska reprodukuje jeho fatálne protirečenia: „Ako prekonáva buržoázia krízy? Jednak násilným ničením veľkého množstva výrobných síl, jednak dobývaním nových trhov a dôkladnejším využívaním starých ...

---

roku 1851 v knižnici British Museum. Dejinami techniky a sociálno-ekonomickými problémami technického pokroku sa podrobne zaoberal v rukopise z rokov 1861–1863, tzv. *Zošity o technike*, ktorý je vlastne prvým variantom známej 13. kapitoly 1.zväzku *Kapitálu* „Stroje a veľkopriemysel“.

tak, že pripravuje všetrannejšie a mohutnejšie krízy a zmenšuje prostriedky na zabránenie kríz“ ([4], 363). Postindustriálna spoločnosť alebo „pozdný kapitalizmus“ (termín J. Habermasa) tým, že preukázal flexibilitu, za ktorú vďačí vytvorenému priestoru pre fungovanie spontánneho poriadku, dokáže využívať dokonca rozvojový potenciál fenoménu krízy, čo však neznamená vyriešenie imanentného protirečenia systému. Toto protirečenie, spočívajúce práve v tom, čo je aj podľa Marxa historickou zásluhou kapitalizmu, totiž v napredovaní výrobných síl, ostáva nevyriešené a dosiaľ bolo prekrývané koncepciou sociálneho štátu doma a vývozom extrémnej nerovnosti do tzv. tretieho sveta.

Proces *globalizmu,* ako ho anticipoval K. Marx v polovici 19.storočia, znamená nekompromisné presadenie výlučne ekonomického záujmu v celosvetovom meradle, čiže maximalizáciu utility resp. zisku bez akýchkoľvek prekážok, v súčasnosti korporácie požadujú, aby boli štátom kompenzované v konečnom dôsledku dokonca živelné pohromy či ekologické zákonodarstvo ako prekážka „slobody podnikania“. Už na sklonku šesťdesiatych rokov pri posudzovaní Marxovej finality dejín bola nastolená opodstatnená námietka o strate revolučného subjektu, lebo práve vo vyspelých priemyselných krajinách sa nenaplnila vízia o premene triedy osebe na triedu pre seba a triedny boj nefungoval podľa Marxovho scenára spred sto rokov, ktorý sa týkal výlučne epochy buržoáznych revolúcií. Marx sa v duchu osvietenského racionalizmu a sociálneho perfektibilizmu odvolával na metodologicky pochybný koncept *historickej nevyhnutnosti,* za čím stálo presvedčenie, „aby sa v historickej vede stala základom rovnakého pokroku ako Darwinova teória v prírodovede“ ([4], 340). V súčasnosti však pojem globalizácie plní rovnakú funkciu ako marxistický pojem historickej nevyhnutnosti v minulosti: budúcnosť má svoju poslednú podobu, ktorá sa odhaľuje v dejinách a tou je „globálny trh, globálna vláda a globálna občianska spoločnosť“. Prekonáva všetky lokálne, historické a morálne obmedzenia, ktoré kladú globálnemu trhu a globálnej vláde náboženstvá, etické normy a kultúry „menej vyvinutých“ spoločností, údajne môže zaručiť planetárnu koordináciu ľudstva a tým aj novú vyššiu racionalizáciu života na planéte Zemi ([5], 67). Napredovanie výrobných síl a rozvoj deľby práce sa nielen podľa Marxovej logiky zrejme nezastaví, pokiaľ by nedošlo – čo nemožno vylúčiť – k apokalyptickej katastrofe, takže každá formácia vrátane kapitalizmu je len dočasná; práve evolúcia výrobných prostriedkov je tým faktorom, ktorý si vynúti jej prekonanie prostredníctvom kvalitatívne vyššieho štádia koherencie výrobných síl a výrobných vzťahov. Ako je známe, Marx nemohol predvídať spôsob takejto budúcej koherencie a azda preto sa vyhýbal jej charakteristike, napríklad v Manifeste iba vágne predpokladá „združenie v ktorom slobodný rozvoj každého jednotlivca je podmienkou slobodného rozvoja všetkých“ ([4], 375).

Marx sa neuchyľoval k moralizmu, v rámci pôsobenia „železnej nevyhnutnosti“ systém nemôže fungovať iným spôsobom, takže „kapitalista vzbudzuje úctu len ako zosobnenie kapitálu“ ([3], 600). Proces evolúcie kapitalizmu dosiaľ kontinuitne funguje, rovnako aj v rámci globalizmu a globalizácie, pokiaľ ide o “centralizáciu výrobných prostriedkov a zospoločenštenie práce“, pričom sa prehlbuje nerovnomerná

distribúcia pozitívnych i negatívnych externalít vzhľadom na vlastníctvo týchto prostriedkov. Marx sa spoliehal na materialistickú dialektiku, hegeliánsku negáciu negácie, keď tvrdil, že centralizácia a zospoločenštenie „dosahuje bod, kedy sa stávajú nezlučiteľnými so svojím kapitalistickým obalom" ([3], 768). Marxizmus v dogmatickej interpretácii vystupoval ako určitý druh eschatológie, ale sám Marx by sa s tým rozhodne nestotožnil, pretože si myslel, že zdôvodnil nevyhnutnosť ako spoločenský pokrok. Uvedomoval si, že Heglova dialektika je orientovaná do minulosti, sám ju však chcel aplikovať do budúcnosti, aby sme sa vyhli alternatíve barbarstva, preto ako radikálny nasledovník osvietenstva konštruoval kritérium na rozlíšenie historického progresu a regresu. Ak však nechceme akceptovať eschatológiu komunizmu, na ontologickej rovine dokážeme konštatovať iba toľko, že ekonomické zmeny, ktoré determinujú spoločenské usporiadanie, sú v konečnom dôsledku predsa len primárne. Tým sa vytvoril priestor pre filozofickú antropológiu: dejiny síce nemajú cieľ, ale treba počítať s úsilím indivíduí o sebarealizáciu (napr. prekonaním odcudzenia).

Podľa Marxa dôležitou súčasťou kapitalistického systému mali byť námedzne pracujúci ako „priemyselná rezervná armáda práce", v rámci nadvlády nahromadenej práce nad živou prácou ([4], 370). ľahko nahraditeľní a v prípade konjunktúry k dispozícii. Marx predvídal všeobecný zákon kapitalistickej akumulácie resp. populačný zákon kapitalistického spôsobu výroby, podľa ktorého sami robotníci vytvárajú spôsob, ktorý ich robí nadbytočnými: „mechanizmus kapitalistickej výroby a akumulácie ustavične prispôsobuje ich počet týmto zhodnocovacím potrebám" ([3], 653). V súčasnosti však časť populácie vo vyspelých krajinách a väčšina populácie tzv. tretieho sveta patria nie do „rezervnej armády", ale sú jednoducho nadbytoční až zbytoční, bez perspektívy zamestnania v systéme, ktorý nezmyselne prostredníctvom ekonomického i politického nátlaku predpokladá plnú zamestnanosť. Ako jedno z možných riešení sa v takejto situácii a navyše v podmienkach populačnej explózie pauperizovaných ponúka stratégia „globálnej genocídy", ktorej predchádza „globálna menticída" (termíny E. Bondyho). Sociológ U. Beck vidí aj za revoltou francúzskych mladistvých prisťahovalcov fenomén hospodárskej globalizácie: „Starí bohatí chudobných potrebovali, aby mohli zbohatnúť. Noví, globalizovaní bohatí už chudobných nepotrebujú... Lebo pojmy <chudoba> a <nezamestnanosť>, ako im rozumieme my, pochádzajú z mocenskej hry národnoštátne organizovanej triednej spoločnosti. Tá predpokladala čosi, čo pre skupiny obyvateľstva rastúce po celom svete platí čoraz menej – že chudoba je dôsledkom vykorisťovania, a teda je užitočná. Chudoba jedných zakladala bohatstvo iných. Táto historická premisa sa začína kývať. Na odvrátenej strane globalizácie sa čoraz viac ľudí dostáva do situácie bezvýchodiskovej beznádeje, ktorej kľúčovým znakom je – a to je mrazivé – že týchto ľudí nikto nepotrebuje ... ekonomika môže rásť aj bez toho, aby do nej prispievali. Vlády môžu byť zvolené aj bez ich hlasov. <Nadbytočnú> mládež tvoria občania na papieri, ktorí v skutočnosti občanmi nie sú, sú teda obžalobou všetkých ostatných. Vymykajú sa predstavivosti robotníckeho hnutia" [6]. Aplikáciou marxovskej metódy

na hľadanie strateného „revolučného“ subjektu možno dospieť k uzáveru, že „moderný pojem proletariátu“ v zmysle nositeľov budúceho spôsobu výroby netvoria tí najviac pauperizovaní, ale autonómni a súčasne solidárni zamestnanci, ktorí nevlastnia výrobné prostriedky a v miere, akou rapídne napreduje inovácia technológií (výrobné prostriedky), je pre nich čím ďalej, tým viac ekonomicky nevýhodné a personálne neprijateľné prijímať nad sebou vládu iných t.j. vlastníkov výrobných prostriedkov ([7], 52).

Zásadný problém postkapitalistickej globalizovanej spoločnosti spočíva v tom, ako zabezpečiť právo na minimálnu ľudskú dôstojnosť a teda prežitie zmysluplného života ostrakizovaným, ktorí sa rozhodne nie iba vlastnou vinou ocitli mimo rámca autarkiou presadzovanej všeobecnej pracovnej povinnosti alebo sa jednoducho nemali vôbec narodiť. E. Bondy poukazuje na to, že intenzifikácia práce je poverou, ktorá bola ľuďom vnútená iba pred niekoľkými generáciami, ak aj v tradičnej spoločnosti bola práca odcudzená, vzťah človeka k jeho vlastnej produkcii nebol založený na neprimeranej drine. „Vlastníci výrobných prostriedkov kalkulovali s tým, že pracovníka zodrú až k smrti, pri čom vedľa hladuje ďalších desať ľudí, ktorí by časť jeho práce mohli prevziať a uživiť sa. To je ekonomická realita, na ktorej bola vybudovaná povera o tom, že produkcia musí stále rásť a byť stále väčšia, inak že sa civilizácia zrúti“ ([8], 114). V súčasnosti ekonómovia uvažujú o socioekonomike, ústretovom personálnom manažmente, flexibilnom a skrátenom pracovnom čase, resp. o alternatívach práce doma, zamestnávaní samého seba a pod.; sociológovia a futurológovia sa vážne zaoberajú alternatívami rôznych štýlov individuálneho života, pričom práca pre spoločnosť sa stáva skôr privilégiom a v určitých životných cykloch sa prelína s časom, ktorý jednotlivec venuje na vlastnú sebarealizáciu. Skutočné bohatstvo človeka sa potom nebude viazať iba na voľný čas, lebo jeho pracovný čas je odcudzený, ako Marx svojho času uvažoval, lež jeho bohatstvom bude celý disponibilný čas ľudského života ([9], 197). Scenár E. Bondyho vychádza z exkluzivity motivácie zisku, ktorá povedie k tomu, že napokon ostane jeden monopolný vlastník, ktorý už vlastne zisk ani moc nepotrebuje, ostáva mu len maximalizovať svoju vlastnú prestíž. Keďže sú to práve právne systémy, ktoré modelujú štruktúru spoločnosti, elita, ktorú globálni hráči potrebujú („symbolickí analytici“ – termín R. Reicha) by mohla byť schopná vypracovať legislatívne schémy, ktoré by sledovali prevzatie moci zvnútra a tak umožnili zvrhnutie nadnárodnej oligarchie. Právna veda by mala sformulovať určité civilizačné právne normy tak, aby boli natoľko upevnené, že by sa dali iba ťažko prekročiť, ba čo viac, aby sa pre ostatných obyvateľov planéty stali prirodzenými, resp. zvykovými normami ([8], 96–99). Právo by malo túto úlohu plniť v štádiu, keď sa stalo autopojetickým (termín N. Luhmanna), t.j. samo je schopné postihnúť kognitívny problém, pochádzajúci zo sociálneho okolia a následne organizuje spoločnosť tým, že redefinuje a organizuje samo seba; rozhodovací proces o tom, ktoré z prvkov sociálnej reality sa stanú realitou právneho systému, sa týka vždy právneho systému a jeho vnútornej štruktúry, na rozdiel od minulosti už nie je predestinovaný vplyvmi politiky, ekonomiky resp. iného referenč-

ného systému spoločnosti.

V súčasnosti preto naliehavo vystupuje do popredia potreba filozofickej reflexie zodpovednosti, nevystačíme totiž s výlučnou zodpovednosťou za individuálne konanie, ako predpokladá libertínsky liberalizmus, ale voľba je aj kolektívna alebo aspoň determinovaná spoločnou „kultúrnou skúsenosťou" (termín Ch. Taylora), takže je plne opodstatnené uvažovať tiež o kolektívnej zodpovednosti vrátane zodpovednosti za prežitie civilizácie a budúcnosť ľudského druhu. Východiskovým bodom úvah o zodpovednosti za budúcnosť by zrejme aktuálne malo byť naplnenie univerzálneho práva na vzdelanie, pretože práve prístup ku znalostiam, ktoré sú sprostredkované digitálnymi technológiami, bude v budúcnosti demarkačnou čiarou oddeľujúcou ľudí sociálne signifikantných od bezvýznamných či nepotrebných, tak ako mohol Marx v polovici 19.storočia rozdeliť ľudí na vlastníkov výrobných prostriedkov a námedzne pracujúcich. Otázka stojí takto: dokáže liberalizmus práve v období triumfu, kedy manifestoval svoje prednosti, modifikovať dôrazný akcent na primát indivídua tak, ako si vyžaduje uplatňovanie globálnej zodpovednosti? Európska vízia budúcnosti podľa J. Rifkina v postmodernej dobe, chápanej ako súmrak moderny a útok proti ideologickým základom modernizmu, zatieňuje Americký sen: uprednostniť vzťah v spoločenstve pred individuálnou nezávislosťou, kultúrnu rôznorodosť pred asimiláciou, kvalitu života pred hromadením majetku, udržateľný rozvoj pred neobmedzeným materiálnym rastom, zábavu pred tvrdou prácou, obecné práva a práva prírody pred vlastníckymi právami, celosvetovú kooperáciu pred jednostranným uplatňovaním moci ([10], 11–12). „Tým, čo máme k dispozícii, je radikálne nová priestorová a časová orientácia a rodiaci sa Európsky sen. Upustenie od individualizmu je novým sociálnym spojivom, dosť silným na to, aby zviedlo dohromady 455 miliónov ľudí" ([10], 290). Požiadavka upustenia od libertínskeho invididualizmu v mene novej formy zodpovednejšieho individualizmu t.j. komunitarizmu však obsahuje riziko pokusov o návrat k archaickým tradičným štruktúram alebo pokusov o akceptácie totalitárnych koncepcií, založených na kolektívnej vôli. Toto riziko ruší relevantnosť ideologickej interpretácie marxizmu v zmysle apologetiky „reálneho socializmu", ale vôbec nevylučuje, ba čo viac podporuje Marxov filozofický projekt slobodnej spoločnosti a emancipovaného jednotlivca. Podľa filozofa a sociológa V. Bělohradského, ktorého nemožno upodozrievať zo sympatií k marxizmu, „jedinečná veľkosť Marxa spočíva v tom, že sa vyhol pasci retrotópie (t.j. výzvy k návratu) a "socializmus chápal ako systém vlády nad poľom možností, ktoré nám kapitalizmus otvoril" ([5], 67, 74). Teda nie postmoderná strata životného sveta a zmyslu života, ale otvorené pole možností, veď globalizácia svojou podstatou nie je živelnou pohromou, podobnou biblickej potope, ale jej negatívne dôsledky by za určitých okolností mohli byť rovnako fatálne...

Literatúra:

[8] BECK, U.: Čo je globalizácia? Bratislava 2004.
[9] MARX, K. – ENGELS, F.: Sočinenija. T. 47, Moskva 1973.
[10] MARX, K.: Kapitál. Zv. 1, Bratislava 1979.
[11] MARX, K. – ENGELS, F.: Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zv. 1, Bratislava 1977.
[12] BĚLOHRADSKÝ, V.: Antinomie globalizace. In: Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti. Praha 1999.
[13] BECK, U.: Násiliu už nejde o nič, len o rozkoš zo seba samého. Fórum SME, 10.12.2005.
[14] VALACH, M.: Marxova filozofie dějin. Brno 2005.
[15] BONDY, E.: O globalizaci. Brno 2005.
[16] MARX, K.: Základy kritiky politickej ekonómie. Zv. 2, Bratislava 1975.
[17] RIFKIN, J.: Evropský sen. Praha 2005.

KULTÚRNA IDENTITA V GLOBALIZAČNOM PROCESE

Silvia Malankievičová

Predkladaný príspevok má za cieľ poukázať na fakt zložitých dimenzií chápania kategórie identity, ktoré aktuálne vstupujú do súčasných premyslení nielen vo filozofickom a vedeckom priestore ale hlbšie v rámci kultúrneho kontextu. Otázka smerujúca k bližšiemu určeniu a poňatiu kultúrnej identity je dnes pálčivo diskutovaná. Kultúrna identita vystupuje ako zložitý fenomén, vyrastá z praktického života spoločnosti, ale súčasne sa nebráni ani teoretickým konštruktom na spoločensko-politickej platforme. Spoločensko-politický charakter analýz mnohokrát vyúsťuje do aktu konkretizácie v takom zmysle, že kultúrna identita sa stáva prakticky realizovateľnou. V týchto intenciách súčasný stav rozporuplných diskusií o probléme kultúrnej identity poukazuje na fakt neprijateľných a miestami nebezpečných dôsledkov teoreticky forsírovaných konceptov, ktoré pretendujú na vedome osvojenie si širokými masami. Z tohto vyplývajúci strach a nedôvera najmä z radikálne a extremizovane pochopenej kultúrnej identity vyvolali reakcie v podobe útoku na samotný pojem identity a s ním spojeného významu jednoty. Domnievame sa, že je potrebné sa vrátiť späť k dejinným filozofickým a vedeckým reflexiám, ktoré etablovali a ďalej rozvíjali pojem identity.

Vzhľadom k tomu najmä filozofická dimenzia dokáže nahliadať komplexné sémantické naplnenie akýkoľvek pojmov, či kategórii. Pričom tento z časti akoby „absorbujúci efekt" ukazuje pojmový vejár konotačných súvislosti vždy s cieľom ich prehodnotenia či kritiky v rámci procesu zdôvodňovania. Filozoficky diskurzívny priestor si môže nárokovať a zároveň dovoľuje slobodne motivovaný vstup do priestoru trecích plôch rôznych oblastí špeciálnych vied, kultúrnych vied, najmä sociálnych či psychologických teórii apod. Interdisciplinárne zameranie a širší filozofický záujem je v tomto diskurzívnom priestore spojený tiež s reflexiou spoločenských otázok na politickom poli. Potom táto diskurzívna platforma je schopná ukázať teoreticky definované konštrukty spolu s ich funkčným, praktickým zameraním a zároveň aj s ich konkretizáciou. Rozmanitosť plurality vedeckých a politických diskurzov je faktom, ktorý nemožno opomenúť. Pričom filozofický fókus artikuluje požiadavku skúmania kultúrnych fenoménov v spojitosti so životným, žitým pozadím. Tento životný akcent odkazuje na prítomnosť bytostnej motivácie filozofickej reflexie a jej prehodnocovania.

Súčasné filozofické premyslenie problematiky identity v spojitosti s jej kultúrnym naplnením naráža na súčasnú podobu európskej spoločnosti smerujúc k širšiemu *svetovému spoločenstvu*. Otázka kultúrnej identity je spätá s dedičstvom hodnotových obsahov, životných foriem i spôsobov spoločného súžitia. Minulé podoby životného sveta neodmysliteľne vrastajú aj do prítomného stavu života spoločnosti. Kultúrna identita je filozoficky zdedenou a tradovanou kategóriou, preto jej súčasná podoba

vystupuje v priesečníku komunikovateľnosti minulých a súčasných životných svetov. Časový aspekt a temporalita sú signifikantnými znakmi, ktoré primárne vstupujú do priestoru možnej artikulácie a porozumenia otázky kultúrnej identity. Kultúrna identita je sémantickým pojmom, ktorý je komplexne zaťažený mnohorakými a mnohoznačnými významami. V konotačnom procese neustáleho prenášania „seba" (Self) ďalej smerom k svojmu vlastnému prehodnoteniu.

Tieto historické a prítomné sémantické šifry poukazujú na zložitosť chápania samotnému fenoménu kultúrnej identity. Potom filozofická reflexia tohto fenoménu sa odohráva v bohato štruktúrovanom diskurzívnom priestore. Pojmy ako identita, multikulturalizmus, inter- či trans- kulturalita nás nutne vovádzajú do živého dialogického diania. V čom spočíva charakter a význam situovania týchto fenoménov v rámci štruktúrovaného diskurzívneho priestoru?

V tejto otázke sa načrtáva línia, ktorá umožňuje aspoň z časti odhaliť určité symptómy nazerania na uvedený problém aktuálne pálčivej otázky kultúrnej identity a z časti načrtnúť jej pozitívny koncept v súčasnom stave.

V sledovanej línii úvah sa zdá byť vhodné, aby sme sa k pojmu kultúrnej identity priblížili otvorením diskurzívneho priestoru prostredníctvom filozofickej eseje J. Habermasa a J. Derridu s názvom: *„Naše obnovenie. Po vojne: Znovuzrodenie Európy"*, z 31. mája 2003[1]. Táto esej je akýmsi najaktuálnejším variantom – a politicky nie bez následku – potvrdenia identity Európy. Iniciatíva týchto európskych intelektuálov bola prebudená netušenou azda neočakávanou skúškou, ktorá pre celý svet predstavuje vojna v Iraku. Čo znamená „toto teraz" pre otázku o európskej identite, zvlášť s ohľadom na súčasnú svetovo-politickú situáciu? Tento fakt rozvíril diskusie o európskej úlohe vo svete, a následne formuloval akýsi nový koncept vízie európskej identity.

V tomto *liste* Habermas a Derrida žiadajú *„avantgardný obrat Európy",* ktorá by ako *„lokomotíva"* mala vyvažovať nasledujúci zjednocovací proces Európy ([1], 2). Pričom ich spoločný postoj ústi v dichotomický model smerovania medzinárodnej politiky európskeho spoločenstva v ostrej dištinkcii od medzinárodnej politiky Spojených štátov amerických. Týmto tiež zdôrazňujú to, čo je v politike USA neznesiteľné. Táto neústupčivá a z časti „zaujatá" pozícia je reakciou na hrozivý stav po vypuknutí vojny v Iraku, ktorá podľa nich *„rozvírila pocity morálne obscénnej deľby práce"* ([1], 1). V tejto skúške morality sveta upozornili na jednej strane na logistické veľké operácie nezadržateľného militárneho pochodu, ale na druhej strane na hektickú aktivitu

[1] Prvý krát táto esej vyšla 31. mája 2003 v nemeckých novinách *„Frankfurter Algemeinen Zeitung"* a vo francúzskom *„Pariser Libération"*. Aj ostatní intelektuáli vstúpili do diskusií o posilnení Európy vzhľadom na politiku Spojených štátov, v ktorých postavili najmä otázku princípov medzinárodného práva: Umberto Eco v talianskej *„Repubblica",* Adolf Muschg v *„Neuen Zürcher Zeitung",* španiel Fernando Savater v *„El Pais",* Gianni Vattimo v talianskej *„La Stampa"* a priamou odpoveďou na Habermasa tiež Richard Rorty v *"Süddeutschen Zeitung"* (pozri bližšie: [1]).

humanitných organizácií ([1], 1). V tomto momente situovali zrodenie európskej verejnosti do ulíc demonštračných pohybov ako znovuprebudenie vedomia európskej humanity.

V tomto smere Habermas a Derrida obhajujú vedomie Európy, ktoré môže slúžiť ako *„´vízia´ pre nasledujúcu Európu"* ([2], 879), teda pre Európu, ktorá sa ešte len má stať. V návrate ku *„skúsenostiam, tradíciám a výdobytkom", ku spoločnému politickému osudu a očakávanej perspektíve spoločnej budúcnosti" sa* Európa definuje ako politický konštrukt, ktorý sa hlási k rade princípov: Akými sú *„vedomie pre paradoxy pokroku", „odklon od práva silnejšieho"* a napokon *„orientácia k všeobecnému dobru na základe dejinne stratenej skúsenosti"* ([3], 802). Takto predstavené argumenty jednoznačne smerujú k postulovaniu myšlienky jednotnej európskej identity v univerzálnom zmysle. Každá takáto výzva sa nemôže vyhnúť nebezpečenstvu pri konkretizácii praktického naplnenia v realizácii univerzálneho pojmu. Európska identita sa v intenciách ich úvah môže javiť ako politická imaginácia. Slúžiaca na privlastnenie vulgarizovaného či jednostranného významu „európskeho" širokými masami. Tento fakt nás vracia späť k už skôr pertraktovaným modelom európskej integrity a viery v zjednocovací proces, v ktorom požiadavka univerzálne pochopenej kultúrnej identity nabrala nebezpečné kontúry spojené s nacionalistickými či fundamentalistickými tendenciami. Pričom takto pomýlená sémantika je založená buď na extrémne pozitívnom alebo negatívnom konotáte, ktorý v sebe nesie hrozivý potenciál. Napriek úskaliam, ktoré môže spôsobiť vulgarizovaná podoba interpretácie a osvojenia si Habermasovej a Derridovej výzvy, je žiaduce konštatovať, že v ich koncepte ide o prijatie európskej postnacionality, ktorá nemá znamenať jednoduchý prechod k exkluzívnej európskej identite spoločnosti. Jej postnacionálny charakter nie je už viac zviazaný s pojmom nácie.

V priestore tejto problematiky sa prebúdza znovu aktualizovaná apória univerzalizmu a partikularizmu, zároveň identity a diferencie (bližšie pozri: [4]). Tu spadá tiež fakt, že pri hľadaní teoretických rámcov multikulturálneho diskurzu sa internacionálne vedené diskusie odohrávajú medzi liberálmi a komunitaristami, ktorí sa špecifikujú na vzťah medzi individuálnymi a kolektívnymi právami a slobodami. Obaja autori – Habermas i Derrida, aj napriek tomu, že vychádzajú z odlišných filozofických platforiem, formulujú spojením akoby konkurenčných teórií jednotiace ideove posolstvo, v ktorom koexistujú určité pozitívne aspekty tak univerzalizmu ako aj partikularizmu.

Habermasove teoretické úsilia boli vždy spojené s hľadaním normatívneho modelu multikulturálnej spoločnosti, pri ktorej vychádza z regulatívnej idey ideálnej komunikatívnej spoločnosti spolu s diskurzívno-etickými princípmi[1]. Habermas

[1] Ide o zachovanie priateľského súžitia rozličných kultúrnych skupín v liberálnom ústavnom štáte. Habermasov model konsenzu jeho diskurzívnej teórie sa hodí pre organizáciu dialogických procesov spoločnej politickej tvorby vôle, pretože sa dopredu nestanovujú – okrem

prináša normatívnu schopnosť racionálnej a demokratickej tvorby vôle a Derrida sa neustále kontaktuje s každou inakosťou, ktorá v politických mašinériách je ľahko roztieraná či drvená. Pričom Habermasov postoj tkvie v morálnom rozmere univerzalizmu, ktorý spája s požiadavkami rovnoprávnosti, slobody a s nutnosťou ich recipročného uznania i exponovanej ochrany identity a integrity každého indivídua. Tento jeho individualistický aspekt neopomína diferenciu a rozmanitosť významov životných svetov spojených so sebaporozumením každej osoby, s porozumením jej vlastnej personálnej identity. *„Pretože integrita jednotlivej právnej osoby nemôže byť normatívne garantovaná bez ochrany každej intersubjektívne podieľanej skúsenostnej a životnej súvislosti, v ktorej sa socializuje a buduje identita. Identita jednotlivcov je utkaná spolu s kolektívnymi identitami a môže byť stabilizovaná len v kultúrnej sieti*“ [1] ([5], 172). Podobne Taylor vychádzajúc z poznatkov sociálnej psychológie je názoru, že nemôžeme odlučovať individuálnu identitu a integritu od sociálnej poprípade kultúrnej ([7], 13, 14). A o to viac, pre Derridu *„neexistuje žiadna kultúrna identita bez diferencie so sebou samým“* ([8], 12). Derrida dekonštruuje predstavu identity tým, že namiesto homogénnej jednoty, kongruencie a konzistencie uvádza ako podmienku možnosti kultúrnej identity práve heterogenitu, mnohosť, divergenciu a inkonzistenciu.

V týchto ich postojoch sa do popredia dostávajú uznanie a rešpekt „k inému“ ako najzákladnejšie hodnoty v multi- a inter- kultúrnom priestore života súčasného človeka. Pričom možno práve túto predstavenú esej považovať za príspevok k riešeniu apórie univerzalizmu a partikularizmu, ale nie v zmysle konkluzívnej jedinej alebo exkluzívnej voľby jedného či druhého. Takéto radikálne rozhodnutie by znamenalo odmietnutie istého variantu. To, čo Habermasovo-Derridova konštelácia dokázala je prebudenie samotného zmyslu, citu pre pomer napätia medzi univerzalizmom a partikularizmom. Možno to skôr nazvať tiež zmyslom pre sémantické diferenčné procesy v medzi – poli týchto často extremizovaných pozícií, ktoré nemožno opomenúť v súčasnom stave priesečníkov širšieho diskurzívneho poľa vôbec.

Záverom je možné pripomenúť, že dominantné konkluzívy navonok diskutabilnej eseje sa snažia nielen postihnúť postulovanú otázku kolektívnej európskej identity, ale sú formulované ako komunikovateľné princípy, ktoré je nemožné neprijať. Pozitívne hodnotené je najmä *prebúdzanie citu* pre sémantické diferenčné pomery kategórií a pojmov akými sú aj identita a integrita, ktoré svedčia o opatrnosti prijímania ich obsahových náplní. Na druhej strane môžu svedčiť o nefunkčnosti či prečerpanej sémantike určitého zaťaženého pojmu. W. Welsch vzhľadom

princípu univerzalizácie (ktorý v diskurze musí byť sprostredkovaný pravidlami pre platnosť) a princípu recipročného uznania komunikatívnych účastníkov (ich rovnoprávnosť) – žiadne hodnotové obsahy. V tomto tkvie jeho koncept „formálnej“ diskurzívnej etiky založenej vždy na racionálne vedenom nepanskom diskurze.

[1] Tu spadá aj porušenie kolektívnej dôstojnosti etnickej minority. Dokladom toho je trestnoprávnosť a prijatie mnoho diskutovaného zákona „osvienčimskej lži“ ([6], 3).

k skúmanej problematike identity v multikultúrnej spoločnosti zavádza pojem transkulturality a zároveň odmieta etablované pojmy multi- a inter- kulturality. Tieto podľa neho sa nestávajú len nefunkčnými, ale nevhodnými, tým, že implikujú vzájomnú ohraničenosť kultúr, a nesú v sebe potenciál konfliktu. Pojem transkulturality je preferovaný skutočnosťou, že v stave divergencií kultúrno-nacionálne definovaných spoločností, vzniká nová diverzifikácia v individuálnom Selbst vo forme transkultúrne pretkávajúcich životných foriem ([9], 2). Transkulturalita už nie je spojená s pojmom nácie a kolonialistickou paradigmou. Transkultúrne siete naopak poukazujú na väčšie bohatstvo kultúrnej variability. Transkultúrna životná forma je zviazaná s individuálnym pojmom kultúry, manifestuje sa autenticky t.j. ako moment v procese individuácie jednotlivca. Hlboká hermeneutika ako možná vedecká metóda, ktorú vytvára Welsch, je možným autentickým opísaním radikálnych individuálnych konštrukcií zmyslu podľa vzťahov viacnásobnej kultúrnej príslušnosti a multiperspektívy. Kde sa napokon zdôrazňuje a verí v spôsobilosť k transkultúrnemu cíteniu, ktoré to cudzie porozumie ako svoje, t.j. nájde v ňom intersubjektívne ľudské. A nielen ako filozofický abstraktný pohľad, ale v konkrétnom zmysle ako vcítenie, ako intelektuálne spolupreživitie cudzej kultúry.

Literatúra:

[1] HABERMAS, J. – DERRIDA, J.: Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas.In: F.A.Z. Electronic Media [online], [citované 7. novembra 2005]. Dostupné na internete: http://www.faz.net/s/ Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~ECBE3F8FCE2D049AE808A3C8DBD3B2763~ATpl~Ecommon~Scontent.html

[2] HABERMAS, J. – DERRIDA, J.: Die Wiedergeburt Europas. Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik – zunächst in Kerneuropa. In:Dokumente zum Zeitgeschehen der Blätter für deutsche und internationale Politik, 7 (2003), s. 877–881.

[3] Europäische Identität und universalistisches Handeln. Nachfragen an Jürgen Habermas, In:Blättern für deutsche und internationale Politik, 7 (2003), s. 801–806.

[4] ALBRECHT, A.: Politik der Differenz oder Politik des Universalismus? Fragen nach der europäischen Integrität. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. no. 15/2003 [online], ars una 22. 7. 2004. [citované 7. novembra 2005]. Dostupné na internete: http://www.inst.at/trans/15Nr/01_1/ albrecht15.htm

[5] HABERMAS, J.: Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: TAYLOR, CH.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993, s. 147–196.

[6] GAITANIDES, S.: Das Projekt der multikulturellen Gesellschaft. In: Forum Interkultur. Portal für Information und Austausch [online], [citované 7. no-

vembra 2005]. Dostupné na internete: http://www.forum-interkultur.net/ file-admin/user_upload/pdf/8.pdf
[7] TAYLOR, CH.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993.
[8] DERRIDA, J.: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt am Main 1992.
[9] FISCHER, B.: Multi, Inter, Trans: Zur Hermeneutik der Kulturwissenschaft. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. no. 15/2003 [online], ars una 21. 4. 2005. [citované 7. novembra 2005]. Dostupné na internete: http://www.inst.at/trans/15Nr/01_1/fischer15.htm
[10] ROTH, C.: Raum für Überraschungen. In: Freitag 34. Die Ost-West Wochenzeitung [online], ars una 15. 8. 2003. [citované 7. novembra 2005]. Dostupné na internete: http://www.freitag.de/2003/34/03341701.php

PhDr. Silvia Malankievičová
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta PU v Prešove
17. novembra 1
080 78 Prešov

OPAKUJE SÚČASNÁ GLOBALIZÁCIA CHYBY TEJ MINULEJ?

Richard St'ahel

Does the current globalization repeat the failings of former one?

Current globalization has his own ancestor in the global market of XIX. century. In that time, the main sign of the globalization was the de-socialization of economy. This globalization finished during World War I. which was one of the consequences of application the liberal ideology of de-socialization of economy. The attempt of rebuilding of global market after World War I. leads into the global economic crisis (1929-1932) which in Germany allows taking over the power by Nazis and finally leading to the World War II. Due to this development after war in west Europe arise an idea of welfare state. However, the problems which bring realization of this idea lead to another globalization and consequently to rebuilding of the global market. It is clear that the contemporary globalization also rebuilds the process of de-socialization of economy. It seems that this causes the repeating of radicalizations leftist and rightist extremist movements. Possible global economic crisis or combination of energy or environmental crisis could finish current globalization by similar way as in the first half of XX. century.

Pri diskusiách o globalizácii sa pomerne často zabúda na to, že nejde o taký bezprecedentný fenomén ako sa na prvý pohľad zdá. Súčasná globalizácia totiž mala svoje predchodkyne, a to minimálne v XIX. a v XVII. storočí. Rovnako ako v súčasnosti, aj vtedy išlo predovšetkým o vytvorenie globálneho trhu pre rozmáhajúci sa globálny obchod. Globalizácia je tak prvotne motivovaná predovšetkým ekonomicky, resp. ideologicky, konkrétne ideológiou ekonomického liberalizmu, ktorú P. Ricoeur označuje ako „ideológiu de-socializácie ekonomiky" ([1], 5). Tá vznikla v XVIII. storočí ako zdôvodnenie i obhajoba vtedajšieho globálneho trhu a jeho spôsobu fungovania. Aj ten však zanikol v chaose Francúzskej revolúcie a obmedzeniach obchodu, ktoré ju nasledovali.

Vznik globálneho trhu XIX. storočia súvisel s priemyselnou revolúciou, rozvojom dopravnej (parný stroj a lacné uhlie) a komunikačnej techniky, zlatým štandardom, ktorý do značnej miery umožňoval existenciu medzinárodného obchodu, a tiež britskou koloniálnou ríšou a jej námornou mocou, ktorá umožňovala udržiavanie tzv. Pax Britannica v svetových oceánoch. Existoval v podstate v období medzi napoleonskými vojnami a prvou svetovou vojnou s krátkym pokusom o jeho obnovenie po prvej svetovej vojne, ktorý skončil najneskôr v roku 1929, keď vypukla svetová hospodárska kríza.

Pri pokuse odpovedať na otázku, či súčasná globalizácia opakuje chyby tej predchádzajúcej, môže veľa napovedať práve spôsob fungovania a následného zániku globálneho trhu a predovšetkým ich následky.

Tvár XIX. storočia významne poznačili viac či menej pravidelne sa opakujúce hospodárske krízy (Pre ich prehľad pozri napr. [2] a [3]), ktoré spolu s exponenciálnym rastom populácie vytvárali čoraz zložitejšie sociálne problémy.

Jedným zo spôsobov, ktorým sa ich vtedajšie vlády snažili riešiť, boli ochranné clá a dovozné kvóty, podobné tým, ktoré už v roku 1879, teda pár rokov po zjednotení Nemecka, presadil ríšsky kancelár Otto von Bismarck. To bolo podľa W. Röpkeho začiatkom konca svetového trhu i trhového hospodárstva. Začalo sa obdobie colných i obchodných vojen, ktoré vyústili do vojen skutočných. Spustila sa lavína ochranárskych opatrení, ktorá prispela k vzniku ekonomického patriotizmu, neskôr nacionalizmu (Pozri [4], 58-59) a významne sa posilnila potreba získať nové zdroje surovín aj odbytiská pre priemyselnú produkciu.

Podobne túto globalizáciu a jej následky reflektovalo viacero mysliteľov XX. storočia. Napríklad A. Schweitzer už počas prvej svetovej vojny alebo krátko po nej napísal, že „kvôli moderným sociálnym problémom sa dostávame do triedneho boja, ktorý otriasa a ničí naše hospodárske a štátne pomery. Boli to napokon stroje a svetový obchod, ktoré viedli k svetovej vojne“ ([5],106). Počas druhej svetovej vojny zas holandský kulturológ J. Huizinga konštatoval, že „teória ekonomickej slobody skrývala v sebe zárodok na jednej strane nespútaného bujnenia kapitalizmu, na druhej strane nevyhnutného imperializmu silnejších štátov a národov. ... Učenie o slobodnom výmennom styku a zdržanlivosti štátu v ekonomickej oblasti napriek všetkému skôr podporilo národnú, ba dokonca nacionalistickú konfiguráciu v Európe, než by jej stálo v ceste“ ([6],175). V tom istom období konštatoval americký sociológ ruského pôvodu P. A. Sorokin, že komunizmus i fašizmus sú dedičmi kapitalizmu ([7], 78-79). Britský historik A. Toynbee zase krátko po druhej svetovej vojne upozornil na to, že jeden z dôvodov, ktoré „vládcov nacistického Nemecka a súdobého Japonska dohnali do agresívnej vojny bola ich neschopnosť poskytnúť prácu viac než len menšine ich mladých mužov, ktorá by uspokojila ich očakávania, ale dokonca nemožnosť poskytnúť im akúkoľvek prácu“ ([8], 131).

Inými slovami, spôsob fungovania globálneho trhu postaveného na princípe voľného obchodu minimálne prispel k vypuknutiu prvej svetovej vojny, keď sa z dovtedajších vojen obchodných a colných stala vojna skutočná. Jedným z jej dôsledkov bol vznik komunistickej diktatúry vo vtedajšom Rusku. Pokus o obnovenie globálneho trhu po prvej svetovej vojne sa skončil svetovou hospodárskou krízou, ktorá viedla k bezprecedentnej katastrofe so skutočne globálnym rozmerom a ďalekosiahlymi dôsledkami nielen pre ekonomickú teóriu a prax, ale ak ju budeme brať ako predohru druhej svetovej vojny, aj pre spoločnosť, kultúru a politiku na celom svete (Pozri napr. [9], 53-55). Svojimi sociálnymi dôsledkami totiž značne prispela k uchopeniu moci nacistami v Nemecku. V krátkodobom horizonte tak uvoľnila cestu k druhej svetovej vojne a dlhodobom umožnila rozšíriť sovietsky vplyv ďaleko za hranice Ruského impéria.

Z tohto zorného uhla bola de-socializácia ekonomiky chybou, ktorá viedla k zlyhaniu modernej spoločnosti, jej degenerovaniu do komunistických a fašistických diktatúr a následných extrémnych výbuchov násilia a totálnych konfliktov. Odvrátenou stranou de-socializácie ekonomiky a jej nadradenia nad všetky ostatné subsysté-

my spoločnosti je totiž vznik a postupná kumulácia sociálneho napätia. To sa v čase rastu a relatívnej prosperity zväčša prehliada alebo bagatelizuje. V čase krízy však môže viesť k nezvládnuteľným masovým výbuchom násilia, ktoré deštruujú nielen spoločnosť, ale aj politicko-ekonomický systém.

Cieľom povojnových politických elít preto bolo zabrániť opakovaniu podobného vývoja. „Namiesto predstavy o nevyhnutnosti, ba dokonca nutnosti cyklických výkyvov, nastúpila po tridsiatych rokoch nová paradigma stabilnej cesty rastu." ([10],100) Dôsledkom svetovej hospodárskej krízy bol nielen zánik globálneho trhu, ale aj opustenie politiky ekonomického liberalizmu. Výsledkom boli snahy o resocializáciu ekonomiky, a to v podstate na oboch stranách vtedajšej železnej opony. V praxi ich reprezentovali pokusy o budovanie sociálneho štátu alebo štátu blahobytu (welfare state), ktorý je bezpochyby „produktom veľkej hospodárskej krízy a druhej svetovej vojny" ([11],10).

Aj podľa J. Habermasa možno ekonomickú i sociálnu politiku západoeurópskych krajín prvých troch povojnových desaťročí považovať za reakciu na fenomén hospodárskej krízy (Pozri [12], 53), pričom sa „darilo časovo rozšíriť konjunktúrny cyklus a premeniť periodické fázy znehodnocovania kapitálu na trvalú inflačnú krízu s miernymi konjunktúrnymi výkyvmi" ([12], 54). Štát tak na seba prebral úlohu účastníka i regulátora trhu a zároveň kompenzátora jeho negatívnych sociálnych, kultúrnych a neskôr aj ekologických následkov. Bránil tak prepuknutiu akútnych kríz. Cenou za to však bolo systematické preťaženie verejných rozpočtov. Navyše v 70. rokoch XX. storočia postihli západné krajiny aj akútne krízy spôsobené zastavením dodávok ropy. „Ak štátne riadenie kríz zlyháva, nie je štát schopný naplniť programové nároky, ktoré *si sám kladie*. Trestom za toto zlyhanie je strata legitimity, takže sa rúca priestor konania práve v okamihoch, keď by mal byť najviac rozšírený". ([12], 90) Dôveryhodnosť inštitúcie štátu ako ochrancu pred krízami tak značne utrpela, rovnako ako utrpela legitimita politických elít. Ako však ukazuje J. Habermas, jednou z čŕt i podmienok povojnového triedneho kompromisu rovnako ako legitimity politických elít a nimi presadzovaných politík, bola depolitizovaná verejnosť, teda prevažne politicky neangažovaná väčšina orientovaná na kariéru, voľný čas a spotrebu (Pozri [12], 52). Už koncom 70. rokov XX. storočia sa však začalo ukazovať, že štát opäť, tak ako v predvojnovom období, nielenže nie je schopný poskytnúť všetkým možnosť robiť kariéru, ale dokonca ani zamestnanie, nieto ešte umožniť neustály rast spotreby. A to napriek takmer sústavnému rastu daňového a odvodového zaťaženia i rozširovaniu oblastí, ktoré sa štát snaží byrokraticky alebo legislatívne regulovať.

Ekonomické i politické elity však, možno naozaj len v dôsledku neexistencie iných možností, siahli opäť po ideológii ekonomického liberalizmu. (To, že samy seba označujú ako konzervatívcov je už len skutočnou iróniou dejín.) Recept ekonomického (neo)liberalizmu na prekonanie kombinácie vysokej nezamestnanosti, inflácie a stagnácie hospodárstva je deregulácia, liberalizácia a privatizácia, inými

slovami obmedzenie úloh i právomocí, a teda i možností štátu. Práve tie sa totiž označujú ako prekážky hospodárskeho rastu. Propagovanými metódami umožňujúcimi ďalší rast hospodárstva sú preto opatrenia znižujúce sociálne a zdravotné štandardy, ale i náklady na ochranu životného prostredia a odstraňovanie už existujúcich nechcených dôsledkov kolobehu výroby a spotreby a samozrejme tiež masívna podpora ďalšieho rastu spotreby.

Je príznačné, že v období studenej vojny bol voľný pohyb tovaru a kapitálu natoľko obmedzený, že prakticky nebolo možné hovoriť o globálnom trhu. Okrem tzv. východného bloku, ktorý sa z neho vyčlenil čiastočne z vlastnej vôle a čiastočne v dôsledku sankcií uvalených západným svetom, bol voľný pohyb kapitálu, tovarov i služieb obmedzený množstvom právnych i colných predpisov jednotlivých krajín tzv. západného bloku.

Globálny trh však opäť vznikol. A to v 80. a 90. rokoch XX. storočia. K jeho vzniku značne prispel nielen systematický tlak na liberalizáciu medzinárodného obchodu a voľného pohybu kapitálu zo strany Svetovej obchodnej organizácie, Svetovej banky a Medzinárodného menového fondu či nadnárodných firiem, ale aj lacná ropa umožňujúca hromadnú celosvetovú prepravu tovarov i ľudí. Spolu s globálnym trhom sa na scénu vrátila nielen ideológia ekonomického liberalizmu, ale aj hospodárske krízy (napr. Mexická kríza 1994-1995; Ázijská kríza 1997-1998; Turecká kríza 2001; či Argentínska kríza 2002). G. Soros v tejto súvislosti koncom 90. rokov XX. storočia konštatoval, že sme v procese oživenia skúsenosti XIX. storočia, ktoré „bolo prerušované devastujúcou panikou, po ktorej nasledovala ekonomická kríza“ ([13], 126). Podľa Sorosa však bol globálny trh XIX. storočia predsa len stabilnejší než ten súčasný, pretože mal jednotnú menu v podobe zlata (zlatý štandard) a „ľudia boli pevnejšie zakorenení do základných hodnôt, než sú dnes“ ([13], 133). Napriek tomu podľahol silám, ktoré sám pomohol rozpútať.

Ukazuje sa však, že de-socializácia ekonomiky je súčasťou, ak nie priamo podmienkou, aj súčasnej globalizácie. Opäť sa hovorí nielen o konkurenčnom boji, ale aj o obchodných a colných vojnách. Súčasné štáty alebo ich politicko-ekonomické zoskupenia zintenzívňujú svoje snahy o získanie nových odbytísk i zdrojov tenčiacich sa zásob surovín. Burzové špekulácie s cenami dôležitých komodít i akcií a útoky investorov na národné meny zanechávajú neraz škody porovnateľné s priamym vojenským útokom. Zväčša sa však ospravedlňujú ako nevyhnutná cena za dobrodenia hospodárskeho rastu, ktoré prináša sloboda podnikania, alebo sa označujú za niečo podobné prírodným živlom, ktorých vyčíňanie jednoducho musíme strpieť. Zároveň možno pozorovať opätovný nárast ekonomického patriotizmu (Napr. francúzsky premiér Dominique de Villepin 22. septembra 2005 povedal, že ekonomický patriotizmus je dnes moderný.) i nacionalizmu, ako určitej formy obrannej reakcie na „globalizačné tlaky“. A to nie len v Európe či Japonsku, ale v oveľa väčšom rozsahu aj v Indii, Číne, Južnej Kórei, Vietname, Indonézii a ďalších krajinách, ktoré v posledných rokoch dosahujú veľký hospodársky rast. Práve v týchto

krajinách možno v poslednom desaťročí tiež pozorovať nárast výdavkov na brannú moc, podobne ako v Európe začiatkom XX. storočia.

Podobnosť s vývojom v Európe v prvej polovici XX. storočia a tej súčasnej možno vidieť aj v radikalizácii krajnej pravice i ľavice takmer vo všetkých európskych krajinách. Rovnako ako vtedy, tieto dva extrémy spája odmietanie princípov ekonomického liberalizmu a globálneho trhu. Množiace sa strety ich stúpencov s políciou v uliciach európskych miest, rovnako ako výbuchy násilia frustrovaných nezamestnaných z predmestí, začínajú čoraz viac pripomínať situáciu z 30. rokov XX. storočia. Úvahy o kríze demokracie, a jej neschopnosti primerane odpovedať na rastúce napätie medzi predstavami značnej časti občanov a ekonomických elít o úrovni sociálneho a zdravotného zabezpečenia i rozsahu voľného poľa pôsobnosti trhových síl sú už len jednou z ďalších podobností súčasného a predvojnového vývoja.

Pravdou je však aj to, že súčasný globálny trh je v mnohom iný než ten predchádzajúci a značne sa zmenila aj ekonomická teória. Ochranárske a colné opatrenia nie sú ani zďaleka také rozsiahle, aké boli v medzivojnovom období a je pravdepodobné, že sa znížia ešte viac. Aj tak však ostáva pochybnosť: môže slobodný pohyb tovarov a kapitálu spoločnosť obohatiť a stabilizovať, alebo skôr ochudobniť a destabilizovať? Väčšina ľudí na rozdiel od tovarov a kapitálu, sa totiž nechce a v čoraz preľudnenejšom svete ani nemôže premiestňovať. Preto sa im ľahko môže stať, že sa ocitnú na mieste síce dôverne známom, ale zároveň nebezpečnom alebo aspoň nevábnom pre život. Z tejto zraniteľnosti sa rodí strach, z neho hnev, a to je priestor pre všetky druhy extrémizmu.

Je však možné, že väčšou hrozbou ako zopakovanie vývoja, ktorý nasledoval po krachu predchádzajúcej globalizácie, je možnosť zrútenia, alebo minimálne zásadnej zmeny planetárneho ekosystému. Globalizovaný trh má totiž značný vplyv nielen na ekonomické, sociálne, politické a kultúrne systémy všetkých úrovní, ale aj na ekosystémy, a to tak lokálne, regionálne i ten globálny. Väčšina prebiehajúcich procesov, sociálnych i ekologických, naznačuje, že prevažujú vplyvy negatívne. Ukazuje sa, že neželaným výsledkom globalizácie môže byť nielen kríza hospodárska, ale aj energetická (ropná) či ekologická, najpravdepodobnejšie však ich kombinácia. Sociálne a politické krízy ako ich následky môžu byť potom hrozivejšie, ako tie čo nasledovali po svetovej hospodárskej kríze v 30. rokoch XX. storočia. A to minimálne kvôli tomu, že celosvetová populácia sa odvtedy niekoľkonásobne rozrástla.

Literatúra:

[1] RICOEUR, P.: Je krize zjevem specificky moderním? In: Pojem krize v dnešním myšlení. Praha 1992. (s. 29–46)
[2] JUGLAR, C.: A Brief History of Panics and Their Periodical Occurrence in the United States. New York 1966.

[3] RÖPKE, W.: *Krise und Konjunktur*. Leipzig 1932.
[4] RÖPKE, W.: *The Social Crisis Of Our Time*. Chicago 1979.
[5] SCHWEIZER, A.: *Kultúra a etika*. Bratislava 1986.
[6] HUIZINGA, J.: *Kríza a kultúra*. Bratislava 2002.
[7] SOROKIN, P. A.: The Crisis Of Our Age. The Social And Cultural Outlook. New York 1957.
[8] TOYNBEE, A. J.: Civilization on Trial and The World and the West. Oxford 1964.
[9] SMREKOVÁ, D.: *Ekonómia ako filozofický problém*. Bratislava 1998.
[10] BORCHARDT, K.: Proměny v přemýšlení o hospodářských krizích. In.: Pojem krize v dnešním myšlení. Praha 1992. (s. 94–113)
[11] KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha 2005.
[12] HABERMAS, J.: Problémy legitimity v pozdním kapitalismu. Praha 2000.
[13] SOROS, G.: *Kríza globálneho kapitalizmu*. Bratislava 1999.

Mgr. Richard Sťahel
Pekná cesta 3
831 54 Bratislava 34

OTÁZKY MOCI A DEMOKRACIE V GLOBÁLNOM PRIESTORE

Ivan Buraj

Die Fragen der Macht und Demokratie im globalen Raum

Der Beitrag grübelt über die Beziehung der Demokratie und Totalitarismus nach. In diesem Zusammenhang vergleicht er die Auschauung von Alexis de Tocqueville auf die Demokratie, die in dem meistberühmten Buch „Demokratie in Amerika" ausgedrückt sind mit ihrem heutigen Zustand. Der Verfasser kommt zur Schlußvolgerung, daß die Gefahren, die sich aus dem Charakter der modernen Demokratie ergeben, auf die Tocqueville aufmerksam gemacht hatte, sind in der Gegenwart nicht nur gelungen zu eliminieren, sondern sie sind noch mehr angewachsen. Die Auswirkung daraus ist die Passivität der Bürger und die Drohung eines neuen „demokratischen Despotismus".

Žiaľ, stanovený rozsah príspevkov mi nedovoľuje rozvinúť tému v zamýšľanej podobe. Preto sa obmedzím len na jeden aspekt tejto problematiky – na vzťah totalitarizmu a demokracie, aj to často len vo fragmentárnej podobe. Pritom sa opriem najmä o Tocquevilla, ktorý ešte takmer pred 200 rokmi nastolil podobný problém.

Tocquevillova kniha *Demokracia v Amerike* ([1]), podobne ako Millova esej *O slobode*, bola jasnozrivou predpoveďou nebezpečenstiev, ktoré sprevádzajú demokratické vlády. Osobitne zdôrazňuje prítomnosť neviditeľného, ale o to nebezpečnejšieho **demokratického despotizmu** (alebo despotizmu v demokracii). Pojem „demokratický despotizmus" je sám osebe paradoxný. V podstate ide o uplatňovanie „despotickej" moci demokratickou cestou, demokratickými prostriedkami: mocou väčšiny, ktorá má vždy pravdu; mocou verejnej mienky, ktorá potláča nepopulárne názory a ktorá má právo diktovať, ako by všetci mali žiť. Nekonvenčný človek zrazu zisťuje, že sa stáva vyhnancom, „všeobecne" nepohodlným či nenávideným, že sa dokonca od neho odvracajú priatelia, aby neboli vystavení podobnému ostrakizmu. A práve tohto „mäkkého a tichého teroru" sa Toqueville najviac obával. Ide o nematerializované násilie, ktoré skôr pôsobí na myslenie, na ducha. To neuväzňuje, nemučí, ale jednoducho nedá žiť. Netyranizuje, ale robí nátlak a otupuje ľudí, až kým sa ľud nestáva stádom a vláda pastierom. ([1], II, 218–219) V tomto zmysle je demokratická moc potencionálne nebezpečnejšia pre slobodu ako monarchia alebo aristokracia.

Podľa Tocqeuevilla ju charakterizujú predovšetkým tri atribúty: jednotnosť, všadeprítomnosť a všemocnosť. ([1], II, 203)

1. **Jednotnosť demokratickej moci**. Všetko v demokratických spoločnostiach smeruje k jednoduchosti a uniformite. Prejavuje sa to napríklad na legislatívnej uniformite, ktorá je z hľadiska vývoja zákonodarstva nevyhnutná a celkom pochopiteľná. No táto tendencia sa ani zďaleka netýka len legislatívnej oblasti. Novum modernej moci spočívalo v tom, že sa táto jednotnosť v uplatňovaní moci začala vzťaho-

vať na všetky (alebo takmer) všetky oblasti života (trh, výchovu, vzdelanie atď.). Ústredná spoločenská moc sa usiluje jednotným spôsobom spravovať všetky záležitosti a všetkých jednotlivcov tak, že aj tá najmenšia nepodobnosť je šokujúca. Pravda, Tocqueville hneď zdôrazňuje, že to nie je automatický, neodvratný proces a že závisí od jednotlivcov, či ich privedie k otroctvu alebo k slobode. ([1], II, 229)

2. **Všadeprítomnosť (demokratickej) moci**. Demokratická moc sa akoby rozlieva na všetky strany a zasahuje stále hlbšie do súkromia. Hlavnými kanálmi jej rozšírenia boli trh, štátny aparát, verejná mienka, ale aj každý jednotlivec. Celá politika, ako píše v tejto súvislosti M. Foucault, sa preplietla s každodennosťou. Politická zvrchovanosť sa dostala i na najelementárnejšiu rovinu spoločnosti – od poddaného k poddanému, dokonca medzi členov tej istej rodiny. Homo homini rex: popri tradičnej autorite sa môže každý stať neobmedzeným panovníkom bez zákona. Zásah neobmedzenej politickej moci do každodenného života umožnil krok za krokom vstup administratívnej a politickej kontroly do vzťahov tradične spätých s rodinou. V sieti moci uviazli zložitými okľukami domáce nedorozumenia (napríklad spory rodičov a detí), verejné hádky, rozličné výstrednosti spojené s alkoholom alebo so sexom a celý rad tajných vášní. ([2], 140–144)

Je to však protirečivý proces. Na jednej strane demokracia obmedzila alebo zrušila autoritu vládcov a zároveň do nebývalých rozmerov rozšírila spoločenskú moc. Spoločnosť je teda jednak nezávislou realitou, riadenou svojimi vlastnými mechanizmami sebaregulácie a sebaohraničovania. A súčasne je miestom permanentného zasahovania vlády, ktorej nič neunikne.

3. Všemocnosť (demokratickej) moci. V demokratických štátoch podľa Tocquevilla absentuje idea nižších článkov moci. Naopak panuje predstava jednej ústrednej moci, ktorá všetko riadi. Odstránenie sprostredkujúcich článkov spôsobil, koncentráciu moci v rukách jediného reprezentanta – štátu. A tiež, že štátna moc sa prejavuje v živote každého jedinca. Práve vďaka posilnenej centralizácii sa moc stáva aj všadeprítomnou. Na druhej strane, keby moc bola iba centrálna, bola by slabšia. Historické skúsenosti z rôznych období dokazujú, že krajná centralizácia politickej moci nakoniec oslabuje spoločnosť aj samotnú moc. Centrálna moc nemôže postihnúť a riadiť všetko.

* * *

Vývoj moderných štátov dáva Tocquevillovi v mnohom za pravdu. „Našu dobu," ako uvádza G. Sartori, v určitej miere charakterizuje trend k „vyššej totalite". A pokračuje: „Demografický tlak, neustále rastúca vzájomná závislosť všetkých aspektov industriálnej spoločnosti a spoločnosť služieb (industriálnej a servisnej spoločnosti), požiadavky blahobytu, racionálnejších, funkčnejších a plánovitých spoločenských foriem, aby som spomenul len tie najvýraznejšie dôvody, ktoré vedú dnešné vlády, či sa im to páči alebo nie, k tomu, aby sa čoraz viac starali o všetkých a všetko. V tejto súvislosti môžeme celkom pokojne povedať, že *všetky moderné štáty sa tak či onak vyvíjajú v smere „totálneho štátu"* (podčiarkol – I.B.). Demokratický štát nie

je výnimkou.“ ([3], 192) Inými slovami, totalitarizmus je bytostnou potenciálnou *možnosťou* každého moderného demokratického štátu.[1]

Táto možnosť je daná predovšetkým mierou neistoty a strachu obyvateľstva.[2] „V súčasnosti,“ napísal Z. Bauman ešte v roku 2000, „faktor strachu“ (alebo expresívne povedané – „despotizmus strachu“ – I.B.) vzrastá.“ ([6], 48) A v čoraz nespoľahlivejšom a neistejšom svete je únik do bezpečného neba silným lákadlom. Avšak nemali by sme zabúdať na slová J. S. Milla, ktorý upozorňoval: „Medzi nepopierateľné funkcie štátnej správy patrí prijímať preventívne opatrenia proti zločinom ešte skôr než k nim dôjde práve tak, ako ich následne vyhľadávať a trestať. Táto preventívna funkcia vlády je však na obmedzovanie slobody oveľa zneužiteľnejšia ako funkcia sankcionovania, pretože sotva existuje nejaká časť legitímnej slobody konania človeka, ktorá by celkom oprávnene nepripúšťala interpretáciu v tom zmysle, že vo zvýšenej miere poskytuje možnosti tej či onej forme delikvencie.“ ([7], 89) A tak na legitímnej úrovni sa často vystavujú mandáty, hoci horlivo podporované verejným názorom, ktoré predsa len znamenajú neoprávnený zásah do nedotknuteľných individuálnych slobôd.

To nevyhnutne nastoľuje otázku: čo má dostať v moderných demokratických štátoch prednosť – práva a slobody občanov alebo ich bezpečnosť? Táto „hobbesovská dilema“ dodnes vyznieva neobyčajne aktuálne. Dokonca si myslím, že jej aktuálnosť v súvislosti s eskaláciou medzinárodného terorizmu ešte vzrástla. Budeme žiadať väčšiu bezpečnosť pre nás aj za cenu (dočasného a niekedy aj trvalejšieho) obmedzenia práv a slobôd, za cenu väčšej kontroly? Zdá sa, že veľa ľudí – v každom prípade oveľa viac ľudí ako sme ochotní si priznať – dáva dnes prednosť bezpečnosti aj za takúto cenu. Možno to vyviera z nejakej „skrytej (aj keď to slovo nemám rád) ľudskej prirodzenosti“, že inštinktívne vedomie bezpečnosti je u ľudí v súčasnosti (a možno vždy bolo a bude) oveľa silnejšie ako vedomie slobody. A tak sa napokon môže stať, že prílišná bezpečnosť, ktorá mala pôvodne zabezpečiť väčšiu slobodu dosiahne taký stupeň, že prakticky udusí túto slobodu takrečeno „v objatí“. A nielen ja, ale mnohí iní si myslia, že nie sme od tohto stavu až tak vzdialení.

Niektorí oponenti (najmä americkí demokrati) prezidenta Georga Busha ho obviňujú, že zneužíva vojnu proti terorizmu na okliešťenie občianskych práv a slobôd. Po 11. septembri sa svet skutočne zmenil. Do nevídaných rozmerov sa zväčšila sa štátna kontrola. Pod rúškom boja proti terorizmu každý môže byť sledovaný, lebo každý človek je potencionálne podozrivý. Napĺňa sa tak predpoveď G. Deleuza, ktorý už v 80. rokoch minulého storočia upozorňoval, že vstupujeme do spoločnosti

[1] Úzku hranicu medzi demokraciou tyraniou si uvedomovali už antickí myslitelia Platón, Aristoteles a ďalší). Napríklad Aristoteles v *Politike* napísal, že „tyranída vzniká z najradikálnejšej demokracie.“ ([4], 144)

[2] Pripomeňme si, že ešte Montesquieu označil strach a s ním ruka v ruke idúci „duch otroctva“ za podstatu despotizmu. ([5], 132)

nepretržitej kontroly. ([8], 192) Pritom azda najvýstižnejším všeobecnou charakteristikou demokracii je verejná kontrola moci. Avšak jedným z paradoxov súčasnej doby je to, že nie ľudia kontrolujú moc, ale moc kontroluje ich, čím sa pomaly a isto vytráca podstata, ba aj zmysel demokracie.

Už dnes mesto Chicago vynakladá 8,6 milióna dolárov na systém moderných videokamier vybavených softvérom, ktorý spustí alarm, keď kamery zachytia potulujúcich sa ľudí, osoby túlajúce sa okolo verejných budov alebo zastavujúce svoje autá na krajniciach ciest. Aj v ďalších svetových metropolách je umiestnená celá sieť sledovacích skrytých kamier. Pritom neexistuje právna úprava o ich použití. Tieto kamery vás sledujú bez vášho súhlasu. Ba čo je horšie, vy ani presne neviete, či, respektíve kedy vás sledujú. No ak si napríklad zakryjete tvár, polícia má právo skontrolovať vašu identitu (to je zatiaľ jediná právna úprava). Na druhej strane, budovy na ktorých sú umiestnené kamery patria nezriedka k súkromnému majetku a nie je dovolené ich filmovať. Jednotlivec môže stále menej žiadať od štátnej moci a naopak, táto moc sa musí stále menej zodpovedať svojim občanom. Pritom k demokracii neodmysliteľne patrí zodpovednosť vládnucich voči verejnosti a opačne, pocit verejnosti, že sa podieľa na výbere dôležitých rozhodnutí.[1] Inak sa u nej zákonite prejaví politická apatia a pasivita. No zdá sa akoby vyspelým demokraciám už ani natoľko nešlo o slobodu a politickú aktivitu svojich občanov, ale skôr o kontrolu a zaznamenávanie aj toho ich najsúkromnejšieho prvku – biologického života tela. Vzniká tak politický život akoby bez verejnosti. Štátna moc nie je pociťovaná ako jej vlastná vec.

Aj v tom tkvie jedna z príčin (ak nie hlavná príčina) dnes tak často konštatovanej krízy politickej reprezentácie vo vyspelých demokratických štátoch. Prejavy tejto krízy sú viac než evidentné. Takmer chronická nedôvera, najmä mladých ľudí (zámerne nehovorím občanov) k politikom (podľa najnovšieho výskumu z roku 2005 iba 11 % obyvateľov na svete dôveruje politikom) a všeobecne k politike. Prevažná väčšina ľudí stráca vedomie spoločnej zodpovednosti a iba sa prizerá, čo sa okolo nej deje, lebo neverí, že sa jej aktivitou niečo podstatné zmení. A takýto postoj je podľa H. Arendtovej už len krokom k nastoleniu totalitárneho (prinajmenšom autoritatívneho) politického zriadenia. ([9], 437–439, 442)

Zatiaľ však hovorme iba o prvkoch totalitárnej politiky v súčasných vyspelých demokratických krajinách.

Podľa G. Sartoriho určujúcim znakom „totalitárnej politiky je jej prienik a rozšírenie." ([3], 204) Z tohto pohľadu „totalitarizmus sémanticky označuje uväz-

[1] Ešte antickí myslitelia si dobre uvedomovali, že étos politiky je princípom štátneho života, ktorého sa všetci slobodní občania musia zúčastňovať so svojim najlepším vedením, chcením a s vedomím spoločnej zodpovednosti. Na antické ponímanie politei okrem iných nadviazal aj Tocqueville, ktorý demokraciu chápal nielen ako formu vlády, ale skôr ako určitý stav alebo úroveň spoločnosti – úroveň myslenia a cítenia jej členov, ich vôľu podporovať demokraciu, zodpovednosť za ňu, štýl ich života; skrátka, ako „duch" demokracie prestupuje spoločnosť ako celok.

nenie celej spoločnosti v rámci štátu, všeprenikajúce politické ovládnutie všetkého, vrátane mimopolitického života človeka.“ ([3], 199) To je práve to, čo odlišuje totalitarizmus: „deštrukcia hranice medzi štátom a spoločnosťou a totálna politizácia života.“ ([3], 200)

Úloha štátu sa určite od čias Tocquevilla zmenila. Centrum moci sa možno dnes v mnohých oblastiach preniesol na nadnárodné inštitúcie. Princíp aj dôvody všemocnosti však zostali: stieranie sprostredkujúcich článkov a koncentrácia obrovskej moci v rukách málopočetnej elity (podľa štatistických údajov z roku 2003 5% svetového obyvateľstva vlastní 80% svetového bohatstva).

Ešte na konci 20. storočia veľa nádejí sa vkladalo do vytvárania tzv. neformálnych demokratických sietí, ktoré mali predstavovať akúsi protiváhu voči oficiálnym štátnym štruktúram. Ich veľkým obhajcom sa okrem iných stal John Naisbitt, ktorý v knihe *Megatrendy* napísanej začiatkom 80-tych rokov minulého storočia[1] v spojitosti s mocou uvádza dve základné zmeny: 1. Namiesto moci kapitálu, ktorá je vlastná industriálnej spoločnosti sa presadzuje moc informácií. 2. Namiesto moci určovanej zhora sa presadzuje moc zdola nahor – moc miestnych združení a iniciatív (ako sú napríklad združenia boja proti rasizmu, za práva žien, rozličné ekologické iniciatívy, aktivity na ochranu spotrebiteľov a pod.). Hierarchický model spoločnosti sa tak postupne údajne pretvára na model siete, ktorá údajne mení podstatu mocenských vzťahov, pretože spočíva na spoločenskom (iba funkcionálnom) podriadení rovnoprávnych indivíduí. ([11])

Dnes už vieme, že si vôbec netreba idealizovať horizontálne štruktúry. Aj tu je možné mocenské násilie (napríklad v podobe nátlaku určitej skupiny alebo „neformálnej“ autority) na myslenie a konanie jednotlivcov, tzv. horizontálny despotizmus. Napríklad v USA vznikli miestne hliadky „dobrého vkusu“, ktoré strážia, dozerajú nad estetikou bývania a odievania (novodobá križiacka výprava sa napríklad dnes vedie proti tzv. výstrednému oblečeniu, akým sú napríklad bedrové nohavice – nohavice odhaľujúce pupok). A tam kde je kontrola, tam je spravidla aj norma a kde je nejaká norma, tam je spravidla prítomné aj násilie.[2] O tom ešte názornejšie svedčia rozličné iniciatívy na ochranu „dobrých“ mravov, ktoré sa ako huby po daždi vynorili v USA po nástupe prezidenta Busha. Pritom ide o veľmi vplyvné „neformálne“ organizácie a združenia (napríklad len jedno takéto združenie – „Združenie rodičov bojujúcich proti nemravnosti v médiách“ má takmer 900 000 členov). Svoj vplyv potom využívajú na to, že doslova známkujú kongresmanov podľa toho, ako hlasovali, nakoľko bolo ich hlasovanie v súlade s „dobrými mravmi“, respektíve priamo ich navštevujú a lobujú za záujmy a ciele združenia. Kto sa nechce dať presvedčiť,

[1] V slovenčine vyšla prepracovná verzia tejto knihy v spoluautorstve John Naisbitt a Patricia Aburdenová. ([10])

[2] To však nie je špecifkou iba Spojených štátov. S niečím podobným sa môžu stretnúť napríklad aj občania v samosprávach menších obcí vo Švajčiarsku.

toho verejne pranierujú v masovokomunikačných prostriedkoch alebo prostredníctvom internetu, až kým nezmení názor.

Z čisto formálneho hľadiska by sa dali tieto iniciatívy interpretovať ako výraz demokracie, keby sa za podobnými aktivitami neskrývala snaha indoktrinácie (jednej, jedinej „správnej") morálky do verejného života, resp. vynucovanie určitej morálky pomocou zákonov a politiky (a politikov). A to je práve to, čo Tocqueville nazval „legálnym" alebo „demokratickým" despotizmom.

* * *

Ako som už v úvode avizoval, v svojom príspevku som sa pokúsil aspoň načrtnúť niektoré aktuálne otázky a problémy spojené s uplatňovaním moci a demokracie v súčasných podmienkach globalizácie. A tak trochu neskromne dodávam, že už pomenovanie a upozornenie na tieto problémy, môže byť začiatkom ich teoretického i praktického riešenia.

Literatúra:

[1] DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe I–II*. Praha 1992.
[2] FOUCAULT, M.: Život lidí zlopověstných. In: Myšlení vnějšku 1996.
[3] SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava 1993.
[4] ARISTOTELES. *Politika*. Bratislava 1988.
[5] MONTESQUIEU, CH. de S.: *Duch zákonov*. Bratislava 1989.
[6] BAUMAN, Z.: *Globalizácia*. Bratislava 2000.
[7] MILL, J. S.: *O slobode*. Bratislava 1995.
[8] DELEUZE, G.: *Rokovania 1972–1990*. Bratislava 1998.
[9] ARENDTOVÁ: Původ totalitarismu I–III. Praha 1996.
[10] NAISBITT, J. – ABURDENOVÁ, P.: Megatrendy 2000. Desať nových smerov na deväťdesiate roky. Bratislava 1992.
[11] NAISBITT, J.: *Megatrendy*. Bratislava 1985.

Doc. PhDr. Ivan Buraj, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
e-mail: buraj@fphil.uniba.sk

O GLOBÁLNÍ SPRAVEDLNOSTI

Marek Hrubec

The main target of the article is to show advantages of the theory of global (cosmopolitan) justice within the debate between this kind of theory of justice with the theory of international justice. The essay concentrates on weaknesses of John Rawls's liberal international theory. It discusses not only a political dimension of justice but also social and communal ones.

Pojetí globální spravedlnosti je nezbytné v době, v níž se jedinci i celé společnosti ocitají stále více pod tlakem transnacionálních a planetárních, zejména ekonomických vlivů a v níž musejí ve stále větší míře reagovat na skutečnost kulturní plurality. Žijeme ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými, nově industrializovanými a nerozvinutými zeměmi" rodí nesmiřitelné konflikty a požadavky.[1] Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionalizovanou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Jelikož z dějin víme, že lidé jsou schopni poučit se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

Pojetí *globální* neboli *kosmopolitní* spravedlnosti se pokusím přiblížit pomocí polemiky tohoto pojetí s pojetím *mezinárodní* spravedlnosti, které je současným hlavním přístupem k nadnárodnímu uspořádání a které si někdy neoprávněně nárokuje termín globální spravedlnost po sebe. Dominantní postavení koncepce vztahů mezi národními státy neboli mezinárodních vztahů mělo svoji pochopitelnou příčinu v postupném utváření instituce národního státu od Vestfálského míru (1648). Stále větší konfliktní planetární provázanost jednotlivých lidí a společností však vyžaduje překročení pouhých mezinárodních vztahů a vytvoření kosmopolitního neboli globálního řádu.

Předem mohu naznačit, že se mé úvahy budou ubírat následujícím směrem. Prostřednictvím několika kroků se pokusím zdůvodnit jednak nedostatečnost teorie mezinárodní spravedlnosti a jednak potřebu teorie globální spravedlnosti. Za prvé načrtnu *hlavní teze teorie mezinárodních vztahů* patrně nejvlivnějšího politického filosofa posledních dekád, Johna Rawlse. Mým cílem přitom nebude detailní výklad této teorie, ale pouze koncentrace na její nosné pilíře, jejichž prezentace poslouží jejímu porovnání s teorií globální spravedlnosti. Za druhé se budu zabývat problémem, který je obsažen v první části Rawlsovy teorie, tj. v jeho pojetí společenské smlouvy (kontraktualismus). Tímto problémem je neadekvátně uchopený *vztah mezi jedincem a*

[1] Habermas, J., Aus Katastrofen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert. In: Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998, s. 87.

pospolitostí. Za třetí se zaměřím na *sociálně distributivní dimenzi spravedlnosti* neboli na řešení enormních globálních nerovností. Na závěr se pokusím naznačit příčiny mezí Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti a tím poukázat na potřebu *přechodu od mezinárodní spravedlnosti, jež vychází z liberálního nacionalismu, ke globální spravedlnosti, jež je sociálně a multikulturně ohleduplná*.

Nutno dodat, že tyto argumenty neslouží imperiálním cílům prosazovaným pod hlavičkou globálního rozšiřování demokracie, ale podobně jako Rawlsovy teze s ohledem na pluralitu kultur a dodržování základních lidských práv podporují jednak globální neboli kosmopolitní legitimní uspořádání s participací obyvatel a jednak demokratické uspořádání v západních zemích.

Základní teze mezinárodní spravedlnosti

Poprvé formuloval Rawls své pojetí mezinárodní spravedlnosti již ve své první knize *Teorie spravedlnosti*.[1] Jelikož se však kniha zaměřuje na pojetí spravedlnosti v rámci národního státu, tvoří pojednání o mezinárodní spravedlnosti jen náčrt. Tento nárys Rawls později rozvíjí v práci *Zákon národů*,[2] v níž z něj vytváří koncepci mezinárodní spravedlnosti. Zatímco Rawlsovy práce *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus*[3] pojednávají o tom, jak je žádoucí uspořádat liberálně demokratickou společnost, neboli o nejrozumnější legitimní koncepci spravedlnosti pro liberálně demokratickou společnost v rámci národního státu, úkolem Rawlsova *Zákona národů* je rozšířit tyto myšlenky za účelem návrhu zásadních linií jednak pro mezinárodní politiku tohoto druhu režimu a jednak pro obecnější účel, jímž je záměr vytvořit světovou Společnost liberálních a slušných (decent) národů.[4] Zákon národů svým pojetím mezinárodní spravedlnosti slouží jako „konkrétní politická koncepce práva a spravedlnosti, která se aplikuje na principy a normy mezinárodního práva a praxe".[5]

Rawls artikuluje dva hlavní, vzájemně provázané motivy, které stojí v pozadí jeho teorie mezinárodních vztahů.[6] První je idea, že největší problémy a katastrofy v dějinách lidstva byly způsobeny politickou stránkou nespravedlnosti. Masové vraždy, genocida, chudoba, náboženské perzekuce nebo nespravedlivé války byly zapříčiněny především tímto druhem nespravedlnosti. Druhým motivem je idea, že nejvíce problematické a katastrofické události mohou vymizet, pokud politickou dimenzi

[1] Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995 (orig. 1971), s. 223–224.
[2] Rawls, J., *The Law of Peoples: With „the Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1999; Srv. týž, The Law of Peoples. In: Shute, S., Hurley, S. (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books 1993, s. 41–82.
[3] Rawls, J., *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993. Slovenský překlad: Rawls, J., *Politický liberalizmus*. Prešov, Slovacontact 1997.
[4] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 128.
[5] Rawls, J., *The Law of Peoples*, s. 3.
[6] Rawls, J., *The Law of Peoples*, 126.

nespravedlnosti odstraníme zavedením spravedlivých základních institucí a následováním spravedlivých sociálních opatření. Rawls dodává, že pokud tyto instituce nebudou spravedlivé, k dosažení uvedeného žádoucího stavu by měly být alespoň slušné.

Ve své teorii Rawls pracuje se třemi základními druhy společnosti. Hovoří za prvé o rozumných liberálních národech, za druhé o slušných národech, přičemž oba tyto druhy národů považuje za dobře uspořádané společnosti, a za třetí o národech, které dobře uspořádány nejsou. Tento třetí druh dále dělí na státy mimo zákon (outlaw states), na společnosti zatížené nepříznivými podmínkami a na benevolentní absolutismy. Na rozdíl od svého výkladu v *Teorii spravedlnosti* Rawls v *Zákonů národů* v souvislosti se soužitím dobře uspořádaných společností (tj. společností prvních dvou druhů) v rámci Zákona národů nemluví o pluralitě států, ale o pluralitě národů či (přesněji, ale méně česky) pluralitě lidů (peoples). Důvod, proč tak činí, spočívá v tom, že chce odlišit státní útvary s jejich vlastními (racionálními a nikoli nezbytně rozumnými)[1] zájmy projevovanými v jejich suverenitě, která jim byla v mezinárodním právu připisována v posledních tři sta letech, od národů začleněných do Zákona národů, který omezuje interní suverenitu neboli politickou autonomii států. Od národů je na jedné straně vyžadováno více než od států, neboť se požaduje striktnější dodržování lidských práv, které je na vzestupu od druhé světové války. Na druhé straně jsou lidská práva pojímána v omezené, tolerantní podobě, která se je snaží zbavit nánosů etnocentrismu a respektovat odlišnosti dobře uspořádaných národů, jež však nemají liberálně demokratický charakter.[2] Tím jsou dány možnosti mírového soužití dobře uspořádaných společností, tj. liberálně demokratických společností a hierarchicky uspořádaných společností, které se sice nevyznačují liberálně demokratickým zřízením, ale dodržují základní lidská práva a občanům umožňují participaci na vládě prostřednictvím konzultační hierarchie založené na společně sdílených hodnotách.[3] Rawls uvádí, že „Ve společnosti národů je paralelou k rozumnému pluralismu [v národní společnosti] odlišnost rozumných národů s jejich různými kulturami a tradicemi myšlení, jak náboženských, tak nenáboženských."[4] Doplňujícím prvkem soužití dobře uspořádaných společností je vztah těchto společností sdružených pod Zákonem národů ke společnostem, které dobře uspořádány nejsou a které jsou zdrojem mezinárodní nestability.

---

[1] Výklad primárního významu rozdílu mezi termíny „rozumný" a „racionální" lze najít např. v: Rawls, J., Základní svobody a jejich priorita. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 174.

[2] Rawls netrvá na některých článcích Všeobecné deklarace lidských práv, např. na čl. 21, který mluví o demokratické vládě. Srv. s opačným názorem: např. Archibugi, D./Held, D., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press 1995. Srv. také s: Taylor, Ch., A World Consensus on Human Rights? *Dissent*, Summer 1996.

[3] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., §8–9.

[4] Rawls, J., *The Law of Peoples*, s. 11.

Souhrnně lze říci, že se Rawlsovi jedná o mezinárodní spravedlnost, jíž chce v ideálním případě dosáhnout ustanovením souladného soužití národů ve Společnosti národů pod Zákonem národů, který usiluje o nastolení politické dimenze spravedlnosti pomocí dvou pilířů: za prvé prostřednictvím tolerantního respektování partikulární odlišnosti dobře uspořádaných společností a za druhé prostřednictvím trvání na dodržování základních univerzálních lidských práv. V neideálním případě k tomu přistupuje ještě vztah ke společnostem, jež dobře uspořádány nejsou. Tyto myšlenky lze označit za politickou teorii mezinárodní spravedlnosti, jež je založena na dodržování základních lidských práv.

Jedinec anebo národ?

Dosavadní výklad již dostačuje k tomu, aby bylo možné poukázat na nedostatky Rawlsovy teorie mezinárodních vztahů. Nejprve bych chtěl upozornit na problém, který se objevuje v Rawlsově formulaci *původního stavu* neboli *původní situace*, v níž se jednotlivé strany společenské smlouvy rozhodují o principech mezinárodní spravedlnosti. Ponechám nyní stranou, zda je vůbec udržitelné definovat principy spravedlnosti prostřednictvím kontraktualistické konstrukce původní situace a zda by bylo lepší artikulovat principy spravedlnosti pomocí jiného modelu, který není založen na společenské smlouvě. Přestože model společenské smlouvy nepředstavuje východisko většiny teorií, domnívám se, že je možné posoudit problém probíraný v rámci tohoto modelu nezávisle na něm.

Problém spočívá v určení subjektů spravedlnosti. Zatímco v Rawlsově teorii spravedlnosti formulované v rámci národního státu figurují v původní situace jedinci, kteří zastupují sami sebe, v jeho teorii mezinárodní spravedlnosti jsou aktéry reprezentanti národů nebo dokonce celých států, kteří mají za úkol reprezentovat pouze národní či státní zájmy a nikoli jednotlivce. Jak jsem již výše uvedl v citaci: „smluvními stranami jsou reprezentanti různých národů … Smluvní strany, v tomto případě reprezentanti států, smějí tedy opět mít jen tolik vědomostí, které by jim umožnili učinit nějaké racionální rozhodnutí k prospěchu jejich zájmů.“[1]

Tento posun od jednotlivců, kteří zastupují svá vlastní stanoviska jakožto postoje morálních osob, k reprezentantům, kteří zastupují *národní zájmy*, významně proměňuje Rawlsovu teorii. Za optimální je v této teorii považována nacionálně vymezená obrana individuálních práv neboli liberální nacionalismus, který prosazuje národní zájmy ve jménu příslušníků těchto národů proti zájmům ostatních národů. Jedná se o principy, které „určují … veřejná opatření vůči jiným národům.“[2] Tato charakteristika Rawlsovu teorii přibližuje normativně nenáročné realistické teorie mezinárodních vztahů, v jejímž centru pozornosti národní vztahy stojí.

[1] Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c.d., s. 224.
[2] Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, s. 224. Překlad upraven podle originálu.

Důvody pro zaujetí tohoto stanoviska nespočívají v Rawlsově obecné teorii spravedlnosti. V Rawlsově případu nejde o příliš pospolité založení liberální teorie. Jeho stanovisko je sice nutné vnímat jako komunitaristicky ohleduplné, nicméně obhajoba pospolitosti na národní rovině je u něj vedena jinými motivy. Skutečným vodítkem Rawlsovy teorie nadnárodních vztahů je umírněná petrifikace reálné politiky mezinárodních vztahů,[1] jejíž orientace na národní suverenitu je však v praktické politice stále více oslabována.

Na pozadí dosavadní argumentace bude nyní srozumitelnější rozlišení mezi Rawlsovou teorií mezinárodní spravedlnosti a teorií kosmopolitní spravedlnosti. Základní distinkce mezi těmito dvěma teoriemi spočívá podle Rawlse, který odkazuje na kosmopolitní teorie Briana Barryho, Charlese Beitze, Thomase Poggeho a Davida Richardse, v tom, že zatímco kosmopolitní spravedlnost se týká jedinců, mezinárodní spravedlnost se vztahuje k celým společnostem či národům.[2] Nicméně stanoviska zmíněných teoretiků kosmopolitismu jsou poněkud komplexnější a není možné jim porozumět pouze na základě tohoto Rawlsova výkladu.

Nejprve je třeba rozlišit alespoň mezi libertariánskými teoriemi a teoriemi kosmopolitními. Egalitárně libertariánské teorie spravedlnosti, např. teorie Hillela Steinera nebo Henryho Shue,[3] se skutečně, jak říká Rawls, vztahují pouze k jednotlivcům a lidská práva připisují lidským bytostem jako takovým na základě jejich společných charakteristik. Tím se odlišují od stanoviska Rawlsova, které těmito právy zavádí „nezbytný, přestože nikoli dostačující standard slušnosti národních politických a sociálních institucí", který je vyžadován od národů jakožto členů „spravedlivé Společnosti národů."[4] Jelikož se dodržování práv jedinců v Rawlsově teorii stává jen jednou z podmínek přijetí národa mezi ostatní národy v rámci Společnosti národů, hrají zde jedinci pouze instrumentální roli.

Oproti tomu kosmopolitní teorie se vztahují nikoli jenom k celým společnostem jako mezinárodní teorie Rawlsova, ale *také* k jednotlivcům, a to jako ke světoobčanům. To však neznamená, že otázku spravedlnosti musejí kosmopolité řešit přímo ve vztahu k jednotlivcům a nikoli prostřednictvím institucí různých úrovní.[5] Optimální

---

[1] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 112.

[2] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., kap. 11.1 a 16.3. Srv. Barry, B., *Theories of Justice*. Berkeley, University of California Press 1989; Beitz, C., *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press 1979; Pogge, T., *Realizing Rawls*. Ithaca, New York, Cornell University Press 1990; Richards, D., International Distributive Justice, *Nomos* Vol. 24, 1982.

[3] Steiner, H., *An Essay on Rights*. Oxford, Blackwell 1994; Shue, H., *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, Princeton University Press 1980. Jelikož se zaměřuji na Rawlsovu teorii, ponechávám pravicově libertariánské teorie, které nejsou pro polemiku s Rawlsovou teorií příliš přínosné, stranou.

[4] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 80; srv. s. 65.

[5] Charles Beitz artikuluje rozdíl mezi institucionální a morální verzí kosmopolitismu, který zpochybňuje tuto nezprostředkovanost. Zatímco se institucionální kosmopolitní spravedlnost (např. v podání Poggeho a Beitze) týká různých supranacionálních institucí včetně insti-

řešení nabízí model odstupňovaných společenských struktur v závislosti na příslušné pospolitosti – lokální, národní, regionální (kontinentální) a globální.[1] Přitom je třeba zdůraznit, že kosmopolitismus nemusí ústit do globální vlády.[2] Jeho prosazování je možné také pouze pomocí států a dalších institucí a nikoli prostřednictvím světové vlády.[3]

Hlavní myšlenku dosavadního výkladu lze ve zjednodušené podobě shrnout tezí, že kosmopolitní teorie stojí mezi teoriemi mezinárodními, které ulpívají na vztahu mezi národními pospolitostmi a jedince přehlížejí, a teoriemi libertariánskými, jež se koncentrují pouze na jedince a jiné instituce než globální ignorují.

Jak je zřejmé z níže uvedené tabulky, východisky jednotlivých nadnárodních teorií jsou tedy a) jedinci, b) jedinci a pospolitosti, c) pospolitosti. Reprezentativním představitelem libertariánské teorie spravedlnosti je např. Henry Shue, příkladnými autory kosmopolitní teorii spravedlnosti jsou např. Thomas Pogge nebo Charles Jones, a vzorovým zastáncem mezinárodní teorii spravedlnosti je např. John Rawls. Vzhledem k tomuto vymezení inklinuje libertariánská teorie k sociálnímu atomismu, neboť tenduje k izolovanému vnímání jedince. Mezinárodní teorie naopak směřuje k nacionalismu dáváním přednosti národa před jedincem a k instrumentálnímu pojetí individuálních práv, neboť v nadnárodním rámci staví do středu své pozornosti národní zájmy. Naopak vyvážená kosmopolitní teorie obsahuje potenciál zohlednění jak individuálních práv, tak jejich pojímání vzhledem k jejich zakotvení v různých společenstvích.

teorie	***libertariánská***	***kosmopolitní***	***mezinárodní***
autor	Hillel Steiner, Henry Shue	Thomas Pogge, Charles Jones	John Rawls

tucí globálních, morální kosmopolitismus pojednává především o morálním základu, na němž mohou být tyto instituce ospravedlněny – „každá bytost má globální status jako poslední jednotka morálního zájmu". Beitz, C., International Liberalism and Distributive Justice, *World Politics* 51/1999, s. 287.

[1] Oproti autorům uvedeným v předchozí poznámce Charles Jones, který svoji teorii považuje za morálně kosmopolitní, sice nepřijímá institucionální kosmopolitismus, ale svým neohegelovským pojetím pospolitosti poskytuje jeho adekvátní zakotvení. Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press 1999.

[2] Mezi různými druhy kosmopolitismu existuje rovněž tzv. legální kosmopolitismus, který však o globální vládu usiluje. Tento druh vlády charakterizuje jednotný právní řád světové republiky, v němž mají všichni občané stejná práva a stejné povinnosti. Srv. Nielsen, K., World Government, Security, and Global Justice. In: Luper-Foy, S. (ed.), *Problems of International Justice*. Boulder, Westview Press 1987.

[3] Srv. Kant, I, *K večnému mieru*. Bratislava, Archa 1996.

subjekt	jedinec	jedinec a pospolitost	xpospolitost
inklinace	atomismus	multikulturní kosmopolitismus	nacionalismus

Členění obsažené v této tabulce bezpochyby nevyčerpává výklad komplexních nadnárodních teorií.[1] Jeho výhodou je však to, že vychází z polemiky mezinárodní teorie s teorií kosmopolitní, kterou sám Rawls oprávněně pokládá za hlavní alternativu své teorie a kterou zaměňuje za teorii libertariánskou.

Distributivní spravedlnost

Dosud jsem se věnoval vymezení subjektů (jedinců a národů) mezinárodní a globální spravedlnosti. Nyní bych se rád zaměřil na principy, jež by měly nadnárodní vztahy mezi těmito subjekty regulovat. Konkrétně bych chtěl ukázat, jak je princip distributivní dimenze spravedlnosti, jenž omezuje sociálně ekonomické nerovnosti (diference), vnímán z hledisek mezinárodní a globální spravedlnosti.

V *Zákonu národů* při určení konsekvencí mezinárodní a kosmopolitní teorie vzhledem k sociálně distributivní dimenze spravedlnosti Rawls rozvádí princip o pomoci jiným národům prostřednictvím tzv. *povinnosti asistence* neboli *principu asistence*.[2] Rawls tvrdí, že distributivní rovnost v nadnárodním kontextu může být v zásadě pojímána jedním neadekvátním a jedním adekvátním způsobem, tj. buď jako dobro o sobě nebo jako dobro, které je požadováno za určitých podmínek. Podle Rawlsova mezinárodního *principu asistence* „nerovnosti nejsou vždy nespravedlivé, a … když jsou, je to pouze proto, že mají nespravedlivé účinky na základní strukturu Společnosti národů a na vztahy mezi národy a mezi jejich členy.“[3] Jakmile jsou požadavky

[1] Složitější členění předkládá např. Michale Walzer v článku: International Society: What is the Best that We Can Do? *Dissent* Fall 2000.

[2] „Národy mají povinnost pomáhat jiným národům, jež žijí v nepříznivých podmínkách, jež jim brání v tom, aby měly rozumný či slušný politický a společenský režim.“ Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 37. Srv. s. 78–81. Celkové pojednání v §15 na s. 105–113 a v §16 na s. 113–120. Srv. se zmínkou o vzájemné asistenci mezi národy na s. 38 a s pozn. 47 na téže straně. Dále srv. s Rawlsovou zmínkou o lidských právech na s. 65 a pozn. 1 na téže straně a s jeho celkovým pojednáním o lidských právech v §10 na s. 78–81.

[3] Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 113;

politické dimenze spravedlnosti (tzn. analogicky jako v domácích podmínkách) ve Společnosti národů splněny (tzn. jakmile jsou odstraněny: základní utrpení chudých, stigmatizující přístup k nim a překážky férovosti v politických procedurách základní struktury společnosti), není dále zapotřebí omezovat nerovnost mezi národy, tvrdí Rawls.

Někteří teoretici kosmopolitismu, např. Thomas Pogge svým *globálním egalitárním principem*, jednak navrhují způsob, jak omezovat rostoucí nerovnosti, s nimiž se Rawlsův princip asistence nevypořádává, a jednak ukazují, že tento návrh na omezování nerovnosti vyplývá z Rawlsových vlastních úvah o spravedlnosti v rámci národního státu.[1] Charles Beitz v této souvislosti zkoumá dva principy, *princip redistribuce zdrojů* a *globální distributivní princip*. První princip pracuje s hypotetickou premisou autarkické společnosti, tj. společnosti, jež je zcela závislá na svých zdrojích a na své práci a nezávislá na obchodu s jinými společnostmi. Tento princip redistribuce zdrojů zajišťuje přesun zdrojů, stručně řečeno, od zajištěných společností ke společnostem chudým za účelem zavedení politických a ekonomických institucí, které zajistí uspokojování základních potřeb jedinců těchto nezajištěných společností v souladu s lidskými právy.

Globální distributivní princip, který je podobný Poggeovu *globálnímu egalitárnímu principu*, následuje právě uvedený *princip redistribuce zdrojů*, ale vypouští ideu autarkické společnosti a předpokládá výměnu zboží a služeb mezi jednotlivými společnostmi. Zdroje poskytuje chudým společnostem neustále analogicky způsobu, jakým sociálně orientovaný *princip diference* z Rawlsovy práce *Teorie spravedlnosti* zohledňuje nejhůře postavené občany v rámci národního státu.

Pro posouzení těchto distributivních principů je třeba od sebe odlišit dva druhy kosmopolitní spravedlnosti: spravedlnost kontinuální a spravedlnost diskontinuální. Kontinuální spravedlnost pevně svazuje globální spravedlnost se spravedlností národní, kterou již v zásadě není třeba po určení globální spravedlnosti dále specifikovat. Jejím příkladem je teorie Phillipa van Parijse, jejíž součástí je globální požadavek základního příjmu pro všechny osoby,[2] nebo Rawlsova teorie spravedlnosti doplněná globálním principem spravedlnosti, tj. teorie, kterou Pogge a Beitz, jak jsem před chvílí ukázal, objasňují, ale, a to bych nyní rád zdůraznil, nezastávají. Hlásí se totiž k druhému druhu kosmopolitní spravedlnosti, tj. druhu diskontinuálnímu, který Rawls přehlíží a který je oproti druhu prvnímu otevřen tomu, že národní spravedlnost může být rozvržena podle jiného klíče než spravedlnost globální.

Jaký je tedy rozdíl mezi mezinárodní a kosmopolitní spravedlností s ohledem na distributivní dimenzi spravedlnosti? Rawlsova mezinárodní spravedlnost vyžaduje pouze politickou dimenzi spravedlnosti mezi národy a nijak neproblematizuje mož-

---

[1] Pogge, T., *Egalitarian Law of Peoples*, PAPA 1994; Rawls, J., *The Law of Peoples*, c.d., s. 115, pozn. č. 47.

[2] Van Parijs, P., *Real Freedom for All.* Oxford, Clarendon Press 1995.

nost, že jejich obyvatelé mohou zůstávat ve velmi nerovných podmínkách, např. vzhledem k distributivní dimenzi spravedlnosti. Oproti tomu kosmopolitní spravedlnost ve své diskontinuální verzi sice – podobně jako Rawlsova teorie – nepožaduje simplifikované ztotožnění národní a globální spravedlnosti, jak to činí kontinuální verze kosmopolitní spravedlnosti, ale prostřednictvím Beitzova *globálního distributivního principu* nebo Poggeova *globálního egalitárního principu* – na rozdíl od Rawlsovy teorie – institucionálně vyžaduje distributivní zásahy ve jménu světoobčanů i po dosažení uspokojivého vztahu v mezinárodní politické dimenzi spravedlnosti. Pojetí diskontinuální kosmopolitní spravedlnosti se od Rawlsovy mezinárodní spravedlnosti odlišuje starostí o mnohdy drastické ekonomické nerovnosti mezi příslušníky různých národů. Sociální dimenze spravedlnost zde není instrumentálně podřízena politické dimenzi spravedlnosti, oba druhy se vzájemně doplňují.

Závěr

Na závěr svého článku už jen naznačím hlavní příčiny mezí Rawlsova pojetí mezinárodní spravedlnosti, příčiny, kterých jsem se již dotknul při rozborech jednotlivých částí jeho teorie. První příčinou, která Rawlsovi brání rozvinout adekvátnější pojetí principů spravedlnosti, zejména principu redistribuce, spočívá v podcenění negativních dopadů současné ekonomické globalizace.[1] Zde se ukazují meze mezinárodního pojetí sociálně distributivní spravedlnosti, které na národní rovině vychází z liberální teorie. Druhé příčině lze porozumět prostřednictvím zobecnění příčiny první. Celkové podcenění kritického přístupu k fakticitě totiž Rawlse vede k nedostatečně adekvátnímu pojetí základních normativních prvků jeho teorie, jakými jsou vztah jedince a pospolitosti na národní rovině a transpozice tohoto vztahu do nadnárodní roviny. Limity obsažené v tomto pojetí vztahu mezi jedincem a pospolitostí Rawlsovi neumožňují přejít od lokální pospolitosti přes pospolitost národní až k pospolitosti kosmopolitní. Naopak jej fixují v pojetí nacionálního meziprostoru, které na jedné straně už zapomíná na jedince a na straně druhé není schopno překročit k multikulturní pluralitě kosmopolitní pospolitosti.[2]

---

[1] Srv. s každoročními zprávami OSN: *World Economic and Social Survey*; *World Economic Situation and Prospects*; *Human Development Report*.

[2] Rawls se sice tyto problémy snaží řešit zapojením hegelovského pojetí pospolitosti do své mezinárodní teorii, ale tuto návaznost nepromítá do ostatních částí své teorie, natož aby jejím prostřednictvím redefinoval svá základní východiska. Tuto provázanost vyzdvihují silněji neohegelovští autoři, kteří rozvíjejí myšlenku kosmopolitní spravedlnosti. Srv. např. Fine, R., Kant's theory of cosmopolitanism and Hegel's critique, *Philosophy and Social Criticism*, v tisku; Fine, R., Kosmopolitismus a sociální teorie, *Filosofický časopis* 3/2003, s. 407–429; Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, c.d. Srv. také s: A. Honneth, *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam, Van Gorcum 2000; srv. týž, *Kampf um Anerkennug: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; týž, *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofia, Praha

Nedostatečné zapojení jedinců do vztahů vzájemného uznání v pospolitosti v Rawlsově liberálně orientované teorii způsobuje, že jedinci nejsou ochotni identifikovat se dostatečně s pospolitostí ani na národní rovině. Jejich izolovanost se poté pochopitelně v ještě větší míře reprodukuje v rozsáhlejších formách pospolitosti na regionální a globální rovině. Pokud by byli jedinci více zakotveni, mohli by se lépe integrovat ve vztazích v národní pospolitosti a projevovat v ní svoji solidaritu. Tento rámec by mohli poté plynule překročit a solidárně se ztotožnit rovněž jak s multikulturní pospolitostí regionální či kontinentální, tak i s nejrozsáhlejší kosmopolitní pospolitostí. Jednotlivé formy pospolitostí se přitom mohou navíc utvářet napříč jednotlivými teritorii.

Naopak absence zakotvení ve vztazích vzájemného uznání odvádí do značné míry izolované a odcizené jedince do náhražkových vazeb tribalismu či nacionalismu. Jelikož Rawlsovo pojetí mezinárodní spravedlnosti vychází ze zdrojů liberálního nacionalismu, dostává se z hlediska liberalismu do paradoxu, neboť omezuje liberální obranu individuálních práv neboli – jak jsem uvedl výše v tabulce a příslušném výkladu – nedoceňuje individuální stránku člověka a spoléhá se na vztah mezi kolektivními jednotkami jednotlivých národů. Na straně druhé však vzhledem k tomu, že vychází z nedostatečně sociálně provázaných jedinců, těmto jedincům neumožňuje překročit nacionální integraci a přejít k rozvinutí vztahů vzájemného uznání v rozsáhlejších formách pospolitosti na rovině regionální či globální. Paradox mezinárodní teorie, jež má svůj původ v liberálním nacionalismu, tedy spočívá v napětí mezi přílišným individualismem v národním rámci a nacionalismem v rámci mezinárodním. Tento paradox se pokouší řešit kosmopolitní teorie ve své multikulturní formě, která nepouští ze zřetele vztah ani k jedincům, ani k rozsáhlejším formám pospolitostí, než je pospolitost národní.

Naznačení směru nápravy lze shrnout do dvou tezí. Za prvé, politickou dimenzi spravedlnosti, na níž kladou důraz liberálové, je třeba vyvážit distributivní dimenzí spravedlnosti, na níž se koncentrují autoři, kteří si uvědomují význam sociálních aspektů spravedlnosti. Za druhé, doplnění politické dimenze spravedlnosti dimenzí distributivní by však bylo nedostatečné, pokud by nebylo podloženo dimenzí spravedlnosti, jež se více zaměřuje na vztahy vzájemného uznání mezi jedinci v rámci pospolitosti. Tyto dvě teze poukazují na potřebu přechodu od teorie mezinárodní spravedlnosti, která svůj zdroj nachází v liberálním nacionalismu, k teorii kosmopolitní spravedlnosti, která nepřehlíží současné drastické nerovnosti v planetární distribuci mezi jedinci a mezi pospolitostmi a která umožňuje jejich multikulturní soužití.[1]

1996; Taylor, C., The Nature and Scope of Distributive Justice. In: týž, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge, Cambridge University Press 1985; týž, Irreducibly Social Goods. In: týž, *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1995.

[1] Netvrdím, že uvedené přínosné prvky teorie kosmopolitní spravedlnosti jsou definičně neslučitelné s teorií mezinárodní spravedlnosti. Nicméně vzhledem k tomu, že dominantní

PhDr. Marek Hrubec, PhD.
Oddělení morální a politické filozofie
Filozofický ústav Akademie věd ČR
Jilská 1, 110 00 Praha 1
Email: hrubec@ff.cuni.cz

verze teorie mezinárodní spravedlnosti je v současné době formulována liberálními nacionalisty, přikláním se k teorii kosmopolitní spravedlnosti. Podrobněji jsem o sporu mezi globální a mezinárodní spravedlností pojednal ve své studii: Hrubec, M., Mezinárodní versus globální spravedlnost. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia 2004, s. 77–104. V ní také načrtávám řešení analyzovaných problémů prostřednictvím kosmopolitní spravedlnosti.

ANTROPOLOGICKO-ETICKÉ SÚVISLOSTI V GLOBALIZUJÚCEJ SA KULTÚRE

GLOBALIZÁCIA, TRANSFORMÁCIA ČLOVEKA A FILOZOFIA

Jozef Pauer

Social, political, economic, scientific or technological problems of present times have also their metaphysical dimension. There are the ontological and existential questions hidden inside, which always were in the focus of philosophical reflection. These are the issues the paper deals with in the context of present global transformation and its impact on human person.

Strata rozumu, fragmentarizácia identity a zvodnosť empírie.

Žijeme svoje životné príbehy, prežívame ich, no nie sme schopní zjednotiť ich cestou racionálnej reflexie. Je to fakt, ktorý charakterizuje našu dobu a jeho prejavom je fragmentarizácia identity. Ukazuje sa takisto ako strata „starého dobrého" Rozumu, ktorý formoval novoveké utópie a legitimizoval naše konanie. Jeho sebestačnosť sa ukázala ako falošná a nejedenkrát od čias jeho jakobínskej intronizácie (doba Teroru) ako vražedná.

Rovnako charakteristickou je v našej dobe zvodnosť empírie a jej právd. Jej účinnosť sa prejavuje v strate dôvery voči filozofii zameranej na hľadanie významu a zmyslu v záhadných otázkach bytia, sveta, existencie či boha. Zvodnosť takej skutočnosti sa potvrdzuje jej vnadami, teda validita sa posudzuje najmä podľa výkonu či účinnosti, efektívnosti a efektnosti, čo však zastiera výhľad na cesty konštituovania identity. No takáto logika takisto rozožrala spoľahlivosť všemocného rozumu modernity a na ňom založenú falošnú slobodu a zároveň obnažila slepotu i zaslepenosť tých, ktorí sa nechajú viesť jedine týmto jednookým kráľom.

Dnes, v čase, keď rozhodná väčšina politikov, ekonómov či vedcov a filozofov je sotva pripravená (nemá chuť, nemá čas...?) uvažovať o metafyzických (metafyzických) problémoch, formulovať ich a myslieť v pojmoch metafyziky, ba skôr ohlasuje a hlása príchod doby „pometafyzickej", tak práve v tejto situácii nám začiatok 21. storočia celkom vyzývavo nastavuje zrkadlo metafyzickej dimenzie. Exaltované opojenie vedecko-technickými vymoženosťami, hľadanie náhradiek „mŕtveho Boha" v zázrakoch kybernetiky, v epistemických anarchizmoch či holizmoch, v zábleskoch reflektorov hyperreality a hypertextu nás núti privierať oči a v rukách nám necháva len slepeckú palicu, alternantku jednookého kráľa. „Exaktnosť" redukcionistického poznania obvinila reflexívne vedomie zamerané na život, zanietené pre hľadanie cesty k pravde z nedostatku vedeckej presnosti, vyhodila ho na smetisko informačného šumu a tak nás načas zaviedla do slepých ulíc, kde niet žiadneho existenciálneho entuziazmu. Takáto voľba je však zároveň symptómom spirituálnej vyčerpanosti rozumu, v unavených očiach ktorej poznanie stráca zmysel. „Minervina sova", ktorá „začína lietať až za súmraku", „myšlienka o svete", ktorá „sa objavuje až v dobe, kedy už skutočnosť dokončila svoj proces tvorenia a zavŕšila sa" ([1], 32) nám obstriháva aj naše jediné krídlo, na ktorom by sme sa mohli pokúsiť o vzlet do

ohniska ľudskej dilemy, skôr nás nabáda k úteku od dilem a paradoxov žitej ľudskej reality.

Medzi problémami a otázkami.

Začiatok tretieho tisícročia nás vyzýva riešiť principiálne problémy sveta. Na pozadí entuziazmu na jednej strane a sklamania na strane druhej sa ukazuje, že demontáž bipolárneho svetového poriadku a etablovanie jednostrannej dominancie je vlastne Pyrrhovo víťazstvo. Stále zjavnejšou sa stáva neistota či neschopnosť víťazného kapitalizmu riešiť sociálne, politické i hospodárske problémy, ktoré vyrastajú z novej situácie sveta. Celkom jasne sa ukazuje, že iniciovať revolučnú zmenu, spustiť transformáciu, rozpútať vojnu a dospieť k vytvoreniu pokoja a mieru vyžaduje iné stratégie a postoje a predovšetkým podstatne odlišné chápanie a vykonávanie slobody a moci.

Zásadné problémy, ktorým v prítomnosti čelíme, vyžadujú od každého človeka, no najmä od vedúcich politikov veľmocí, aby pôsobili na také usporiadanie udalostí sveta, ktoré bude v súlade s čo najlepšími možnosťami ľudského života. Aj pre filozofiu je tu výzva k meditatívnemu mysleniu a k radikálnej reflexii zacielenej na odkrytie vlastnej hĺbky potencie ľudstva a jeho spoločných základov v nej. Táto výzva nám nedovoľuje, aby sme sa oddávali životu v jaskyni ilúzií tohto sveta.

Kritický prístup ku kruciálnym problémom dneška, ktoré sa týkajú osudu celého ľudstva, hľadá možnosti spoločného dobra všetkých ľudí. To nie je žiadna intelektuálska megalománia, ale neodbytná etická podmienka. A každé možné riešenie týchto problémov v sebe nesie záhadnú otázku zmyslu ľudského života. Táto otázka nás stavia pred nutnosť rozhodovania (pohyb duše medzi danosťou, imperatívom, vzdorom voči nemu i realite, slobodným zodpovedaním ich otázok a zodpovednosťou za rozhodnutie a konanie), v ktorom vstupuje do hry naša sloboda a vedomie našej existenciálnej situácie, náš postoj k nej. A život tu od nás vyžaduje, napriek nášmu vzdoru, schopnosť akceptovať ho v jeho fundamentálnej potencialite komunikovať s inými a s Iným. Tak nás privádza k vznešenej transcendencii ako realizácii autentickej slobody, v ktorej sa harmonizuje negatívna sloboda vzdoru s pozitívnou slobodou rozhodnutia.

Jazykové hry alebo mocenské hry? A čo filozofia?

Populačná a ekologická kríza spolu s krízou politickou, vojenskou a finančnou poukazujú na vyčerpanosť systému, ktorý sa nedokáže vnútorne zmeniť. V sociálnom dizajne sa zabudlo na človeka, inžinieri svetovej politiky precenili možnosti racional*izmu* a material*izmu*. Ak sa má autenticky odvíjať sloboda človeka v najrozmanitejších dimenziách ľudských interakcií, ak sa globálna komunikácia osôb a spoločenských skupín aj tých kultúr, ktoré boli často potláčané alebo ignorované, má uskutočňovať na nových cestách žitej slobody, potom sa tieto cesty nemôžu podriaďovať ekonomickému systému a politickej moci. Mali by sa nad toto pole pozdvihnúť, transcendovať ho a stanoviť si štandardy a ciele ľudskej angažovanosti vo

svete. Čím viac omieľame staré, no pravdivé frázy o tom, že demokracia vyschýna, ak neexistuje občianska kontrola vojenskej a štátnej moci, tým menej sa obsah týchto slov napĺňa v praxi. A čím viac sa nám v peňaženkách či v účtoch prehrabáva neviditeľná, no celkom hmotná ruka, tým viac by sme mali vidieť, že hospodárstvo nemožno riadiť takouto skrytou rukou, ale vedomým ľudským záujmom. A ono sa tak aj úplne očividne deje. Len ten vedomý záujem sa nezrodil v našom vedomí, ani v dialógu s ním, a zväčša si ani neuvedomujeme, koho vedomý záujem sa napĺňa, no celkom hmatateľne cítime jeho účinky na našej životnej úrovni.

Dnes nestojíme len pred *problémom* všeobecnej krízy existujúcich systémov spoločenského poriadku, ale aj pred metafyzickou *otázkou* voľby nového smerovania ľudstva. Ak máme mať nádej na úspešné riešenia problémov, potom voľba nových ciest a smerov sa nezaobíde bez zodpovednej formulácie otázok a takisto zodpovedného hľadania odpovedí. Takáto voľba sa nemôže nevzťahovať na náramne závažnú úlohu artikulácie symbolického univerza doposiaľ uchovávaného v živých dejinách ľudstva.

V tomto jedinečnom okamihu, keď človek už pochoval vládcov minulého sveta, no nezrodil ešte nových, zostal sám, v úzkostnom stave dezorientácie, bez opravdivých pilotov a navigátorov, v cezúre prítomnosti prepadávajúcej sa akoby do bezodna, uhranutý mrazivým pohľadom tisícov jej očí, v tomto zvláštnom momente potrebujeme sa vypraviť na púť hľadania nevyslovených, no neustále doliehajúcich a naliehajúcich otázok. Pre zlepšenie nášho pohľadu a výhľadu na skutočnosť je dôležité všímať si používanie jazyka, slova a jeho významov. Jazyk nás núti vidieť svet určitým spôsobom, je faktorom, ktorý podmieňuje artikuláciu otázok a problémov našej reality a zároveň ich posudzovanie a vyhodnocovanie.

Na represívnu a regulačnú funkciu jazyka nás upozornila a upozorňuje naša skúsenosť s otvorenými podobami totalitarity nedávnej minulosti i s jej čerstvými, rafinovanejšími podobami, ako aj *newspeak* v Orwellom románe 1984. Na tomto mieste mám však na mysli skôr výrazy ako *ústredné spoločnosti*, *periférne spoločnosti*, *Sever – Juh*, *vývoj*, *zaostávanie*, *tretí svet – prvý svet*, *darebácke štáty*, *os zla* (alebo ešte tak: reformista, populista, extrémista, terorista, komunista?) atď. Nejde tu len o dajaký spôsob reči alebo o domnienky a dohady, ktoré možno vzápätí či neskôr vyvrátiť. Nanucuje sa nám tu svet zostrojený zo slov, ktoré ohraničujú pole a vytyčujú medze nášho uvažovania. Ovládnutá myseľ. A spoločenské vedy, aj sama filozofia tu neraz preukazujú svoju neochotu prejsť z ospanlivého súmraku ku kritickému percipovaniu reality. Na ňom sa možno „popáliť". Zakliate virtualitou, podriaďujú sa štruktúre inštitucionalizovanej moci.

Čo je *Sever*? Je to zemepisný údaj, miesto, smer, ktorým máme kráčať? Dominujúca moc alebo model blahobytu? A prečo má byť *Juh* v našich predstavách periférny a marginálny? Marginálny so zreteľom na čo? Nie je skôr kultúrnou oblasťou, životným štýlom alebo hádam tiež iba geografickým miestom? A čo sú to rozvojové parametre, aké sú vlastne parametre rozvoja? ... Sú tieto pojmy výsledkom akejsi purifikovanej lingvistickej dohody? V akej situácii si možno predstaviť asepsu v

spoločenských vedách? Alebo je azda v jazykovom použití prítomná vízia sveta, predstava o živote, o človeku a o jeho existenciálnej situácii a možnostiach? Nie sú jazykové hry v podstate hrami mocenskými?

Táto prízračná metafyzika legitimizácie, v ktorej Minervina sova nedokáže lietať, vystužuje celý diskurzívny aparát spoločenských vied a operačnú logiku aktérov na medzinárodnej scéne. Uzatvára prístupy k otvorenej komunikácii a znemožňuje dialóg o tých hlbokých metafyzických otázkach, v ktorých by sa mohli dnes črtať kontúry zajtrajšieho horizontu ľudstva. Dnes je náš pohľad na svet ovládaný skôr takou jeho koncepciou, v ktorej sú nainštalované rozmanité sofistikované i surové podoby ignorancie, ľahostajnosti, arogancie, ako aj zaujatá justifikácia zo strany dominujúcich mocností. Takáto metafyzika implodovala do stále sa opakujúcich dejín fragmentarizovaných túžob a nádejí, z ktorých unikol ľudský význam a zmysel.

Vzťah nadradenosti a podradenosti a manipulácia nádejí naštartovali mechanizmus nerovnosti a vniesli ho medzi ľudí aj medzi národy. A tak nečudo, že v hre na humanitárnu pomoc sa pred nami vynárajú rozmanité protirečenia medzi „teóriou a praxou", medzi slovami a faktami: potreba špeciálne odborne vypracovaných, ale jasných podmienok rastu, špekulácie o jeho hraniciach či o udržateľnom rozvoji, ochrana životného prostredia, následky zadĺženosti či politická chvála ľudských práv.

Zdá sa, že ústredné spoločnosti zavŕšili historický cyklus formovania tvarov, v ktorých modelovali dejinné podoby svojho osudu a vstupujú do cyklu zotrvačnosti alebo „vyhasnutia". Má ešte zmysel považovať určité temporálne prejavy slobody za nevyhnutné prístupy k odkrývaniu bytia? Na počiatku tretieho tisícročia sa ukazuje, že spoločnosti s integrovanými dejinami sa ocitli vo fáze vyčerpania svojho historického času a stoja pred výzvou voľby medzi zotrvávaním v inercii vlastnej duchovnej únavy, ktorá marí ich budúcu sebarealizáciu, a vzájomným spojením sa, čím sa môžu stať spoločnosťami s potenciálnymi dejinami. Prvým krokom na tejto ceste je dôsledné poznanie vlastnej situácie a ním nadobudnutá odvaha priznať si, že uviazli v bludnej mašinérii posesívnosti, konzumu a sebectva.

Takže čo (dnes) môže filozofia?

Odkiaľ sme prišli a kam ideme? (Tertulianus)

Sociálne, politické, hospodárske, vedecké či vedecko-technické problémy dneška majú aj svoj metafyzický rozmer. Skrývajú sa v nich ontologicko-existenciálne otázky, ktoré vždy boli a zostanú ohniskom filozofickej reflexie. Od Anaximandra, Platona či Upanišád až po Heideggera človek vidí nepreniknuteľnú priepasť neznáma, z ktorej vychádza na svet a do ktorej z neho zostupuje a neprestáva sa na ňu pýtať: Odkiaľ sme prišli, kam ideme?

Ak filozofia nemá stratiť svoje ukotvenie v žitej metafyzike ako transcendencii sveta javov, v tej metafyzike, ktorá znamená vyjdenie z Platónovej jaskyne, potom potrebuje skoncovať s predstavou, že jej úlohou je zosadnúť na zem až po zavŕšení vytvárania skutočnosti a v ospalom šere súmraku kontemplovať svet. Celá filozofia,

ktorá sa neredukuje na dajakú zovšeobecnenú fyziku, znamená prenikanie za hranice sveta, do ktorého sme životne zapletení. Platon nás vyzýva, aby sme vyšli z jaskyne tieňov, aby sme sa povzniesli nad rolu obhliadačov napodobenín a tieňov a vyšli na cestu, ktorá nás privedie k stretnutiu s ideálnym svetom pôvodných slov, vzorov, archetypov, *eidos*, k rozpoznaniu tajomnej bytnosti, ktorá nie je z tohto sveta javov. Podobne a každý ináč vychádzajú za hranice javov filozofi po ňom, či už sú to Plotinos, Aurelius Augustinus, Mikuláš Kuzánsky, René Descartes, Immanuel Kant, Edmund Husserl, alebo Max Scheler, Nicolai Hartmann a Martin Heidegger a každý dospieva vo svojej „fenomenologickej redukcii" k odlišným dôsledkom, niekedy aj k iluzórnym, niekedy ku skepse, niekedy k solipsizmu. No hľadanie pravdy za javmi, odkrývanie hraníc kruhu (kruhov) môjho vedomia a transcendencia týchto hraníc sprevádza filozofiu v celých jej dejinách. Túto úlohu kritického pohľadu na našu situáciu vo svete možno v zmysle životnej praxe chápať ako otvorenosť voči pravde, nie ako vlastníctvo a legitimizáciu jediného názoru povýšeného na pravdu, ktorá umlčí každú inú. V otázkach, ktoré doliehajú na filozofiu, pravda nie je ani tak záležitosťou poznania, ako skôr, a najmä, stavom otvorenosti. Večne živá sokratovská inšpirácia západnej filozofickej tradície.

Preto filozofia ako sprievodkyňa človeka na orbitách konfigurácie ontologického horizontu má tiež za úlohu označiť to, čo je podstatné, položiť otáznik nad celým svetom, ktorý sa nám celkom nepochybne javí, ktorý nám je daný aj so svojimi problémami, ale ktorý určite nie je nepochybný vo svojom reálnom zmysle, v otázkach svojho významu. Pýtať sa na tento význam a zmysel znamená prekročiť hranice javu či problému (alebo verejnej mienky) a pýtať sa na to, čo sa skrýva za ním, preniknúť do „zakázaného" poľa. To však vedie k potrebe spojiť sa s inými a spolu s nimi pristupovať aj k veciam symbolickej konfigurácie sveta a nevyhýbať sa tomu podstatnému, teda vziať na seba bremeno tajomných otázok ľudského osudu a opäť hľadať pravé, nie falošné cesty k prenikaniu do nich a k ich prekonávaniu.

Ukazuje sa, že práve v tomto bytí spolu s inými sa otvára cesta k pravde. Predpokladom je tu schopnosť uznať, že v samom tomto pýtaní sa na ľudský osud neexistuje ani dajaký osobitný zástoj našich „západných" dejín, ani jedinečná idea našej racionality, výlučne ktorá by artikulovala vlastný zmysel ľudskej prítomnosti na svete a ľudského konania. Takže aj v dnešnej etape západného myslenia a jeho filozofickej tradície nás život opäť vyzýva k novému transcenzu, k novému sebaprekonaniu a k vyskočeniu z vedomia bytia v opozícii k iným a k Inému do takého spôsobu myslenia, cítenia, predstavovania, túženia a konania, v ktorom sme spolu so všetkými inými a s jediným Iným. Takýto výskok nám môže ponúknuť iný uhol pohľadu. V ňom sa distopická skúsenosť moderny môže stať potenciou slobodného ľudského rozhodnutia pre existenciu na takom svete, ktorého identita už nebude identitou uzurpácie, chamtivosti a neuhasiteľného konzumu.

V súčasnej etape západných dejín je dominantným historickým procesom (tzv.) globalizácia, v ktorej inštrumentálny rozum ako hlavný produkt moderny môže nachádzať svoj univerzálny význam. Táto univerzalita však nemá nič spoločné s

planetárnym historickým vedomím pravdy, ani ho nepredpokladá, ani ho nemá v sebe, ani k nemu nevedie. Je to univerzalita bez identity, priestor vecí v čase vecí. A tak ako veci, aj ona uviazla v močiari utilitarity, v panoptiku prízračných scén a postáv bez tvárí a bez mien. V takomto svete nič iné neexistuje a sám človek je len vecou medzi vecami.

Premena človeka v bruchu trhu.

V globálnom kasíne, na ktoré sa usilujú premeniť svet mandaríni svetového establišmentu, sa postupne ničia všetky ešte donedávna rešpektované sociálne významy. Do našich duší sa naočkováva žiadostivosť, naša profanovaná túžba hltavo, privlastňujúco siaha na všetko, čo je nám dostupné, čo nášmu zakalenému zraku, prostredníctvom svojich marionet, anonymná moc ešte nevzala zo sféry dosahu. A tak ako vyhladovení vlci skáčeme do seba a v tomto boji vydráždenej chamtivosti sme ochotní znášať prakticky hocičo. Nevidíme ruku, ktorá zo spoločného stále viac uberá, nevieme sa spojiť a spoločne chrániť toto spoločné, ale v otrockej pokore posluhujeme mocným a seba navzájom atakujeme. Riadená antropologická premena rozmerov doposiaľ nevídaných.

Kde sa to stalo? Ako sa udial ten hrozivý posun, zvrat, vykĺbenie? Bludný kruh organizovania, transformovania. Vír informácií a davy dezorientovaných nomádov, mladých i starých, rovnako nezrelých, ktorí nestihli dospieť do svojho veku, len zrastajú s dobou, s pomermi, s režimom. A ako sa v takejto situácii môže cítiť človek? On sám je ich autorom, a predsa ho premáhajú, gniavia, valcujú. Ťažisko svojho života preniesol do sveta vecí, predmetov a mediálne prefabrikovanej verejnej mienky, ich hodnotu redukoval na hodnotu trhovú a sám sa stal artiklom na trhu, rovný s najrozmanitejšími tovarmi, nech už sú to konzervy s fazuľou alebo semtexom, topánky, sliepky či informácie.

Napriek tejto rovnosti-slobode-bratskosti trhových komodít sa spoločnosť premieňa (transformuje) na jedno veľké trhovisko, kde sa už prestáva rozlišovať medzi dobrom a zlom, na megatrhovisko, ktoré je rozčesnuté na tých úspešných a na tých, ktorí prehrávajú, stále sa potkýnajú a padajú, pre ktorých hviezdy zhasli. Všetko ľudské a univerzálne je zavrhnuté, skutočnosť sa mení na zostavu výmenných hodnôt. Človek vo svojej duchovnej dimenzii, s jeho vznešenosťou v potencii tvorby, práce, statočnosti, úcty, vďaky a oslavy bytia je odsotený a napokon odmietnutý. Premenený na kalkulujúcu muchu s odtrhnutými krídelkami, podriadený anonymnej mašinérii globalizácie, atóm ľudstva fragmentarizovaného na rad výlučností – kultúrnych, rasových, národných, hospodárskych – zostupuje do pekiel, sprevádzaný neutíchajúcim huriavkom klubu zábavy *Šok*, *smrad a vulgarita*. Bubeník stratil rytmus a medzi výbuchmi rehotu s úškrnom na tvári jachtavo chŕli slová Nietzscheho apokalyptického zvolania: „Beda! Príde čas, keď človek už nebude rodiť hviezdy. Beda! Príde čas človeka, ktorý si zaslúži najväčšie pohŕdanie a sám sebou už nedokáže pohŕdať.“ ([2], 29)

Ak sa má človek (kultúra, civilizácia) vymaniť z tohto víru nihilizmu, z tohto zá-

vratného zostupu do podsvetia, potrebuje opäť objaviť a potvrdiť vo svojom konaní, vo svojej kultúre to, čo je autenticky ľudské a univerzálne v jeho duši. Potrebujeme opäť uvidieť, že sme na tomto svete a tvoríme pre seba a pre iných, že sme tu so všetkým spojení, že sme zodpovední a determinovaní hodnotami so silou magnetickej strelky kompasu a práve tak riadení magnetizmom slobodnej vôle, a že práve ako takí sa potrebujeme vzájomne spojiť: v práci, v radosti a v úcte, v spolutvorbe sveta na oslavu toho, čo nás prevyšuje, čo nás objíma, nesie a v hlbine tajomne spája.

No v čase bez času, v holom priestore predmetov, v strate zmysluplnosti, v pocite vlastnej zanedbateľnosti, zoči-voči slepému panstvu anonymných procesov, technologických sietí, do ktorých je tento svet lapený, strácame dych, vody Stygu nám vystúpili nad hlavu a neúprosne nás unášajú do temnôt Ereba. Hádam sa ešte môžeme pokúsiť opäť chytiť dych v rozpamätávaní na pobyt v ríši ideí, v rozpamätaní sa na tých, ktorí už pred nami našli podoby toho, ako pravdivo a dobre žiť. Aj s nimi sme tajomne, v spoločnom základe v potencii spojení.

Literatúra:

[1] HEGEL, G.W.F.: Základy filosofie práva. Praha, Academia 1992.
[2] NIETZSCHE, F.: Tak pravil Zarathustra. Praha, Odeon 1967.

PhDr. Jozef Pauer, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava

HUMAN BEING AS A SUBJECT OF RESPONSIBILITY AND CHALLENGES OF GLOBAL CIVILIZATION

Andrzej Kiepas

An issue of subjectivity of a human being is widely discussed today, although it is not a new issue. However, specific character of the contemporary situation is connected with it that together with an increase in real possibilities of human being's „power" the feeling of his helplessness and „incapacity" is deepened in the face of depersonalized forces remaining beyond the field of his disposability[1]. The question about „power" and „incapacity" of a human being appeared also in thinking of a human being in the XXth century[2]. In the last years postmodernism with an idea of death of a subject and criticism of sensibility and rationality of a human being joined it. Social and cultural transformations, including also those, which are connected with the globalization process, were a next challenge for subjectivity and identity of a human being. Dynamics of the contemporary social and cultural changes and a state of high risk characteristic for the postmodernism make an issue of subjectivity and identity of a human being assume new meanings[3]. A lot of issues concerning subjectivity of a human being are also connected with transformations of the modern civilization based on dissemination of discoveries of science and technology. A great importance can be also attributed to technology. Thus, it is a discipline of mediating interpersonal relations and relations between a human being and the world. It is also something in itself, not fully neutral, because it cannot be treated as neutrally axiological ethical and anthropological mean[4].

Technology development, what is especially shown by the development of the information technology, constitute a challenge for a human being as a subject of activity and at the same time as a subject of responsibility. It refers both to those who are creators of appropriate technologies and to those who are their users. Within the context of the technology development issues concerning subjectivity of a human being connected, among others, with two mutually dependent problems, mainly with the issue of intentionality of acting subjects (obscurity of intentions) and the issue of controllability of results (obscurity of after-effects). Those issues have a

[1] Z. Bauman: Globalizacja. Warszawa 1998.
[2] A. Kiepas: Moc i niemoc człowieka a problemy rozwoju techniki. Przedpole problematyki odpowiedzialności w filozofii niemieckiej pierwszej połowy XX wieku, w: Folia philosophica, Katowice 1992, t.9, s. 121–134.
[3] A. Giddens: Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Warszawa 2001.
[4] A. Kiepas: Człowiek wobec dylematów filozofii techniki. Katowice, s.11 i nast.

direct connection with understanding of terms of responsibility acting by means of technique of subjects, whereas, they refer directly to this: a) what does it mean to be responsible (intentionality); b) to whom should responisibility be assigned (results). The issue of subjectivity in this context should not be understood as something specific and having connection only with the information technology development. Perspective of the information technology society emphasizes only trends existing earlier and giving issues of subjectivity and identity greater importance. In this case it is connected, among others, with problems of causation in characteristic relationships for the information technology society and network structures, and also with virtuality of objects of the world of the social inter-reaction, constituting one of conditions of identity of subjects acting in this world.[1]

Contemporary problems and challenges are related to professionalization, institutionalization and instrumentalization of different fields of a human being's activity having taken place since the modern times. It is especially important from the point of view of subjective and objective conditions of responsibility. Today responsibility issue becomes a key problem in many discussions occurring nowadays in connection with a question of human being standing in the contemporary technicalized world. Responsibility should be understood today as a category of anthropologically universal significance. Thus, it expresses universal characteristics of a human being, who should be treated as a responsible being, independently of the fact if he is aware of it or not, or if he takes or reject this responsibility. In the determined fundamental sense a human being is a responsible creature, what in this case has a direct connection with subjectivity of a human being. Being a subject means at the same time being responsible, what nowadays includes problems connected with creation, dissemination and use of technology. Present issues and challenges are in this respect related to limitations of traditional ethics and traditional way of responsibility understanding, what according to K.O.Apla is connected with the following:

1. the scope and range of activities is so enormous that together with the side-effects exceed „all kinds of direct contact among human beings, it becomes very difficult to compensate loss of closeness of human beings, for example by imagining suffering which they would have to experience as a result of our deeds or activities"[2]; as its consequence conscience as responsibility instance remains asleep to high degree and it cannot play this role, which was traditionally ascribed to it;

2. a need of specialist knowledge (scientific information) to undertake appropriate moral decision; knowledge ceases to fulfill only emancipation functions, which had been traditionally assigned to it since the Enlightenment times; on the contrary knowledge becomes a factor to uproot a human being, because the knowledge formulated by experts has always a relative character; by knowing something, we con-

[1] J. Bańka: Metafizyka wirtualna. Katowice 1997.
[2] K.-O. Apel: Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności, w: Etyka 1996, nr 29, s.11.

demn ourselves to some kind of ignorance, what also characterizes a contemporary situation as a situation of risk and it does not only require appropriate procedure to use this knowledge, but also it extorts necessity to control and mange the area of ignorance[1].

3. professionalization, instrumentalization and institutionalization of different areas of human being activity causes that effect of many activities do not have additive character; results of institutional activities are not a simple sum of individual activities, but as a result of the accumulation of those activities additional and side-effect occur[2].

With reference to responsibility issues concerning subjective and objective conditions of its realization occur in this context. Obscurity of intentions and effects of appropriate activities makes it difficult assign responsibility to appropriate subjects. The condition of responsibility occurrence and its assignment is specifically understood subjectivity of a human being, which consists of: ability to act (efficiency, techne) and causation connected with, instrumental efficiency to cause something (technical competence); ability to perceive results of our own activities (cognitive competence); ability to evaluate those results in the moral categories (axiological competence). Combination of those three elements – technical cognitive and axiological competence forms conditions to be a rational subject of activity, what is also a prerequisite connected with assigning this subject an appropriate scope of responsibility. An evaluation of a level of those competences is a separate problem, what is not an easy task, neither in general dimension nor, all the more, in individual and specific cases.

A situation of a contemporary human being entangled in the technology process development and globalization followed by information technology development creates conditions for such shaping of his standing in the world, where conditions of being a rational subject of activity and at the same time subject of responsibility become, at least, problematic. Problems involved in subjectivity of a human being are connected precisely with his changed situation in the contemporary technicized world. One of the problems concerns an issue of intentionality mentioned earlier, determined activities and connecting this intentionality with effects of those activities. The results of activities do not show unequivocally intentions of originator. Ascribing appropriate will and intentionality depends on the context, a method of evaluation and description, moreover, that the intentions declared do not have to agree with real ones. The latter ones are often hidden and impossible to penetrate. On one hand we deal here with a situation of ambivalence and aporetity of moral intentions, about which says Z.Baumann: "Morality is incurably aporetic. Only few choices (and as a rule trivial choices, deprived of any more serious existential signifi-

[1] A. Giddens: Nowoczesność i tożsamość, cyt., wyd., s. 33–49 i 150–197.
[2] K.-O. Apel: Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności, cyt., wyd., s. 11 i nast.

cance) are explicitly good. In majority of cases you have to choose between contradictory impulses. What is worse, almost each moral impulse, if to conform to it completely, may lead to negative consequences…"[1]. An additional factor occurs here being important in the area of activities of a contemporary human being, which are entangled in technology and in consequence depending on its non-neutrality.

A degree of complication and complexity of modern technology and its entanglement in social phenomena and processes causes that intentionality of a human being is not able to get through various possibilities connected with appropriate techniques. Effects of a technology use do not depend entirely on an intention of the subjects acting and using technology, but as a consequence of itself. It is not enough – on this you should agree with Z.Baumann – to shape properly or control intentions of acting subjects, the more so as any attempts to control have more or less generalizing character, because they have to abstract from specific conditions of undertaking appropriate activities and decisions. As a result of ambivalence of the technology itself, independently of intentions of acting subjects both positive and negative effects will always appear[2]. Ethics can become here one of the factors of regulation of appropriate activities and decisions. Traditionally understood norms connected with ethos of science and technology limited themselves to the frameworks of internal rationality what resulted in significant limitation of role of responsibility of science. Ethos of science was in fact reduced here to its methodology, because it was connected with meeting rules of internal rationality. Science results legitimized also only on basis of criteria of this rationality and because of it responsibility resolved itself only into cases of exceptions to its rules. Sanctions of responsibility affected only those, who departed from principles and rules of a scientific method. If their activities conformed to those rules, this sanctioned simultaneously results of those activities, and because of it they did not bear responsibility for them themselves. Responsibility of science finished when its results were consistent with norms of internal rationality[3]. Individuals creating and developing science were the subject of this responsibility, and a community of the learned was its instance too. Such a narrow understanding of responsibility is not sufficient any longer today. Changes are necessary here referring to three basic dimensions of responsibity, namely to its subject, object and instance.

On the other hand we also deal nowadays with obscurity with the reference to consequences of appropriate activities and decisions. It is not possible to foresee them all, moreover when it concerns complex and spread over time phenomena,

[1] Z. Bauman: Etyka ponowoczesna. Warszawa 1996, s. 19.
[2] G. Ropohl: Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?, w: H.Lenk, M.Maring (red.): Technikverantwortung, Frankfurt, New York 1991, s. 47 i nast.
[3] R. K. Merton: Teoria socjologiczna i struktura spoleczna. Warszawa 1982, s. 582 i nast.

joining with many side-effect consequences. In characteristic network structures today the cause-effect relations undergo the distortion, what is also a result of presence of many non-intentional effects, resulting from the course of the processes themselves and interconnecting of activities, which have intentional character in themselves. In the situation of obscurity of intention and effects a role of experts, although indispensable, it seems to be subjected to significant limitations. An additional complication factor is here possibility of manipulation and misuses, which the contemporary technologies give, information technologies in particular. To limitations and problems connected with the activity of experts K-O.Apel points, when he writes:" Today's decision makers need experts to evaluate circumstances and consequences of their decision. However, can they really rely on the experts? Today there is a wide discipline of mutually connected and complex problems requiring credible expertise in all dimensions of the humane knowledge, and complexity of those problems is not only a consequence of different economic and political interests, but also a result of different perspectives and research paradigms, constituting the base of different scientific branches"[1]. A great number of perspectives results in a great number of solutions proposed and gives an impression of the truth erosion, what intensifies more difficulties in a case of appropriate choices. Dissemination of scientific expertise is a way out of the situation of the limitation of universal and, by it also, abstract scientific knowledge in specific situations, although as it can be seen it does not solve the problems occurring here. We deal also with an analogical situation in case of moral phenomena, about which Z.Bauman writes, that here it is also difficult to refer to universal solutions. „This opinion does not sanction – as he adds – by no means moral relativism, as it is suggested by apparently similar tasks of local only and time limited character of each morality system. (…) It is aimed at against a specific form of ethical universalism, which in the history of the modern epoch concealed only slightly intention and practice of Gleichschaltung, the uncompromising war declared against human diversity in general, and mainly „wild" and chronically untamed – autonomous, disobedient uncontrolled – motives of activities of moral character"[2].

The problems presented earlier are connected with necessity to undertake co-responsibility, what refers in particular to this that many activities have a group character and they are institutionally organized. Undertaking this co-responsibility have to be connected with meeting many conditions, in general related to shaping of real subjectivity of a contemporary human being entangled in his activities into processes of the technology development. There is a need of an appropriate degree of trust between different subjects here. Mediation of many interpersonal relations by technology and in this connexion the distance present between originators and results of

[1] K.-O. Apel: Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności, cyt., wyd., s. 12.
[2] Z. Bauman: Etyka ponowoczesna, cyt., wyd., s. 19–20.

their activities causes limitation of the conscience role. The co-responsibility situation, however, should not mean renouncement of conscience and responsibility of particular individuals. On the contrary it should lead to arouse their sensibility and that is why to relate cognitive competence to axiological competence. There is a need here not only knowledge, which possibilities are limited, but also appropriate moral sensitivity. As it is emphasized by J.Mizińska in this respect:" Subject of Humanities, which relinquished once and gave up its place to sciences about a human being, thus which agreed to „close him within a square" – in reality died. It would be good if he were deprived of his soul, deprived of his spirituality, reduced to the whole length or – to a beam of functions of social roles. The New Paradigm, this, which, undertakes to revive a Human Being, must equip him with everything what was taken from him by rational intelligence, and what can restore the mind, in which rational intelligence will rise to level of emotional intelligence"[1]. Ch.Delsol writes similarly: „A human being is not self-sufficient enough – as Ch.Delsol says – to exist himself by himself; he has to identify himself with the culture to express his human nature"[2]. Further, he adds:" A real subject will be this, which always searching for the incomplete truth, will make out of his existence itself a trace of this uncertain search. An authentic subject is neither a fanatic nor a nihilist but a witness"[3].

A human being who is a witness always belongs to a specified social cultural order, and first of all axiological one. In this respect philosophy becomes of practical importance, which can be perceived as one of the factors of shaping the co-responsibility. As H.Lenk writes here it is necessary:" to revive Socrates' heritage: philosophy should be made to be close to life and practice, as it used to be. Current events, daring to undertake risk, and even utopia, risky involvement in public matters, responsible initiative, projects of forming sense without guarantee (their) certainty but in the human perspective – such requirements should impose itself philosophy close to practice"[4]. Or as O.Maquard writes: „Modernization driven by experimental sciences causes losses in the life environment, whereas the humanities compensate for those losses"[5]. With such understanding of philosophy and humanities in Maquard conviction of contingency of the world and a human being is connected. It is shown by the titles of his works mentioned earlier: „Apology of Unpredictability", or „Farewell to philosophy of first principles". This conviction about contingency of the world, however, shakes objective importance of the compensation function which can be performed by humanities and philosophy and it also

[1] J. Mizińska: Człowiek jako podmiot humanistyki, w: A.Motycka (red.): Wiedza a podmiotowość.. Warszawa 1998, s. 87.
[2] Ch.Delsol: Esej o człowieku późnej nowoczesności. Kraków 2003, s. 78.
[3] Tamże, s. 115.
[4] H. Lenk: Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Warszawa 1995, s. 4.
[5] O. Marquard: Apologia przypadkowości. Warszawa 1994, s. 105.

entangles this conception into the determined difficulties.[1] Updating this question with the reference to an issue of the human being subjectivity in the technology area must include necessity to meet conditions of being co-responsible, what is a challenge not only of a practical nature but theoretical one as well. We should, here, try to answer a question about sense and essence of responsibility, taking conditions of realization of the human being subjectivity in the world into account. Today, philosophy becomes an art to practice responsibility in different fields of the human being activity in the post-modernism perspective. One of the essential conditions of its realization becomes necessity in relation to it, to cross this, what in the modern times tradition underwent instrumentalization and was separated from ethics. In general, it refers to joining poiesis and praxis, in such a way as the ethics will become one of the important factors of regulation and legitimization of different areas of the human being activity.

[1] S. Czerniak: Lorenz. Plessner. Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej. Lubicz 2002, s. 139 i nast.

ANTROPOLOGICKO-AXIOLOGICKÝ ROZMER VÝCHOVY[1] V POSTMODERNOM SVETE

Blanka Kudláčová

In the first part of the study the author mentions the relevant relation between a historical-societal and cultural-social context and a model of education. On the other hand, she notices the autonomy of pedagogical science and its own genesis of the subject of exploration – the education. She specifies the substantial factors of the education and its anthropological-axiological dimension. In the conclusion of the article, there is a model of education in the integrating Europe, qualified by the fives marks.

Súčasné pedagogické myslenie a pedagogická veda sa nemôžu rozvíjať izolovane od atmosféry doby. V prístupe odborníkov v tejto oblasti zaznamenávame široké názorové spektrum. Jeden extrémny prístup odmieta a popiera dynamiku vývinu pedagogiky v súlade s aktuálnymi trendmi spoločnosti a dynamikou vývinu jedinca (*pedagogický tradicionalizmus*). Druhým extrémom je odmietanie doterajšieho vývinu pedagogiky, jej tradícií a hodnôt a konštrukcia nových teórií na ničím nepodložených a nezdôvodnených premisách (*pedagogický liberalizmus, anarchizmus, populizmus smerujúci až k pedagogickým utópiám*) až po odmietanie výchovy ako takej (*antipedagogika*). Ani jeden a ani druhý prístup nemožno považovať za korektný vedecký prístup. Aké je východisko z tejto situácie?

Výchova je vždy začlenená do konkrétneho historicko-spoločenského a kultúrno-sociálneho kontextu, na druhej strane však má svoju vlastnú historickú genézu a dejiny. Z tohto dôvodu by súčasná pedagogika by nemala zabúdať na dva základné ciele:

1. poznať a analyzovať spoločensko-historické podmienky a sociálno-kultúrny kontext v aktuálnej dobe, nakoľko tento ovplyvňuje pedagogiku,
2. poznať a prostredníctvom historicko-kritickej analýzy prehodnotiť fenomén výchovy sám o sebe so svojím vlastným vývinom a zákonitosťami a vytvoriť aktuálny model výchovy.

Premeny výchovy

V antike, stredoveku a začiatkom novoveku, bola výchova a vzdelávanie v súlade s tzv. antropologickými paradigmami človeka – *animal rationale, imago Dei a ego cogito.* Človek ako *animal rationale* – živočích rozumný a človek ako bytosť stvorená na obraz Boží – *imago Dei,* predstavujú dve rozdielne podoby chápania človeka

[1] Pojmom výchova chápeme výchovu v širokom slova zmysle, teda vzdelávanie aj výchovu v rámci celoživotného cyklu, ktoré slovenský pedagóg Švec označuje jedným pojmom *edukácia.* ([1], 101–116)

v dejinách filozofického myslenia. Dialóg medzi týmito odlišnými interpretáciami umožňuje osobitným spôsobom uchopiť fenomén človeka. V uvedených dvoch podobách metafyzického myslenia sa tvoria základy európskej kultúry. Aj keď vznikali relatívne samostatne a v odlišných historických obdobiach, jeden v *antickom Grécku* a druhý v *judaizme* a neskôr v *kresťanstve*, významne sa ovplyvňovali. Obe sú dejinami metafyzického chápania človeka, v ktorom dominujú otázky hľadania jeho podstaty. Toto metafyzické východisko nazerania na človeka sa prejavilo aj v chápaní výchovy – v obidvoch týchto tradíciách mala v sebe *implicitne obsiahnutý náboženský a etický aspekt*.

Iným obdobím chápania a nazerania na človeka bolo obdobie *novoveku*. Novovek so svojou krízou metafyziky a rozvojom prírodných vied spôsobil, že človek so svojím *ratio* bol presvedčený o tom, že je schopný vysvetliť a zmeniť svet. Táto zmena myslenia bola sprevádzaná autonómiou jednotlivých vedeckých disciplín (aj pedagogiky) a vznikom celého spektra rôznorodých koncepcií výchovy a vzdelávania. Požiadavka a aj realita autonómie spôsobila nebezpečenstvo ilúzie o vytvorení výchovy ako takej, výchovy „o sebe". Týmto *výchova stratila svoje metafyzické ukotvenie* a prostredníctvom jednotlivých koncepcií sa dostala až do rôznych extrémov – pedocentrizmus, antipedagogika, totalitná výchova, liberálna výchova, biologizmus, psychologizmus.

Postmoderna a pedagogické myslenie

Koniec 20. storočia môžeme z hľadiska chápania človeka označiť ako *obdobie postmoderny*. V Európe sa presadzuje od 70. rokov.[1] Francúzsky filozof Lyotard, jeden z predstaviteľov tohto smeru uvádza, že *„pod slovom postmodernosť sa môžu zoskupiť najprotichodnejšie perspektívy"* ([2], 38).[2] Ide o odozvu na spoločnosť, ktorá napriek vysokému ekonomickému rozvoju, vysokej úrovni informačných a komunikačných technológií, bohatstvu a konzumu, nedokáže riešiť svoje podstatné problémy a neuspokojuje potreby človeka.[3] Známa česká pedagogička Skalková, vymedzuje postmodernizmus tromi znakmi, ktoré sú podľa nej významné pre vývin pedagogického myslenia ([5], 43–45):

a. *postmoderná deštrukcia* namierená proti metafyzickému mysleniu, prejavujúca sa v skepse voči všetkým všeobecným koncepciám, ktoré považuje za metarozprávania, odmieta ich totalizujúcu celistvosť a hlása radikálny antitotalitný filozofický postoj –

[1] Diskusie o postmodernizme začali v USA v 50. rokoch a to v oblasti teórie kultúry. Vo filozofickom myslení sa rozvinuli sprostredkovane prostredníctvom francúzskeho poštrukturalizmu a sociológie postindustriálnej spoločnosti. U nás sa vytvoril priestor pre jeho výraznejší nástup až po r. 1990.

[2] Gál a Marcelli sa o moderne vyjadrili nasledovne: *„Zostáva jedine pluralita koncepcií sveta, pluralita právd a hodnotový relativizmus"* ([3], 19).

[3] Gálik hovorí o descendenčnom vychýlení kultúry, v ktorej dominujú individualistické a ekonomické hodnoty, ktoré deštruujú životné a spirituálne hodnoty [4].

singularita udalostí, mnohosť javov, diskontinuita, neistota, pluralita životných spôsobov a činností, myslenia,

b. *relativizácia racionality*, v ktorej nejde len o nedôveru k novovekej inštrumentálnej racionalite ovládania prírody, ktorá mala byť prísľubom vybudovania nového sveta na racionálnych princípoch, ale pochybuje o každej koncepcii racionality, ktorá predpokladá všeobecnú platnosť a nárok na univerzalitu,

c. *hodnotový relativizmus,* ktorý sa prejavuje v skepse vytvoriť akúkoľvek kriteriálnu teóriu pravdy a v popieraní jednotného morálneho univerza, ktoré by umožňovalo zdôvodniť určité pravdy a hodnotové postoje.

Antropologicko-axiologický charakter podstaty výchovy

Poukaz na relatívnosť a dočasnú platnosť modelov a foriem výchovy v jednotlivých tradíciách a dejinných obdobiach európskeho myslenia, poukazuje na jej rozmanitosť a dynamiku. Na druhej strane v procese výchovy pretrváva niečo trvalé a nemenné, čo robí výchovu výchovou. Je to *podstata výchovy*. Ak by táto podstata bola narušená, výchova stráca svoje poslanie – kultiváciu človeka v celej jeho integrite: v telesnom, duševnom aj duchovnom aspekte. Vychádzajúc z historicko-filozoficko-antropologickej analýzy fenoménu výchovy v kontexte európskeho myslenia a kultúry, môžeme povedať, že edukácia je:[1]

1. Výhradne *ľudskou záležitosťou*, čo sa týka vedomého rozvíjania osobnosti. Význam a častosť výchovného pôsobenia v živote človeka ukazuje, že ľudský život je na jednej strane presiaknutý výchovou a na strane druhej, výchova stráca zmysel bez človeka.

2. *Integrálnou (všestrannou) funkciou* v živote človeka a tiež v živote ľudstva.

3. Zásadne *pozitívnou* vo vzťahu k človeku a k životu, vylučuje každú deštrukciu ako takú, z čoho vyplýva, že je v svojej podstate *mravnou.*

4. Obsahuje v sebe *moment zámernosti a cieľovosti*, ktorý vedie k rozvoju osobnosti, k dobru, k vyšším hodnotám a to na danom stupni vývinu človeka a rozvoja spoločnosti.

Jednotlivé charakteristiky fenoménu výchovy nemožno od seba úplne oddeliť, nakoľko sú vzájomne previazané. Keby sme mali čo najjednoduchšie vystihnúť esenciálnu dimenziu edukácie, môžeme ju označiť ako *antropologicko-axiologickú*. Jednou z podstatných čŕt ľudskej prirodzenosti a tým aj antropologickej špecifickosti človeka je, že len človek *„je nositeľom vyššieho princípu, tvorcom toho, čo je v skutočnosti hodnotné a zmysluplné“* ([7], 194) a len človek má *„schopnosť vystúpiť na ochranu hodnôt a starostlivosť o možnosti ich kreovania a udržiavania“* ([8], 164). Nositeľom

[1] Chápaniu človeka a výchovy v grécko-antickej, judaisticko-kresťanskej a novovekej tradícii európskeho myslenia sa autorka venuje v monografii *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia,* 2003 [6].

a sprostredkovateľom hodnôt môže byť len človek, a len človek môže prijaté hodnoty ďalej rozvíjať a tvoriť nové. Výchova k hodnotám a rozhodovanie sa pre ne, má za následok plnšie utváranie vlastnej osobnosti, realizáciu človečenstva a dosiahnutie plnosti vlastného bytia.[1] Cichoň tento proces označil ako *vlastné axiologické sebauvedomovanie*. Edukáciou sa indivíduum ľudského rodu stáva človekom – ľudskou bytosťou a potenciálnym nositeľom hodnôt. ([10], 91) Antropologická dimenzia výchovy je neoddeliteľná od axiologickej dimenzie a opačne. Výchova potrebuje odhaliť svoje antropologicko-axiologické východiská a v aktuálnej dobe samu seba antropologicky a axiologicky ukotviť. V súvislosti s týmto môžeme hovoriť o určitom *sebauvedomovaní vedy o výchove – pedagogiky a nachádzaní jej vlastnej identity*. To je možné len v spolupráci s filozofickou antropológiou ([11], 233–240) a s ňou súvisiacich nových aplikovaných disciplín ako pedagogická antropológia, pedagogická axiológia.

Východiská modelu výchovy v zjednocujúcej sa Európe

V procese genézy výchovy dochádza k dynamickému napätiu medzi už jej prekonanými a aktuálnymi formami, čím sa vytvára priestor pre vznik nových foriem. Čo pretrváva, je samotná podstata výchovy, o ktorej sme hovorili vyššie. Podstata výchovy v zjednocujúcej sa Európe z toho dôvodu nemôže byť principiálne iná ako výchova prebiehajúca v doterajšej európskej tradícii a kultúre.[2] Výchova nezačína z bodu nula, môže len kontinuálne pokračovať vo svojom vývine, pričom musí zohľadňovať požiadavky a potreby súčasnej doby. Východiská modelu výchovy v zjednocujúcej sa Európe sú podľa nás nasledovné:

1. Vplyvom internacionalizácie a informatizácie vzniká kvalitatívne nová rovina edukačného prostredia – *európske edukačné prostredie*, ktoré sa bude vytvárať v súlade s národnými a regionálnymi danosťami a inštitucionálnymi štruktúrami v každom európskom štáte. Každé štátotvorné spoločenstvo si bude musieť zadefinovať svoju identitu a v súlade s ňou tiež ciele a priority výchovy voči európskemu edukačnému prostrediu. Tieto budú formovať *národné edukačné prostredie*. Podobne tomu bude v jednotlivých školách, ktoré si budú musieť zadefinovať a budovať svoju vlastnú identitu, ktorú by mali nadobúdať jednak v súlade s národným edukačným prostredím a jednak vymedzením, odlišnosťou od neho svojou špecifickosťou, čo bude vytvárať *edukačné prostredie školy*.

2. Európska výchova by mala byť v súlade so svojím typickým európskym etico-hodnotovým rámcom a napomáhať rozvoju osobnosti Európana. Materiálny rast súčasného európskeho človeka narazil na svoje hranice, ktoré duchovný rast nemá

[1] Podľa Lomnického závisí od nich kvalita nášho života [9].

[2] Blížkovský, Kučerová, Kurelová sa v publikácii *Středoevropský učitel na prahu učící se společnosti 21. století,* vyjadrili podobne: Paradigma výchovy a vzdelávania sa musí zmeniť, čo ale neznamená, že má byť odvodená iba z paradigmy novej civilizácie [12].

([12], 24). Neobmedzený rast v oblasti uspokojovania ľudských potrieb speje k záhube a sebazničeniu. Česká pedagogička Kučerová hovorí o potrebe princípu sebaohraničenia v záujme sebarozvoja ([12], 23). Nakoľko je človek bytosťou rozumnou a slobodnou, jeho sebarozvoj by mala ohraničovať zodpovednosť, ktorá sa prejavuje v schopnosti rešpektovať určité hranice. Správne rozlišovanie medzi sebarozvojom a sebaohraničením závisí od kvality etického vedomia jedinca, jeho hodnotového rámca a etického vedomia spoločnosti a hodnôt v nej proklamovaných. Môžeme hovoriť o *kultúrno-hodnotovej a etickej dimenzii edukácie*, ktorá je vo výchove implicitne obsiahnutá, hoci má svoju vlastnú dynamiku.

3. V súlade s nachádzaním správnej miery sebarozvoja a sebaohraničenia, súčasný mladý človek preferuje edukáciu v zmysle nie prijímania hotových výsledkov a poznania, ale objavovania. Edukácia by mala zachytiť tento trend a takto môže byť chápaná ako hodnota, ktorá stojí za námahu. Môžeme hovoriť o *sebauvedomovaní edukácie*.

4. Po dobe moderny a postmoderny typickej vyprázdnením hodnôt, prichádza potreba jasnejšieho hodnotového smerovania. Človek potrebuje istotu v nesmiernej dynamike života a preto začína hľadať *pevné hodnoty a hodnotové hierarchie*.[1] Európska výchova má svoju identitu a svoj hodnotový rámec. Ich odhalenie a spoznanie vytvára jej novú podobu s typickými charakteristikami. Táto špecifickosť ju zároveň definuje a dovoľuje jej prijať a rešpektovať identitu a hodnotový rámec podôb výchovy v iných kultúrno-spoločenských kontextoch.

5. Z dejín človeka, spoločnosti a ľudstva vyplýva poznanie, že človek nie je pánom tohto sveta. Je jeho tvorcom, spoluvytvára dejiny, ale nemôže rozhodovať o dobre a zle. Akonáhle prepadol v dejinách pokušeniu, byť viac ako človek, spôsobil dejinné katastrofy a škody. Zrelý človek dokáže prijať svoju veľkosť, ale aj svoje hranice – čo vytvára jeho *ľudskú dôstojnosť* a poskytuje mu *slobodu*. Vedomie vlastnej hodnoty a sebaúcta dovoľuje rešpektovať hodnotu a dôstojnosť iných ľudí. Pokora prijať pravdu o sebe a o tom, že nie sme zvrchovanými pánmi tohto sveta, akceptácia absolútnej pravdy, ktorá presahuje ľudské vedenie, poznanie a hranice vedy, bude zrejme vytvárať kvalitatívne novú vnútornú (duchovnú) dimenziu edukácie.

Literatúra:

[1] ŠVEC, Š.: Edukácia: účely uplatňovania, pojmové kontexty, disciplinárne poňatia a definičné návrhy termínu. In: *Jazyk vied o výchove*. Bratislava : FF UK 2003, s. 101–116.

[1] Mistrík označuje nastávajúce obdobie ako *„obdobie hodnotovej fixovanosti"* a pracovne ho nazýva *post-postmodernou*. Človek opäť začína hľadať pevné hodnoty a hodnotové hierarchie, ktoré potrebuje po prílišnej tolerancii a otvorenosti v postmoderne [13].

[2] LYOTARD, J. F.: *O postmodernizmu*. Praha: FÚ AV ČR, 1993.
[3] GÁL, F., MARCELLI, M.: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 1991.
[4] GÁLIK, S.: Problém deštrukcie hodnôt a kultúrneho pretvárania človeka. In: *ACTA Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis*. Trnava: PdF TU, 2003, s. 47–51.
[5] SKALKOVÁ, J.: *Pedagogika a výzvy nové doby*. Brno: Paido, 2004.
[6] KUDLÁČOVÁ, B.: Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia. Trnava: PdF TU, 2003.
[7] HARTMANN, N.: *Struktura lidského fenoménu*. Praha: Academia, 2002.
[8] CICHOŃ, W.: *Wartości – człowiek – wychowanie*. Kraków: Wydawnictwo Universytetu Jagielońskiego 1996.
[9] LOMNICKÝ, I.: Orientácia na prosociálne hodnoty – cesta výchovy človeka k etickému konaniu. In: *Člověk – dejiny – hodnoty*. Ostrava: PdF OU a VŠB TU, 2005, s. 303–308.
[10] ŽILÍNEK, M.: Humanitas a eticko-hodnotový základ výchovy. In: *ACTA Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis*. Trnava: PdF TU, 2003, s. 85–93.
[11] KUDLÁČOVÁ, B.: Význam filozofickej antropológie pre pedagogiku. In: *Rozvoj študijného a vedného odboru pedagogika na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo UK, 2005, s. 233–240.
[12] BLÍŽKOVSKÝ, KUČEROVÁ, KURELOVÁ a kol.: *Středoevropský učitel na prahu učící se společnosti 21. století*. Brno: Konvoj, 2000.
[13] MISTRÍK, E.: Kultúrna globalizácia Európy a súčasná civilizačno-kultúrna situácia na Slovensku. In: Goňcová, M.(ed.): *Demokracie a Evropa v době globalizace*. Brno: Centrum pro evropská studia PdF MU, 2003, s. 203–211.

doc. Mgr. Ing. Blanka Kudláčová, PhD.
Katedra pedagogických štúdií
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Priemyselná 4, P.O.B 9
918 43 Trnava
tel.: 033/5514618, fax: 033/5516047
e-mail: bkudlac@truni.sk

BIOETYKA WOBEC WYZWAŃ GLOBALIZACJI

Zdzisława Piątek

Bioethics and the Challenges of Globalization

One of the main challenges of globalization from the point of view of bioethics is how to create a new world order in which healthy population live in a healthy society and unpolluted environment. This challenge is not a utopian vision of a disease-free society, but a genuine attempt to improve the health of the human population.

I believe that side by side with the free-market model of globalization which is currently being implemented, it would be useful to take into account a different model, one that is based on the values that are linked with health. The great advantage of this model lies in the common goals which entail transcultural activity of all the world's population, because improving health refers people to values that unite rather than divide people.

Jednym z podstawowych wyzwań globalizacji jest realizacja nowego ładu ogólnoświatowego, w którym zdrowi ludzie będą żyli w zdrowym społeczeństwie i niezanieczyszczonym środowisku. Tego wyzwania nie należy traktować jako jeszcze jednej utopijnej wizji społeczeństwa bez chorób, lecz jako rzeczywiste dążenie do polepszenia stanu zdrowotnego ludzkiej populacji. Dążenie równie rzeczywiste jak np. spadek śmiertelności niemowląt w krajach o wysokiej stopie życiowej, który jednak nie prowadzi do całkowitej eliminacji ich śmiertelności. Sądzę, że sukcesy globalizacji zależą od tego, czy uda się określić i wcielać w życie nowe ogólnoludzkie wartości, które wyznaczą ludziom wspólne ramy myślenia i działania mimo różnorodnych orientacji światopoglądowych i różnic społeczmo-ekonomicznych.

Jak podkreśla wybitny polski ekonomista Zdzisław Sadowski ([1]) obecny etap globalizacji dokonuje się pod hasłami:

- osiągnięcia równowagi ekologicznej przedstawionej w koncepcji zrównoważonego rozwoju,
- nadziei na osiągnięcie sprawiedliwego podziału dóbr,
- regulacji problemów demograficznych,
- pokoju i respektowania praw człowieka w stosunku do wszystkich mieszkańców Ziemi.

Sadowski wyraża jednak przekonanie, że o ile w latach dziewićdziesiątych ubiegłego wieku panował optymizm i wiara w możliwość globalizacji rozumianej jako tworzenie warunków trwałego rozwoju światowego opartego na powszechnej liberalizacji handlu i swobodnego przepływu kapitału, to obecnie obserwujemy załamanie wiary w globalizację. „Dobroczynność globalizacji miała polegać na umożliwieniu wzrostu gospodarczego w krajach małorozwiniętych i zapewnieniu w ten sposób stopniowej likwidacji biedy przy jednoczesnym inwestowaniu w ochronę środowiska naturalnego, zdrowie i oświatę. W rzeczywistym rozwoju światowym nie doszło do spełnienia tych oczekiwań. Spowodowało to załamanie wiary w globalizację, która

zaczęła być traktowana jako zespół działań służących utrwalaniu światowej hegemonii USA. ([1], s. 13, podkreślenia autora).

Sądzę, że wiara w powodzenie globalizacji załamała się dlatego, iż jako podstawę globalizacji przyjęto liberalizację handlu i swobodny przepływ kapitałów, czyli światowy wolny rynek, który z natury swojej prowadzi do polaryzacji sprzecznych interesów, a tym samym do potęgowania tego, co ludzi dzieli a nie do tego co ich łączy. W rezultacie tego podejścia globalizacja służy elicie ludzi uprzywilejowanych, a nie wszystkim mieszkańcom Ziemi. Obserwowaną konsekwencją funkcjonowania wolnego światowego rynku jest nierównomierny rozwój społeczny, oraz polaryzacja na kraje bogate i biedne, a także poczucie nieuzasadnionej krzywdy i niesprawiedliwości. Taki stan rzeczy – w sposób niezamierzony – rodzi patologie społeczne, fanatyczne ideologie i terroryzm.

Tezą mojego artykułu będzie twierdzenie, że : Budowanie nowego światowego ładu społeczno-gospodarczego można i należy zorientować wokół wspólnych wartości zdrowia i życia w środowisku przyjaznym zdrowiu. Są to bowiem wartości, które ludzi łączą, ucząc ich tolerancji wobec tego co ich dzieli. Sądzę, że obok modelu wolnorynkowego, warto rozważyć inny model globalizacji, skoncentrowany wokół zespołu wartości sprzężonych ze zdrowiem. Jego zaletą jest to, że stosunkowo łatwo pozwala on określić wspólne cele umożliwiające współdziałanie wszystkich mieszkańców Ziemi w dziedzinie zabiegania o zdrowie i życie w zdrowym środowisku.

1. Czym jest zdrowie?

Mimo że jednoznaczne określenie pojęcia zdrowia jest bardzo trudne, a jego znaczenie zmienia się w kolejnych epokach historycznych, to od czasów antycznych wiadomo, iż zachowanie zdrowia wymaga równowagi wielu różnorodnych czynników zarówno w środowisku wewnętrznym, jak i zewnętrznym względem organizmu. Zgodnie z definicją zawartą w Preambule Karty Światowej Organizacji Zdrowia, Zdrowiem nazywamy stan pełnego fizycznego, umysłowego i społecznego dobrego samopoczucia, nie zaś samą tylko nieobecność choroby lub niedołęstwa. Przyjmując już na wstępie tak szeroko rozumiane pojęcie zdrowia, pragnę zwrócić uwagę na to, że obejmuje ono trzy wymiary: wymiar indywidualny, zawierający normy obligujące konkretne osoby do zabiegania o własne zdrowie, wymiar społeczny, który powinien zapewnić właściwą organizację publicznych systemów opieki zdrowotnej, i wymiar środowiskowy, którego funkcjonowanie powinno być określone przez postulaty nakazujące respektowanie tzw. wartości ekologicznych.

Jak widać, zespół parametrów określających zachowanie zdrowia jest niezwykle różnorodny, może zatem służyć do integrowania działań niemal we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Badania ankietowe pokazują, że zdrowie jest wartością stawianą bardzo wysoko w hierarchiach wartości akceptowanych przez ludzi żyjących w różnych kulturach i różnych systemach społeczno-gospodarczych. O ile inne wartości takie jak np. prawdomówność, bogactwo, władza, sława, czy bezinteresow-

ność, są zindywidualizowane, i zrelatywizowane do kontekstu kulturowego, to zdrowia pożądają niemal wszyscy.

Dlatego wskazując zdrowie jako wartość nadrzędną można budować nową globalną cywilizację jednocząc ludzi w realizowaniu wartości sprzężonych ze zdrowiem. W przyjętej perspektywie, trwanie życia gatunku ludzkiego w zdrowiu i w dynamicznej harmonii z biosferą staje się dobrem nadrzędnym, a hierarchia wartości zorganizowana wokół tej naczelnej wartości, stanowiącej podstawy bioetyki, byłaby kontynuacją odwiecznej nadziei człowieka, iż kiedyś osiągnie stan harmonii z samym sobą i z otaczającym go światem. Nie znaczy to jednak, że w zaproponowanej perspektywie zakłada się utopijną wizję świata bez chorób, gdyż życie w zdrowiu rozważane w ramach pojęciowych bioetyki uwzględnia zarówno biologiczne możliwości jak i ograniczenia nałożone na człowieka w trakcie jego ewolucyjnej historii, a także ograniczenia społeczno-ekonomiczne nakładane przez kulturowy wymiar ludzkich dziejów.

Jak już wcześniej zauważyłam, wskazanie zdrowia jako wartości nadrzędnej pociąga za sobą akceptację zespołu wartości, które można uporządkować w trzech wymiarach: W wymiarze indywidualnym są zawarte wartości sprzężone z zabieganiem o własne zdrowie, takie jak przestrzeganie odpowiedniej diety, ćwiczeń fizycznych, zdrowego trybu życia i wiele innych wartości zapewniających równowagę psychiczną. Ich realizacja wymaga mobilizacji i samodyscypliny konkretnych osób. W wymiarze społecznym zawarte są wartości realizowane przez systemy publicznej opieki zdrowotnej, nazywanej także służbą zdrowia. Należą tu wartości urzeczywistniane przez instytucje, które mają zapewniać obywatelom utrzymanie zdrowia. Wartości i dobra realizowane w sferze publicznej zależą od możliwości ekonomicznych państwa i od sposobu organizacji społecznych instytucji służby zdrowia, a nie od zachowania konkretnych osób pragnących utrzymać zdrowie lub wyleczyć chorobę. I wreszcie trzeci, najszerszy wymiar zdrowia zawiera wartości ekologiczne, takie jak:

- solidarność międzyludzka i międzygatunkowa w korzystaniu z zasobów biosfery,
- ograniczanie konsumpcji i marnotrawstwa surowców,
- a w technice zorientowanej na służenie zdrowiu, pozytywnej wartości nabiera to wszystko, co jest przyjazne wobec środowiska.

Są to procesy recyklingu odpadów, oszczędzanie surowców i energii, zahamowanie degradacji naturalnych ekosystemów przez respektowanie ich naturalnej bioróżnorodności, i wiele innych. Trzeci wymiar wartości oraz dóbr sprzyjających zdrowiu został dowartościowany stosunkowo niedawno, a jego realizacja wymaga współdziałania nie tylko konkretnych osób żyjących w konkretnych społeczeństwach, ale także struktur i organizacji ponadnarodowych. Filozoficzne podłoże rozwoju i legitymizacji tego nowego wymiaru ludzkiej cywilizacji zorientowanego na zachowanie zdrowia określa bioetyka. Tak więc droga ku cywilizacji zrównoważonego rozwoju zorgani-

zowanego wokół nadrzędnej wartości jaką jest zdrowie i środowisko sprzyjające zachowaniu zdrowia prowadzi przez bioetykę.

2. Pojęcie i przedmiot bioetyki oraz jej wkład w przebieg procesów globalizacji.

Zgodnie z propozycją zawartą w Encyklopedia of Bioethics ([2]), pojęcie bioetyki jest rozumiane bardzo szeroko, jako filozoficzno-moralna refleksja nad zjawiskami życia i obejmuje dwie dziedziny: etykę środowiskową oraz bioetykę medyczną.

Bioetyka medyczna rozważa różnorodne pojęcia zdrowia i choroby, oraz proponuje reguły, które powinny kierować wyborami moralnymi w nowych sytuacjach powstających w wyniku rozwoju nauk biomedycznych. Są to nowe wyzwania, takie jak np. moralna ocena zapłodnienia in vitro, czy transplantacji narządów, klonowania, zamrażania embrionów, i wiele innych. Tradycyjna etyka nie może ich rozwiązać w sposób zadowalający, gdyż w jej ramach nie mieści się rozważanie statusu moralnego embrionów poza organizmem matki, ani całkowite przemieszanie relacji pokrewieństwa do jakiego mogłoby doprowadzić klonowanie.

Najstarszą część bioetyki medycznej stanowi etyka lekarska, która odwołuje się do historycznie uwarunkowanych sposobów rozumienia zdrowia i w tym kontekście rozważa dylematy moralne powstające w relacji lekarz – pacjent. Bioetyka medyczna zawiera także – nabierającą coraz większego znaczenia – refleksję nad społecznym wymiarem zdrowia i choroby nazywaną bioetyką kulturową ([3]). Rozważa ona wpływ rozwoju nauk medycznych na wzorce zachowań społecznych wobec zdrowia, choroby oraz śmierci, a także politykę zdrowotną. Jest to niezwykle szybko rozwijająca się dziedzina bioetyki, gdyż do jej zakresu należy moralna ocena zarówno wspomnianych już zabiegów transplantacji narządów, zapłodnienia in vitro, aborcji, eutanazji i klonowania, jak i decyzje dotyczące dopuszczalności tych zabiegów oraz szacowanie ryzyka wynikającego z ich stosowania. Drugi wielki dział bioetyki nazywany etyką środowiskową, rozważa normy moralne określające stosunek człowieka do pozaludzkich istot żywych, a w wersji holistycznej, do naturalnych ekosystemów wchodzących w skład ziemskiej biosfery. Istnieje wiele systemów etyki środowiskowej wyróżnianych w zależności od tego, jak uzasadniają postulat poszerzenia uniwersum moralnego człowieka. Jedne, nawiązując do tradycji utylitaryzmu postulują aby obejmowało ono wszystkie istoty zdolne doznawać ból i przyjemność, gdyż - podobnie jak inni ludzie – wszystkie istoty czujące mogą być przez człowieka krzywdzone lub faworyzowane. Do tego nurtu włączają się różnorodne ruchy walczące o prawa zwierząt. Inne wersje etyki środowiskowej postulują, aby do ludzkiego uniwersum moralnego włączyć wszystkie istoty żywe mające potrzeby i interesy. To znaczy, że w naszym działaniu w środowisku potrzeby i interesy innych istot żywych powinny być brane pod uwagę. Potrzeby innych istot żywych powinniśmy uwzględniać zarówno w dysponowaniu przestrzenią życiową, jak i zasobami środowiska takimi jak np. woda pitna. Wobec wszystkich istot żywych należących do uniwersum mo-

ralnego, podobnie jak w stosunku do innych ludzi, mamy obowiązki moralne, które sprowadzają się do tego, że nie możemy ich krzywdzić bez usprawiedliwienia i zadośćuczynienia. Jednakże zwolennicy utylitarystycznych wersji etyki środowiskowej zwracają uwagę na to, że istoty pozbawione zdolności odczuwania np. rośliny nie powinny należeć do uniwersum moralnego, gdyż jest im obojętne jak się wobec nich zachowujemy. Natomiast zbytnie poszerzenie zakresu naszych moralnych powinności nakładałoby za duże ograniczenia na ludzkie działania w świecie sprawiając, że człowiek nie mógłby w pełni realizować swojego człowieczeństwa.

Tak więc do zakresu bioetyki obejmującej zarówno bioetykę medyczną jak i etykę środowiskową, należy rozważanie niemal wszystkich istotnych kwestii moralnych dotyczących ludzkiego życia i zdrowia. Zasadnicze kwestie bioetyczne mają charakter globalny, gdyż ochrona środowiska i wartości ekologiczne zabezpieczane np. przez Konwencję klimatyczną, Konwencję o ochronie bioróżnorodności, czy Konwencje zakazujące manipulacji genetycznych mających na celu „udoskonalanie" ludzkich embrionów, nie mogą być w pełni zrealizowane w skali lokalnej. Dlatego programy bioetyczne ze względu na swój globalny wymiar, zawierają propozycje odpowiednich reform w skali ponadnarodowej. Są to programy dotyczące zarówno nauczania bioetyki jak i nowe uniwersalne propozycje dotyczące rozstrzygania konkretnych problemów ochrony środowiska.

Darryl R. J. Macer ([4]), redaktor podręcznika Bioethics for informed citizens across cultures, pisze we wstępie: Aby zapewnić bezpieczną, zrównoważoną przyszłość musimy propagować bioetyczną dojrzałość. Dojrzałość bioetyczną społeczeństwa możemy zdefiniować jako umiejętność równoważenia zarówno korzyści jak i ryzyka wynikającego ze stosowania technologii medycznych i biologicznych. ([4], s. iii)

Nowy globalny ład sprzyjający realizacji nadrzędnej wartości jaką jest przetrwanie gatunku ludzkiego i życie w zdrowiu może być osiągnięty – podobnie jak trwanie życia na Ziemi – poprzez swoistą jedność w różnorodności. Jedność dotyczy powszechnego akceptowania życia i zdrowia, natomiast różnorodność dotyczy sposobów realizacji tego celu, gdyż realizacja wartości dokonuje się poprzez wskazanie ich, jako celów ludzkiego działania. W tym kontekście, niezwykle ważny staje się fakt, że bioetyka zwraca szczególną uwagę i chce rozwijać to, co ludzi łączy, uwzględniając to, co ich dzieli. Pisze o tym Darryl R. J. Macer, redaktor przywoływanego powyżej podręcznika, wskazując trzy cele nauczania bioetyki: Nauczyciele w różnych krajach zgadzają się co do tego, że sukces w edukacji bioetycznej można mierzyć na wiele sposobów. Niektóre cele nauczania bioetyki to: (1) zwiększenie szacunku dla życia, (2) umiejętność szacowania równowagi pomiędzy korzyściami i ryzykiem wynikającym ze stosowania nowych technologii, (3) lepsze zrozumienie dla różnorodnych poglądów różnych ludzi. Aby uważać edukację za skuteczną nie trzeba koniecznie osiągnąć wszystkich trzech celów, i różni nauczyciele oraz różne instytucje kładą nacisk na różne cele. ([4], s. iv.). W przytoczonej wypowiedzi niezwykle ważne jest położenie nacisku na lepsze rozumienie różnych punktów widzenia, o których mowa w podręczniku, i które stanowią jeden z celów edukacji bioetycznej. Zaproponowane

podejście wyklucza poszukiwanie jednego absolutnego punktu widzenia, stając się przez to źródłem tolerancji. I wbrew pozorom nie jest to stanowisko relatywistyczne, gdyż w ramach pojęciowych bioetyki akceptuje się jedną naczelną wartość jaką jest zdrowie i przetrwanie gatunku ludzkiego posród innych gatunków. Natomiast różnorodne są sposoby osiągania tej naczelnej wartości.

3. Środowisko sprzyjające zdrowiu.

Badania w dziedzinie medycyny społecznej wykazują ścisły związek między degradacją środowiska a stanem ludzkiego zdrowia. Od dawna wiadomo, że technologie uwalniające substancje rakotwórcze przenikające do wody, gleby i powietrza przyczyniają się do wzrostu chorób układu oddechowego, systemu pokarmowego i systemu krążenia. Niektóre z nich np. choroby systemu krążenia, uznaje się za choroby cywilizacyjne, gdyż podobnie jak dawniej gruźlica, czy ospa, obecnie to właśnie one przyczyniają się do zwiększenia wskaźników śmiertelności w ludzkiej populacji.

Niebezpieczne dla zdrowia jest nie tylko skażenie wód, gleby i powietrza, równie niebezpieczny jest hałas i stresogenny tryb życia. Dlatego wielu filozofów i moralistów zgłasza żądania, aby prawo do życia w środowisku przyjaznym zdrowiu uczynić jednym z niezbywalnych praw człowieka, stawiając je obok prawa do życia, prawa do wolności, prawa własności i prawa do niedoznawania zbędnych cierpień. Jednakże po to, aby prawo do życia w zdrowym środowisku włączyć do naturalnych praw człowieka należałoby rozstrzygnąć szereg ważnych kwestii natury moralnej. Należało by bowiem odpowiedzieć na pytanie: Co ma większą wartość, wolność osobista i pewne zasady demokracji, czy zabieganie o zdrowie i zdrowe środowisko? Łatwo zauważyć, że po to, aby doprowadzić do redukcji zanieczyszczenia powietrza spalinami należałoby dążyć do ograniczenia ruchu pojazdów samochodowych. Równie ważne ze względu na zachowanie środowiska sprzyjającego zdrowiu jest zapobieganie destrukcji obszarów dzikich i parków narodowych, a to z kolei wymagałoby ograniczenia ruchu turystycznego na terenie tych obszarów.

Tak więc działania mające na celu zachowanie środowiska przyjaznego dla zdrowia i propagowanie zdrowego trybu życia pociągają za sobą obok ograniczenia wolności osobistej, ograniczenia swobody działalności ekonomicznej np. zakaz uprawy roślin modyfikowanych genetycznie, ograniczenie wstępu na teren parków narodowych i wiele innych. Trzeba bowiem zdecydować: Co jest większym dobrem, wolność osobista, czy środowisko przyjazne życiu? Wielu moralistów, podobnie jak W. Blackstone ([5]) odpowiadając na tak sformułowane pytanie twierdzi, iż środowisko przyjazne zdrowiu i życiu ma wartość nadrzędną, gdyż bez niego na dłuższą metę, żadne prawo człowieka, ani żadne dobro nie może być spełnione. Nie ulega wątpliwości, że prawo do życia w przyjaznym środowisku musi być skorelowane z innymi obowiązkami moralnymi.

Już Hipokrates (460–377 p. n. e.) w traktacie O powietrzu, wodach i okolicach, twierdził, że zdrowie i dobre samopoczucie człowieka zależą od czynników środo-

wiskowych, od jakości powietrza, wody i pożywienia, oraz od ludzkich zwyczajów i nawyków. Zrozumienie wpływu środowiska na stan ludzkiego zdrowia było podstawą sztuki lekarskiej uprawianej przez Hipokratesa. Zwracał on szczególną uwagę na to, że w organizmie pacjenta tkwią naturalne siły uzdrawiające, a lekarz powinien je wykorzystywać wspomagając je tylko w procesie uzdrowienia. Choroba była według niego rezultatem zachowania niezgodnego z prawami natury, gdyż życie w zdrowiu, polegało na życiu w harmonii z naturą. Zdrowy człowiek w pojęciu Hipokratesa to – zgodnie z antyczną tradycją – zdrowy duch w zdrowym ciele sprzężony, z moralną prawością charakteru. W czasach antycznych uznawano, że zdrowie jest stanem naturalnym, do którego ludzie mają prawo, pod warunkiem, że mądrze kierują swoim życiem, zabiegając o sprawność fizyczną, umysłową i prawość moralną. Sytuacja zmieniła się dopiero w drugiej połowie 19 wieku, kiedy to odkrycie, że choroby są wywoływane przez bakterie zepchnęło na margines rozważania o wpływie środowiska i trybu życia na stan zdrowia. Wtedy wiara w lecznicze siły przyrody była wykorzystywana do podważania bakteryjnej teorii choroby. Wielu wybitnych lekarzy tego okresu, zwalczając bakteryjną teorię choroby twierdziło, że zarówno medycyna, jak i praktyka medyczna nie zawdzięczają niczego biologii.

4. Społeczny wymiar zdrowia i choroby.

Dopiero na przełomie 18. i 19. wieku nastąpiło przesunięcie zainteresowania medycyny z indywidualnych problemów leczenia chorób na społeczne problemy leczenia i związane z tym zapewnienie podstawowych wymogów sanitarnych i profilaktyki. Przejście o którym mowa zostało przyspieszone przez wzrost chorób zakaźnych, które pojawiły się w dużych skupiskach ludzkich stworzonych przez rozwijające się ośrodki przemysłowe. Uświadomiono sobie, że opanowanie masowych zachorowań na gruźlicę, tyfus, czy cholerę wymaga zaangażowania instytucji opieki społecznej. Jak zauważa Dubos ([6]) dopiero wtedy pojawiają się poglądy, że państwo jest odpowiedzialne za zdrowie swoich obywateli. Dopiero w tym czasie powstają pierwsze instytucje społeczne zajmujące się ochroną zdrowia (The Health of Town Association, powstaje w 19. w.) a ze średniowiecznych domów miłosierdzia powstają pierwsze szpitale. Hospitalia powstały we wczesnym średniowieczu, jako domy gościnne dla pielgrzymów, a potem funkcjonowały jako domy miłosierdzia, gdzie umieszczano ubogich, gdy nękały ich choroby lub doznawali krzywdy. Opieką nad chorymi zajmowały się organizacje religijne i dobroczynne a nie lekarze. Ludzie przychodzili do szpitala nie po to, aby się leczyć, lecz po to, aby otrzymać schronienie i opiekę. Stopniowo, w miarę jak rosla wiedza o zakażeniach, zaczęto tworzyć specjalne domy zarazy, szpitale dla trędowatych, starców i sierot. Osoby lepiej sytuowane leczyły się indywidualnie w domu wzywając lekarzy. Rene Dubos ([7]), który dużo pisał na temat historii i filozofii medycyny, zwraca uwagę na to, o czym dzisiaj zupełnie nie pamiętamy, że dopiero w czasach postnowożytnych z domów miłosier-

dzia powstały szpitale, jako instytucje dostępne dla całego społeczeństwa i nastawione na leczenie chorych.

Mimo że jeszcze pod koniec 19. wieku wielu lekarzy podważało bakteryjną teorię choroby, to jednak leki przeciwbakteryjne, a zwłaszcza antybiotyki, które okazały się niezwykle skuteczne w zwalczaniu chorób zakaźnych, przyczyniły się do przyznania racji zwolennikom Pasteura. Tak więc laboratoryjne rozpoznanie przyczyn choroby i realizacja dziewiętnastowiecznych reform społecznych sprawiły, że pojawiły się instytucje zdrowia publicznego i polityka zdrowotna, które wspólnie przyczyniły się do radykalnej poprawy stanu zdrowia a także poziomu sanitarnego w krajach Europy Zachodniej.

Bioetyczna analiza problemów zdrowia pokazuje, że ich definitywne rozwiązanie jest znacznie trudniejsze niż to przewidywano. Badania w dziedzinie nauk o człowieku nie pozostawiają cienia wątpliwości co do tego, że człowiek stanowi zaledwie cząstkę niezwykle złożonego systemu ekologicznego i jest z nim ściśle powiązany. Zjawiska życiowe – w tym zdrowie, są uwarunkowane przez ogromną ilość różnorodnych czynników, których obecnie nie potrafimy dokładnie przewidzieć ani kontrolować. Życie, jak zauważa Dubos, rozgrywa się w świecie, w którym nie ma nic statycznego, dlatego trwałe i całkowite wyeliminowanie chorób jest utopią, ale poprawa stanu zdrowotności ludzkiej populacji utopią nie jest.

Wiele wskazuje na to, że na obecnym etapie rozwoju nauk medycznych zarówno publiczna służba zdrowia jak i prywatna praktyka lekarska stają wobec etycznych, ekonomicznych i medycznych problemów do których nie są przygotowane. Nie są przygotowane dlatego, że ich rozwiązanie wymaga reform sięgających niemal wszystkich wymiarów życia indywidualnego i społecznego. Za Rene Dubosem ([7]) wyliczę tylko niektóre z nich:

a. Publiczna służba zdrowia rozwijała się jako realizacja dziewiętnastowiecznego przekonania, że państwo jest odpowiedzialne za zdrowie obywateli. Tej publicznej powinności towarzyszyło – zaczerpnięte od Hipokratesa i przeniesione na społeczny wymiar – moralne przekonanie, że życie ludzkie należy chronić za wszelką cenę, bez względu na ciężary ponoszone z tego tytułu przez społeczeństwo.

b. Trudności finansowe obserwowane w funkcjonowaniu systemów publicznej opieki zdrowotnej we wszystkich krajach europejskich wskazują, że owe systemy oparte na przekonaniu, iż życie ludzkie jest bezcenne bez względu na jego jakość, napotykają na istotne ograniczenia. Pokonanie tych ograniczeń nie jest możliwe bez rozstrzygnięcia sporów dotyczących świętości ludzkiego życia. Krytycy tradycyjnej etyki, tacy jak np. Peter Singer ([8]), domagają się przyznania moralnego waloru jakości życia, to znaczy możliwości uznania argumentu, że np. życie pacjenta w stanie wegetatywnym ma tak niską jakość, iż nie warto go przedłużać. Singer twierdzi, że de facto kryterium jakości życia jest stosowane w praktyce medycznej. świadczą o tym operacje bliźniąt syjamskich nawet wtedy, gdy jedno z nich musi umrzeć po to, żeby drugie mogło żyć lepiej, czy choćby głośna sprawa odłączenia od aparatury podtrzymującej życie, pacjentki w stanie śmierci klinicznej Terry Schiavo. Singer

przekonuje, że uznanie świętości ludzkiego życia niezależnie od jego jakości, uniemożliwia rozumne rozwiązanie wielu problemów współczesnej praktyki lekarskiej, takich jak np. eutanazja, a także obliguje kobiety do rodzenia głęboko upośledzonych dzieci nie pozostawiając im możliwości wyboru.

c. Na gruncie etyki medycznej akceptującej moralny postulat o świętości ludzkiego życia uznaje się, że racje ekonomiczne nie mają nic wspólnego z racjami etycznymi, akceptującymi prawo każdego człowieka do zachowania zdrowia i opieki medycznej na poziomie umożliwianym przez rozwój nauk medycznych. Jednakże, jak podkreśla Dubos ([7]) „Szybciej znajdujemy sposoby zapobiegania i leczenia chorób, aniżeli pieniądze aby za nie zapłacić."(s. 425). Trudności z finansowaniem służby zdrowia pogłębiają się, gdyż jak zauważa wspomniany autor, wbrew pozorom, profilaktyka jest o wiele trudniejsza niż terapia. Wiele osób pragnie, żeby stan ich zdrowia polepszał się bez ich osobistego wysiłku, gdyż chcieliby zachować zdrowie zaspokajając wszystkie swoje zachcianki. I całkiem podobnie jak w zamierzchłych czasach poszukiwano eliksiru młodości i wody życia, tak współcześni ludzie nadal oczekują cudownych leków, czyli panaceum na wszystkie choroby. Ludzie z trudem przyjmują do wiadomości, że zdrowie wymaga ich osobistej troski, samodyscypliny, przestrzegania diety, ćwiczeń fizycznych i roztropnego trybu życia zapewniającego równowagę psychiczną.

d. We współczesnych systemach opieki zdrowotnej uznaje się, że zachowanie zdrowia zależy przede wszystkim od dostępności szerokiego zakresu opieki lekarskiej opartej na postępach medycyny. Natomiast całkowicie pomija się, i nie docenia indywidualnego wymiaru zdrowia, który był podstawą zdrowia w rozumieniu antycznym. Ten trend daje się zaobserwować szczególnie wyraźnie w krajach cywilizacji zachodniej, gdzie z trudem przebija się przekonanie, że zdrowy tryb życia i profilaktyka są znacznie ważniejsze niż leczenie i opiekowanie się chorymi. Ten wątek dominujący w antycznej tradycji lekarskiej, obecnie został prawie całkowicie zapomniany. Jak podkreśla Dubos ([7]), już w chińskim traktacie poświęconym zdrowiu, napisanym w IV w. p. n. e. poleca się właściwy tryb życia – stosowny do pór roku i zgodny z przyrodą – jako najskuteczniejszy sposób zachowania zdrowia. Zauważono także, że w dobrze zorganizowanym społeczeństwie nie potrzeba wielu lekarzy, gdyż lekarz „wyższej kategorii" (określenie Dubosa) stawia na profilaktykę i przynosi pomoc jeszcze zanim choroba się rozwinie. Dobrym lekarzem nie był ten, co leczył chorych, ale ten, który uczył ludzi co mają czynić aby nie chorować. Jednakże we wszystkich współczesnych systemach opieki zdrowotnej profilaktyka jest spychana na drugi plan. Dominuje oczekiwanie, że państwo, które ma zapewniać zdrowie swoim obywatelom będzie im zapewniać coraz to więcej nowych leków i bardzo kosztownych badań oraz zabiegów oferowanych przez rozwijające się techniki medyczne. Zabiegi te mimo że przekraczają finansowe możliwości społeczeństwa, powinny być dostępne wszystkim chorym, gdyż – jak już podkreślałam – racje ekonomiczne nie mają nic wspólnego z racjami etycznymi dotyczącymi prawa każdego człowieka do zdrowia. Dubos jednak twierdzi, że racje ekonomiczne, to są niezwykle twarde racje i

dotychczas nie udało się ich ignorować, gdyż lekceważone odradzają się zaskakująco szybko.

e. Można się spodziewać, że koszty opieki medycznej będą nadal wzrastać, aż doprowadzą do katastrofy publicznych systemów opieki zdrowotnej, gdyż od czasu ich powstania daje się obserwować narastająca eskalacja żądań pod ich adresem. Dzieje się tak dlatego, że w miarę zwiększenia długowieczności, wśród ludzi zamieszkujących kraje o wysokiej stopie życiowej wzrastają koszty utrzymania przy życiu osób w podeszłym wieku, wymagających stałej i kosztownej opieki. Społeczeństwa ustalają coraz wyższe normy zdrowotności, przy jednoczesnej akceptacji wielu postaci chorób, których skutki mogą być wyrównane, przy dużych nakładach finansowych. Jak zauważa Dubos ([7]): Zły wzrok, niedosłuch i cukrzyca są uważane za małoznaczące, ponieważ posiadamy okulary, aparaty słuchowe i insulinę. Stajemy się coraz mniej zainteresowani w zachowaniu sprawności fizycznej, gdyż posiadamy samochody zastępujące wysiłek człowieka i klimatyzowane pomieszczenia. (s. 271). Ponadto postęp nauk medycznych pozwala przeżyć i pozostawić potomstwo osobom niepełnosprawnym. Osobom, które w przeszłości nie pozostawiały potomstwa, a to oznacza genetyczną degenerację puli genowej ludzkości. Ten fakt będzie się przyczyniał do zwiększania nakładów na opiekę zdrowotną w przyszłości. Jak to wyraził R. Dubos ([7]), adaptacja do teraźniejszości dokonuje się kosztem degeneracji ludzkiego potencjału genetycznego w przyszłości.

Ograniczenia finansowe w nakładach na opiekę zdrowotną wydają się nieuniknione i wiele wskazuje na to, że po to, aby rozwiązać problemy finansowania publicznej służby zdrowia, trzeba będzie zmodyfikować zasady etyczne, które doprowadziły do takiej eskalacji wydatków na opiekę zdrowotną, której nie podołają nawet najbogatsze państwa.

Równie wiele wskazuje na to, że trzeba będzie przywrócić właściwą rangę profilaktyce, i podjąć wysiłki uświadomienia ludziom o konieczności indywidualnego zabiegania o stan własnego zdrowia. Warto przypomnieć, że czciciele greckiej bogini zdrowia Higiei, uznawali, że zdrowie jest stanem naturalnym do którego ludzie mają prawo, o ile mądrze kierują swoim życiem zabiegając o sprawność fizyczną i psychiczną. Sądzę, że niewłaściwe funkcjonowanie publicznych systemów opieki zdrowotnej doprowadziło do zwyrodnienia odpowiedzialności za stan własnego zdrowia. Obserwujemy je w roszczeniach prawnych, kiedy to nałogowi palacze papierosów, czy jedzący w nadmiarze hamburgery, gdy zachorują np. ma raka płuc, albo osiągną stan otyłości uniemożliwiający zdrowe funkcjonowanie, to domagają się odszkodowania. Źle się dzieje, że nieodpowiedzialni ludzie mogą wystawiać rachunek społeczeństwu za swoje obżarstwo i nałogi w imię społecznego obowiązku zapobiegania wszelkim niesprawnościom.

Niezależnie od tego jak trudne i kontrowersyjne są te problemy, i niezależnie od tego jak wielkie oburzenie hipokrytów wzbudzają, to potrzeba ich rozwiązania jest nieunikniona. Warto sobie także uświadomić, że im później ten proces nastąpi tym większe będą społeczne koszty naprawienia zaistniałej sytuacji. Sądzę bowiem, że

wstępnym warunkiem uzdrowienia sytuacji jest przywrócenie właściwej rangi indywidualnej odpowiedzialności za konsekwencje działania mające istotny wpływ na stan własnego zdrowia. Wbrew temu, informacja o szkodliwości palenia papierosów funkcjonuje w taki sposób, jakby to na producentach papierosów spoczywała odpowiedzialność za zdrowie palaczy. Warto zauważyć, że w tym przypadku całkowicie pomija się fakt, rozpoznany już przez Dawida Hume'a, że nie ma logicznego przejścia od wiedzy do powinności. To podmioty moralne decydują o tym jak przełożyć wiedzę na powinności, o czym dobitnie świadczy rozpowszechniona w Krakowie reklama: PALĘ BO LUBIĘ, która jak się domyślam, ma wyrażać nadrzędność wolności indywidualnego wyboru nad wiedzą o szkodliwości palenia papierosów. Nie można wolnemu człowiekowi zabronić palenia papierosów, ale też z tego samego tytułu nie należy go zwalniać z odpowiedzialności za skutki własnego wyboru i działanie na szkodę swojego zdrowia, pozwalając mu obarczać tą odpowiedzialnością społeczeństwo.

Skutki palenia papierosów to tylko jeden z licznych przykładów przerzucania na społeczeństwo kosztów indywidualnej nieodpowiedzialności. To samo dotyczy nadużywania alkoholu, leków przyjmowanych w nadmiarze, czy też kosztów leczenia dzieci z wadami nabytymi wskutek nieodpowiedzialności rodziców. Sądzę, że bioetyka adresowana do światłych obywateli różnych kultur, może się przyczynić do uświadomienia ludziom, że nadmierne oczekiwania dotyczące zdrowia kierowane pod adresem społeczeństwa nie mogą być spełnione z racji obiektywnych. Ludzie jakby nie dostrzegają, że istnieją takie wymiary życia i zdrowia, oraz takie wartości, których nawet najlepiej zorganizowane instytucje społeczne nie mogą zaspokoić bez ich indywidualnego zaangażowania. Państwo ani żadna instytucja ponadnarodowa nie może ludziom zapewnić zdrowia bez ich indywidualnego wysiłku, podobnie jak nie może im zapewnić szczęścia czy dobrego samopoczucia. Dobrze zorganizowane społeczeństwo – zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej – może zaledwie stworzyć odpowiednie zewnętrzne warunki do indywidualnej realizacji zdrowego trybu życia. Natomiast to, jak te warunki zostaną wykorzystane przez konkretnych ludzi zależy od ich indywidualnego wysiłku i dyscypliny. Mimo że globalizacja zmienia naturę odpowiedzialności za ludzkie działania, i nakłada na instytucje społeczne odpowiedzialność za utrzymanie odpowiednich warunków zdrowotnych w publicznej przestrzeni życia, to jednak zmiany o których mowa, nie mogą prowadzić do zaniku i zwyrodnienia indywidualnej odpowiedzialności za własny dobrostan.

Literatura:

[1] SADOWSKI, Z. (2003),: Dezyderat trwałego rozwoju i warunki jego spełnienia (Tezy), w: Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. A. Pawłowski, Lublin.

[2] Encyklopedia of Bioethics, Warren Thomas Reich, Simon & Schuster and Prentice Hall International, London, Mexico City, New Delhi, Sydney, Toronto, vol. I. 1995r.
[3] GAŁUSZKA, M. – SZEWCZYK, K. (1996): Umierać bez lęku, Wstęp do bioetyki kulturowej, Wyd. Nauk. PWN.
[4] DARRYL, R. – MACER, J. (2004): Bioethics for Informed Citizens Across Cultures, Eubios Ethics Institute, Macer Editor.
[5] BLACKSTONE, W. (1988): Ecology and rights, w: Environmental ethics, red. K. S. Shrader-Frechette, The Boxwood Press.
[6] DUBOS, R. (1962): Miraże zdrowia, Utopie, postęp i zmiany biologiczne, PZWL, W-wa.
[7] DUBOS, R. (1970): Człowiek, środowisko, adaptacja, PZWL, W-wa. 8. Singer Peter, (1997), O życiu i śmierci, Upadek etyki tradycyjnej, PIW, W-wa.

Prof. Dr.hab. Zdzisława Piątek
Institute of Philosophy
Jagiellonian University
Krakow

DISKUTUJEME O MORÁLCE DNEŠKA[1]

Petr Jemelka

This text focuses on the interpretation of the basic ethical question – the so-called recent moral crisis.

„Právě tak se nedá smířit řádný život
s živým řáděním."
Saki

Morálka tvoří nesporně časté téma mnohých soudobých rozprav – ať už jde o mediální reflexi společenské situace s akcentem na skandalizaci, teoretický diskurs v celé řadě oborů či běžné hovory běžných lidí. Toto zcela banální výchozí konstatování má přitom nadčasovou platnost.

Neméně nadčasovou (a ovšem i neméně banální) charakteristikou většiny takovýchto diskusí je i jejich společný neradostný rys – ono všudypřítomné stýskání nad zkažeností morálky (či zpustlostí mravů).[2] Tato moralistní skepse čerpá přitom svoji sílu z axiomu o správnosti existence morálky, aniž si uvědomuje, že morálka může být argumentem, motivem (a tedy koneckonců instrumentem) i pro válku, genocidu nebo (v případě vyšinutých jedinců) třeba i pro sériové vraždění.[3]

Jinak řečeno – ono zmíněné moralizátorství předpokládá, že není něco v pořádku s *právě přítomnou morálkou,* že si lze představit jakýsi ideální stav morálky (a popřípadě ho i časově umístit – jinam než do přítomnosti). Moralistní pozici *sebevyčleňování* pak lze pojmově uchopit i tak, že se setkáváme zcela běžně se zcela nejobvyklejším popisem morální situace jako *krize morálky*.[4]

Na podporu takovéto pesimistické charakteristiky přítomnosti pak bývají snášeny více či méně akceptovatelné (současně však aspirující na univerzální reprezentativnost) sady problémů. Nebo-li ona *krize morálky* bývá vymezena pomocí výčtové definice – a to i se všemi jejími nevýhodami.

---

[1] Tento text je dílčím výstupem řešení grantového projektu VEGA 1/2229/05 Reflexie morálky na Slovensku.

[2] Zde ovšem je vhodné upozornit, že náš soudobý diskurs na uvedené téma je poněkud atypický – onu kyselou příchuť sice také obsahuje, ale podkládá ji často odkazem na „morální marasmus minulého režimu." Tento rys se poněkud vymyká obvyklejším variacím na staré téma „Zlatého věku," umisťovaného do minulosti. Ostatně bude zajímavé sledovat, jak dlouho ještě onen argument vydrží, protože čas nelítostně uplývá.

[3] Z tohoto pohledu se jeví jako velmi užitečné pokusy o konsekvencialistické řešení – v našich podmínkách uveďme koncepci etiky sociálních důsledků V. Gluchmana – viz např. (1) a další autorovy práce.

[4] Krizí je tu myšlena situace problematická, povážlivá a hrozivá – snad i přímo katastrofická. K této otázce se ještě vrátíme.

Pomocí takovéto různě široké, podstatné a výstižné (obvykle ovšem hierarchicky uspořádané) sady problémů považovaných za problémy morální má být prokázána výjimečnost a tedy i závažnost oné krizové situace, opanovávající podle uvedené představy morální aspekty života a doby.

Problémem však je prakticky *stálá* přítomnost charakteristiky, poukazující na problematičnost, úpadek neboli *krizi recentní morálky*. V našem kritickém pokusu si takováto hodnocení proto můžeme dovolit považovat za svého druhu permanentní stav výpovědi o morální situaci – takřka v kterékoliv společnosti či době. Tu poznamenejme, že je to sice v běžném modu řeči omluvitelné, v publicistice takřka nezbytné (např. pro přežívání bulvárních médií), teoretikové by však tak snadno módnosti moralizování podléhat neměli.

Na podporu tvrzení, že o úpadku či krizi morálky se mluvilo takřka v každé době, nalezneme dostatek ilustrativního materiálu i při zcela nesystematickém letmém pohledu např. do naší etické či filosofické literatury. Náš následující výběr chce ovšem poskytnout čtenáři i mírné pobavení a proto zahrnuje texty spíše marginální, někdy také značně obskurní.

Již první náš vybraný odkaz směřuje nejprve hluboko do minulosti: „Již Kosmas, Dalimil, Hus i Komenský kárali necnosti českého kmene, obžerství, kostky, smilstvo. Jak hořce by zaplakali nad jeho hýřením dnešním.“ (2)

Tématu krize dobové morálky byla věnována i celá prvorepubliková edice osvětových brožur brněnského nakladatelství Za lepším životem.[1] O mravním rozvratu psal i A. Stašek (3), krize morálky byla úběžníkem většiny textů slovenského kněze J. Maliarika.[2]

Dnes o morální krizi vůbec nepochybuje např. J. Vaňura (5) a jistě bychom v tomto výčtu mohli pokračovat i dále. Náš nahodilý výběr však nabízí i další zajímavé aspekty zkoumané otázky – zejména co do hledání příčin oné předpokládané krize morálky a potažmo i jejích navrhovaných řešení.

* * *

Hned první uvedená ukázka spařovala zásadní problém doby především v touze žít nad vlastní možnosti, v rozmařilosti a prostopášnosti. A řešení? Šetřit. A odmítat přepych – což je však pojem notně subjektivní.

Staškova výchozí teze byla prostá – vinu na mravním rozvratu nese válka, která nedávno skončila. Východiskem z krize morálky by měla být blíže nespecifikovaná mravní obroda, založená na výchově a osvětě.

---

[1] Uvést lze texty V. Brumovského – O ženách, jež pohoršují šatem, Proč je málokdo v manželství šťasten aj.

[2] Mimo výše uvedené (2) můžeme např. uvést (4). Hlavně však musíme připomenout jeho projekt tzv. Celozemského univerzálního státu. Tomuto autorovi bude v rámci řešeného grantu věnována samostatná studie.

Velmi poučný je z našeho hlediska přístup J. Maliarika. Soudobý krizový stav morálky (resp. společnosti jako celku) tento autor interpretoval jako projev dosavadní nevyzrálosti lidstva. Řešením má být utopický projekt univerzálního státu s výrazně totalitními rysy (6). Nové vydání (7) má být kompletní rekonstrukcí i dosud nepublikované (větší) části projektu. Právě zde (zejm. v části Komentář k základům) nalezneme typicky utopické líčení všemožných detailů (např. oděv). Je zde i výklad navrhované společenské hierarchie a také výčet všech možných morálních prohřešků. K němu se pak váží velmi tvrdé sankce – např. za homosexualitu je vyměřen trest doživotních nucených prací.[1]

Realizace celého projektu má být závislá na asketickém vyzrávání lidstva. Je to cesta plnění nikoli vágních, ale značně konkrétních zásad. Základem všeho zla je totiž podle Maliarika pojídání masa. Tento *egoistický zlozvyk* je třeba potlačit – a spolu s ním i konzumaci tabáku a alkoholu. Dále je třeba zříci se lži (před soudem), žádostivosti po cizím majetku a také uspokojivě vyřešit otázku sexu.[2]

Celý Maliarikův projekt má být v důsledcích uskutečněním ideálu Bohočlověka – má kosmickou ontickou dimenzi a je univerzální i v tomto smyslu. Takto např. odpovídá jeden z Maliarikových stoupenců (V. Kroužil) na otázku, zda jde v případě Celozemského Univerzálního Státu o utopii:

„Milovaní Bratři a Sestry,

kteří takto soudíte, táži se Vás:

1.Jest Kosmický Univerzální Stát – utopií?

2.Jsou přerozmanité Solární Univerzální Státy ve Vesmíru – utopií?

3.Jest velmi dokonalé Univerzální Státní zřízení na Venuši a ještě dokonalejší Univerzální Státní zřízení na Merkuru – utopií?

… nejsou žádnou utopií, nýbrž tou nejskutečnější skutečností …“[3]

I po těchto velmi stručných charakteristikách je zřejmá problematičnost celé této koncepce řešení morálních problémů. V Maliarikův prospěch však musíme zdůraznit jeho celoživotní zásadní a heroický pacifismus.

---

[1] Maliarik tedy neváhá i morální prohřešky kriminalizovat – všechno jsou pro něj zločiny. Trest (nadzemského původu) ovšem hrozí i pochybovačům: „Jestliže však napadnou SVATOU PRAVDU, potom, ó Indro, Mocný Vítězi … nalož s nimi podle svého.“ (7), s. 410. Jinde zase s uspokojením konstatuje, že uherský ministerský předseda Tiszo za své odmítnutí Maliarikova vyhlášení národní nezávislosti došel spravedlivého trestu. Tiszo byl totiž roku 1918 zavražděn – „… však jsem věděl, že tak muselo být…“ (7), s. 371.

[2] Právě v této oblasti výkladu nalezneme u Maliarika pozoruhodné paradoxy. Sex má podle tohoto autora ve své vyzrálé (tedy minimalizované) podobě sloužit jen ke zplození dokonalé spirituální bytosti. Jinak je ovšem Maliarik chápavý k lidským slabostem a proto doporučuje uzavírat sňatky hned s nástupem puberty. Také neodmítá polygamii (resp. polyandrii). Zde je však třeba poznamenat, že tyto ústupky se týkají jen lidí na nejnižších stupních společenské hierarchie.

[3] Viz (7), s. 464.

Další uvedený příklad – Vaňurův novodobý samizdat (5) také chápe morální krizi jako vývojový problém – zde ovšem v až jaksi „sociobiologické" podobě rozporu mezi sebevědomím a instinkty.[1] Dosud převažující egoismus je podle Vaňury založen instinktivně a proto je silný – stejně jako jemu odpovídající společensko-ekonomická formace – kapitalismus. Řešením oné biologicky podmíněné morální krize pak má být blíže nespecifikovaná převýchova, cílem pak univerzální humanismus (opět bez konkrétnější představy obsahu).

* * *

Uvedené příklady nám měly (někdy i svou blouznivostí) posloužit jako ilustrace skeptického postoje vůči příliš samozřejmému přijímání představy *krize* jako adekvátního popisu *recentní morálky*.[2] Chtěli jsme takto ukázat, že o krizi morálky se ve společnosti hovoří víceméně stále. Z toho ovšem vyplývají dvě možnosti – buď jde o ničím nepodloženou řeč bez přesnější vazby na skutečný stav (víceméně jakýsi diskursivní úzus), nebo je krize morálky realitou a současně permanentním stavem.

Ona druhá možnost je ovšem problematická, neboť krizí obvykle rozumíme spíše jistý aspekt či přesněji moment vývoje, určitý klíčový bod v trajektorii problému. Bod, v němž se rozhoduje o budoucím průběhu vývoje (buď směrem k pokračování nebo ke katastrofě a rozpadu).

Současně bychom mohli připustit, že v krizi je zřejmě vždy přítomen jistý prvek subjektivity (řekněme lidské přítomnosti, zainteresovanosti) – a to i ve smyslu chápání krize jako stavu, kdy se problémy vyjevují. Kdy již vyzrály z latentní do evidovatelné podoby – a jsou jako problémy také někým vnímány. A tu dodejme, že s touto evidentností nelze jednoduše ztotožnit to, že se o něčem jako o problému mluví. Tato skutečnost ještě neznamená automaticky správnost či pravdivost nebo oprávněnost této řeči. I společenské vědomí totiž obsahuje *před-sudky*. Spíše se proto zdá, že verifikace tu vyžaduje účast – přímou zkušenost jako svého druhu falzifikační testování.

Na tomto místě můžeme ještě jednou nahlédnout do historie a do dobového textu. Na podporu předchozího názoru tu uveďme myšlenky F. Krejčího, který v roce 1920 napsal: „… za nemravné pokládám to naříkání na nemravnost lidí jiných."[3] Krejčí byl přesvědčen, že současnost není nijak horší než minulost. Jen poskytuje (v důsledku poválečného chaosu) více příležitostí ke špatnému chování. A současně ovšem – také více příležitostí pro rozvoj občanských ctností.

---

[1] Vaňura jde ovšem ve svém výkladu až k pokusu o biofyzikální založení antropologie; tyto pasáže – mimo zcela nepřijatelný metodologický redukcionismus – však obsahují často velmi volné nebo dokonce zcela chybné interpretace.

[2] Zde se ztotožňujeme s názory V. Gluchmana – viz (8).

[3] Viz (9), s. 51.

* * *

V každém případě je zřejmě třeba být opatrný a spíše skeptický vůči jakémukoliv *a priori*. Důsledným zavedením pojmu *krize* pro charakteristiku dnešní morálky bychom totiž sice zvýraznili zcela specifický výjimečný stav, dostali bychom se však současně i do principiálního rozporu s prokazatelnou permanentní přítomností této perspektivy v minulosti.

Argumentem údajné mylné sebereflexe předcházejících dob si tu nepomůžeme, protože – jak jsme upozornili na počátku – k vymezení oné krize bývá použito výčtu, sady morálních problémů – a ty jeví ve všech dobách prakticky nesporou identitu.

V uvedených souvislostech bychom mohli upozornit i na další – zřejmě závažnější – aspekt reflexí morálky konstruovaných pod zorným výchozím úhlem údajné krizovosti.

Jde o to, že oni moralisté (čili apriorní kritici zkaženosti *kterékoliv* přítomnosti) staví své návrhy či koncepce správnosti na hypostazi jistých hodnot nebo hodnotové škály. Znamená to, že obvykle konstruují jak svoji kritiku, tak i případné formulace návrhů řešení na univerzalismu hodnot, považovaných za objektivně dané či (nebo dokonce a proto) evidentně správné.

V obecném smyslu lze na adresu takovýchto koncepcí poznamenat, že proto trpí (jakožto jistý – řekněme *etický typ racionality* – ve srovnání s tím, co by se dalo nazvat *rozumností*) zúženým pohledem a potížemi s přesahy. Přitom však usilují o vybudování jednotného a univerzálně závazného návrhu řešení. A to je nejen děsivé (M. Foucault),[1] ale nese to i nepochybné rysy totalizujících utopií.

Tento *etický univerzalismus* se doslova dopouští krádeže (odcizení) „copyrightu" – tím, že si prostřednictvím hypostazované hodnotové reflexe přivlastňuje jistou oblast skutečnosti, nabízí ji jako svůj objev a požaduje interpretační i aplikační monopol.

Ona hypostaze *detailu* je obecným rysem utopismu takové etické racionality; zde znamená, že koncept nabízí univerzální řešení, které je ve skutečnosti založeno na exkluzivní příčině.

Mimo to paradoxně takovýto univerzalismus v praxi může vést k uskutečňování mravního relativismu.[2]

Podle našeho názoru však i morálka je realitou, nikoli imaginárně – ideální možností. Dokonce bychom to snad mohli vyjádřit i tak, že v tomto smyslu morálka není

---

[1] Viz (10), s. 64.

[2] Jestliže na základě údajným univerzalismem podloženého diktátu svědomí odmítnu např. realizovat určité aspekty své profese, uskutečňuji tak v důsledku právě onu pozici, kvůli které bývá neprávem kritizován postmodernismus – ve smyslu *anything goes*. V důsledcích by byl právě takto nastolen stav anarchie, svévole, diktátu samozvaných cenzorů, kdy omezení činnosti znamená ve skutečnosti jednání nad rámec kompetencí.

ani dobrá, ani špatná. Je to součást společenské reality a jako taková obsahuje vždy problematické momenty.[1] To ještě samo o sobě neznamená její krizi.

A koneckonců, zdá se, že není vůbec nezbytné považovat krizi morálky za nutně špatnou situaci. Jak jsme již naznačili, krizi je možno chápat také jako jakési zprůhlednění situace ve chvíli vyzrálosti problému. V tomto optimistickém zorném úhlu je tedy krizi možné chápat především jako *příležitost*.

Tím se ostatně náš názor ještě příliš neodlišuje od oné obvyklé moralistní pozice – i zde jde o hledání řešení. My se na tomto místě pouze pokusili naznačit, že

a) není vždy nezbytné vycházet pouze z negativního hodnocení přítomnosti

b) i v případě, že krizovost morálky připustíme, nevyúsťuje to nutně v moralistní skepsi, ale vždy lze uvažovat o pozitivních reálných možnostech.

Takové uvažování tak chce být spíše *etickým rozumem než etickou racionalitou*. Toto poněkud „welschovské" vyjádření chápe rozum jako schopnost domýšlení širších důsledků a rozumné jednání jako přesah typových mezí, závazných pro jednotlivé typy racionality.[2] Ono uvažování také chce být budováno pokud možno bez předsudků (lze-li). A ovšem i bez násilně prosazované (a proto ve srovnání s realitou umělé, sekundární), pracně udržované jednoty – jednoty názoru, jednoty správného konání atd.[3]

* * *

V závěru si dovolme poslední krátký historický exkurs, který můžeme otevřít tímto citátem: „Ale musíme přece už jednou skoncovat s diskusemi, v kterých se k závažným otázkám vyslovují jen a za každou cenu shodné názory."[4]

Kritik tohoto pramene by jistě mohl namítnout, že jde o soubor zastaralý tématicky i morálně – pocházející z dob „hluboké totality." A přece (mimo velmi pozoruhodné autorské sestavy) můžeme upozornit na několik velmi zajímavých aspektů tohoto dobového dokumentu:

a) Jde o skutečně diskursivně pojatý a konstruovaný text. I když nutně nemusíme souhlasit s názory jeho autorů a poukážeme na určitou ideologickou jednostran-

---

[1] Ostatně je oprávněná i poznámka o paralelní existenci více typů morálky ve společnosti (od individuální roviny ke skupinové). *Étos* jako svého druhu zastřešující a víceméně konsensuální záležitost je poměrně neurčitým povědomím ani ne tak o tom, co je správné, ale spíše o tom, co je společensky akceptovatelné a co nikoli.

[2] A znovu tu odkazujeme na již výše zmiňovanou užitečnost konsekvencialistických přístupů.

[3] Neodpustíme si na tomto místě jednu poněkud naturalistickou paralelu – ekologie nás poučila o tom, že každá *monokultura* musí být velmi pracně udržována a jako nestabilní (protože nepřirozený) stav představuje i pro své okolí ohnisko možného katastrofického rozpadu. Okolí se naopak vyznačuje integrujícím tlakem na takovouto enklávu, která (díky své umělosti) není schopna perspektivní autonomní existence a zaniká, jakmile poleví ono umělé (heteronomní) konzervační úsilí.

[4] Viz (11), s. 19.

nost, práce přece představuje solidní svědectví o morálním diskursu své doby. Především totiž obsahuje velmi rozsáhlou škálu kladených *otázek*. A tu lze říci, že ony otázky zůstávají, byť z dnešního pohledu můžeme kritizovat nabízené odpovědi.

b) I přes uvedenou výhradu a nezbytnou kritičnost musíme ovšem i celkovému vyznění oněch uvedených odpovědí přiznat nesporně významný pozitivní rys. Lze jej spatřovat v poněkud překvapivé absenci moralizátorské pozice (ve smyslu apriorně negativistického přístupu ke stavu přítomné morálky). Typický moralista např. programově (a v každé době) prohlásí mládež za zkaženou. V hodnocené textové soustavě je však přítomen zcela opačný úhel pohledu – optimistický, pozitivní. Právě mladí lidé jsou tu představeni jako nositelé současnosti a naděje lepší budoucnosti. Zdá se, že např. pro pedagogickou praxi je takovéto východisko jistě lepší než vpravdě plané zapšklé moralizátorství a permanentní obviňování.

c) I pro potřeby teorie (axiologické, etické, sociologické, politologické, teologické atd.) se zvolený způsob konstrukce textu zdá být docela zajímavou inspirací. Svým způsobem totiž překračuje obvyklý rámec zkoumání – různé typy výzkumů hodnotové orientace atp. Možná by tedy stálo za pokus takovýto přístup nyní – po čtyřiceti letech – zopakovat. Jistě by to byl i solidní metodologický příspěvek pro mapování stavu morálky naší doby.

Literatura:

[1] GLUCHMAN, V.: Etika sociálnych dôsledkov a jej kontexty. PVT, Prešov 1996.

[2] Marnotratný národ. Anonymní článek v časopisu Střádal, r. 1924, č. 1–2. Zde citováno dle Maliarik, J., Quo vadis Čechoslovakia? Vl.n., 1925, s. 209.

[3] STAŠEK, A.: Mravní rozvrat společnosti po válce a úkoly laické morálky. In: Referáty z XVIII. světového kongresu Volné myšlenky v Praze roku 1920. Volná myšlenka československá, Praha 1920, s. 20–40.

[4] MALIARIK, J.: Mravnost a patriotismus, nationalismus, confessionalismus. Vesna, Písek, rok neudán.

[5] VAŇURA, J.: Příčiny permanentní morální krize civilizace. Vl.n. (strojopis), Brno 1992.

[6] MALIARIK, J.: Celo-zemský universálný štát. B. Kočí, Praha, zřejmě 1925.

[7] MALIARIK, J.: Celo-zemský univerzálny štát. Kruh žáků a přátel kňaza Jána Maliarika, Veselí n. Mor., 1997.

[8] GLUCHMAN, V.: Kríza morálky alebo etiky? In: Gluchman, V. (ed.), Hodnoty a súčasné etické teórie. FF UPJŠ, Prešov 1996, s. 11–22.

[9] KREJČÍ, F.: Úpadek mravnosti a víra v pokrok. In: Referáty z XVIII. světového kongresu Volné myšlenky v Praze 1920. Volná myšlenka československá, Praha 1920, s. 41–52.

[10] FOUCAULT, M.: Návrat morálky. In: Gál, E., Marcelli, M. (eds.), Za zrkadlom moderny. Archa, Bratislava 1991, s. 53–64.
[11] ŠILHÁNOVÁ, L. (ed.): Diskutujeme o morálce dneška. NPL, Praha 1965.

Doc. Phdr. Petr Jemelka, Dr.
Kat.OV PdF MU Brno
Poříčí 31
603 00 Brno
jemelka@jumbo.ped.muni.cz

RADIKÁLNY RELATIVIZMUS POSTMODERNIZMU A KOMUNIKÁCIA HODNÔT

Božena Seilerová

Radical relativism of postmodernism and communication of values

Some of the representatives of postmodernism made use of cultural relativism of 20 th century cultural anthropology in their concept of radical pluralism of values. The author suggests the onthological indefensibility of this concept and points out the function of shared subject of communication of different cultural communities. The subject of communication enables to form commensurability of certain parts of cultural and value systems and therefore also value consensus.

Popredný znalec a prívrženec postmoderny Wolfgang Welsch odporúča odlišovať postmodernú situáciu spoločnosti od jej teoretickej reflexie. O postmodernej situácii uvažuje ako o dejinnej fáze, v ktorej je radikálna pluralita všeobecným stavom spoločnosti. Konštatuje, že radikálna pluralita sa stavia proti jedinému, t.j. jedinému názoru, hodnotovému systému, životnému štýlu, atď. Základnou skúsenosťou postmoderny je uznanie oprávnenosti neprekročiteľných rozdielnych foriem života ľudí, ich hodnotových systémov, takže také hodnoty ako pravda, spravodlivosť, ľudskosť jestvujú už iba v množnom čísle. Odmieta sa výlučný nárok na čokoľvek, lebo pri bližšej analýze sa ukáže, že ide o povyšovanie partikulárneho na domnelé všeobecno, absolútno.[1] Povedané inými slovami: Welsch zisťuje, že o určitom predmete poznania, hodnotenia nejestvuje jedna pravda, ale množstvo právd, pri posudzovaní ľudského konania nejestvuje jedna spravodlivosť, jedna uznávaná hodnota ľudskosti, ale množstvo spravodlivostí podľa odlišných hodnotových systémov.

Naznačená postmoderná hodnotová situácia a postmoderná skúsenosť podnecuje ontologický/socioontický diskurz o relativizme vôbec, špeciálne o relativizme kultúr a hodnotových systémov. Žiadúce je vyjadriť sa k tomu prúdu reflexie postmodernej situácie najmä kultúrnych spoločenstiev, ktorý z metodologického hľadiska absolutizuje, do krajnosti radikalizuje pojmy rozdiel, heterogénnosť v protiklade k jednote, disent v protiklade ku konsenzu. Lebo podľa Jeana F. Lyotarda „konsenzus znásilňuje heterogénnosť rečových hier".[2] Ide nám teda o postmodernú situáciu vo vzájomnom pôsobení, v komunikácii kultúrnych spoločenstiev súčasného ľudstva, presnejšie, o falzifikáciu radikálneho pluralizmu postmodernistických názorov faktom/procesom vzájomného pôsobenia kultúrnych spoločenstiev.

---

[1] Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna.* Praha: Zvon, 1994, s. 13.
[2] Lyotard, J.-F.: *O postmodernismu.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2003, s. 98.

1. Interkulturácia v kultúrnom relativizme

Paradigmou kultúrneho relativizmu v kultúrnej antropológii je myšlienka, že každá kultúra je rovnako zmysluplná, žiadna nie je hodnotovo vyššia alebo nižšia, všetky kultúry sú rovnocenné. Táto paradigma sa uplatňuje napríklad vo funkcionalistickom smere kultúrnej antropológie. Jeho predstavitelia posudzujú kultúrne fenomény podľa ich funkcie v celostnom systéme kultúry. Jednotlivé kultúry považujú za sebaregulujúce adaptačné systémy zamerané na prírodné prostredie.

Myšlienku o rovnocennosti kultúr potvrdil výskumami aj iniciátor metodológie štrukturalizmu Claude Lévi-Strauss. Zistil, že rozličné kultúry majú zhodné štruktúry kultúrnych fenoménov. V tomto zmysle sa vyjadril aj k názoru tých sociológov, ktorí tvrdili, že medzi tzv. primitívnou mentalitou a vedeckým myslením jestvujú kvalitatívne rozdiely v spôsobe, akým ľudská myseľ funguje. Tomuto názoru oponoval tvrdením, že logika mýtického myslenia sa mu zdá rovnako náročná ako logika pozitívneho myslenia a odlišnosť je iba v povahe veci, na ktoré sa tieto formy myslenia zameriavajú. Ľudstvo je totiž obdarené stálymi schopnosťami a v priebehu dejín sa vyrovnáva so stále novými objektmi.[1]

Rovnocennosť kultúr bola zrejmá aj predstaviteľom lingvistického smeru kultúrnej antropológie, ktorí reflektovali kognitívny rozmer jazyka. Podľa Benjamina Lee Whorfa a Edwarda Sapira hovoriť konkrétnym jazykom znamená nielen osvojiť si špecifickú víziu sveta daného kultúrneho spoločenstva, ale prostredníctvom jazyka sa zúčastňovať aj na vytváraní tejto vízie. Ďalej dôvodili, že rôzne jazykové spoločenstvá nemôžu mať rovnaký obraz reality, rovnaký svetonázor a symboly, lebo hodnoty majú istú kvalitu iba v kontexte danej kultúry. Preto hodnoty jednej kultúry sa nemôžu porovnávať s hodnotami inej kultúry a nejestvuje teda ani kritérium na porovnávanie odlišných kultúr.[2]

Stúpenci kultúrneho relativizmu zdôvodňovali rovnocennosť kultúr z rôznych teoretických hľadísk. Napríklad tým, že kultúry vznikali v špecifických podmienkach života ľudských spoločenstiev tak, že boli týmto podmienkam primerané a umožnili spoločenstvu obrániť svoju existenciu. Iní zasa tvrdili, že rôzne kultúry sú nesúmerateľné. Odmietali ich kvalitatívne hodnotiť a vzájomne porovnávať tvrdiac, že „jazyky", „jazykové hry" kultúry sú nepreložiteľné. (Uvedené myšlienky korešpondujú s neskoršou Kuhnovou a Feyerabendovou teóriou o nesúmerateľnosti vedeckých paradigiem, vedeckých jazykov.)

Filozofi postmodernizmu ako vidieť zovšeobecnili idey kultúrneho relativizmu do ontologickej koncepcie nezlučiteľnosti pojmov jednoty a plurality. Konkrétnejšie: absolutizovali pojmy pluralita, diferencia, diverzita, antinomičnosť, protirečenie a postavili ich proti pojmu jednota a systém. Tým, že absolutizovali princíp plurality

[1] Lévi-Strauss, C.: *Štrukturálna antropológia II.* Bratislava: Kalligram, 2000, s. 241.
[2] Soukup, V.: *Dějiny antropologie.* Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004, s. 358.

entít a súčasne odvrhli možnosť ich jednoty, spojitosti, akceptovali aj kantovské tvrdenie o rozdielnej subjektívnej transformácii veci osebe, predmetu a z toho vyplývajúcej kognitívnej a hodnotovej nepriepustnosti subjektívneho sveta iného kultúrneho spoločenstva, teda hodnotový, kultúrny agnosticizmus.

Ontologický koncept postmoderny sa teda vyznačuje výrazným svetonázorovým statusom. Keďže zahrnuje aj etiku a sféru hodnôt vôbec, je aktuálny najmä pri reflexii súčasných integračných procesov ľudstva. Ibaže na rozdiel od teoretikov postmodernizmu, iniciátori idey kultúrneho relativizmu v kultúrnej antropológii relativitu neabsolutizovali, ale jednoducho ju iba konštatovali. Pokým ide o interkulturáciu, odmietli jej agresívnu europocentrickú imperiálnu formu. Boli kritikmi tejto formy interkulturácie a vôbec výskumu neeurópskych kultúr a upozorňovali aj na podvedomý europocentrizmus výskumníkov. Kultúrnoantropologické fenomény rozličných spoločenstiev skúmali totiž najmä Európania a Američania so svojimi nereflektovanými sociokultúrnymi predpokladmi.

2. Hranice kultúrneho relativizmu. Predmet komunikácie kultúrnych spoločenstiev

Kultúrny relativizmus nadväzuje na kantovskú tradíciu myšlienky o apriórnych formách poznania. Podľa prívržencov tejto tradície apriórnou danosťou je jazyk, kultúra, vedecké paradigmy, ktoré, zdôrazňujeme, vytvárajú izolované vzájomne nesúmerateľné svety. Lenže tieto „svety", kultúry, hodnotové systémy sú izolované, aktuálne „nepreložiteľné" iba dovtedy, pokým ich subjekty/kultúrne spoločenstvá nevstúpia do praktických i duchovných kontaktov, interakcií. Interakcie medzi subjektmi podmieňujú predmety ich potrieb a záujmov: subjekty totiž transformujú predmet na úrovni zmyslov, jestvujúceho obsahu vedomia, jazyka, ale aj prostriedkov, technológií, slovom kultúry. Výstižným príkladom toho, ako sa rozličný predmetný vzťah dvoch civilizačných, kultúrnych spoločenstiev stáva ich spoločným predmetným vzťahom, sú naftové polia. Pre spoločenstvo ľudí chemického priemyslu, je nafta iným predmetom (surovinou), ako pre spoločenstvo pastierov, na území ktorého sa nachádza. Ale keď sa nafta stala spoločným predmetom záujmu obidvoch kultúrnych spoločenstiev, potom spoločenstvo pastierov, kočovníkov začlenilo jej finančné a technologické využitie do svojho spôsobu života. Podobne konali mnohé kultúrne spoločenstvá keď zaradili do svojho spôsobu života vymožeností západnej vedeckotechnologickej civilizácie. Spomenieme aj inú súvislosť hodnotového konsenzu v interkulturácii na poklade spoločného predmetu potrieb, záujmu kultúrnych spoločenstiev. Napríklad nachádzanie „spoločnej reči" medicíny založenej na európskej vede s tradičnou čínskou medicínou. Hoci paradigmy obidvoch typov sú rozdielne, predsa majú spoločný predmet – ľudské telo, presnejšie človeka, keďže je to predmet prinajmenšom psychosomatický. Tento ich spoločný predmet, poznanie jednotlivých stránok človeka (teoreticky, skúsenostne transfor-

mované rozdielnymi paradigmami), jedným a druhým kultúrnym typom medicíny, umožňuje, že ich poznatky sa môžu vzájomne transformovať, dopĺňať, obohacovať.

Myslíme si, že môžeme oprávnene usudzovať, že prívrženci radikálneho relativizmu kultúr neberú do úvahy funkciu predmetu potrieb pri vzájomnom pôsobení kultúrnych spoločenstiev a tým aj možnosti ich vzájomného porozumenia, dokonca aj ich hodnotových transformácií. Kantovskému agnosticizmu a ním orientovanému radikálnemu, absolutizujúcemu relativizmu postmodernizmu chýba teda evidencia funkcie spoločného predmetu praxe a vôbec komunikácie. Toto konštatovanie je aj východiskom našej kritiky kantovského agnosticizmu v kultúrnom relativizme postmodernizmu.

Domnievame sa ďalej, že termín kultúrny relativizmus v zmysle ako ho formulovali kultúrni antropológovia, spočiatku nemal a nemusí ani mať absolutizujúcu dimenziu relativity, uzavretosti, nesúmerateľnosti kultúrnych, hodnotových systémov. Veď ani Lévi-Strauss, zástanca kultúrneho relativizmu, neabsolutizoval relatívnosť kultúr. Konštatoval, že síce na úrovni abstraktnej logiky je možné, že nijaká kultúra nedokáže skutočne posúdiť inú kultúru, lebo sa nemôže vymaniť zo seba samej, avšak pri registrácii praktického vzájomného vzťahu kultúr za ostatných sto rokov zisťujeme, že civilizácie nie sú uzavreté do seba, uznávajú prevahu jedinej z nich, ktorou je západná civilizácia.[1] Veď aj v minulosti boli jednotlivé kultúry poväčšine vo vzájomnom kontakte a utvárali veľké civilizačné okruhy a najviac kumulovali kultúrne výdobytky, takže kultúrne spoločenstvá sa vzájomne obohacovali.[2]

Pri uvádzaní Lévi-Straussových názorov sme úmyselne neuviedli úvodnú vetu textu, ktorá je z nášho hľadiska zaujímavá. Píše : „Je možné, že proti takejto argumentácii sa sformulujú námietky kvôli jej teoretickému charakteru“, totiž teoretickej argumentácii voči inej teoretickej argumentácii a to absolutizácii relatívnosti každej kultúry, v ktorej sa tvrdí, „že nijaká kultúra nedokáže skutočne posúdiť inú kultúru, pretože kultúra sa nemôže vymaniť zo seba samej a jej hodnotenie preto zostáva uväznené v nevyhnutnom relativizme.“[3]

Naša argumentácia voči absolutizácii relatívnosti má dve stránky. Na úrovni ontológie zdôrazňujeme dialektické vzťahy jednoty a rozmanitosti entít a na úrovni subjekt-subjektových vzťahov, teda na úrovni ontopraxe, kladieme do popredia funkciu predmetu potrieb. Navyše funkcia predmetu ľudských potrieb pramení, bezprostredne alebo sprostredkovane, v biosociálnych štruktúrach ľudského bytia, ku ktorým podľa Konrada Lorenza patrí aj inštinkt skupinovej agresivity[4] – teritorialita.

---

[1] Lévi-Strauss, C.: *Štrukturálna antropológia II.* Bratislava: Kalligram, 2000, s. 358.
[2] Lévi-Strauss, C.: *Štrukturálna antropológia II.* Bratislava: Kalligram, 2000, s. 368–372.
[3] Lévi-Straus, C.: *Štrukturálna antropológia II.* Bratislava: Kalligram, 2000, s. 358.
[4] Lorenz, K.: *Odumírani lidskosti.* Praha: Mladá fronta, 1997, s. 122–125.

Podnetnú filozofickú tematizáciu funkcie predmetu potrieb nachádzame tiež u Jeana Paula Sartra. Nedostatok predmetu potrieb považuje za „fundamentálny vzťah našich dejín, za kontingentnú determináciu nášho jednoznačného vzťahu k materialite“.[1] Všíma si vzťah medzi ľudskými spoločenstvami i medzi indivíduami v podmienkach nedostatkovosti, ktorá sa neprekonáva spoluprácou. Upozorňuje, že nedostatkovosť je stálym rizikom neexistencie druhých a preto vzniká ich úzkosť, nenávisť, agresivita (voči iným kmeňom). No na druhej strane zisťuje, že výhodná výmena predmetov potrieb viedla k tovarovej výrobe a subjekty tovarového vzťahu z rozdielnych kultúrnych spoločenstiev sa prostredníctvom poznania vlastností vymieňaných predmetov, výrobkov, služieb naučili aj vzájomne komunikovať. Môžeme dokonca povedať, že tovarový vzťah svojou komunikatívnou funkciou sa vyznačuje antropologickou dimenziou[2], keďže rozširuje, zmnohostraňuje ľudské potreby a tým uskutočňuje antropínum ľudskej rodovej univerzálnosti.

Záverom možno konštatovať, že spoločný predmet potrieb plní funkciu komunikatívneho média praktických interakcií rozdielnych kultúrnych spoločenstiev, t.j. ich spolupráce, ale aj konkurencie a nadvlády.[3] Vladimír Seiler upozornil, že komunikatívny vzťah je sprostredkovaný nielen predmetom, ale aj prostriedkom konania. Prostriedky konania sú podľa neho objektívne štruktúrotvorným činiteľom vzťahu ľudí k predmetu (napríklad predmetné vzťahy k prírode sú technológie), i vzťahov medzi ľuďmi, spoločenských vzťahov.[4] Naznačené súvislosti sú takmer empiricky zrejmé v pôsobení elektronických masovokomunikačných prostriedkov.

3. Funkcia elektronických masovokomunikačných prostriedkov v interkulturácii

V súčasnosti je zrejmé, že elektronické médiá zvýšenou mierou podnecujú globálnu interkultúrnu komunikáciu aj na úrovni praktických vzťahov deľby spoločenskej práce – výroba, obchod, financie. V tejto komunikácii sú včlenené dvoma svojimi stránkami: ako predmet i ako prostriedok. Masovokomunikačné médiá sú totiž spoločenským predmetom, t.j. predmetom záujmu subjektov spoločenských vzťahov. Ich univerzálnymi vzťahmi je globálny trh, na ktorom sa kupujú a predávajú jednak technológie komunikácie, jednak komunikáty subjektov masových médií.

---

[1] Sartre, J. P.: *Kritika dialektického rozumu.* In: Vědecké informace Ústavu marxismu-leninismu pro vysoké školy. Séria filosofie. Praha: 1965, s. 27.

[2] Seiler, V., Seilerová, B.: *Tolerancia verzus intolerancia. Filozofická analýza.* Bratislava: 1997, s. 43–46.

[3] Problému komunikatívnej funkcie spoločného predmetu potrieb v praktických interakciách kultúrnych spoločenstiev a subjektov rôznych hodnotových orientácii s náčrtom možnosti prekročiť hermeneutický kruh sme venovali kapitolu v štúdii Seilerová, B.: *Tolerancia v procesoch akulturácie. Príspevok k filozofii kultúry.* Bratislava: IRIS, 1996.

[4] Seiler, V.: *Štruktúra ľudského činu.* Bratislava: Pravda, 1974.

Komunikáty sú totiž tovarom. Vyznačujú sa nielen ekonomickou hodnotou, ale sú nositeľmi aj hodnôt estetických, etických, poznávacích. Slovom kultúrnych hodnôt. Je známe, že tento hodnotový obsah komunikátov európskych, amerických distribútorov vyvoláva v niektorých kultúrnych spoločenstvách ostré hodnotové konflikty, ústiace aj do politických konfliktov.

Aké špecifickosti prinášajú elektronické prostriedky komunikácie do vzájomných vzťahov medzi kultúrnymi spoločenstvami ?

Z hľadiska našej ontopraktickej kritiky radikálneho pluralizmu postmodernizmu žiada sa pripomenúť, že komunikácia sa musí vždy uskutočniť v takom jazyku, aby si subjekty mohli navzájom rozumieť, chápať sa. Historicky najrozšírenejším spoločným „jazykom", totiž komunikatívnym médiom medzi kultúrnymi spoločenstvami, je najmä obchod a jeho kategórie. Elektronické médiá komunikácie vytvárajúce planetárne siete komunikácie umožnili nevídaný rozvoj obchodu a svetovej spoločenskej deľby práce, zrýchlený pohyb kapitálu. Priekopníkmi tohto procesu sú ekonomické nadnárodné spoločnosti. Pravda procesy globalizácie sú protirečivým procesom v oblasti záujmov a hodnôt tých, ktorí sú jej protagonistami. Navyše je to aj proces živelný. Na druhej strane sa predsa len formujú prvé skúsenosti iniciatívnych spoločenských skupín, ktoré sa snažia usmerniť niektoré hodnotovo negatívne dôsledky činností nadnárodných ekonomických spoločností. A sú to práve elektronické média komunikácie, ktoré umožňujú, napríklad, aj verejnú mravnú kontrolu korporácií v oblasti sociálnych práv ich pracovníkov i v environmentálnej oblasti, ale aj povinnosť korporácií platiť dane. Jestvujú už občianske združenia, opierajúce sa o verejnú mienku, ktoré kontrolu uskutočňujú. Pri plnení tohto zámeru vynikajúco využívajú priamu spojitosť prostriedku a predmetu potrieb. Prostriedkom je internet a iné hromadné komunikačné prostriedky, predmetom sú výrobky a služby určené spotrebiteľom. Veď informácie o nezodpovednom správaní korporácií v jednej časti sveta umožňujú, aby spotrebitelia v inej časti, napríklad v Európe, Severnej Amerike, ignorovali ich výrobky a tým ich prinútili k zodpovednému konaniu v súlade so štandardom euroamerického sociálneho a environmentálneho étosu. Tento étos sa rozširuje aj na kultúrne spoločenstvá, kde spomínané korporácie pôsobia, čo možno posudzovať ako jeden zo znakov interkulturácie.

Okrem rýchleho odovzdávania informácií, elektronické médiá komunikácie umožňujú v masovom meradle aj vzájomné oboznamovanie sa s kultúrnymi hodnotami, t.j. s hodnotami estetickými, mravnými, náboženskými, s vedeckými poznatkami, so spôsobom života iných kultúrnych spoločenstiev. Zásluhou najmä satelitnej televízie možno informácie rozšíriť okamžite, za niekoľko sekúnd po celej planéte. Už to, že príslušníci jednej kultúry majú záujem napríklad o televízny program stvárnený v hodnotových súradniciach inej kultúry, presvedčivo vypovedá o ich spoločnom predmete, dokonca o parciálnej spoločnej hodnotovej orientácii.

Pravda vzájomný kontakt hodnotových spoločenstiev, a to aj prostredníctvom elektronických médií, je zložitý, protirečivý proces. V súčasnosti sa stáva predmetom výskumu pracovníkov kultúrnej antropológie, najmä prívržencov interpretačnej a

symbolickej antropológie (C. Geertz), sústredenej na symbolickú a hermeneutickú paradigmu. V súvislosti s počiatočnými výsledkami výskumov globalizácie na lokálnych úrovniach iných kultúr a hodnotových systémov Hana Červinková zdôrazňuje súvislosť ako sa zdanlivo uniformné procesy globalizácie prejavujú v lokálnych podmienkach, čo je výzvou pre antropológov, na druhej strane však zdroje a dôsledky miestnych udalostí sa musia v súčasnosti skúmať v širších medzinárodných socioekonomických kontextoch.[1] Symbolická a hermeneutická paradigma je rámcom aj masmediálneho efektu označovaného teóriou masmediálnej komunikácia ako proces kódovania a dekódovania. V tomto procese prijímateľ interpretuje komunikát podľa svojich skúseností, potrieb, záujmov atď., takže ho prijíma svojim interpretačným rámcom (dekóduje text podľa iného kódu), ktorý sa nemusí zhodovať s interpretáciou odosielateľa.

Hoci problém premeny hodnôt, ideí jedného kultúrneho spoločenstva iným spoločenstvom je iba v počiatočnom štádiu empirického výskumu (riadiaceho sa naznačenou metodologickou direktívou), myslíme si, že môžeme vysloviť hypotézu o prevládajúcej a silnejúcej tendencii formovania všeľudských konsenzuálnych hodnôt v globalizačných spoločenských procesoch súčasnosti. Tie síce sú nevyhnutným regulačným činiteľom vzájomného pôsobenia kultúrnych spoločenstiev, no domnievame sa, že zakorenia aj na lokálnej úrovni kultúrnych spoločenstiev. Na zvýraznenie hodnotovej konsenzuálnej integrácie uvedieme preto už spomenuté vzájomné obohatenie európskych liečebných metód čínskou akupunktúrou a začlenenie európskej medicíny do tradičnej medicíny čínskej, ďalej spirituálne techniky indického subkontinentu i islamskú tradíciu solidarity obohacujúcej duchovný život ľudí euroatlantického kultúrneho spoločenstva. Napokon kultúrne spoločenstvá utvárajúce svoj život na vedeckých technológiách euroatlantickej civilizácie, osvojujú si jej vedu napríklad vo vzdelávacom systéme, čo, pravda, nemôže nemať vplyv na niektoré stránky ich svetonázoru. Práve mnohostranné praktické vzťahy (politické, ekonomické) a vôbec kultúrne vzájomné pôsobenie aj s využitím masových médií komunikácie sa včleňuje do procesu utvárania globálnych konsenzuálnych hodnôt, ktoré začínajú akceptovať rôzne kultúrne spoločenstvá. Spomeňme najmä hodnoty explicitne uvedené vo Všeobecnej deklarácii ľudských práv Organizácie Spojených národov z roku 1948 a v následných dokumentoch tejto organizácie i v Prehlásení k svetovému étosu – Deklarácii Parlamentu svetových náboženstiev z roku 1993.[2]

[1] Červinková, H.: *Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze*. In: Geertz C.: Interpretace kultur. Vybrané eseje. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 526.

[2] Küng, H., – Kuschel, K.-J.: *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997.

Literatúra:

[1] ČERVINKOVÁ, H.: Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze. In: Geertz C.: Interpretace kultur. Vybrané eseje. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
[2] KÜNG, H. – KUNSCHEL, K.-J.: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997.
[3] LÉVI-STRAUSS, C.: Štrukturálna antropológia II. Bratislava: Kalligram, 2000.
[4] LORENZ, K.: Odumíraní lidskosti. Praha: Mladá fronta, 1997.
[5] LYOTARD, J.-F.: O postmodernismu. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2003.
[6] SARTRE, J. P.: Kritika dialektického rozumu. In: Vědecké informace Ústavu marxismu-leninismu pro vysoké školy. Séria filosofie. Praha: 1965.
[7] SEILER, V., SEILEROVÁ, B.: Tolerancia verzus intolerancia. Filozofická analýza. Bratislava: 1997.
[8] SEILER, V.: Štruktúra ľudského činu. Bratislava: Pravda, 1974.
[9] SOUKUP, V.: Dějiny antropologie. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.
[10] WELSCH, W.: Naše postmoderní moderna. Praha: Zvon, 1994.

doc. PhDr. Božena Seilerová, DrSc.
Fakulta masmediálnej komunikácie
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.

BYŤ (DOBRÝM) ČLOVEKOM V OBRAZE ŽIVOTA

Cyril Diatka

To be a (good) man in the image of life.
It is not easy to be a man. Man is a being living not only for some days, weeks, months and years, but also living in certain phases of his life – in youth, adulthood and old age. In each of these life phases man´s position, views and stance towards life is being changed. This fact is dependent on specific conditions, social environment and the state of one´s own inside. Everything is in permanent motion, our view of life is changing and our self-knowledge is getting a new quality. Despite these facts, there is something that remains the same – the totality of our being – the fact, that I am a man.

Človek a jeho svet

Byť človekom nie je ľahké. Ide o bytosť, ktorá v čase prežíva nielen dni, týždne, mesiace a roky, ale ktorá prežíva vedome jednotlivé fázy svojho života akými sú mladosť, dospelosť staroba. V každom z týchto období sa mení pozícia človeka, jeho názory, ale i vzťah k životu. Závisí to od konkrétnych podmienok, spoločenského prostredia a v neposlednom rade aj od stavu vlastného vnútra. Všetko je takto vždy v pohybe, mení sa náš pohľad na život, ale i sebapoznanie nadobúda novú kvalitu. Napriek týmto skutočnostiam jestvuje čosi čo je a ostáva „nemenné" – totalita nášho bytia – to, že som človekom.

Život každého z nás možno pochopiť a určiť z pozície morálneho, alebo amorálneho, nezávisle od toho či si to pripúšťame, alebo nie, jednoducho preto lebo sme ľudia Za našu ľudskosť sme zodpovední my sami. Za ľudskosť možno považovať každú hodnotovú charakteristiku života človeka a to nielen iba tú, ktorá je kladná.

Ja

Človek sa vo svojom základnom odlíšení prejavuje ako subjekt, ako „Já". Keď dieťa začína hovoriť, používa tento výraz – „Ja" vždy keď sa chce odlíšiť od okolitého sveta, ale i okruhu osôb s ktorými žije v rodine. „Ja" je človekom od okamihu kedy vedome zakúša svoju individualitu. Táto stránka poukazuje na problém subjektívneho prežívania sveta i seba samého. Vo všeobecnosti však treba uznať, že ľudské bytie a to i v prípade individuálneho bytia nejestvuje v čírej odlišnosti. Človek ako jednotlivec akokoľvek je jedinečným prípadom medzi inými, rodí sa ako jedinec príslušný ľudskému rodu a preto sa stáva sebou vždy a len vždy životom medzi ľuďmi – v spoločnosti.

Sme

Človek jestvuje vždy v dajakom spojení s inými ľuďmi. Ľudské JA je naviazané vo svojom živote na konkrétne ľudské TY. JA a TY vytvárajú vždy celok, ktorý neruší to, čo je individuálne, ale pritom poukazuje na to, že ide o rovinu, ktorá pre-

sahuje púhu individuálnosť. V minulosti na to poukázal S. Kierkegaard. a v nedávnej dobe na to nadviazali M. Buber a F. Ebner. Túto naviazanosť ľudského JA na ľudské TY možno považovať za plnosť existencie ktorá v sebe zahŕňa individualitu, pričom sama o sebe túto plnosť nezakladá. Individualita a totalita nie sú totožné ([4] s. 42). Individualita je JA, personalita naproti tomu je JA vo vzťahu k TY bez ohľadu či ide o jedinca, alebo spoločenstvo. Ide o možnosť utvárať vzťahy typu JA – TY / VY. Tieto vzťahy majú vždy dialogickú podobu. Skutočne môže človek s inými ľuďmi konať iba v dialogickej existencii. Etický význam tohto zistenia nemožno podceniť.

Dôstojnosť

Ak chceme, aby sme boli zaradení medzi mravné bytosti je našou povinnosťou pomáhať iným ľuďom v ich živote, vplývať na nich pozitívnym príkladom, mať k nim ľudský vzťah. My ľudia túžime po dôstojnosti. Ak je nám z dajakého dôvodu odopieraná, ubúda nám síl, pretože nemáme to, po čom túžime. V takejto pozícii obvykle v nás tlie hnev, utajená zlosť, alebo cítime ťarchu vlastného poníženia." Vplyv, ktorý môžete na mňa mať, ak budete potláčať, alebo naopak podporovať moju sebaúctu je úplne mimoriadny. ([2], s. 93). I. Kant zdôrazňoval že je potrebné sa správať vždy k človeku ako k účelu a nie ako k prostriedku. To isté zdôrazňuje v dvadsiatom storočí L. Kohlberg. Povedané inými slovami, pokiaľ ide o ľudí, treba si všímať ich ľudskosti, nie ich postavenia. Netreba sa pýtať „k čomu" mi môžete byť dobrý. Musíme si uvedomiť, že ten druhý je človek s mnohými podobnými potrebami tak ako „Ja".

V čínskom konfucianizme jestvuje zásada **tün–ć**. Tün–ć je ideálnym nositeľom „najvyššia osoba", „vrcholná ľudskosť – lepší zmysel pre porozumenie v kontexte našej kultúry má výraz „zrelá osobnosť". Tün–ć je človek, ktorý dospel k tomu, že je v celom vesmíre doma a vlastnosti ideálneho nositeľa nosí so sebou počas svojho života. – Takýto človek má úctu k sebe z ktorej sa rodí úcta k druhým a preto vždy pristupuje k ľuďom nie s pozície :"čo môžem od Vás získať ?", ale predovšetkým z pozície : „ako Vám môžem pomôcť"? Konfúcius bol vo svojom úsilí presvedčený, že civilizáciu je možno vybudovať len vďaka takýmto ušľachtilým ľuďom. Vyjadril to takto: Ak je v srdci spravodlivosť, potom bude i krása v povahe. Ak je v povahe krása bude v dome harmónia. Ak je v dome harmónia, bude poriadok v národe. Ak je poriadok v národe, bude mier vo svete." ([6], s. 110).

Potreba zjednotenia

Zvláštnym spôsobom hovorí o potrebe harmónie ruský mysliteľ V. S. Solovjov. Solovjov zdôrazňuje, že hmotný svet v ktorom žijeme potláča našu lásku (pocit jednoty) a nedovoľuje uskutočniť jej zmysel. Hlavnou vlastnosťou hmotného sveta je podľa Solovjova dvojaká nepreniknuteľnosť :

1. Nepreniknuteľnosť v čase

Nepreniknuteľnosť v čase spôsobuje to, že každý budúci moment bytia si v sebe neuchováva ten predošlý a vylučuje ho a vytláča s aktuálnej existencie. Všetko nové v hmotnom prostredí sa deje na úkor predošlého, alebo na jeho ujmu.

2. Nepreniknuteľnosť v priestore

Nepreniknuteľnosť v priestore spôsobuje, že dve časti hmoty (dve telesá) nemôžu v jednom okamihu zaujať jedno a to isté miesto a nevyhnutne sa preto vzájomne vytláčajú. Prevládanie materiálneho základu nášho sveta je také markantné, že jednostranne uvažujúci myslitelia sa nazdávajú, že okrem hmotného bytia a jeho rozličných modifikácii vôbec nič iného nejestvuje. Svet to je predovšetkým jednota rozličných sfér, hmotnej i nehmotnej povahy. Princíp zjednotenia – predpoklad harmónie má však duchovný charakter.

Princíp zjednotenia všetkého – láska.

V.S. Solovjov uvažuje o všejednote a poukazuje na to, že popri sile svetovej príťažlivosti sa ideálna všejednota uskutočňuje duchovno-telesným spôsobom vo svetovom telese pomocou svetla, magnetizmu a tepla. Tieto svojimi vlastnosťami kontrastujú s vlastnosťami nepreniknuteľnej a meravej hmoty. Podľa V.S. Solovjova ide o hmotu bez váhy – éter nehmotnú hmotu, ktorá všetko prepúšťa. Na týchto vteleniach všejedinej idei príťažlivosti a éteru sa spája náš skutočný svet a hmota o sebe. Ide o spojenie, kedy mŕtvy zhluk meravých a nepreniknuteľných atómov, je len predmetom myslenia abstraktného rozumu, ale v nijakej skutočnosti nie je pozorovateľná a zistiteľná. Nepoznáme taký moment, že by materiálnemu chaosu patrila naozajstná realita a že by kozmická idea bola netelesným a nevládnym tieňom. Taký moment iba predpokladáme ako východisko svetového procesu v medziach nášho viditeľného vesmíru“ ([5], s. 71–72).

V prírode ako takej sa zjavne prejavuje jednota všetkého, jej podstata si vyžaduje aby sa v prírode všetko zapájalo, aby všetko obsiahla. Ide o to, aby príroda patrila všetkému, aby všetky bytosti čiastkové a individuálna a teda každá z nich obsahovali v sebe všejednotu a zapájali je do seba (pozri tamtiež s. s. 72.) Všejednota ako taká sama v sebe vyžaduje úplnú rovnováhu, rovnomernosť a rovnoprávnosť medzi jediným a všetkým. Plnosť takejto všejednoty predpokladá aby sa jednota celku uskutočňovala v najväčšej samostatnosti a slobode čiastkových a jednotlivých prvkov skrze nich a pre ne. S ohľadom na toto kozmický proces presahuje do vytvárania živočíšnej idividuality, kde možno nájsť jednotu. Táto jednota je obsiahnutá v podobe *druhu* a je pociťovaná v živej bytosti v momente pohlavnej túžbe. Stáva sa to, keď vnútorná jednota čiže spoločenstvo s druhým (so všetkým) sa konkrétne stvárňuje vo vzťahu k jedinečnému jedincovi druhého pohlavia, ktorý predstavuje toto doplňujúce všetko v jednom“ (Solovjov s. 72).

Socialita a spoločnosť

Individuálny život organizmu živočíchov obsahuje podľa Solovjova určitý obmedzený obraz všejednoty sa prejavuje vo vzájomnosti všetkých čiastkových orgánov a prvkov živého tela. Napriek tomu „organická solidarita" týchto častí živočíšneho tela neprekračuje rámec jeho telesného zloženia. Podobne i obraz doplňujúceho „druhého" je pre živočícha ohraničený takým istým jedinečným telom s možnosťou „čiastkového spojenia", ktoré sa deje telesne. Nadčasovosť v tejto rovine ako večnosť idei všejednoty sa uskutočňuje v životnej tvorivej sile lásky. Má podobu nepretržitého rozmnožovania, t. j. opakovania jediného a toho istého organizmu v jednotvárnom striedaní jedinečných časných existencií, ([5], s. 72). V ľudskom živote sa línia rozmnožovania druhu zachováva vďaka vývinu vedomia a vedomej komunikácie v historickom čase. Vytvára tak potenciu pokračovania a rozvíjania vždy širších sfér ako sú napr. rozličné sféry sociálneho a kultúrneho života vrátane inštitúcií.

Svet sociálnej interakcie

Ľudské bytie vo svete je vždy svojho druhu spolubytím, teda bytím s inými ľuďmi. Hodnoty a ciele v ktorých človek projektuje svet a mení podmienky svojho života realizujeme my ľudia vždy v komunikácii a v kooperácii. ([1], s. 249). Človek je naozaj človekom iba medzi ľuďmi (Fichte). Človek ako pojem patrí vo svojej štruktúre k celku, ktorý vyjadrujeme v pojme *druh*. Na jednej strane je človek ako individuálna bytosť osobou a stáva sa vďaka životu v spoločnosti osobnosťou ako sebauvedomené „bytie u seba". Takýmto spôsobom sa vždy vzťahuje k druhým v rovine spolubytia a utvára tak spolu s inými konkrétnu socialitu. Zvláštnym. Človeku vždy vlastným spojením individuality a sociality je jazyk. Jazyk je prostriedkom nielen komunikácie, ale je veľavrstevným kultúrnym fenoménom. Prostredníctvom jazyka sa realizuje duchovný prvok ale súčasne sa cez jazyk kumuluje a sprostredkúva sociálna skúsenosť vrátane foriem sociálneho života. Človek si svoju individualitu ako súčasť konkrétnej sociality výrazne uvedomuje práve v jazyku.

Vzhľadom na túto skutočnosť je zrejmé, že toto uvedomenie prebieha v konkrétnom historickom čase. Ten okrem jazyka sa odráža v ďalšom významnom nositeľovi sociality, ktorou je dejinnosť človeka. Ľudské bytie u seba je vždy výrazom dejinného t. j. časového momentu a ten je sprostredkovaný sociálne. Dejiny sú vždy dejinami sociálnych foriem života a to aj ako dejiny ľudstva. V kontexte dejinného času v ktorom sa človek utvára individuálne ako osobnosť i ako sociálna bytosť môžeme rozlišovať v oblasti ľudského spolubytia interpersonálnu rovinu ľudských stretávaní sa a vzťahov. Na rovine vzťahu „ja a ty" ľudia vstupujú do komunikácie so sebou samými ako i so spoločenstvom, ktorého sú súčasťou.

Komunikácia a kooperácia

Vzťah ľudskej individuality k spoločnosti je kvalitatívne iný ako vzťah živočíšnej individuality k druhu. Jednota sociálneho organizmu je ozajstnou koexistenciou

s každým individuálnym členom spoločnosti. „Je to bytie nielen v ňom, skrze neho ale aj pre neho“ ([5], s 79). Spoločenský a individuálny život sa vo všetkých svojich stránkach vzájomne prenikajú. Tento proces pozná i svoju nehmotnú, duchovnú stránku – svedomie, ktoré nám umožňuje vnútorne prežívať čas, ktorý takýmto spôsobom stojí oproti objektívne plynúcemu času. V ľudstve neprestajne pokračujú striedajúce sa pokolenia. Objavujú sa prvky zvečnenia individuality, ktoré nachádzajú svoj výraz už v najstarších náboženskoetických systémoch, v rozličných tradíciách, formách umenia a podobne. Toto „zvečnenie v čase je vždy akosi nedokonalé, v historickom čase možno badať popri kontinuite i diskontinuitu a tak dochádza k naplneniu a vzájomnému prenikaniu individuálneho a sociálneho. Narastá požiadavka zjednotenia (civilizačného), ktorá je badateľnejšia dnes viac ako v minulosti. Spolu s tým narastá i požiadavka kooperácie, ide o sociálne skutočnosti v užšom rámci. V užšom i širšom rámci sa vzájomné pôsobenie ľudí spevňuje v určitých inštitúciách a možno badať v tejto rovine určitú zameranosť ku konkrétnemu cieľu. Okrem toho jestvuje celý rad medziosobných vzťahov, ktoré nesú v sebe znamenie bezprostrednosti. Medzi takéto vzťahy určite patria i vzťahy ľudského priateľstva a lásky. Tieto vzťahy môžu vznikať spontánne a môžu trvať aj bez akéhokoľvek vonkajšieho statusu. Napríklad, človek pocíti zhodu zmýšľania s druhými ľuďmi a nevdojak sa k nim pripojí. Alebo nevdojak pocíti priateľskú náklonnosť k určitým ľuďom a je im preto oddaný vo všetkej svojej slobode. Inokedy zasa môže byť človek poznačený hlbokým erotickým zaujatím a zachováva milovanej bytosti vernosť bez akéhokoľvek mimoosobného nátlaku. Je to dané tým, že láska je vo svojej povahe dialogicky založená a vždy predstavuje vzťah „dávania sa“. Vďaka tomu individuálna zvláštnosť dispozícia môže narastať a presahovať svoje pôvodné obmedzenia. Toto všetko sa deje bezprostredne a nie je k tomu potrebná žiadna inštitucionálna štruktúra či iné mimoosobné sprostredkovanie. Vzhľadom na to, čo bolo horeuvedené môžeme konštatovať, že takúto bezprostrednosť môžu v istom zmysle nadobudnúť všetky vzťahy medzi ľuďmi. Avšak naozaj spontánny z osobnej slobody vychádzajúci pocit viazanosti je možný len v intímnej oblasti lásky, priateľstva, t.j. tesnom vzťahu dvoch bytostí, alebo vzťahu v skupine ľudí so spoločným záujmom na malom priestore sociálneho života. Takéto vzťahy dané idividuálnou osobnou interakciou sú vťahované do prostredia spoločenských síl, záujmov, ale i rozdielov v postavení a to sa deje neprestajne. V tej miere ako sa tieto vzťahy bez ohľadu na ich intímny charakter stávajú súčasťou spoločenských síl a záujmov. V takej istej miere podliehajú vždy určitému politickému, ale i právnemu usporiadaniu. Na základe toho je potrebné pri spolužití (spolubytiu) ľudí, jednotlivcov či skupín rozlišovať vzťahy, ktoré majú personálne bezprostredný charakter a také vzťahy, ktoré sú v špecifickom zmysle inštitucionálne sprostredkované.

Záver

Človek, ak si volí cestu k dobru, ak usiluje o dobro nemôže nebrať do úvahy šťastie iných ľudí. Tento vzťah je viazaný vždy na konkrétne spoločenské prostredie

a súvisí aj s určitými vlastnosťami jedinca. Mnohé z pozitívnych vlastností jedinca možno posilňovať výchovou. Úloha výchovy v spoločnosti je rovnako dôležitá ako úloha hospodárstva. Na prvý pohľad sú to dve rozličné oblasti života spoločnosti ale ochota spoluutvárať spoločenstvo a spoločnosť je východiskovým predpokladom pre akúkoľvek spoločenskú činnosť vrátane hospodárskej. Preto tieto formy činnosti nemôžu mať dajakú konečnú podobu. Každá spoločnosť, ktorá to s budúcnosťou svojich členov myslí vážne, usiluje sa o vytvorenie takej výchovnej a vzdelávacej sústavy, ktorá učí človeka dobro poznať a usmerňuje ho k tomu, aby o to čo je dobré zápasil. Dobrý človek naozaj ešte vždy žije, ale nesmieme zabúdať na zásadu vyslovenú pred viac ako 2000 rokmi Platónom: „Ak dbáme o šťastie iných, nachádzame svoje vlastné."

Literatúra:

[1] Anzenbacher, A.: Úvod do folosofie. Praha: Portál 2004 ISBN 80-7178-804-x
[2] Haas, S.: Morální inteligence. Jak rozvíjet a kultivovať dobro v nás. Praha: Columbus 1999. ISBN 80-7249-010-9
[3] Kondrla, P. – Blaščíková, A.: Človek v európskom myslení. Nitra FF UKF 2005. ISBN 80-8050-856-9
[4] Rich, A.: Etika hospodářství I. sv. Praha: Oikúmené 1994. ISBN 80-85241-61-7
[5] Solovjov, V.S.: Zmysel lásky. Bratislava: Kalligram 2002. ISBN 80-7149-453-4
[6] Smith, H.: Světová náboženství. Po stopách moudrosti předků. Praha: Knižní klub ISBN 80-7176-217-2

Doc. PhDr. Cyril Diatka, CSc.
Univerzita Konštantína Filozofa
Filozofická fakulta
Katedra etiky a katechetiky
Hodžova 1
949 74 Nitra
ketiky@ukf.sk

POZNÁMKA K POSTAVENIU A VÝZNAMU HISTÓRIE V GLOBALIZUJÚCEJ SA KULTÚRE

Juraj Šuch

A Note on the Position and Meaning of History in a Globalising Culture.
The author of this article mentions the discreditation of speculative philosophy of history as well as legitimising metanarratives in the second half of 20th century. The postmodern discourse appeared in postindustrial cultures where gradually intensified processes of globalisation. New media and modes of comunication were impulses for the reconsideraton of the presentation of history and the limits of our knowledge of the past. The detailed analysis process works of a historian emphases the relativity of any understanding and presentation of the past. The plurality narrative pictures of the past and absence of „a global history" is evidence of marginal but still irreplaceable meaning of history in a globalising culture. According to the author presentations of past in media could be an impulse for recepients for reading works of historians.

Práce poskytujúce určité predstavy o dianí v minulosti, ktoré boli označované ako historické v rôznej miere napomáhali ich recipientom pri orientácii v dejinnej spoločenskej realite. So začiatkom procesu formovania (inštitualizácie) histórie ako vedeckej disciplíny koncom 18. storočia sa začalo upevňovať privilegované postavenie prác historikov, ktoré podávali čitateľom v skutočnosti častokrát len deklaratívne neutrálne a pravdivé predstavy o historickej realite. Osobité postavenie historikov pri posudzovaní pravdivosti predstáv o minulosti posilňovalo ich presvedčenie o objektivite nimi používaných a uznávaných výskumných prístupov a metód. I keď sa medzi historikmi nedosiahla jednoznačná zhoda, dotýkajúca sa konkrétneho vymedzenia legitímnych „vedeckých" metód, tak pretrvávala u nich viera, že prostredníctvom ich „vedeckých" prístupov historická komunita odhaľuje a podáva čoraz presnejší a pravdivejší obraz (jednej) minulosti. Vzájomne odlišné predstavy o historikom dianí v prácach rôznych skupín historikov počas posledných dvoch storočí skôr naznačovali neustálu pretrvávajúcu pluralitu pohľadov dejiny ako konvergujúcu pluralitu smerujúcu k jednote. Zdá sa, že historici svojimi prácami počas tohto obdobia nespresňovali jeden obraz minulosti, ale vypracovávali medzi sebou „konkurujúce" metanarácie, ktoré sa stávali východiskom pre odlišné pohľady na tie isté udalosti. Napriek postupne čoraz viac diferencujúcim a odlišným pohľadom na minulosť u väčšiny historikov neustále prevládalo presvedčenie o možnosti postupného dopracovania sa k jednému obrazu minulosti nad ojedinele objavujúcimi sa pochybnosťami zo strany niektorých teoretikov (filozofov). Od druhej polovice minulého storočia zosilnela relevantnosť argumentov relativisticky uvažujúcich teoretikov, zdôrazňujúcich pluralitu pohľadov a prístupov pri výskume minulosti najmä v súvislosti s diskreditáciou špekulatívnych filozofií dejín viazaných na tradičné metanarácie. Tieto relativistické pohľady na povahu histórie vychádzali aj z výsledkov skúmania procesu konštrukcie historickej narácie publikovaných od 60. rokov minulého storočia, ktoré sú spojené s menami A. Danta, L. Minka, H. Whita a ďalších.

Postavenie histórie v určitej kultúre nezávisí len od teoretických reflexií vzťahujúcich sa k povahe spomínanej disciplíny, ale najmä od charakteru vývoja samotnej kultúry. V posledných desaťročiach minulého storočia sa kultúrny vývoj v niektorých vyspelých európskych krajinách a v Severnej Amerike začal spájať s postmoderným diskurzom. Tento diskurz podľa Stanislava Hubíka možno chápať ako istú „vzburu proti dominancii procesov racionalizácie/ univerzalizácie v kultúre, vyvolanými predovšetkým historickými skúsenosťami s realizáciou projektov moderny a dialógom s alternatívnymi spôsobmi zvýznamňovania sveta“ ([4], 11). Keďže diskurz postmoderny zdôrazňoval radikálnu pluralitu pri skúmaní a zobrazovaní reality, sa stal zároveň jedným z faktorov podieľajúcim sa na oslabovaní privilegovaného postavenia historikov pri posudzovaní rôznych naratívnych zobrazení historickej reality.

V porovnaní s modernistickým diskurzom, ktorý legitimizoval prítomnosť prostredníctvom metanarácií, postmoderný dikurz kritizujúci legitimizačnú funkciu metanarácií sa javí byť „nehistorickým“. Stúpenci postmoderny poukazovali na pluralitu stanovísk k prístupe a predstavovanie minulosti ako aj na nemožnosť úplnej spracovateľnosti historického materiálu, pričom začali vnímať dejiny ako zvláštne múzeum dejín ľudstva. V ich vzťahu k tomuto „múzeu“ sa najčastejšie začala objavovať nostalgia a irónia ([4], 25). Irónia sa nedotýkala len viery historikov vo vedeckosť (nadčasovosť) nimi objavovaných „právd“ a historických odkazov, ale tiež vplývala na spôsoby predstavovania historických udalostí. V ironickom vzťahu k dejinám sa predstava histórie posúva smerom k „zábave“, ktorá je charakteristická nevážnou vážnosťou ([4], 24). Zatiaľ čo koncom minulého storočia v oblasti umenia a niektorých spoločenských vied dominovali diskusie o relevantnosti myšlienok postmoderny, tak v spoločenskom a ekonomickom živote civilizácie sa zintenzívňovali globalizačné procesy.

Zviditeľňovanie globálnych procesov súviselo s vyrovnávaním sa s problémami, ktorých riešenie presahovalo možnosti a hranice regiónu alebo štátu. Okrem „tradičných“ globálnych problémov sprevádzajúcich život civilizácie (epidémie) sa postupne objavili fenomény súvisiace so životným prostredím (ekologické znečistenia a globálne otepľovanie) a spoločenským životom (terorizmus), ktoré vyvolávajú podobný globálny účinok. Zvýraznenie vplyvu určitých udalostí na priebeh ekonomického a spoločenského života civilizácie bolo spojené so vznikom systému globálnej komunikácie (satelitnou televíziou, internetom), ktorá „kreovala globálnu masovú kultúru súčasne s globálnym trhom vytvárajúcim, globálnu (virtuálnu) skutočnosť“ ([3], 164). Rozširovanie používania nových mediálnych prostriedkov poskytujúcich recipientovi konkrétnejší obraz o dianí v nedávnej, ale i dávnejšej minulosti obklopuje celý rad otázok. Pri riešení otázky posúdenia dôveryhodnosti jednotlivých predstáv minulosti sa dostávajú do nového svetla niektoré problémy, ktoré boli predtým skôr marginalizované alebo prehliadané. Problém hodnotenia pravdivosti (objektívnosti) naratívnych spodobení udalostí sa začal vnímať v súvislosti s uplatňovaním istých

kódovacích naratívnych schém, pričom opäť nastolil otázku mieru poznateľnosti minulosti historikom.

Pri písomnom naratívnom podaní priebehu udalostí sa zvyčajne historici nesnažili o detailnejší popis, ktorý by prekračoval známe (dostupné) opisy dejinného diania od očitých svedkov alebo samotných dejinných aktérov. Písomné naratívne popisy minulosti, ktoré poskytovali (autormi domýšľané) detaily o dianí boli zväčša posúvané medzi „zábavnú", a preto skôr nevážnu populárno-vedeckú alebo aj umeleckú literatúru. Častokrát bol historikmi prehliadaný (alebo skôr nevyhnutne tolerovaný) fakt, že samotné texty vedeckých prác obsahovali „nevedecké" metaforické vyjadrenia pri popisoch udalostí, ktoré nemohli byť jednoznačne, ale len vo väčšej alebo menšej miere dedukované z fragmentárnych pramenných materiálov. Kontinuálny celok historického deja si musel čitateľ týchto prác domýšľať, pretože požiadavka vedeckého historického prístupu a vyjadrovania prostredníctvom doslovných a nefiguratívnych vyjadrení blokovala akékoľvek plastickejšie podanie deja. Spochybnenie tejto požiadavky do značnej miery problematizuje historikmi vymedzovanú deliacu hranicu medzi históriou a literatúrou alebo propagandou. Na rozdiel od písomných textov v prípade akejkoľvek audiovizuálnej narácie nie je možné vyhnúť sa uvádzaniu detailov. Filmové spracovanie témy súvisiacej s historickou témou je plastickou realizáciou jednej (režisérovej) predstavy pokúšajúcej sa o „rekonštrukciu" vybraných udalostí.

Súčasný vývoj technológií jednoznačne smeruje k rozširovaniu možností zaznamenávania a vytvárania audiovizuálnych obrazov, a preto môžeme očakávať v blízkej budúcnosti ešte výraznejší vplyv filmov s dejinnou tématikou na formovanie historického vedomia širšej verejnosti. Predstavy historikov kódované v textoch sú v jednoznačnej nevýhode proti atraktívne vizuálne spodobeným predstavám prispôsobeným vkusu „globálneho" trhu. Pred historikmi sa objavuje voľba medzi dvoma alternatívami, z ktorých ani jedna v konečnom dôsledku neposilňuje ich osobité postavenie a vplyv na historické vedomie obyvateľstva.[1] Historici sa môžu zdržať komentárov k jednotlivým titulom so zdôvodnením, že nie sú umeleckými (filmovými) kritikmi. V prípade vyjadrovania sa k filmovým titulom sa môžu spolupodieľať na rozširovaní spektra reakcií, pričom z ich pohľadu na mnohé diskutabilné, ale problematicky vyvrátiteľné predstavy režisérov nebudú môcť uviesť presvedčivejšie alternatívy.

Zdá sa, že globalizujúca komunikácia v spojení s pokusmi, ktoré novým spôsobom vizualizovali historické udalosti majú potenciál vyvolávať spory a diskusie. Tieto diskusie môžu viesť k detailnejšiemu premýšľaniu o zložitosti procesu rekon-

[1] Môžeme uvažovať aj o tretej možnosti, podľa ktorej by historici aktívne participovali na spodobovaní deja. Vzhľadom na široké názorové spektrum medzi historikmi pravdepodobne nastane situácia, že určitý film rovnako ako knižný titul „uspokojí" len istú názorovú skupinu. Zároveň zostáva otvorenou otázka, aký reálny vplyv pri tvorbe filmu by mal názor historika v porovnaní s názorom producenta alebo režiséra.

štrukcie minulosti. Pri kritickom zamýšľaní sa nad problémom rekonštrukcie historického diania sa môžu poodhaliť nielen limity jeho poznania historikmi, ale aj poukázať na proces konštrukcie jeho obrazu, ktorého zdanlivo jednoznačné pravidlá sú nakoniec ovládané „vkusom" spoločenského kontextu. Priklonením sa k tomuto názoru na jednej strane sa zdôvodní (nevyhnutná) pluralita naratívnych priblížení dejín, ale zároveň sa táto pluralita stáva zdrojom otázok, ktoré vzbudzujú značné obavy.[2] Vzhľadom na tento fakt sa zvýrazňuje význam teoretických úvah (H. Whita, F. Ankersmita), ktoré kládli dôraz na skúmanie estetickej (rétorickej) a ideovej (etickej) dimenzie naratívneho obrazu minulosti. Ak budú historici prihliadať na skutočnosť, kde nimi podávaný obraz minulosti je závislý od spoločenského kontextu, tak niektorí z nich sa môžu vydať na zložitú cestu hľadania spoločensky prijateľnej perspektívy.[3] Kritický prístup recipienta akéhokoľvek textového alebo audiovizuálneho zobrazenia minulosti bude vychádzať z nevyhnutného uvedomovania si ontologického a reprezentačného omylu.[4]

Značná časť recipientov audiovizuálnych zobrazení minulosti v krajinách zasiahnutých globalizáciou svojimi reakciami naznačuje svoj nekritický postoj k nim, ktorý ale zväčša zásadným spôsobom neovplyvňuje ich život. Na túto prekvapujúcu skutočnosť môže vplývať nielen záujmová vzdialenosť predstavovaných udalostí (ktorú pravdepodobne strážia producenti finančne nákladných filmov snažiaci sa o ich globálny úspech – zisk), ale možno aj dynamika samotného života človeka v postmodernej spoločnosti, vytvárajúca od skutočne postmodernej osoby požiadavku absencie presne vymedzenej identity ([1], 35). Zatiaľ čo sa proces formovania identity modernej osoby viazal s istým „vedecky" zdôvodňovaným príbehom, tak neurčitá identita postmodernej osoby podobné hľadanie a legitimizovanie nevyžaduje.

Problém významu a postavenia histórie zvýrazňuje fakt neexistencie uspokojivej všeobecne prijímanej podoby globálnej histórie ako aj nejednoznačné názory na možnosť jej tvorby (napísania). Zatiaľ čo Lyotard sa stavia k možnosti napísania univerzálnej histórie skepticky ([5], 203), tak Richard Rorty je v tejto otázke skôr

---

[2] Pokusy o legitimizáciu plurality naratívnych priblížení minulosti zároveň implikujú možnosť relativizácie významu určitých historických udalostí. Pri udalostiach, akými bol napríklad holokaust, sa etické aspekty problému relativizácie významu historických udalostí podstatne zvýrazňujú.

[3] Výber perspektívy bude pravdepodobne hodnotovo vyhovujúci len pre určitú spoločenskú skupinu. V súvislosti s uvahami o univerzálnych hodnotách je možno najrelevatnejšie konštatujúce tvrdenie Jána Štěpána, že „neexistujú globálne (ani univerzálne) hodnoty, existuje len globálna politika" ([7], 217).

[4] Za ontologický omyl rovnako ako J. Brockmeier a R. Harry považujeme „vieru v to, že tu existuje nejaká reálna história čakajúca na svoje odkrytie, zbavená analytickej konštrukcie a existujúca v naratívnom procese" ([2], 35). Reprezentačným omylom môžeme nazývať „pripustenie nejakej jedinečnej pravdivej ľudskej reálnosti, spočívajúcej v princípe narácie, ktorá by údajne mala byť predstavená v naratívnom opise" ([2], 36).

optimistom ([6], 35). Z pohľadu Ewy Domańskej nie sme schopní napísať globálnu históriu, pretože sme modernistami žijúcimi vo svete postmoderny ([3], 207). Zdá sa, že sa musíme zmieriť so stratou možnosti napísania všeobecne rešpektovanej globálnej histórie ako aj optimistickej viery, že by jeden z „vedeckých" naratívnych podaní mohol byť kópiou alebo modelom samotnej minulosti.

I keď je zrejmé, že význam histórie sa v globalizujúcej kultúre výrazne oslabuje, tak sa úplne nevytráca. Tento fakt súvisí najmä s jej funkciou spočívajúcou v poskytovaní istej informačnej bázy, z ktorej vychádzajú nielen tvorcovia „diskutabilných" vizuálnych obrazov, ale aj ich kritici. Preto sa zdá, že priveligované postavenie historikov a ich prác vo vzťahu k minulosti môže v súčasnosti súvisieť predovšetkým s vymedzovaním fragmentárnych obrazov a faktov, ktorých nespochybniteľnosť potvrdzujú vzájomné spory a diskusie medzi jednotlivými tábormi výskumníkov. Akékoľvek pokusy snažiace sa o "zocelenie" tejto fragmentárnosti sú nevyhnutne viazané na kultúrne nasycovanie a tým posúvané smerom k zábave. Vzhľadom na túto situáciu, sa význam akýchkoľvek selektivizujúcich hodnotení historikov značne relativizuje.

Súčasné postavenie a význam histórie naznačuje, že historické vedomie obyvateľstva je formované vývojovými tendenciami globalizujúceho sa svetového trhu s dominantným vplyvom zábavného priemyslu. Táto situácia prehlbuje fragmentárne poznanie minulosti u väčšiny obyvateľstva ako aj vytváranie predstavy nejasnej a možno aj „podivnej" kontinuity v dejinách. Práve nejasnosti a čoraz výraznejšia fragmentárnosť poznania minulosti vo vedomí recipientov informácií súvisiacich s minulosťou vytvára priestor pre zoznamovanie sa s prácami historikov. V týchto prácach by nemali absentovať sebareflektujúce stanoviská historikov, ktoré by čitateľovi poukazovali na zložité hodnotové a ideové súvislosti spojené s vývojom kultúr. Možno práve „radikálna" sebareflexia by mohla viesť nielen k výraznejšiemu blokovaniu negatívnych fenoménov spojených s prezentáciou minulosti v globalizujúcej sa kultúre, ale aj k posunu v postavení a význame histórie v nej.

Literatúra:

[1] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON 1995

[2] BROCKMEIER, J., HARRE, R.: *Narativ: Problemy i obeščanija odnoj alternativnoj paradigmy*. In: Voprosy filosofii, 2000, č.3, s. 29–42

[3] DOMAŃSKA, E.:*Historia uniwersalna i postmodernizm*.In:Świat historii.Poznań: IH UAM 1998 s. 159–171

[4] HUBÍK, S.: *Postmoderní kultura*. Olomouc: Mladé Umení K Lidem. 1991

[5] LYOTARD, J. F.: *Univerzálne dejiny a kultúrne diferencie*. In: Aspekt č.2, 1997, s. 203–206

[6] RORTY, R.: Kozmopolitizmus bez emancipácie: odpoveď Jeanovi-Françoisovi Lyotardovi. In: Aspekt č. 2, 1997 s. 206–212

[7] ŠTĚPÁN, J.: *Existují univerzální „globální" hodnoty?* In: Wartości i ich funkcie w kształtovaniu cywilizacji globalnej. Katowice Wydawnictwo Uniwesystetu Śląskiego 2004

Mgr. Juraj ŠUCH
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 45 Banská Bystrica

DOPAD GLOBALIZÁCIE NA HĽADANIE ZMYSLU ŽIVOTA

Peter Tavel

The Globalization is about the transformation of time and space. It effects terms and interpersonal relations and it forms man as well. The Life-significance for man in globalizing world is as important as it used be before. The man is faced with utilitarian way of life and one needs to find the correct attitude to freedom and responsibility. If man experiences the lack of reason and escapes from the feeling of meaninglessness than he tends to fatality, fanaticism, mass thinking or he experiences his being as temporary.

Úvod

Globalizácia sa na jednej strane chápe pozitívne ako otvorenie sa novým možnostiam rozvoja a prekonávanie problémov spojených s rozdielnosťami, na druhej strane ju niektorí vnímajú ako ohrozenie.[1] Anthony Giddens hovorí, že najdôležitejšou silou pôsobiacou v globalizačných procesoch je transformácia času a priestoru v našom živote.[2] Hoci je globalizácii venovaná pozornosť hlavne vo vzťahu k ekonomike,[3] ovplyvňuje aj spoločenské vzťahy, ovplyvňuje a formuje aj človeka. Možno teda hovoriť o nejakom človeku *Homo globalis*[4]? Ak áno, tak čo potom urobí *Homo globalis* s potrebou zmyslu života?

Niektoré dôsledky globalizácie na človeka a jeho zmysel života

A. Identita

Globalizácia prekonáva oddelenosť a izoláciu národov, kultúr a náboženstiev.[5] Je otázne, nakoľko takéto multikultúrne prostredie ovplyvňuje identitu jedinca, ako aj jeho zmysel života. Príslušnosť k svojej triede, vrstve, skupine je natoľko oslabovaná, že možno hovoriť o narastajúcom zneisťovaní v hľadaní vlastnej identity.[6] Zygmund Bauman hovorí, že osobnosť sa v dnešnej dobe vyznačuje absenciou

[1] Porov. MEZŘICKÝ, V. (ed.): *Globalizace*. Praha: Portál, 2003, s. 7.
[2] Cit in *ibid*, s. 10.
[3] O tejto téme viac píše Rolný a Lacina (ROLNÝ, I. – LACINA, L.: *Globalizace – etika – ekonomika*. Věrovany: Jan Piszkiewicz, 2004).
[4] PETRUŠEK, M.: Sociální souvislosti globalizace: globalizace jako postmoderní ambivalence. In MEZŘICKÝ, s. 111.
[5] O tejto téme sa obšírne vyjadruje Fic. (FIC, V. M.: *Nové uspořádání světa: Globalizace, nebo střet civilizací? Proč nebyla vize roku 1928 úspěšná?* Brno: Vutium, 1999).
[6] Porov. ONDREJKOVIČ, P.: *Globalizácia a individualizácia mládeže: negatívne stránky*. Bratislava: Veda, 2002, s. 24.

identity, a Wilhelm Heitmeyer uvádza, že hľadanie identity sa dnes stalo najdôležitejšou úlohou.[1] S tým súvisí otázka, či existuje „národná identita", „národný charakter", „etnická entita", „národný autoportrét" alebo „európska identita"?[2]

B. Nejednoznačnosť, neistota, pluralita, dezorientácia

Jedným z centrálnych problémov globalizácie je dezorientácia jedinca v pluralite názorov, smerov, hodnôt a noriem.[3] Jedincovi nie je ponúknutý jasný spoločenský a hodnotový konsenzus, ktorý by mu pomáhal v hľadaní zmyslu. Pred ním sú tradičné náboženstvá a ich inovované verzie, zvyšky ideológií a ilúzií, importované ázijské náuky, je pod vplyvom všadeprítomných médií, vnucujúcich konzum a „trhové hodnoty". V tejto slobode je bezradný a vystavený tlaku vybrať si z neobmedzených možností.[4] V rozhodnutiach stojí pred alternatívnymi cestami. Problémy nemajú jediné, jednoduché alebo konečné riešenie, a tak žije v neistote a pochybnostiach. Zmeny a konflikty by mal však chápať ako prirodzený jav a pružne meniť postoj, hodnoty a životný štýl.[5]

C. Zvyšujúce sa životné tempo

Globalizácia zvyšuje životné tempo. Hovorí sa o *„zrýchľovaní historického času"* alebo *„zhusťovaní času."*[6] Jedinec je vystavovaný stále rýchlejším zmenám vo svete, ktorý ho obklopuje, a je zahrňovaný stále väčším množstvom informácií. Stále ťažšie hľadá súvislosti v meniacej sa realite, identitu, vlastné miesto a zmysel života.[7] Vo víre diania sa pokúša o "sebaznecitlivenie", aby ušiel pred vnútornou prázdnotou.[8] Je to nevydarený pokus o "autoterapiu" a pokus utiecť pred vlastnou prázdnotou, pred bytím bez cieľa a bez obsahu. Pokus oklamať pocit frustrácie, nespokojnosti. Frankl hovorí, že čím menej človek vie o svojom zmysle, tým viac zrýchľuje tempo svojho

[1] Cit in *ibid*, s. 24. Touto problematikou sa obšírne zaoberá Bauman. (BAUMAN, Z.: *Globalizace: důsledky pro člověka.* Praha: Mladá fronta, 1999).
[2] Porov. PRUCHA, J. *Multikulturní výchova. Teorie-praxe-výzkum.* Praha: ISV nakladatelství, 2001, s. 185–189.
[3] Hovoria o tom autori ako Durkheim, Honneth, Peters a Heitmeyer. Porov. ONDREJKOVIČ *Globalizácia a individualizácia mládeže*, s. 97.
[4] Porov. ELEXOVÁ, P.: Životné hodnoty v súčasnej spoločenskej situácii. *Proglas /slovenský/*, 1994, č. 4, s. 14.
[5] Porov. PIKE, G. – SELBY, D.: *Globální výchova.* Praha: Grada, 1994, s. 312.
[6] Porov. HOHOŠ, L.: V polovici polstoročia obratu. In *Slovo o civilizácii,* 1999, č. 30.
[7] Porov. PIKE – SELBY, s. 66–67.
[8] Porov. FRANKL, V. E.: *Teorie a terapie neuróz. Úvod do logoterapie a existenciální analýzy.* Praha: Grada Publishing, 1999, s. 100–101.

života.[1] Egon Bondy hovorí, že človek sa nudí, má strach z voľného času, ktorý je vnímaný ako bremeno.[2]

D. Strach, úzkosť, existenciálna frustrácia

Globalizácia vyvoláva pocity osamelosti, úzkosti a strachu, čo vyúsťuje do deprivácie, kompenzačnej agresivity, deviantného a kriminálneho správania.[3] Strach a úzkosť tohto druhu pochádzajú z nudy a z toho, že človek nerieši problém vlastnej existencie. Frankl hovorí, že po vyriešení sociálnych otázok sa začnú vynárať otázky existenciálne.[4] Človek má strach pred svojou vnútornou prázdnotou a pred samotou.[5] Frankl nazýva tento pocit prázdnoty a nezmyselnosti vlastného bytia pocitom „*existenciálneho vákua*“[6]. Norman R. Farnsworth povedal: „*Veľkým neduhom doby je bezcieľnosť, nuda a strata zmyslu.*“[7] Ak človek dnes zostane iba pri uspokojovaní svojich pudov a potrieb, nepocíti naplnenie, ale nudu a prázdnotu.[8] Človek tak prežíva *„existenciálnu frustráciu“*[9], teda pochybnosti o tom, či má ľudský život zmysel, stav existenciálneho zúfalstva alebo núdze.[10]

Absencia zmyslu života

Zmysel života je pre človeka v globalizujúcom sa svete tak isto dôležitý, ako to bolo aj predtým. Človek potrebuje nájsť správny vzťah k slobode a zodpovednosti a prichádza na to, že zmysel nenachádza v konzume, ale v skromnosti a *“prvotných hodnotách civilizácie“*[11]. Albert Gore hovorí, že dnešná doba prežíva duchovnú krízu. Príčinu vidí v karteziánskom obrate novovekého myslenia, ktoré vidí telo a dušu človeka, prírodu, živé tvory a celý prirodzený svet iba ako veci, ktoré sú zbavené svojej dôstojnosti a tajomstva. Takéto myslenie degraduje človeka, berie mu hodno-

---

[1] Porov. FRANKL, V. E.: *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta, 1998, s. 33–34.
[2] Porov. BONDY, E.: *O globalizaci*. Brno: Nakl. L. Marek, 2005, s. 8.
[3] LUBELCOVÁ, G. Cit in ONDREJKOVIČ, s. 7.
[4] Porov. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta, 1994, s. 120–122.
[5] Porov. *ibid,* s. 100–101.
[6] FRANKL, V. E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München – Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1979*,* s. 14.
[7] Cit in FRANKL *Psychoterapie,* s. 21.
[8] Porov. FRANKL *Der Mensch,* s. 227–228.
[9] FRANKL *Teorie,* s. 100.
[10] Porov. FRANKL, V. E.: Dynamika a hodnoty. *Československá psychologie,* 1990, roč. 34, č. 6, s. 542–547 [546].
[11] Tieto myšlienky zaradil Josef Vavroušek medzi desať princípov alebo Desatoro života na Zemi. (Porov. HOHOŠ V polovici polstoročia obratu, č. 30).

ty, ducha, zmysel a ochudobňuje kultúru a jej základný duchovný rozmer.[1] Jan Vymětal hovorí, že človek stráca duchovnú dimenziu, v ktorej je zahrnutý aj zmysel života a vzťah k vyšším hodnotám. Ak sa ľudský jedinec nevzťahuje k niečomu vyššiemu, čo si môže naozaj vážiť, čo si ctí a na čom vedome participuje, stráca úctu k sebe a k životu a podľa toho sa aj správa.[2] Isaac Asimov hovorí: *„Láska, nenávisť, strach, podozrenie, vášeň, hlad, žiadostivosť... sa nezmenia, kým ľudstvo existuje... reakcie ľudí na podnety ostávajú konštantné."*[3] Ahmed Okasha, prezident svetového združenia psychiatrov, predniesol na medzinárodnom psychiatrickom kongrese prognózu, že počet psychických ochorení bude stále rásť.[4] Pri pohľade do budúcnosti vidíme – pri určitom zjednodušení – dve chápania: 1. Pesimisti hovoria, že dôjde k vyčerpaniu zásob, k populačnej explózii, zničeniu životného prostredia a k morálnej slepote. 2. Optimisti hľadajú posuny v oblasti kultúry, hodnôt, vzorcov správania a hovoria o príchode novej kvality vedomia sociálnej organizácie.[5]

Globalizačnému procesu nepodliehajú všetci jedinci rovnako. Frankl hovorí, že človek s absenciou zmyslu má sklon k fatalizmu, fanatizmu, kolektivistickému mysleniu alebo prežíva svoje bytie ako provizórne. Hovorí, že dnešný človek nemá dostatočne rozvinuté vedomie zodpovednosti a uchyľuje sa k **fatalizmu**, k viere v silu osudu.[6] Stavia sa do pozície, že je nemožné konať a vziať osud do vlastných rúk, pretože osud je nadmieru mocný.[7] Vidí nemennú danosť napr. v pudoch, vo vlohách, v prostredí alebo v tom, aké má charakterové vlastnosti.[8] Sofoklov *Kráľ Oidipus* ukazuje márny boj človeka proti osudu. Fatalista čaká, kým sama „kríza" ukáže východisko, a odpor proti predurčeniu vidí ako zbytočný. Človek, ktorý uverí, že je objektom nadľudských síl (napr. globalizačných procesov), nachádza útechu v pohodlnom fatalizme.[9]

Človek s **provizórnym postojom** k životu si myslí, že premyslené konanie nie je vôbec nutné, lebo nevie, čo prinesie zajtrajšok. Myslieť do budúcna, plánovať, žiť cieľavedome – to všetko sa mu zdá zbytočné a nezmyselné a ostáva len žiť zo dňa

---

[1] Cit in JANÁT, B.: Viktor Emil Frankl a příběh XX. století. Zamyšlení nad knihou V. E. Frankla „Človek hledá smysl. Úvod do logoterapie." *Československá psychologie,* 1995, roč. 39, č. 3, s. 259–264 [259].

[2] Porov. VYMĚTAL, J.: *Úvod do psychoterapie.* Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1992*,* s. 74.

[3] HEREC, O.: Globalizácia ako science fiction. In *Interkom (Kvark)*, 2005, č. 1, http://interkom.scifi.cz/2005/20050111.htm (25. 10. 2005).

[4] Porov. GEBHARD, J.: Die Grenze zwischen normal und seelisch krank. *Kurier,* 2003, Nr. 165, s. 20.

[5] Porov. PIKE – SELBY, s. 29–30.

[6] Porov. FRANKL *Psychoterapie,* s. 32.

[7] Porov. *ibid,* s. 42.

[8] Porov. *ibid,* s. 111–115, 136–140.

[9] Porov. HEREC.

na deň, [1]mení sa aj štruktúra jeho vnútorného života a dochádza k úpadkovým javom.[2] V dobe globalizácie síce narastá možnosť človeka plánovať svoj život a narastá pluralita možností, ale *„súčasne stúpa i nevypočítateľnosť nastúpenej životnej dráhy."*[3] Človek žije v určitej neistote a strachu a nevie, čo prinesie zajtrajšok. Žije bez akejkoľvek snahy a ide mu len o to, aby využil prítomný okamih. Žije provizórne. Frankl hovorí, že provizórny postoj k bytiu by človek nemal zaujímať ani v najťažšej situácii.[4]

Dav obmedzuje slobodu jednotlivca. Dav a osobnosť sú v konflikte. Kvôli neosobnej rovnosti potiera dav osobnosť a osobnosť spôsobuje rozpad davu. Zodpovednosť je veľmi osobná a dnešný človek sa jej bojí. Jedinec necháva so sebou manipulovať, stráca sa v dave, jeho myslenie sa stáva kolektívnym – podlieha **kolektivizmu**.[5]

Fanatizmus prehliada osobnosť inak zmýšľajúceho. Neuznáva platnosť iného spôsobu myslenia, názor druhého, často však nemá ani vlastný názor, lebo podlieha verejnej mienke, ktorá je v dnešnej dobe globalizácie silno ovplyvňovaná masmédiami. Táto verejná mienka sa ho zmocňuje, čo je veľmi nebezpečné. Filmy, boj o zákazníka alebo voliča často zahalene ignorujú osobnosť, slobodu rozhodovania a ľudskú dôstojnosť. Platí, že „účel svätí prostriedky". Verejná mienka používa heslo, ktoré spôsobuje psychologickú reťazovú reakciu. V dave, ktorý je zasiahnutý heslom, sa rozbehne reakcia, ktorá sa nedá zastaviť. V globalizácii a modernizácii doby sa hľadá aj príčina rozšírenia fanatizmu[6] a fundamentalizmu. Základ fundamentalistickej ideológie, pre ktorú terorista ochotne ide na smrť, je charakteristický opovržlivým a temným pohľadom na prítomnosť. Minulosť aj budúcnosť žiaria pritom v najkrajších farbách. Erich Hoffer píše: *„Prísť o život znamená iba prísť o prítomnosť, a stratiť bezcennú, nedôstojnú prítomnosť, pochopiteľne, nie je veľká strata."*[7] Táto otázka súvisí aj otázkou hľadania a obrany vlastnej identity, o ktorej sme už hovorili. Treba dodať, že *„prijať určitú identitu, svoje miesto v živote, sociálne roly, hodnoty, ciele je dôležité, a nemusí to viesť k popieraniu iných identít, teda k netolerancii."*[8]

---

[1] Porov. FRANKL *Psychoterapie,* s. 42.
[2] Porov. FRANKL, V. E.: *A přesto říci životu ano. Psycholog prožívá koncentrační tábor.* Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 1996, s. 68–70.
[3] ONDREJKOVIČ, s. 33.
[4] Porov. FRANKL *Psychoterapie,* s. 38–41.
[5] Porov. *ibid,* s. 42–43.
[6] Porov. ONDREJKOVIČ, s. 33.
[7] KAKAR, S.: Svet je na ceste ku krvavému zdraviu. *Sme. Príloha Fórum,* roč. 14, 25. 10. 2005.
[8] SLAVKOVSKÝ, A.: Hľadanie identity a otázky tolerancie. In *Hľadanie ľudskej identity.* Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, 2004, s. 174.

Záver

Človeku v dobe globalizácie, na rozdiel od zvieraťa, nehovoria inštinkty, čo musí robiť, a ani tradícia, čo by mal robiť. Často nevie, čo sám chce. Preto má sklon chcieť to, čo robia iní, alebo robiť iba to, čo mu povedia druhí. Ďalším dôsledkom je prehnaná sebareflexia, sebainterptretácia a sebarealizácia. Nájdenie zmyslu dáva človeku odolnosť a orientáciu v dnešnom globalizujúcom sa svete.[1]

Literatúra:

[1] BAUMAN, Z.: *Globalizace: důsledky pro člověka.* Praha: Mladá fronta, 1999.
[2] BONDY, E.: *O globalizaci.* Brno: Nakl. L. Marek, 2005.
[3] EHL, M.: *Globalizace pro a proti.* Praha: Academia, 2001.
[4] ELEXOVÁ, P.: Životné hodnoty v súčasnej spoločenskej situácii. *Proglas /slovenský/*, 1994, č. 4, s. 14–16.
[5] FRANKL, V. E.: Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciálni analýzy. Brno: Cesta, 1994.
[6] FRANKL, V. E.: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München – Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1979.
[7] FRANKL, V. E.: Dynamika a hodnoty. *Československá psychologie,* 1990, roč. 34, č. 6, s. 542–547.
[8] FRANKL, V. E.: *Psychoterapie pro laiky.* Brno: Cesta, 1998.
[9] FRANKL, V. E.: Teorie a terapie neuróz. Úvod do logoterapie a existenciální analýzy. Praha: Grada Publishing, 1999.
[10] FRANKL, V. E.: *A přesto říci životu ano. Psycholog prožívá koncentrační tábor.* Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 1996.
[11] FIC, V. M.: Nové uspořádání světa: Globalizace, nebo střet civilizací? Proč nebyla vize roku 1928 úspěšná? Brno: Vutium, 1999.
[12] GEBHARD, J.: Die Grenze zwischen normal und seelisch krank. *Kurier,* 2003, Nr. 165, s. 20.
[13] HEREC, O.: Globalizácia ako science fiction. In *Interkom (Kvark)*, 2005, č. 1, http://interkom.scifi.cz/2005/20050111.htm (25. 10. 2005).
[14] HOHOŠ, L.: V polovici polstoročia obratu. In *Slovo o civilizácii,* 1999, č. 30.
[15] JANÁT, B.: Viktor Emil Frankl a příběh XX. století. Zamyšlení nad knihou V. E. Frankla „Člověk hledá smysl. Úvod do logoterapie." *Československá psychologie,* 1995, roč. 39, č. 3, s. 259–264.
[16] KAKAR, S.: Svet je na ceste ku krvavému zdraviu. *Sme. Príloha Fórum,* roč. 14, 25. 10. 2005.

[1] Porov. TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla.* Bratislava: Iris, 2004, s. 129–130.

[17] MEZŘICKÝ, V. (ed.): *Globalizace*. Praha: Portál, 2003.
[18] ONDREJKOVIČ, P.: Globalizácia a individualizácia mládeže: negatívne stránky. Bratislava: Veda, 2002.
[19] PALMER, T.: Globalizácia je super!!! In *Nadácia F. A. Hayeka, Bratislava. Slovenský liberálny think tank.* http://www.hayek.sk/modules.php?name=News&file=article&sid=25 (25. 10. 2005).
[20] PIKE, G. – SELBY, D.: *Globální výchova.* Praha: Grada, 1994.
[21] PRŮCHA, J.: *Multikulturní výchova. Teorie-praxe-výzkum.* Praha: ISV nakladatelství, 2001.
[22] RITZER, G.: *Mcdonalizace společnosti.* Praha: Academia, 1996.
[23] ROLNÝ, I. – LACINA, L.: *Globalizace – etika – ekonomika.* 2. rozš. vyd. Věrovany: Jan Piszkiewicz, 2004.
[24] SLAVKOVSKÝ, A.: Hľadanie identity a otázky tolerancie. In *Hľadanie ľudskej identity.* Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, 2004, s. 174–178.
[25] TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla.* Bratislava: Iris, 2004, s. 129–130.
[26] VYMĚTAL, J.: *Úvod do psychoterapie.* Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1992.

Ing. Mgr. Mgr. Peter Tavel, PhD.
CMTF, Univerzita Palackého
Univerzitní 22, 771 11 Olomouc, ČR
e-mail: petertavel@seznam.cz

ANTROPOLOGICKÁ KRIZE A LABYRINTY KULTURNÍ PESTROSTI

Jelena Petrucijová

The Crisis of Human Being and the Labyrinths of the Cultural Variety.
The article is focused on the mutual relations between culture, history and man. The situation of human being is assumed as a searching for a way in the maze way of cultures and historical times.

Žijeme v období změn, jejich nenávratnost a radikální povaha donutily lidstvo se zamyslet nad problémem jejich udržitelnosti. Vzniká otázka (pokud změny jsou výsledkem lidské kulturní a civilizační činností): **zda kultura není nepřátelská přírodě**, zda mezi nimi je vůbec možný harmonický vztah. Radikální a rychlé změny jsou vnímany i konkrétními jednotlivci jako cizí jejich vlastním snahám a subjektivním záměrům. Vzniká **propast mezi sebe-prožíváním reálného člověka a** objektivním, neosobním **proudem kulturního dění**. Člověk se snaží pochopit, zda ještě existují a jsou závazné tradice, proč jsou nepředvídatelné důsledky konkrétních kulturních událostí, jakým je a bude konečný výsledek současného civilizačního vývoje lidstva.

V literatuře již od 18. století se objevují úvahy o **nepřátelství kultury vůči původní lidské podstatě** (od Rousseau do psychoanalýzy, nebo sociobiologie). I u filozofických antropologů najdeme myšlenku, že socialita a kultura jako „oprátka" stahují přirozené impulsy člověka. Pokud se sociální organizace stane ještě složitější a vývoj civilizace se vzdálí a nebude odpovídat biologickým zvláštnostem lidské podstaty, dojde ke katastrofě. Instinkty roztrhnou civilizační „okovy" a příroda se „pomstí" kultuře za nadvládu.

Nemenším problémem je i **vztah kultury a dějin**. Jak ovlivňuje kultura společenskou dynamiku? Co přináší kultuře historický vývoj? V minulosti sociální cyklus byl výrazně kratší než kulturní. Jednotlivec se po celou délku svého života setkával se systémem hodnot, který zůstával relativně neměnným po řadu generací. Od 20. století došlo k roztržení sociálního a kulturního cyklu. Teď v průběhu jednoho života se střídá několik epoch.

Významným znakem našeho historického období jsou dva navzájem se prolínající procesy – **globalizace a intensivní kontakty mezi kulturami** doprovázené migracemi obyvatelstva a difúzí kulturních prvků. Tyto procesy vedou k unifikaci způsobů života lidí ve vzdálených od sebe koutech naší planety a z druhé strany vedou k nárůstu heterogenity a heteronomie socio-kulturní reality. Podle slov K. Jasperse evropské vědomí ještě nedávno „uzávorkovalo" veškeré dějiny lidstva předcházející Řekům a Židům. Stranilo se všeho, co se nacházelo mimo jeho vlastní duchovní život a odesílalo ho do sféry exotiky a etnografie. Teprve teď se evropské vědomí vzdává převahy, kterou se obvykle pyšnil Evropan. Ukazuje se, že jiné kultury nejen že jsou srovnatelné se západními, ale mají obdivuhodný duchovní potenciál

a že náš vztah k nim je podmíněn mýtem evropského vědomí jako jedním z archetypů podílejících se na formování ideologických představ Evropana z období novověku. Zároveň si uvědomujeme, že střet a koexistence v prostoru a čase různých kultur, jejich nesmírně rychle civilizační proměny vedou ke změně vztahu člověka k vlastnímu kulturnímu prostoru, proměňuje jeho zakotvení v historickém čase (i.e. jedná se o migrace a vztah k tradicím). Mizí půda, ze které vycházely objektivní znaky identifikace a sebe-identifikace jednotlivce a sociální skupiny.

Filozofové různých směrů a škol se zamýšlí nad erozí celistvosti lidské duše, nad disharmonii rozumu, smyslů a vůle člověka pod vlivem současné kultury. Mnozí poukazují na fakt, že soudobá civilizace ničivě působí na mentalitu člověka, přetváří jeho antropologickou podstatu. Truismem je tvrzení, že 20. století je stoletím krize západní kultury. Jedná se především o krizi západního universalismu, o uvědomění si osudového vyčerpání a rozštěpení jediné, převážně racionalisticky glorifikované cesty progresivního vzestupu evropské civilizace. Člověk se ocitl někde na rozhraní různých protínajících se smyslových křivek, reálně a nevyhnutelně se snaží zachytit „smysly života" současných a minulých různých kultur, čímž se vytváří základní napětí našeho bytí – bytí na rozmezí, v zajetí různých významových, hodnotových orientačních bodů, se žádným z nichž člověk není srostlý, a proto zůstává o samotě.

Krize kultury je vlastně problémem člověka, je krizí existenciální situace člověka v kultuře, situací deziluze, osamocení a nejistoty. Existují četné popisy a analýzy symptomů krize. Společným pro hodnocení industriální a post-industriální epochy je názor, že současná společnost vyvolává k životu různorodé síly nepřátelské vůči člověku jako bytosti duchovní. Za situace postupného „mizení" Já v okolním světě, proměny Já na věc se někteří myslitelé snaží ukázat cestu k odvaze „být", „být sám sebou" ([7], 132).

Dějiny filozofie nabízí nesmírnou rozmanitost koncepcí a názorů bezprostředně nebo zprostředkovaně věnovaných hledání odpovědí na otázku po naší lidské podstatě. Ve 20. století narůstá vědomí pojetí lidského světa ne jako světa objektivních faktů, jež se dá nazírat nezávisle na definujících aktivitách lidí, ale jako světa symbolů a významů, jež jsou součastí lidského chápání, interpretace, výrazů a jsou výsledkem lidského myšlení. Pokud tento svět existuje v parametrech symbolů a významů, jimiž lidé tento svět nejen poznávají, ale i vytvářejí, pak svět, který lidé vzájemně sdílejí a o kterém spolu navzájem komunikují, existuje pouze jako jejich vlastní výtvor či kulturní konstrukt. A následně pokud lidská identita se vytváří jako výsledek interakcí s takto pojatým světem, k níž přicházíme prostřednictvím komunikativní, kognitivní (konkrétně narativní a interpretativní) činnosti, i.e. se jedná o identitu narativní/interpretativní.

Kultura je specifická konstrukce světa. Tento různě strukturovaný a různě diferencovaný prostor před-určuje smyslu-plnost lidské existence v kultuře, je nám dán jako souhrn identifikačních příběhů, nutných pro koherenci kultury. „Reálný svět se ve výrazné míře *neuvědoměle* staví na základě jazykových norem dané skupiny" ([6], 57), ale každý jazyk se definuje nejen tím, že umožňuje mluvícímu vyjádřit se, ale

také tím, co ho (obsahově a formálně) nutí říci. „Věci nenazírá a nereflektuje o nich subjekt; řád sám – jako jejich autonomní sebereflexe – je tím, co metafyzika označovala jako subjekt". ([4], 110). Identita kultury je tímto řádem. Identita jednotlivce vyvstává v pochopení tohoto řádu a je jím legitimizována. Řád je prostorem, ve kterém probíhá rozumění, je kritériem pro evidenci a pro herezi.

V rámci kognitivní antropologie je kultura chápána jako „kognitivní mapa", která dává všem představitelům některé kultury návod na invariantní způsoby chování v běžných situacích a také pomáhá vysvětlit situace nestandardní. Jako představitelé určité kultury na latentní úrovni sdílíme některé společné obsahy vědomí, myšlenkové kódy, na jejichž základě vnímáme a interpretujeme svět. Tyto kódy se manifestují v reálných vztazích mezi lidmi, prolínají se do jejich sociálních statusů a rolí. Přičemž nejsme jenom produkty a nositelé kódů, map, jsme především jejich tvůrci. Geertz rozvíjí podobný přístup v rámci symbolické antropologie prostřednictvím pojmů: „modely reality" (výklad reality) a „modely pro realitu" (návod k organizaci reality). ([5], 200).

Každý z nás nedisponuje úplně totožným modelem kultury. Míra ztotožnění jednotlivce s některou kulturou je vždy různá a je odvozena od psychosociálních vlastností jedince, historické „povahy" samotné kultury, míry její uzavřenosti nebo otevřenosti. Kognitivní systémy se na individuální úrovni variují pod vlivem genetických predispozic, odlišné životní zkušenosti a specifiky sociálních rolí, které jedinec „hraje". „Kultura tedy neposkytuje jednoduché mapy, ale spíše soubory principů pro vytváření map a navigací. Různé kultury se podobají různým navigačním školám, které slouží k překonání různých terénů a moří". ([3], 6–7). Žijeme v heteronomní kulturní realitě, proto náš individuální model světa, který je podmíněn individuálními psychickými dispozicemi, aspiracemi, hodnotami a „pobytem na hraně" různých subkultur je vytvořen systémem kognitivních map. Tento systém map A. Wallace obrazně nazývá „maze way" (cesta labyrintem).

Jinými slovy lidský obraz světa ve svých základech se dá přirovnat mapě, jejíž účelem je zajištění orientace v prostoru. Sama mapa je fenoménem druhotným, protože nutnost a problémovost orientace se objevuje jen v proměnlivém (měnicím se světě). Mapa je spojena především s cestováním, migrací a ne s osídleným způsobem života. Prvotně je mapa výsledkem cestování a jen následně jeho předpokladem. Mapa území není nestranným popisem objektivního prostoru, je zatížená interpretacemi a předpokládá umění výkladu. Tak v povídce J. L. Borgese *Historky o jezdcích* se setkáme s „ontologií jezdců" a „ontologií města", které nejsou slučitelné. Autor popisuje zkázu a zničení Pekingu mongolskými kočovníky: „…kočovníci prostě nevěděli, jak vynaložit s gigantským městem, jím nenapadlo využít ho pro upevnění a rozšíření své moci… Pálili a zabíjeli ne ze sadismu, ale ze zmatku a neumění se chovat jinak". ([2], 96). U Borgese zůstává otevřenou otázka soužití usídlených a kočovných kultur. Pokud je evropská kultura kulturou usídlenou a prožívá střet s kulturami migrantů, není-li toto střet s kulturami migrujícími a tudíž kočovnými?

Mapa území předpokládá nalezení a projití nějaké cesty, jejíž hodnota je odvozená od úsilí spojeného s překonáním překážek a objevením nových cest. Rozšířením území, prokládáním nových cest se mění lidský vztah k prostoru, dochází k jeho regionalizaci. Proč dochází k migracím? Jen když člověk pociťuje nedostatek prostoru mezi sobě podobnými, není pevně zakotven, cítí se být cizím, pomalu nadbytečným, nebo vyvrhelem, pak se odváží odejít za předpokladu, že má dostatek fyzických a intelektuálních sil k přežití. Platí to jak pro jednotlivce, tak i celé národy (Židé, Romové, Féničané, Vikingové). Jejich cesty jsou specifickou formou zkušenosti, která **spojuje různé světy a přispívá vzniku nových**.

Pokud cesta je v prostorovém smyslu rozšířením území jako podmínky života a činnosti, pak území je omezením cesty jako podmínky života a činnosti. Život na některém území není jen změnou forem činnosti, je především důkladným kultivováním některých z nich a vytvořením podmínek pro jejich reprodukování. Strukturní kvalita území narůstá v průběhu dějin a de facto odráží myšlenku sociálního řadu stojícího proti vnějšímu chaosu. Území je vždy ohraničené vůči jiným, cizím územím buď přírodními nebo sociálními bariérami, e.g hory nebo kastové stereotypy a sociální bariéry existující v profánní a sakrální podobě. Území je obydleno obyvateli, ne poutníky. Existence „místních obyvatel" je určována jejich osvojením si sociálně významných duchovních a praktických stereotypů, přičemž řád je nadřazen různorodosti, stabilita – vývoji a autorita centra je vyšší, než periferijní svoboda.

Cesta je vždy spojená z překročením hranic lokální ontologie a vázaných na ní zkušeností, předpokládá existenci tzv. universální zkušenosti (čemuž odpovídají i atributy universálního boha). Skupinová identifikace a sebe-identifikace již není do takové míry vázána na územní (prostorové) zakotvení, k základním identifikačním znakům patří jazyk, náboženství, složitý systém norem soužití, jehož prostřednictvím je zajišťována integrita skupiny. Například, Židovský národ ve Starém Zákoně je zobrazován jako typická sociální struktura s vysokou mírou vnitřní strukturovanosti a zjevně vyjádřenou skupinovou hranicí.

Obraz světa může být vlastně jen obrazem-mapou území (ne mapou cesty). Mapa je statickým zobrazením cesty, i když je vždy výsledkem cestování. U Borgese se objevuje obraz nekonečné cesty jakožto obydleného Minotaurem labyrintu. I když labyrint je ohraničený strukturovaný prostor, nabízí nekonečnou cestu. Je nutné jen najít kouzelnou (stejně tak nekonečnou jako labyrint) niť Ariadny a mystérie cizosti bude překonána. Odhalená pravda labyrintu ho proměňuje v zámek, který podle Borgise obsahuje v sobě universální světovou symboliku.

Obraz labyrintu prostoru je u Borgese doplněn obrazem labyrintu času a je prostředkem řešení problému pravdy o světě a ve světě/světech. Labyrint času je linií, která se větví a pohybuje skrz ne „sou-možnost" přítomného, otáčí se k nepřítomné nutnosti pravdivých momentů minulosti. V románu Cchuje Pena z Borgesovy novely *Zahrada, ve které se cestičky rozvětvují* hrdina se nepozastavuje nad volbou jedné z variant s tím, že zamítá ostatní, ale volí je všechny najednou. Pojem „křižovatka v čase" vytváří různé budoucí časy, které se „množí a větví": „Řekneme, Fang ovládá

tajemství; k němu klepe neznámý; Fang se rozhodne ho zabít…Fang může zabít nezvaného hrdinu; host může zabít Fanga; oba mohou zůstat naživu, oba mohou zemřít a podobně…. Někdy se cestičky tohoto labyrintu kříží: vy jste ku příkladu přišel ke mně, ale v některém z možných variant jste můj nepřítel, ale v jiném – přítel". ([1], 67–72). Neznamená to, že „každý má svou pravdu" a její obsahy jsou různorodé. Zde moc lží zaměňuje formu pravdy, protože stanoví sou-časnost ne „sou-možných" momentů přítomnosti.

Labyrinty J.L. Borgese jsou odezvou na problém Leibnize. Čas tudíž vždy přivádí pojem pravdy ke krizi. Nejen v tom smyslu, že pravda je podmíněná dějinnými změnami. Čistá síla času vede tento pojem ke krizi. Pravdu ohrožuje sama forma času. Od dob antiky tato krize je naznačena ve známém Aristotelovém paradoxu „možné budoucnosti". Pokud je pravda, že se mořský boj může uskutečnit, musíme sladit pravdivost dvou následujících výroků. Buď možné pochází z možného (protože, pokud se boj skutečně uskuteční, neexistuje více možnost, která se nemůže uskutečnit, nebo minulost není nutně pravdivou (protože se boj mohl neuskutečnit). Leibniz navrhl řešení paradoxu. Tvrdí, že se boj rovným způsobem může uskutečnit i neuskutečnit, ale toto nemůže být zároveň pravdivým v tomtéž světě: boj se uskutečňuje v jednom a neuskutečňuje se v druhém od prvního odlišném světě. Oba tyto světy jsou jen možnými světy, ale ne „sou-možnými" jeden druhému. S tím je spojena i odpověď: ne „sou-možné" pochází z možného; minulost může být pravdivou i když není pravdivou z nutnosti.

Na rozdíl od Leibnize patří všechny světy Borgese stejnému univerzu, určují modifikace stejných dějin. Pak ale žádná forma pravdy nekontroluje čas, a moc lži se stává adekvátním vyjádřením času. Moc lži je neoddělitelná od nezničitelné mnohosti. Jak zdůrazňuje např. J. Deleuze, „já jsem jiný" zaměňuje ego=ego.

Krize člověka v tomto světě je Borgesem metaforicky vyjádřena jako krize pravdy o tomto světě. Od dob antické filosofie oblast pravdy byla uzurpována platónskou metafyzikou, transcendentální a reprezentativní teorií pravdy. Od dob Platóna pojem pravdy popisoval „pravý svět" odlišný od daného světa. Již Nietzsche se pokouší o „převrácení platonismu". V návaznosti na metodologii Nietzscheho se Deleuze ptá „Kdo je ten člověk, který chce pravého světa, čeho chce a jakou je jeho „vůle k moci"? Zdá se, že je to člověk, který nechce být podváděn a snaží se nedělat to jiným. On předpokládá, že se nachází ve lživém světě. Nazývá svět „chybou", zdáním, iluzí. Takový člověk touží po pravdě ne ve jménu světa, který je, ale ve jménu světa, který není. Filozof platónské tradice tvrdí:" svět je mimo čas, já povím vám historii o tom, jak tento svět přestává být tím, čím je ve skutečnosti, a stává se něčím jiným". Pro takové filozofy se historie stává ne historií pravd, ale historií lží. Pojem pravda se objevuje a existuje v evropských dějinách díky nihilistické perspektivě.

Nietzsche zlikvidoval dualistickou hierarchii platonismu. „Pravý svět" neexistuje a pokud by existoval, nemohli bychom ho popsat a pokud by byl přístupen a popsán, stál by se absolutně neužitečným. Zničení pravdivostního modelu vlastního

západní tradici vede k tomu, že moc lží nahradí formu pravdy. Pravda již nemůže být koncipována z hlediska její úplnosti, schody a sebe-identity. Nemůže být zrcadlem vnější nebo univerzální substance. Pravda již není tím, co musí být vystopováno, nalezeno, ale tím, co musí být stvořeno. Nemůže být pojatá jako shoda s realitou, protože realita se vždy vyhýbá a přesahuje naše schopnosti ji myslet. „Otevřenost" se stává vyjádřením určité filozofické strategie, systémů označování a diskursivních praktik. Jak řekl Derrida, problém není v tom, že pravda není, ale v tom, že existuje „příliš hodně" pravd.

* * *

Vytvoření multikulturní společnosti je výzvou, kterou musí (nemá na vybranou) přijmout současný člověk žijící ve světě mnohosti vlastních a cizích rolí, vlastních a cizích světů, žijící na rozmezí a rozcestí. Nic na tom nezměníme, musíme se s tím naučit žít.

Literatura:

[1] BORGES, J.L.: Artefakty. Odeon Praha 1969.
[2] БОРХЕС, Х.Л.: Коллекция. СПб Северо-Запад 1996.
[3] FRAKE Ch. O.: Plying Frames Can Be Dangerous: Some Reflections on Methodology in Cognitive Anthropology, Quartely Newsletter of the Institute for Comparative Human Development 1977, 3.
[4] FRANK, M.: Co je neostrukturalismus? Praha 2000.
[5] GEERTZ, C.: Interpretace kultur. Praha 2000.
[6] SAPIR, E.,: Culture, Language and Personality, Berkeley 1964.
[7] ТИЛЛИХ, П.: Мужество быть. In: Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические техты XX века. Москва 1994.

PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
Katedra společenských věd PdF OU
Podlahova 3
709 03 Ostrava – Mariánské hory, ČR
e-mail: jelena.petrucijova@osu.cz

TAKZVANÉ DOBRO
Leibniz ako filozof kultúry, vedy a krízy európskeho ľudstva

Peter Nezník

"Dejiny sú zoznamom tých, čo prišli priskoro"
E. M. Rilke

Kľúčom k pochopeniu filozofie každého filozofa je jeho osobnosť a jeho doba. Čo je charakteristické pre veľkého mysliteľa tiahne sa aj celou jeho filozofiou. Kuno Fischer poukazuje na odlišnosť filozofií a charakterov cez Spinozu a Leibniza, kde Spinozova odlúčenosť od sveta má ako svoj protiklad Leibnizovu pohltenosť, alebo takmer až stratenosť vo svete, krútňave sveta, vo víre svetských radostí, intríg, diplomatických či náboženských misií, ľudskej neprávosti a strastí (pozri: Kuno Fischer, 1905, I., 1). Leibnizov život je presýtený svetom, všetkým veľkým, ale rovnako aj malicherným. Je bohatý na udalosti, ktoré zasiahli krajiny, je zrkadlením kríz a nezostáva ochránený pred podstatnými zvratmi.

Nikto nie je dokonalý. Leibniz bol považovaný za takmer zázračné dieťa. V mnohom to bol geniálny samouk, vedec a filozof, ale podliehal aj ľudským slabostiam. Jednoducho, nebol dokonalý. Aj on, keď sa však ocitol na výslní, obával sa návratu späť do prítmia či neviditeľnosti, obával sa, že sa dostane na cestu k ničotnosti. Mnohí preto o ňom hovoria, že vyhľadával potlesk davu. Možno naozaj. Ale je to ľudské. Nakoniec stačí sa pozrieť na Schopenhauera, či Nietzscheho – oni dokonca opovrhovali davom, ale takmer od ničoho neboli tak závislí, ako od potlesku. Potlesku koho? *Davu...*

Leibniz sa vydal na neľahkú cestu. Usiluje sa skúmať svet, ktorý bol *tajomný*, nielen pre jeho súčasníkov, ale v mnohom – a možno ešte viac – aj pre nás. Preto sa stával a často aj ostáva nielen predmetom obdivu, ale aj terčom výsmechu, či pranierovania. Prežíva osud nie nepodobný Spinozovi, ktorý preklínaný takmer všetkými odmietol vidinu ľahkého a bezproblémového života, aby si uchránil slobodu a nezávislosť. Leibniz v mene svojich ideí neváhal vstúpiť do sporov a polemík s mnohými súčasníkmi a zároveň bol to on, kto v úsilí objavovať *nové*, zároveň chcel vrúcne veriť v *staré*. Azda práve o ňom najviac platia slová: „...verím, tak ako neverí žiadny z mojich žalobcov"(Sokrates). Leibniz ako jeden z mála veľkých mysliteľov tohto obdobia, chcel spojiť zdanlivo nezlučiteľné – vieru a rozum, lásku a spravodlivosť, tradíciu a pokrok. V 17. storočí mal azda len jedného súputníka B. Pascala, ktorý bol filozofom, matematikom a takmer náboženským vizionárom zároveň.

V našom veľmi racionálnom a veľmi pretechnizovanom svete takmer vždy chceme vidieť človeka – a je jedno, či človeka minulosti alebo súčasnosti – z perspektívy *človeka* ako živej *rozumnej* a rozumne konajúcej bytosti, ktorá nesie v sebe

všetky *možnosti* budúceho rozvoja, rovnako si však uvedomuje aj *mnohé* obmedzenia. Renesančný mysliteľ Pico della Mirandola, už vo svojej dobe rozpovedal pozoruhodný príbeh o obdivuhodnosti človeka. Podľa neho človek sa môže pozdvihnúť svojim úsilím až k Bohu, ale môže padnúť aj nižšie, než najúbohejšie zviera. Náš vek a naša doba ako nepodstatné odsunuli slová o *duši*, o *výchove ako starostlivosti o dušu*, o *prirodzenosti človeka*, ako bytosti v podstate dobrej. Čoraz viac sa naše úsilie orientuje na zdôrazňovanie inštinktívnych, biologických charakteristík, odkiaľ je veľmi blízko k zbesilo ploskej animalite človeka, telesnosti a k vysvetleniam jeho správania len na základe pudov a inštinktov. Často tak postupuje *zblúdilá* veda.

E. Husserl, mimochodom silne inšpirovaný filozofiou G. W. Leibniza, v prednáške *Kríza európskeho ľudstva a filozofia* (1935) zdôrazňoval, že „...európska kríza má svoje korene v zblúdilom racionalizme"([9], 354). Ale o hrozbe zblúdilosti vedy a aj o najrôznejších podobách *dobra* a *zla* písal už Leibniz. Leibniz tiež zdôraznil, že veda je potrebná k pokroku ľudstva, ale tiež neustále zdôrazňoval, že veda nie je samospasiteľná a filozofia je nevyhnutná k pokroku vedy. To isté opakuje Husserl: „Ľudstvo vyššej ľudskosti alebo rozumu vyžaduje preto pravú filozofiu" ([9], 355)? Presne o to sa usiloval Leibniz svojou filozofickou a teoretickou syntézou. Táto syntéza sa už však v jeho dobe vytrácala, a v Leibnizovom optimizme preto vždy možno vytušiť v záhyboch jeho poznania ukrytý pesimizmus v otázkach bezbrehosti vedenia len na báze rozumu a vedy. Preto zdôrazňoval skutočnú *zodpovednosť* vedca a filozofa, aj keď sa jeho hlas už mnohým z jeho súčasníkov zdal hlasom kuvika na nepravom mieste.

Pascal pripodobnil malosť a zraniteľnosť človeka k steblu *trstiny*, ale zároveň na druhej strane videl aj jeho veľkosť, obsiahnutú v *myslení*. V tomto duchu kreslí paradoxný obraz človeka ako *mysliacej trstiny*, a zároveň prekračuje Descartov jednostranný dôraz na rozum a myslenie. Aj Pascal pripúšťa, že ak chceme správne žiť, potom musíme správne myslieť. Ale zároveň vyslovuje ako nevyhnutnú podmienku, že ak chceme správne myslieť, musíme správne žiť. Navyše Pascal odmietal uvažovať o človeku všeobecne, a kladie dôraz na indivíduum, osobnosť. Človek je pre neho bytosť *medzi* dobrom a zlom, a pre filozofa a matematika, a zároveň aj kresťana Pascala, človek *nie je* ani *anjel*, ani *zviera*. To všetko prijíma filozof a matematik Leibniz, ktorý však, na rozdiel od mysticky orientovaného Pascala, zdôrazňuje radosť z rozumu, slobodu, slobodnú voľbu. Len takéto konanie môže viesť k harmónii rozumu a srdca, k *cíteniu* na báze rozumu a *mysleniu* na báze srdca.

Leibniz nikdy neuprednostňoval samotu kláštorného rozjímania. Nie je však ochotný ísť ani v stopách *geometrického* rozumu Spinozu, ktorý v mene *intelektuálnej* lásky k Bohu obetoval svet a človeka ako čosi príliš nedokonalé. Leibniz robí krok za matematickú pozíciu smerom k reálnemu človeku a svetu. Preto neupadol ani do mysticizmu, ani do víru abstraktného myslenia; on nevychladol úplne v mrazivej dokonalosti abstraktného myslenia, ale prekračuje úzke hranice *mystična* i *matematična*, aby vo svojom myslení zamieril k novým *meta*-fyzickým konštrukciám, a tak poskytol nový hodnoverný základ a zdôvodnenie novej formujúcej sa vede. Vedel pritom, na

rozdiel od Platona, že človek v pozemskom svete nemôže ani na chvíľu opustiť *jaskyňu*, že svoj život musí prežiť v tomto nedokonalom svete, v ktorom filozofia, vedy, náboženstvo, umenie sú len nasvecujúcim zdrojom svetla. Tieto dopadajúce lúče svetla, záblesky rozumu, nie sú možno ani tak novým poznaním, ako skôr svetlom, ktoré nasvecuje poznanie ukryté v nás a najmä *dobro*, a ktoré nám je prirodzene vlastné. Tým sa Leibnizovi a aj nám otvára cesta lásky k blížnemu, k onomu ním tak zdôrazňovanému princípu filantropie.

* * *

Vývoj poznania od čias Leibniza potvrdil práve tak optimizmus s ktorým on hľadel na formujúcu sa vedu, ale aj pesimizmus, ktorý sa ukrýval v záhyboch jeho myslenia. Ukazuje sa, že sme stále viac na *úteku pred myslením*. Nie na úteku pred myslením všeobecne, ale pred myslením, ktoré pôvodne chcelo byť univerzálnym, všeobjímajúcim, ale zároveň kontemplatívnym, a tým aj komplementárnym vo vzťahu k viere ako presvedčeniu a k citu, ako ku vzťahovaniu sa ku skutočnosti.

Martin Heidegger v slávnostnej reči na oslavách 175. výročia narodenia hudobného skladateľa Conradina Kreutzera, ktoré sa uskutočnili v jeho rodisku 30. októbra 1955 v Meßkirchu, kde si v podstate položil otázku, či stále opatrujeme to najcennejšie – t. j. myslenie. Odpoveď, tak ako ju sformuloval Heidegger, možno vyvoláva rozpaky: Na jednej strane sa zdá, že všetkému rozumieme, všetko je nám známe... Ale Heidegger upozorňuje, že jedna vec je niečo si vypočuť, vidieť alebo prečítať, t. j. jednoducho niečo sa *dozvedieť*, a „... iná vec je – *uvedomiť si*, t. j. *pochopiť* to, čo sme si vypočuli alebo prečítali" (kurzíva – P. N.; [4], s. 108). Za domýšľavé, ba až omračujúce považoval výroky typu: „Je blízka hodina, keď sa život ocitne v rukách chemika, ktorý dokáže syntetizovať, štiepiť a meniť podľa nášho priania substancie života" (W. M. Stanley). Tento a podobné výroky možno síce zobrať na vedomie, ale ako zdôraznil Heidegger, naozaj prijať ho môžeme len vtedy, ak nepremýšľame. Len nepremýšľajúce poznanie môže byť fascinované (a tým zároveň umŕtvené) zdanlivou smelosťou vedeckého rozumu. Preto Heidegger píše, že vedecký rozum, ponechaný sám na seba, je rovnako nebezpečný, alebo aj nebezpečnejší, než výbuch vodíkovej bomby. „... dokonca ak aj vodíková bomba *ne*vybuchne a život ľudí na Zemi zostane zachránený, napriek tomu zlovestne hrozivá zmena sveta sa s nevyhnutnosťou približuje spolu s atómovým vekom. Strašné v skutočnosti nie je to, že sa svet stáva úplne technickým. Omnoho strašnejšie je to, že človek vôbec nie je k tejto zmene pripravený, že nie sme pripravení, premýšľajúco mysliac, na konfrontáciu s tým, čo v podstate sa iba začína objavovať v tomto storočí atómu" ([4], 108).

Heidegger hovoril naozaj vážne veci. Je zrejmé, že práve on akoby potvrdzoval nihilizmus, ktorý vo vzťahu k nastupujúcemu veku rozumu a techniky už pred ním hlásal F. Nietzsche. Zdá sa, že podľa Heideggera, dnes už nikto nie je schopný mierniť, či riadiť dejinný priebeh atómového veku. Žiadna komisia, výbor, vláda, či medzinárodná skupina odborníkov – žiadna ľudská organizácia vybudovaná na báze čírej racionality sa nedokáže chopiť moci nad vekom vedy a techniky. Heidegger upozorňoval, že najstrašnejšie zo všetkého v technickej revolúcii atómového storočia

by bolo to, keby ľudstvo zachvátil, začaroval a oklamal človeka tento vek natoľko a tak, že by sa raz *kalkulujúce myslenie* naozaj stalo jediným skutočným a praktizovaným spôsobom myslenia.

A čo nás teda potom, či v takom prípade čaká? Heidegger odpovedá na bezradné otázky ľudí dneška: „Ľahostajnosť k premýšľaniu a úplná bezmyšlienkovitosť, úplná bezmyšlienkovitosť, ktorá môže ísť ruka v ruke s tým najväčším chytráctvom kalkulujúceho plánovania a vynaliezania"([4], 104). No a čo potom? Potom sa človek vzdá a odhodí svoju najhlbšiu podstatu, práve to, že je premýšľajúca bytosť, ktorá je práve takto človekom. Naša úloha, úloha filozofie, je v tom, aby sme zachránili túto podstatu človeka. A to môžeme len tak, že udržíme premýšľajúce myslenie, ako trvalo prítomný znak našej ľudskosti. Teda našou úlohou je podržať premýšľanie. Jednako oslobodenie sa spod moci vecí a otvorenosť pre tajomstvo nikdy k nám neprídu sami od seba. Nepadnú nám do lona samy od seba, len tak náhodne. Naše mysle zrodia nový humanizmus iba ak budeme schopní neustáleho a odhodlaného zamýšľajúceho sa premýšľania. Len tak môžeme dosiahnuť novú zakorenenosť v *technovedeckom veku*, inak nám hrozí opätovné otroctvo, popletenosť a spustošenie...

* * *

Umenie vynaliezania a *umenie premýšľajúceho myslenia* hovoria k sebe cez vzdialenosť vekov. Výstražné slová Leibniza a Heideggera varovali vo svojej dobe a môžu premýšľavých varovať aj dnes. Manipulatívne prístupy vidíme na každom kroku. Stále sme v moci stereotypov, aj v moci určitého obrazu vedy, určitého spôsobu myslenia, charakterizovaného povrchným, exaktne kalkulujúcim myslením. Vedec – výskumník tohto typu rieši iba exaktné, teda *spočítateľné* vedecké otázky. Povedané najznámejším príkladom – ako vyrobiť atómovú bombu, to je problém, či a na koho ju zhodiť, a to čo príde potom je iba *šum*, ktorý vedca nezaujíma... (E. Kohák).

Vedci, ktorí sú naklonení myšlienkam humanizmu a humanistov, dokázali v sebe uchovať zmysel pre *meta*-fyzické otázky, a aj lásku k filozofii. C. G. Jung oceňoval dávnu múdrosť a kultúru Východu. Aj on pomáhal udržiavať živý oheň odkazu Leibniza v oblasti sinológie, ktorej bol Leibniz jedným z priekopníkov, a kde myšlienka harmónie je podstatnou. Jung poukazoval na odlišnosti Východu a Západu. Poukazoval a odhaľoval *bludné cesty* vedenia, formou terapie otváral cesty Európe a európskemu ľudstvu k vlastnému porozumeniu. Zdôrazňoval, že na mieste nie je ani bezbrehý obdiv, ani zatracovanie vedy. „Kto by však chcel zmenšovať zásluhy západnej vedy", zdôrazňoval Jung, „podrezával by konár, na ktorom sedí západný duch. Veda je síce vôbec nie dokonalým, ale napriek tomu však nedoceniteľným, zvrchovaným nástrojom, ktorý pôsobí zlo len vtedy, keď chce byť samoúčelom. Veda musí slúžiť a blúdi, ak chce uzurpovať trón pre seba. Musí dokonca slúžiť ostatným vedám, pretože každá práve vzhľadom k svojej nedostatočnosti potrebuje podporu inej vedy. Veda je nástrojom západného ducha a dá sa pomocou nej otvoriť viac dverí ako holými rukami"([10], 91–92). Súbežne s Jungom myslel Heidegger, keď zdôraznil, že bolo by krátkozraké chcieť zatracovať technický svet ako dielo

diabla. Sme odkázaní na technické predmety, ale čoraz viac sme aj k nim prikovaní, ocitáme sa v ich područí, majú nás v moci...

Čím sa to všetko *veľké*, ako aj *zložité* a ťažko *uchopiteľné* vlastne začalo? Pôvodným zámerom filozofov, humanistov a vedcov, ktorí ako *otcovia – zakladatelia* kládli fundament *moderny* bola starosť o človeka. Človek pod vedením účinného vedenia mal vstúpiť „…do éry stálych objavov a nepretržitého pokroku. Ak prví obhajcovia myšlienky novej éry v dejinách hovorili o *kráľovstve ducha*, hovorí Bacon o *kráľovstve človeka*". *Kráľovstvo človeka* – to je doba dejín, kedy účinné vedenie dokáže ustavičným pokrokom „skloniť prírodu do služieb človeka, kedy účinné vedenie, organizovane pestované a organizovane využívané, sa stane orgánom pravej lásky k človeku, ku genus humanum – pravej *filantropia*. (…) Nikto nevyjadril priliehavejšie dojem z Bacona – spisovateľa ako Leibniz, keď povedal, že Descartes a Hobbes, najduchaplnejší z filozofických autorov, sa plazia po zemi v porovnaní s Baconom, ktorý veľkosťou svojich myšlienok, plánov, ba osudových určení sa pozdvihuje nad oblaky a tvorí rozvrhy, ktoré takmer presahujú sily človeka" (kurzíva – P. N.; [19], 292–293).

Leibnizovi bol Bacon naozaj ľudsky bližší ako René Descartes, či Spinoza. Aj Bacon sa usiloval o premenu ľudskej kultúry ako celku. A Leibniz bol *solitér*, nesúci na svojich pleciach celú *kultúru* a tradíciu minulých storočí, aby ju zhutnil do svojich projektov *generálnej vedy*. *Nové Organon* a *Idea generálnej vedy* si v tomto zmysle podávajú ruky. Obaja však, pokiaľ ide o ich základnú ideu, ostávajú osamelými v dave, aj keď spoločnosť im naozaj chýbala len v krátkych, či vypätých obdobiach ich života.

Celá humanistická tradícia renesancie a novoveku kladie silný akcent na *človeka*, jeho *vnútro*, ktoré sa musí *kultivovať* – presvetľovať a *vzdelávať*. Ak by niekoho rozčuľovalo, či poburovalo používanie slov *Boh – božské*, ktoré sú také časté v Leibnizových spisoch, pretože boli časté v jeho dobe všeobecne, potom si ich môže zameniť aj slovami človek – *ľudské*, resp. slovami *vznešené*, *šľachetné*, veď aj to je oddávna nielen *ľudské*, ale aj *božské*. Strata *ľudského* ako zároveň *božského* sa už pre Leibniza stala symptómom životného rozkladu duchovnej Európy v minulosti a – ako píše Husserl – aj rozkladu Európy dnes. Preto je možné aj k Leibnizovi vzťahovať slová E. M. Rilkeho: „Dejiny sú zoznamom tých, čo prišli priskoro" ([23], 73).

Dnes človek žije zneistený svojim vlastným bytím. Stále viac pociťuje závany chladného dychu zívajúcich hĺbok ľudskej vykorenenosti. Dnes sa určujúcim miesto hodnovernosti *niečo* stáva čoraz viac *nič* ... Zneistený človek, žijúci v časoch rozkolísanej prítomnosti, príliš dlho nemá na nič čas, skôr *čas* nás má vo svojej moci. Len *kalkulujúce myslenie* nemá čas na zdanlivé banality, ustarostené reči o zodpovednosti, budúcnosti, zajtrajšku, o niečom a ničom… *Nevediace* vedenie je nesené vlnou *aktuálnosti*. Zdanlivo činorodý spôsob života, obrátený príliš *smerom von*, k hmotnému, je príčinou straty vnútornej väzby medzi generáciou prichádzajúcou a odchádzajúcou. Veď myšlienky je naozaj možné „odohnať", alebo prehlušiť ako otravný hmyz, ale problémy ostávajú aj v tichu *bezmyšlienkovitosti*.

Vnucujú sa nám otázky: Smerujeme niekam, premýšľame nad týmito otázkami, alebo sa iba *bezstarostne zabávame*? „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 – to je zlovestný hosť... Ale dokonca aj vtedy, keď sme bezmyšliekovitými, nestrácame našu schopnosť myslieť“ ([4], 103).

Poslednú ideu Heideggera aj keď nepriamo dávno pred Heideggerom potvrdil Leibniz. Už vo svojich ranných akademických prácach Leibniz narazil na problém vzájomného previazania filozofie, matematiky, logiky, práva a etiky. Idúc v stopách Platona uvedomuje si previazanosť matematiky, logiky a práva. Zvlášť dôležitý je spis *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666), kde Leibniz sa usiluje v určitom zmysle aj realizovať program T. Hobbsa, kde logické operácie sú istým druhom *počítania*. Leibniz už tu odhaľuje svoje *veľké* životné témy. Podobne ako Descartes sa aj on potom, ako sa zdokonalí v matematike vráti k problémom filozofie a logiky, a pokúsi sa vybudovať nový štýl myslenia. Nikdy však nebol uzavretý v klietke upletenej *iba* na báze princípov prísnej matematiky. Tento horizont veľmi skoro prelamuje, a jeho myslenie sa uberá iným – *univerzálnejším* smerom. Začína sa uberať k už spomenutej novej syntéze tradície a novej vedy, ako aj novej filozofie. Zdá sa, že veľmi skoro pochopil, že jednostrannosť matematického myslenia neumožňuje pochopiť rozmanitosť sveta okolo nás.

Aby sme pochopili, o čo v skutočnosti Leibnizovi išlo, bude vhodné spomenúť jeho prácu *Niektoré myšlienky o rozvoji vied a umení vynaliezania* (90. roky), kde sa sťažuje na ľudskú zadubenosť a koristníctvo, vidí ako ľudia vzájomne nespolupracujú v oblasti vedenia. Tvoria stále rôzne frakcie, kliky a sekty, sú vo večných sporoch a hádkach. Za príklad dáva matematiku, kde nie je sekta ani Archimedovcov, ani Euklidovcov, „ale všetci nasledujú spoločného učiteľa, ktorým je božia pravda. K tomu, aby sa človek stal veľkým geometrom, k tomu vôbec nie je potrebné vyvrátiť všeobecne platné tvrdenie; uznanie je možné dosiahnuť iba objavením nových a významných právd. Nič nám nebráni používať túto taktiku vo všetkých našich výskumoch“([15], 462). Často ani nevieme o tom, akí sme bohatí, písal znechutene Leibniz, ani koľko toho vieme, pretože chýba nám v tom poriadok a jednotný systém. Ak by sme tieto naše záležitosti dostali do poriadku, potom by sme „objavili možnosť ako *prekonať mnohé zlá* a nekonečným spôsobom *zdokonaliť život*, a predovšetkým, našli by sme, a to predovšetkým, spôsob na *zdokonalenie zdravia* (kurzíva P. N.) a znásobenie našich predností, ktoré musia byť prvoradým cieľom všetkých našich úsilí“([15], 463). Napokon Leibniz už v práci *Princípy a vzory všeobecnej vedy* (okolo roku 1680), keď hovoril o základných úlohách *scientia universalis* zdôrazňoval, že všetky poznatky musia slúžiť človeku. Za podstatné považoval, aby cez rozum a myslenie človek dokázal silnieť a rásť v ľudskosti, aby prekonal zaslepenosť koristnícky *mať*, obmedzenosť egoizmu.

Leibniz odmietal zdokonaľovanie vedenia v oblasti vojenstva, preto aj umenie násilia a zabíjania nepovažuje za skutočnú vedu. Rovnako v 90. rokoch 17. storočia

v práci – *Úvahy o metóde určenia hodnovernosti a o umení vynaliezania, aby bolo možné ukončiť spory a v krátkom čase dosiahnuť veľký pokrok* píše: „Nebudem hovoriť ani o vojenských veciach a všetkých tých vedách, ktoré učia pôsobiť škodu a rozvíjajú sa tak úspešne, že musíme si iba želať, aby skutočná veda – veda o prírode a prostriedkoch zdokonalenia života – nezaostávali vzadu v súťažení s vedou maskovať sa a spôsobovať ľuďom škodu“ ([13], 481).

K čomu však dochádza naozaj? Podľa nás dochádza k tomu, že človek v neustálej honbe za *ziskom* spojil politiku, ekonomiku a vojenstvo, ktorým slúži všetko – aj veda. Svojou chamtivosťou v honbe za mocou, ovládnutím sveta a života prostriedkami, zdanlivo zlepšujúcimi jeho život, si vlastne vlastnými rukami staviame *labyrint* – Čudesný Nový Svet (Huxley), v ktorom sa môžeme stať už nie ani nájomníkmi, ale priamo väzňami.

Je úlohou nás ľudí zúrodniť opäť myslenie, tú časť myslenia, ktorá leží vo vede úhorom. Je úlohou rodičov a starších, pretepliť vzťahy, ležiace prielohom. Musíme dopriať čas svojim deťom a mladým k tomu, aby mohli zmúdrieť, aby spolu zažili vzájomnú radosť a šťastie, aby ich život získal zmysel. Cesta vedie cez opatrnú uvoľnenosť pre vzťah k veciam a otvorenosť pre tajomstvo, kde sa podstatnou stáva opäť to ľudské, povedané sokratovsky – *Sám*. Potrebujeme sa naučiť nie lepšie a viac sa sťažovať – to už vieme takmer dokonale, musíme sa opäť mnohému naučiť. Musíme sa predovšetkým pýtať – wir müsen fragen, und nicht...

Literatúra:

[1] ARENDTOVÁ, H.: Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení. Centrum pro studium demokracie a kultury , Praha, 2002,

[2] FISCHER, K. Geschichte der neueren Philosophie.Bassermann Friedrich, Heidelberg, 1889

[3] FIŠER, K. Istorija novoj filosofiji. T. III. Izd. D. E. Žukovskogo, Sankt-Peterburg, 1905

[4] [CHAJDEGGER, M.: Otrešennosť. In: CHAJDEGGER, M.: Razgovor na proseločnoj doroge. Sbornik perev. s nem. pod red. A. L. Dobrochotova. Vyš. Škola, Moskva, 1991

[5] HEIDEGGER, M.: Gelassenheit – Zdrženlivá uvolněnost. (30. října 1955). In: Filosofický časopis. Roč. 49, 2001, č.1, s. 71–79

[6] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Oikoymenh, Praha, 1996

[7] HEIDEGGER, M.: Otázka techniky. In: HEIDEGGER, M.: Věda, technika a zamyšlení. Oikoymenh, Praha, 2004

[8] HEIDEGGER, M.: Věda a zamyšlení. In: HEIDEGGER, M.: Věda, technika a zamyšlení. Oikoymenh, Praha, 2004

[9] HUSSERL, E.: Krize evropského lidství a filosofie. In: Husserl, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie. Academia, Praha, 1996

[10] JUNG, C. G.: Předmluva k I-ťing. In: Wilhelm, R.: Tajemství zlatého květu. Čínská kniha života. Praha, 1997
[11] JUNG, C. G.: Tajemno na obzoru. Nakl. Tomáše Janečka, Brno, 1999
[12] JUNG, C. G.: Výbor z díla. IV., VII. Nakl. Tomáše Janečka, Brno, 2001, 2004
[13] LEJBNIC, G. V.: Rassuždenija o metode opredelenija dostovernosti... (Úvahy o metóde určenia hodnovernosti a o umení vynaliezania, aby bolo možné ukončiť spory a v krátkom čase dosiahnuť veľký pokrok). In: Sočinenija v četyrjoch tomach, 3. t., Izd. Nauka, Moskva, 1984, s. 480–491
[14] LEJBNIC, G. V.: Načala i obrazcy všeobščej nauki (Princípy a vzory všeobecnej vedy). Plan knigi, kotoraja budet nazyvať sa: Načala i obrazcy novoj vseobščej nauki. In: LEJBNIC, G. W. (1984): Sočinenija v četyrjoch tomach, 3. t., Izd. Nauka, Moskva, 1984, s. 435–444; 444–446
[15] LEJBNIC, G. V.: Nekotoryje soobraženija o razvitiji nauk i iskusstve otkrytija. In: Sočinenija v četyrjoch tomach, 3. t., Izd. Nauka, Moskva, 1984, s. 461–480
[16] LEJBNIC, G. V.: Pacidij – Filaletu. In: LEJBNIC, G. W. (1984): Sočinenija v četyrjoch tomach, 3. t., Izd. Nauka, Moskva, 1984, s. 228–268
[17] LEŠKO, V.; HUBÍK, S.: Človek, panstvo, komunikácia. Panský pomer človeka k prírode a hodnoty. Grafotlač, Prešov, 2003
[18] MICHÁLEK, J.: Heidegger – filosof pro příští století? In: Filosofický časopis. Roč. 49, 2001, č. 1, s. 81–98
[19] PASCAL, B. Myšlenky. Výbor. Mladá fronta, Praha, 2000
[20] PATOČKA, J.: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. (Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi). Nakl. ČSAV, Praha, 1964
[21] PATOČKA, J.: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: TVÁŘ. Roč. 2, 1965, č. 10
[22] PATOČKA, J.: Kacířske eseje o filosofii dějin. Academia, Praha, 1990
[23] PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. Lidové noviny, Praha, 1992
[24] RILKE, E. M.: O umení. Výber z esejí. Kalligram, Bratislava, 2005
[25] RUSSEL, B.: Jazyk a poznanie. State a prednášky z rokov 1901–1924. Kalligram, Bratislava, 2005

Príspevok vznikol na ÚHV PF UPJŠ v Košiciach ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/2500/5 Filozofia dejín filozofie – Slabé modely

PhDr. Peter Nezník, CSc.
Ústav humanitných vied
Prírodovedecká fakulta UPJŠ v Košiciach
Moyzesova 16
041 54 Košice
neznik@kosice.upjs.sk

HODNOTY Z PERSPEKTÍVY ĽUDSKEJ EXISTENCIE A DOMOVA ČLOVEKA

Zlatica Plašienková

Values from the perspectives of human existence and home

This paper points at the basic mutuality of human life and values. Value horizons of human life are bound with many „globalizing" tendencies connected with ambivalence of the whole globalization process and with ecological crisis as well. All this influences our understanding of way of live and its new perspectives and also our interpretation of a human home, or more precisely, our interpretation of the world as a home. Philosophy of the home can be interpreted, apart from the others, from the axiological point of view, too.

Východiskovým predpokladom tohto príspevku je jednoduché konštatovanie: ľudský život je spätý s *hodnotami*. Dokonca môžeme tvrdiť, že hodnoty, ktoré v živote vyznávame, alebo o ktoré sa opierame a o ktoré sa usilujeme, majú vplyv na kvalitu nášho života. „Kvalita nášho života závisí od toho, čo nás láka a čo nás odpudzuje, čo nás trápi, alebo naopak, z čoho sa tešíme, od toho, na aké hodnoty sa orientujeme, akými hodnotami žijeme, aké svojou existenciou tvoríme." ([5], 9)

Ak uvažujeme o hodnotách, hodnotových štruktúrach, či – jednoducho povedané – o svete hodnôt, súčasne sa dotýkame aj celého spektra problematiky hodnotenia, rôznych hodnotiacich modelov, hodnotových postojov, hodnotových súdov a pod.[1] V tomto príspevku sa však nebudem zaoberať rozličnými interpretáciami a definíciami hodnôt, ani spôsobmi hodnotenia našej činnosti, ba ani samého procesu hodnotenia ako ľudskej činnosti.

V kontexte spomenutého východiskového predpokladu sa sústredím skôr na reflexiu základnej spätosti hodnôt s ohľadom na určité horizonty ľudského života, ktoré v mnohom spoluurčujú naše životné orientácie. V nemalej miere sú dnes tieto horizonty zviazané tiež s mnohými globalizačnými tendenciami a s ambivalentnosťou celého globalizačného procesu, ktorý zasahuje aj naše chápanie nových životných perspektív a taktiež interpretáciu domova človeka, presnejšie sveta ako domo-

[1] Problematika hodnôt zahŕňa naozaj viacero rovín. Azda najpodstatnejšie okruhy problémov sú ontologického, epistemologického, genetického a logického, resp. logicko-lingvistického charakteru (pozri: [6], 149).
K tradičným otázkam tiež patria nasledovné: čo sú to hodnoty, aká je ich povaha, aký je svet hodnôt, kam tento svet hodnôt zaradiť, k akým svetom (virtuálnym, ideálnym) ich zaradiť? V rámci slovenskej filozofickej interpretácie axiologickej problematiky sa o rozpracovanie problematiky hodnôt zaslúžil predovšetkým M. Váross (pozri: [7]). Následne túto problematiku rozvíjal najmä V. Brožík, ktorého najnovšie príspevky k tejto téme v tomto príspevku uvádzam.

va, ktorý je možné interpretovať – okrem mnohých iných – aj z axiologického hľadiska.

Ak som uviedla, že ľudský život je spätý s hodnotami, tak môžem ešte doplniť, že sa viaže s celou škálou najrozmanitejších hodnôt. Toto hodnotové spektrum zahŕňa celý rad hodnôt materiálneho i duchovného charakteru, ale čo je dôležitejšie si uvedomiť, je, že toto spektrum nie je nemenné, ale skôr dynamicky sa tvoriace, premenlivé, nehotové, a teda aj otvorené novým možnostiam.

Náš život nie je iba obyčajný konzum, nie je iba obchod s rozličným tovarom, a ako hovorí Brožík: „ani sudičky pri kolíske nikomu neponúkajú hotový zoznam hodnôt: „tu máš a vyber si“. Taký výber by neskončil dobre, lebo najlákavejšie položky pomyselného zoznamu hodnôt ešte len prinesie čas. Ale ten, bez ohľadu na naše zámery vždy ponúka aj hodnoty problematické a nebezpečné, zavše aj také, ktoré ohrozujú všetko, čo mal človek rád. Čím skôr ich človek identifikuje, tým účinnejšie im môže čeliť. Niektoré negatívne hodnoty však bývajú lákavé a ich pokušeniu sa ťažko odoláva.“ ([5], 8)

Hodnotové orientácie preto predstavujú jeden z hlavných problémov nášho života. Je to problém viacrozmerný. Súvisí totiž nielen s naším poznaním a našou schopnosťou reflektovať svet, ale aj s naším prežívaním, našimi pocitmi, vierami, predsudkami, túžbami, nádejami, teda s celým komplexom psychologických, sociálnych i kultúrnych súvislosti (vrátane náboženských, etických, estetických), ktoré vstupujú do nášho spôsobu života a bytia. To čo nás predovšetkým robí ľuďmi, je práve náš spôsob bytia alebo naše správanie, na základe ktorého vyjavujeme naše vzťahy k svetu i sebe samým. Mohli by sme dokonca aj pripustiť, že človeka robí človekom „správanie, ktorým tento svet sám v sebe opatruje a rozvíja, alebo naopak ubíja a nivočí.“ ([5], 9)

Toto správanie je tak aj východiskovým podkladom pre základnú charakteristiku ľudí, ktorá sa spája s adjektívom dobrý či zlý človek. A hoci tradičné delenie ľudí na dobrých a zlých (alebo dodajme: múdrych a bláznov, nevinných a vinných, spravodlivých a nespravodlivých) prešlo v konkrétnych dejinných obdobiach a v rôznych spoločnostiach mnohými významovými metamorfózami, ukazuje sa, že vždy boli späté alebo sa priamo odvodzovali od systému akceptovaných hodnôt, od preferencie hodnotových efektov, ktoré rozhodnutia človeka spôsobovali či už v reálnej, alebo iba ešte zamýšľanej podobe ich realizácie. Ale zároveň si denno-denne uvedomujeme, aké zložité je niekedy správne (múdro, dobre, spravodlivo) sa rozhodnúť, a že vôbec „nie je ľahké orientovať sa medzi hodnotami a nájsť cesty k nim, najmä k hodnotám ešte len predpokladaným.“ ([5], 10)

Navyše, denno-denne sa stretávame s novými, a často neočakávanými zmenami v mnohých sférach ľudského bytia, takže zmenené situácie kladú na nás o to väčšie požiadavky správne sa rozhodovať a preferovať adekvátne hodnoty. Čoraz viac je viditeľnejšie, že naše „tradičné“ schémy osvedčených „vzorcov správania“ a rešpektovania zaužívaného rebríčka hodnôt sú nepostačujúce, že aj tradičné problémy sa začali dokonca globalizovať, a tým sa „spochybnil“ alebo aspoň „zakolísal“

hodnotový status mnohých vecí. Nastupujúci trend sa však nedá zastaviť. Môžeme ho však chápať ako novú výzvu, na ktorú by sme nemali rezignovať, ak sa nechceme vzdať hodnotovej orientácie. Relevantné je pritom uvedomiť si aj nasledovný postreh.

„Hodnotové orientácie by boli problémom aj pre takého človeka, ktorý by vedel všetko, k čomu sa ľudia už dopracovali a riadil by sa celou sumou ich doterajšej skúsenosti. Aj tá má len obmedzenú platnosť; tým obmedzenejšiu, čím rýchlejšie sa život mení." ([5], 10) A s ním aj celý svet. Dá sa povedať, že svet a naše životy sa menia neustále, pretože sa permanentne vyvíjajú. Len raz pomalšie, inokedy rýchlejšie. A my si pritom občas želáme, aby sa možno už nezmenilo nič, alebo naopak všetko. Avšak nezávisle od tempa vývoja a zmien s týmto procesom súvisí kreativita a deštruktivita. Týkajú sa rovnako nášho vnútorného, ako aj vonkajšieho sveta a života. A tieto fenomény nemôžeme oddeliť od hodnôt a ich zmien. Hodnotové zmeny v našich životoch podliehajú akcelerácii práve z dôvodu zrýchleného tempa nášho života a sveta, a to napriek tendencii uchovať si relatívne stály postoj akéhosi hodnotového konzervativizmu. Ale pretože rýchlo sa meniaci svet vyžaduje rýchlo (resp. ešte rýchlejšie) rozvinúť naše adaptačné stratégie, ponúka celú škálu – nazvime to „proklamovaných (spásonosných) hodnôt", ktorých prijatie nám „zaručuje" nielen bezstarostný a ľahký, ale navyše aj úspešný a šťastný život. Zorientovať sa v týchto predkladaných, ponúkaných a proklamovaných hodnotách je náročné, ba takmer nemožné. Rezignácia na premýšľanie je preto nesmierne lákavá, šetrí čas, ktorý v dnešnej dobe už nie je viac „naším priateľom", ale naopak, nepriateľom, ženúcim nás síce dopredu, ale súčasne do neznáma, a to ešte veľmi rýchlo. „A tento trend bude zrejme pokračovať. Situácie ľudí sa menia čoraz rýchlejšie a nadobúdajú pritom celkom nové rozmery." ([5], 10)

S patričnou dávkou istoty môžeme tieto rozmery uvidieť aj v kontexte a v perspektíve globalizačného procesu. Bez nároku na charakterizovanie jeho podstatných znakov, bez vymenuvávania jeho pozitívnych a negatívnych stránok, pripomeniem iba nespochybniteľnú ambivalentnosť a paradoxnosť globalizácie a v danej súvislosti chcem iba uviesť, že všetky ľudské problémy a vzťahy k svetu, ktoré možno donedávna mali skôr svoj vlastný, lokálny (chápme to aj ako „tradičný") charakter, sa dnes prakticky globalizujú. Na jednej strane tak prekračujú svoj „obmedzený priestor" a „obmedzené možnosti vlastného riešenia", na druhej strane sa otvárajú novým, iným priestorom a iným možnostiam, pričom „ale s novými životnými možnosťami vznikajú aj problémy celkom nové, vďaka ktorým sú ohrozované aj také hodnoty, ktoré sa donedávna zdali byť celkom samozrejmé. Ako jeden z najčerstvejších príkladov môžu poslúžiť hodnoty ekologické, environmentálne. Čím menej sa však dnešné hodnotové orientácie ponášajú na včerajšie, tým menej sa môžeme spoliehať na tradíciu a tým nástojčivejšia je potreba teórie, ktorá by nám pomohla pri voľbe našich orientácií a pri stanovení ich základného smerovania." ([5], 10)

Otvorenie sa novým horizontom globalizačného procesu nemožno ani preceniť, ani podceniť. Naše chápanie tohto procesu by však malo predpokladať určitú skúsenosť ambivalencie. Realizácia každej našej hodnotovej orientácie, zámeru alebo tendencie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie a akákoľvek nová hodnota sa môže prejaviť ako hodnota ambivalentná. Fenomén *ambivalencie* má mnoho významov a najčastejšie sa chápe ako výraz na označenie pozitívnej a negatívnej stránky zároveň, teda ako spojenie dvoch protikladných charakteristík. Okrem tohto vymedzenia možno použiť tento výraz v zhode s C. F. von Weizsäckerom aj v nasledovnom význame: „Ambivalenciou nazývam skúsenosť, že práve vtedy, keď dosiahneme alebo uskutočníme o čo sme sa usilovali, zisťujeme, že to vlastne nie je to, čo sme chceli, ba že je to dokonca prekážkou toho, čo sme chceli." ([8], 66).

V rámci pojednávanej tematizácie hodnotovej problematiky tak môžeme napríklad zaznamenať ambivalenciu v našich osobných rozhodnutiach, orientáciách, v dôsledkoch našich činov, alebo v širšom kontexte, ako uvádza napríklad C. F. von Weizsäcker, vidíme ambivalenciu v technickom pokroku, v politických hnutiach, v sociálnych usporiadaniach, a podobne. Doplňme, že aj v globalizačnom procese. A samozrejme, zasahuje aj sféru všetkých hodnôt alebo aspoň ich širokého komplexu.

Ak na jednej strane pripustíme realitu jestvujúcej ambivalencie, je dôležité si uvedomiť, že jej spoznanie, na strane druhej, nemôže znamenať napríklad nejaký únik pred tvorbou nových hodnôt, pred konaním, činnosťou, či rozhodovaním, ba skôr naopak, že je podmienkou nášho ďalšieho konania. Ambivalencii sa jednoducho nedá vyhnúť. Z vývojového hľadiska, dovolím si tvrdiť, je dokonca veľmi potrebná. Ak by sme ju vôbec nepripustili, a teda nedokázali by sme ju vzťahovať aj na naše vlastné skúsenosti, rozhodovanie a konanie, vlastné hodnotové postoje, pravdepodobne by sme nedokázali odhaľovať ani jej pravé príčiny a dôsledky. To by ale mohlo znamenať, že príčiny ambivalencie by sme viac-menej projektovali navonok, a tak hľadali vinníkov za naše hodnotové rozhodnutia, konanie alebo dôsledky našich činov všade navôkol, len nie u seba. Tým by sme sa v podstate zbavovali našej vlastnej zodpovednosti a „presúvali" ju na iných. Pripustiť ambivalenciu či skúsenosť ambivalencie znamená hľadať jej príčiny aj u seba, nielen u iných (prípadne v okolnostiach sveta). A takýto postoj v určitom zmysle znamená aj jej čiastočné „prekonávanie" a vývojové napredovanie.

Takže pripustiť, že aj proces globalizácie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie, znamená tiež pripustiť, že filozofická reflexia tohto procesu musí odhaľovať jej príčiny a možné dôsledky. A zodpovedná filozofická reflexia sa nevyhnutne prejaví aj na úrovni vytvárania nových filozoficko-etických a environmentálno-axiologických teórií.

Hoci teória nikdy nefunguje ako návod na použitie, pretože na rozdiel od konkrétneho návodu sa nezaobíde bez teoretických zovšeobecnení, predsa len nám umožňuje zvoliť si spôsob čo najefektívnejšieho konania, teda konania, ktoré zodpovedá našej aktuálnej situácii. Pravdou je, že každá situácia je jedinečná, ale tiež, že

naša osobná odpoveď na situáciu je výrazom našej hodnotovej orientácie. Je vecou našej voľby nechať sa napríklad aj inšpirovať, alebo sa kŕčovito pridŕžať nejakej teórie hodnotovej orientácie. A hoci teória za nás nerieši situáciu hodnotovej voľby, môže prispieť k pochopeniu meniacich sa životných situácií a meniacich sa problémov. „Tým sa teória celkom zásadne odlišuje od návodu na použitie. Návod stačí dodržať a vždy rovnaký výsledok, napríklad instantná polievka, je zaručený. Návod je riešenie na vopred známe použitie. S teóriou vstupujeme do neznáma“ ([5], 11), pripomína napr. V. Brožík a dodáva, že napríklad aj teória hodnotových orientácii umožňuje „ľuďom orientovať sa v ponuke hodnôt s väčšou znalosťou ich možných funkcií, čiže efektívnejšie, zodpovednejšie a preto v konečnom dôsledku aj slobodnejšie. Tým plní teória hodnotových orientácií aj dôležité etické poslanie; pomáha kultivovať vzťahy ku všetkému, čo je ľudské. Etiku však samozrejme nemôže nahradiť.“ ([5], 11). Ale práve „teória hodnotových orientácií sa zaoberá cieľavedomou voľbou hodnôt, ktorá sa významne podieľa na motivácii ľudských činností a formuje naše správanie i nás samotných spôsobom, za ktorý sme sami zodpovední.“ ([5], 11)

Životne dôležitá diferencovanosť našich hodnotových orientácií a hodnotení súvisí rovnako s neopakovateľnosťou našich individuálnych skúseností, ako aj s mnohými normami, ktorých pôvod môžeme interpretovať či už z pozície empiristickej alebo transcendentálnej. V danom kontexte je táto interpretácia prakticky zanedbateľná a nič nemení na skutočnosti, že hodnotové orientácie majú rovnako svoj subjektívny, aj intersubjektívny, alebo ak chceme, aj svoj objektívny aspekt, rovnako ako aj svoju absolútnu a relatívnu stránku. Okrem toho najdôležitejšie je, že hodnoty, ktoré s týmito orientáciami spájame, nejestvujú akosi osobitne, každá zvlášť, sama osebe, bez súvisu s inými, ale tvoria určitý celok, pričom je to tiež meniaci sa celok. Z hľadiska súčasných globalizačných procesov a dnešnej ekologickej krízy je táto hodnotová prepojenosť osobitne zreteľná, upozorňuje nás na prepojenosť jednotlivých hodnotových stránok napríklad životného prostredia, a na to, že ohrozenie, resp. zničenie jednej hodnoty sa môže negatívne prejaviť na kolapse celého systému a môže vážne narušiť perspektívu ďalšieho vývojového procesu budúcnosti nášho sveta, našej Zeme, a najpravdepodobnejšie aj celého vesmíru.

Tu sa do popredia našej pozornosti dostáva napríklad aj interpretácia domova človeka, presnejšie sveta ako domova, ktorý z axiologickej perspektívy predstavuje jednu z významných hodnôt nášho života. Súčasne však je hodnotou, ktorá je „plná hodnôt“. Je to dané tým, že: „Svet, v ktorom žijeme, je vďaka našej činnosti plný hodnôt a významov, ktoré síce neodhalí ani ten najdokonalejší ďalekohľad či mikroskop, ale ktoré nás nielen uspokojujú či znepokojujú, ale predovšetkým motivujú a orientujú, robia našu činnosť cieľavedomou a naše prebývanie vo svete sebavedomým, otvoreným bytím.“ ([4], 13–14)

V závere tohto príspevku by som tak rada stručne tematizovala problematiku domova ako hodnotu, ktorú môžeme ponímať ako určitý relevantný horizont ľudskej existencie nahliadanej v jej evolučnej perspektíve. Táto problematika predstavuje stále jednu z veľkých filozofických tém rovnako minulej, ako aj súčasnej filozofie.

Ako už kedysi poukázal M. Buber, ľudia sa touto témou vždy zaoberali, a to do takej miery, že je možné vystopovať, že existuje súvislosť medzi duchovnými dejinami ľudstva a otázkou ľudského domova. „V dějinách lidského ducha rozlišuji epochy zabydlenosti a epochy bezpřístřešnosti. V jedněch žije člověk vo světě jako v domě, v druhých žije vo světě jako na širem poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan." ([1], 21–22)[1]

Otázka domova sa však dostáva do centra pozornosti aj v súčasnosti.[2] A práve v kontexte globalizácie táto hodnota nadobúda významný horizont ľudského života. Snahy artikulovať ho tradičnými aj netradičnými prostriedkami, konkrétne sprítomniť, priestorovo lokalizovať, alebo iba metaforicky vyjadriť či poukázať na jeho enigmatický charakter sú dominantné aj v súčasnej filozofii. Súčasná filozofia domova v mnohom nadväzuje na bohatú tradíciu dejín európskeho myslenia. Rozvrhnúť koncept domova je možné rovnako na aristotelovskej i augustínovskej tradícii prirodzeného miesta (hoci obidve idú inou cestou), ako aj na novovekej, modernej tradícii s jej apriórnou sebaistotou a vierou v človeka, založenej na moci rozumu a vôle. Postupne sa ale (v súvislosti so sekularizačnými a desakralizačnými tendenciami) do sféry domova ako prirodzeného miesta či sféry ľudského zabývania vkráda cudzota, prázdnota ústiaca do éry nihilizmu, obdobia zlyhania samej kresťanskej kultúry a tiež pocitu radikálnej nedôvery k všetkým transcendentným, metafyzickým hodnotám. A tak mohol neskôr Heidegger charakterizovať základnú a dejinnú situáciu moderného ľudstva ako *bezdomovstvo* v zmysle vykorenenosti, nezakotvenosti, straty istoty v univerzálny zmysel, ako deštrukciu samotného ontologického základu, o ktorý sa opiera celá duchovná moc človeka ([3], 386).

Súčasná doba (doba globalizačných premien, doba planetárnej civilizácie vo veku techniky, doba nárastu ekologickej krízy, doba konzumu, ale tiež doba „nových spirituálnych" potrieb a horizontov) akoby vyzývala nanovo premyslieť problematiku domova. V takomto zarámcovaní človek už nemôže prijať myšlienku domova len

[1] Pokladám za potrebné ale pripomenúť, že M. Buber použil však toto konštatovanie v celkom inej súvislosti, než je kontext tohto príspevku. Sústredil sa na interpretáciu antropologickej otázky buď ako súčasti otázky kozmologickej, alebo ako otázky, ktorá nadobúda svoju skúsenostnú hĺbku v nevyhnutnej osamelosti človeka ako predpokladu sebauvedomenia. Zabývanosť a bezprístrešie tak u M. Bubera nadobúdajú celkom iné pozadie pre porozumenie človeka a jeho prepojenosť na (iným jazykom povedané) „miesto domova" a „miesto bezdomovstva".

[2] Na tomto mieste sa nebudem zmieňovať o rôznych interpretáciach domova, nebudem riešiť otázku, do akej miery je alebo nie je potrebné sa touto otázkou zaoberať. Pripomeniem iba, že téma domova je filozoficky akcentovaná u mnohých autorov, ale azda najvýraznejšie ju môžeme uvidieť v súvislosti s problémom prirodzeného sveta. Náčrt tejto problematiky v Patočkovom myslení (a v zaujímavom rozšírení témy domova ako problému výchovy a vzdelávania) ponúka napríklad štúdia O. Čáleka (pozri: [2]). Rovnako inšpiratívne na mňa zapôsobila štúdia B. Janáta, ktorá približuje aj dejinno-filozofickú tradíciu európskeho myslenia (pozri: [3]). Mohla by som spomenúť celý rad ďalších autorov, ale nepokladám to nateraz za potrebné.

ako „stereotypu“ zabývania vo všednom, každodennom napĺňaní svojho čisto konzumného spôsobu života, ale musí rozvíjať čosi, čo odhalí aj „duchovný rozmer“ hodnoty domova. Kategória domova tak môže implikovať výzvu konať tak, aby sa náš svet stal domovom, teda akýmsi pohostinným miestom pre všetky dobré hodnoty, teda hodnoty, ktoré majú nielen materiálny, ale aj duchovný rozmer. Zrejme iba vtedy sa môže naplniť aj naša predstava, že domov je však zároveň miestom, ktoré je zviazané so svojimi tradíciami, miestom, kde má všetko svoj „poriadok“ v zmysle hodnotového priesečníka fyzického a metafyzického chápania. Domov ako miesto, kde človek začína svoj príbeh a kde chce spočinúť, aj keď vždy je jednou nohou na ceste z domova a druhou k nemu. Možno aj hybnou silou celých dejín je hľadanie domova (strateného či nenájdeného). Domov tak zostáva jediným miestom, ktoré je centrom (stredom) bezstredného sveta, je konštantou i premennou zároveň.

Literatúra:

[1] BUBER, M.: *Problém člověka*. Kalich, Praha 1997.
[2] ČÁLEK, O.: Domov a výchova. In *Filozofický časopis*, roč. XLII, 1994, č. 5, s. 841–854.
[3] JANÁT, B.: Domov jako metafyzický horizont lidského života. In: *Filozofický časopis*, roč. XL, 1992, č. 3, s. 382–393.
[4] BROŽÍK, V.: Hodnoty a svet hodnôt. In: *Hodnotové aspekty súčasného sveta.* Zborník príspevkov z interdisciplinárnej vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konenej v rámci 5. výročného stretnutia SFZ v dňoch 18.–19. septembra 2003 v Nitre. Nitra 2003, s. 13–28.
[5] BROŽÍK, V.:*Hodnotové orientácie*. Nitra – Polianka 2000.
[6] TONDL, L.: Hodnocení a hodnoty. Metodologické rozměry hodnocení. Praha 1999.
[7] VÁROSS, M.: *Úvod do axiológie*. Epocha, Bratislava 1970.
[8] WEIZSÄCKER, W. C. F. von: Ambivalencia pokroku. In: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? (Výber z diela)*, Bratislava 1995.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/4129/4.

Doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
e-mail: plasienkova@fphil.uniba.sk

HROZBA SEBAZNIČENIA ĽUDSTVA V DIELACH VYBRANÝCH SLOVENSKÝCH AUTOROV

Erika Lalíková

The threat of the self-destruction of the mankind in some works of Slovak authors.

The author of this article presents reflections of some ideas present in the works of Svätopluk Štúr (1901–1981) and Gejza Vámoš (1901–1956). Štúr is one of the founders of Slovac philosophical thought of the 20th century; he presented of his own version of the live-philosophy. Vámoš presented his „biological philosophy" during the first half of the 20th century in Slovakia.

Prehry a výhry, vzostupy a pády, zodpovednosť a nezodpovednosť. Pár protikladov, ktoré dokresľujú rozptyl problémov, rezonujúcich v tvorbe autorov, zamýšľajúcich sa nad osudom človeka, žijúceho v rozporuplnom storočí plnom paradoxov. Vojen, agresie, nátlaku a útlaku. A pár pekných chvíľ, zlomových okamihov, často príliš krátkych na to, aby sme ich mohli obsiahnuť a naplno prežiť. Tisícky stránok, popísaných perami autorov, ukazujú – ilustrujú a podnecujú našu fantáziu a náš záujem zamýšľať sa nad problémami, ktoré odjakživa podnecovali ľudskú zvedavosť. Nie je možné zatriediť veľké množstvo myšlienok, ktoré nás dodnes oslovujú. Je možné z nich niektoré vybrať, oprášiť a oživiť.

Pri štúdiu prác slovenských autorov (od najstarších čias až po súčasnosť) ma vždy uchvacuje ich snaha plasticky a veľmi emocionálne – možno až prepiato – reagovať na maličkosti, ako aj „kolosálne" problémy, ktoré sa človeka neustále dotýkajú. Formujú jeho myslenie, cítenie, život. Jeho nálady, zvyky. Fenomén hrozby, zániku, katastrofy, sebazničenia – je prítomný v každom období nášho vývoja, neprehliadnuteľne „kričí" z prác, z ktorých mnohé sú dávno odsúdené do zabudnutia. Svoju pozornosť zameriam len na malé obdobie v rámci slovenskej spisby a na dvoch autorov, ktorých tvorba – filozofická či literárna – je úzko spätá s Filozofickou fakultou v Bratislave. Upútali ma dva (trúfnem si povedať) protipóly: pesimisticky ladené názory **Gejzu Vámoša**, sociálneho mysliteľa, lekára a pútavého rozprávača, ktorý v roku 1932 obhájil pod vedením českého profesora Josefa Tvrdého dizertačnú prácu *Princíp krutosti*. Jeho rovesníkom a „oponentom" je prvý profesor systematickej filozofie **Svätopluk Štúr**, autor početných filozofických štúdií a monografií, húževnato reagujúci na podnety, ktoré 20. storočie určovali, obmedzovali, definovali.

Podľa Vámoša, ktorý zastával teóriu tzv. biologickej filozofie, je 20. storočie storočím „chudákov, otrokov, hladošov, žoldnierov proti vlastnej krvi" ([6], 132). Blíži sa „neodvratným krokom ... doba železná, doba zrady, pomsty, necharakternosti a všeobecnej duševnej prostitúcie." ([6], 132) Je to storočie úradníčkov, šéfov a sluhov – tvrdí Vámoš. Storočie ohnutých chrbtov, pätolízačstva i šplhúňstva. Ot-

vorenosť a pravda sa „nenosia“. Skepticizmus? Nihilizmus? Vámoš tvrdil, že sme žili v „ošúchanom storočí chudákov, kde životným cieľom celých ohromných más je to, čo má každý slimák v tráve, každý syseľ na poli: neumierať na smetisku ani v chudobinci, ale nedajbože mať na starobu akúsi dieru, tehlový výrastok na tele štedrej matičky zeme: chalupu. A mať šaty na tele, šaty, handry. ... A za toto žiť, mlátiť sa, robiť a lízať po celý život.“ ([6], 134) Vo svojom prvom románe, ktorý vyšiel skoro pred 80 rokmi, život prirovnal k ohavnému žartu Lucifera. Život je podľa slov jeho literárnej postavy s výraznými autobiografickými črtami – doktora Zuriana – neutešeným kolobehom v tieni pominutia a smrti. Všetko dýcha pominutím, zo všetkého cítiť hnilobu a z celého vesmíru priam kričí výkrik: „dosť už, načo to, nie ďalej!“ ([6], 135) „Vo vesmíre niet spravodlivosti“, tvrdí Vámoš, víťazí hrubá sila nad dobrotivosťou a slušnosťou. Na prvý pohľad sa názory Vámoša – prezentované tvrdým, neomaleným spôsobom so značnou dávkou naturalizmu, ba miestami až vulgarizmu – zdajú byť odpudivými, negativisticky interpretovanými. Je možné však vycítiť, že za tvrdou „škrupinou“ je Vámoš schopný a ochotný hľadať východiská, nezotrvávať absolútne v „tme a ničote“. Hrá sa so slovami i s čitateľom, rozohráva partiu šachu na oboch stranách súbežne. Protirečí názormi inej literárnej postavy – Luigiho, ktorý súdi, že ľudstvo predsa len má šancu pokročiť dopredu, zbaviť sa „okov“ a príťaží. ... „blíži sa zbratanie ľudstva, zrušenie trestu smrti, reforma súdnictva, krásne technické reformy na zmiernenie životných trampôt a na pohodlie ľudstva“ ([6], 132) – tvrdí „Luigi“. Protipól Zurianovho cynizmu. Spomínaný román *Atómy boha* pripomína v mnohých aspektoch romány mladého Jeana-Paula Sartra. Preniknutý Nietzschem, Schopenhauerom, Freudom, Drieschom, Schelerom, Haeckelom či Buberom.

Zurian (a či Vámoš?) provokuje – podpichuje myšlienkou, že nám, „úbohým, ničomným deťom 20. storočia nie je dané hrdinsky zmiznúť v znamení krásy a nepriemernosti. 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.“ ([6], 140)

Svet literárnych postáv Gejzu Vámoša je ohraničený bariérami či mantinelmi, v rámci ktorých sú nútení žiť, prežívať a bojovať, či „skladať zbrane“. Presvedčí nás o tom postava samotného doktora Zuriana, ktorý nedokáže a nechce prekročiť hranice, ktoré mu podsúva a určuje jeho okolie a v konečnom dôsledku zaháji posledný, generálny útok, aby unikol pôsobeniu nekompromisného princípu krutosti, ktorý vládne nad životom a v živote. Život je večný – tvrdí Vámoš. V nekonečnom vesmíre „vzplanie i umiera od vekov“ ([8], 94). Struggle for life charakterizuje horizont bytia živých tvorov i človeka. Princíp krutosti „sa objavil“, keď „jednobunkový mikrokozmos“ opustí „priaznivý a nesmrteľný spôsob nažívania“ ([8], 31) a spustí „lavínu“ zhlukovania sa, smerujúcu v konečnom efekte k zániku a smrti. Práve princíp krutosti nám podľa Vámoša priniesol na zem pojem smrti. Smrť „začína“ už vtedy, keď sa utvoria prvé „súdržné bunečné celky“ ([8], 71). „Princíp krutosti roz-

káže jednobunečnému ľudskému zárodku to samé, čo rozkázal kedysi v praoceáne voľným bunečným bytostiam: súdržať a prevádzať nesmrteľný ľudský zárodok do ríše diferencovanosti, čo značí postupné zmenšenie vitality, zraniteľnosť, nemoc a smrť." ([8], 73)

Vámoš sa pokúša „dospieť" – prekročiť horizont nevedomia s pomocou spomínaného projektu biologickej filozofie, ktorý nám umožní preniesť sa tam, „kam ľudstvo nevedelo dospieť cez tucty metafyzických strašiakov. Rúcaním namyslenej a lživej individuálnosti dospieť k princípu lásky" ([8], 87), ktorý má jedinečné určenie – je jediným paralyzátorom svojho protihráča: princípu krutosti. Prispôsobenie si tzv. biogenetického zákona (vývin indivídua je špecifickým zopakovaním vývinu druhu), ktorý rozviedol E. Haeckel a jeho obohatenie medicínskou problematikou, stojí v pozadí Vámošovej tvorby – odlišnej a v kontexte slovenskej spisby nesporne originálnej.

Ak by sme chceli porovnávať Vámoša a Štúra, napadlo by nás niekoľko paralel. Na prvý pohľad sa môže zdať, že sú to dve veličiny bez styčnej plochy. Omyl. Nielen univerzitné štúdium filozofie – „dopĺňajúce" v kontexte Vámoša a „celoživotné" u Štúra, ako aj sčasti zhodné východiskové inšpiračné zdroje sú v mnohom obdobné. Ako bolo spomenuté, aj hľadanie východísk z problému nad ktorým – alebo lepšie povedané cez prizmu ktorého sa zamýšľam nad problémom sebazničenia ľudstva v reflexii názorov spomínaných autorov, má mnoho porovnateľných dimenzií.

Štúrov pohľad je kritický, ale nadmieru uvážlivý. Menej emocionálny ako u Vámoša, a predsa nemenej burcujúci a útočiaci na samotnú podstatu. Dejiny Európy, tvrdí Štúr – a ja si dovolím pridať aj dejiny ľudstva ako takého – „by sa neboli uberali v minulom storočí takou krvavou cestou, keby nebolo ostalo toľko obmedzenosti a krutosti v nás samých." ([1], 45) Dôvod je veľmi jednoduchý – nedokázali sme prekonať rozpory pochádzajúce z predchádzajúcich období; včas sme nerozpoznali varovné signály, ktoré spustili „lavínu" porúch, zákrut a scestí, do ktorých civilizácia upadla. Inklináciou k jednostrannostiam, príťažlivejším či modernejším – sme narušili zákonitú výstavbu životnej štruktúry, narušili jej rast a poriadok – tvrdí Štúr. Dovolili sme nesúlad, nadvládu jednotlivých zložiek nad druhými, umožnili sme rozštiepiť „celistvú skutočnosť na dve abstraktné, umelé a neživotné momenty" ([5], 53). Východiskom Štúrových úvah, ich centrom, je človek. Nie izolovaný, osamelý bežec, ale tvor, vnútorne aj navonok spätý „so silami a zložkami celého vesmíru". V dnešnej dobe – ako to tvrdí Štúr – príslušník asi najdokonalejšieho rodu, „ktorý" v plnom vedomí pozoruje dianie vesmíru a ľudských dejín." ([5], 31) Človek v sebe spája, zlučuje všetky „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 našej duši" ([5], 38). Zmysel pre krásu a vznešenosť človeka – podľa Štúra – úplne pohasol v nivelizácii 20. storočia. Inklináciou k jednostrannostiam sme pokrivili, deformovali a degradovali život. Tú „nerozpojiteľnú koreláciu subjektu a objektu, hmotného aj duchovného, konkrétneho aj

univerzálneho, zvláštneho aj všeobecného, časového aj nadčasového, utilitaristického aj etického, národného i všeľudského“ ([5], 239) a každá táto násilná „prietrž“ vedie k chorobnému stavu. Štúr nie je idealista, ani utopista, nesníva o spoločnosti, kde by neboli prítomné antagonizmy, či odchýlky. Reaguje obdobne, ako napr. Kant, uznáva ich pozitívny dosah, pravdaže, v primeranej miere. Podčiarkuje však, že pôvodné pôsobenie kladných síl sa od polovice 19.storočia postupne zvrhlo do zápornej polohy. Štúr tvrdí : „dospeli sme od najprv oslobodzujúceho hospodárskeho liberalizmu k hospodárskemu imperializmu, od humanitného nacionalizmu k výlučnému beštiálnemu šovinizmu, od humanitného socializmu k marxizmu-leninizmu s najbrutálnejším despotizmom malej hŕstky ľudí, ale so svetovládnou vôľou k moci, od postupnej demokratizácii spoločnosti sme skočili späť k najhrubšiemu totalitarizmu, či už fašistickému, nacistickému alebo komunistickému ...“ ([5], 244). Analýze týchto pre Štúra najobludnejších scestí, do ktorých ľudstvo upadlo, venoval vo svojej tvorbe permanentnú pozornosť. Pozoruhodné sú analýzy odhaľovania mytologických a iracionálnych koreňov tzv. Lebensphilosophie germánskych mýtov 20. storočia, Blud und Ehre, sledovanie ktorých je nosnou ideou monografie *Nemecká vôľa k moci* (1965), písanej tesne pred II. svetovou vojnou a prepracovanej po nej. V slovenskej filozofickej spisbe je práve táto práca ukážkovou (podľa niektorých encyklopedickou) predlohou a (ako hovorí Štúr) dokumentom o kľúčových osobnostiach a prácach, ktoré stáli pri „zrode európskej tragédie.“ „Varujúci“ dokument, ktorým nás autor prevedie, skúma a analyzuje „pokles človeka od nadraďovania duchovných hodnôt až k protichodnej nadvláde oblastí prevažne zmyslových a pudových, výlučne mocenských, ktoré ho strhávajú až k živočíšne bezútešnému deterministickému naturalizmu a z neho napokon k nihilizmu...“ ([3], 9).

Štúr vidí, že ľudstvo sa ocitlo na rázcestí, osudovej križovatke. Nachádzame sa – podľa neho – uprostred veľkého procesu vyrovnávania, a to celosvetového ako aj celoživotného. Človek sa nevyvíja podľa neho všestranne, nakoľko nemá na tento vývoj prispôsobené vhodné podmienky, nerešpektuje a neanalyzuje varovné signály. A to nielen v spoločenskej oblasti. Veľkú slabinu vidí v nerešpektovaní „fungovania“ prírodného prostredia. Kritizuje pretŕhanie zväzkov – nevyhnutných spojení so všetkými prvkami prírody. Štúr v krátkom článku z roku 1970 píše: „...nielen vonkajšie, aj vnútorne sa ochudobňujeme: v hrmote, dyme a zápachu našich veľkomiest sa naše vnímanie zúžilo a zhrublo, naše „jemnejšie pudy a zmysly“ otupeli, alebo sa vôbec nevyvinuli, kultúrno-historický ponor ako základňa súčasnosti je vonkoncom nedostatočný a morálka sa zmenila na boj o život s právom silnejšieho“ ([2], 76). Štúr – ovplyvnený o. i. napr. aj názormi Gándhího a Nehrúa – varuje, že človeka môže zachrániť pred zničením, hladom a biedou len vedecký, filozofický a priemyselný potenciál najvyspelejších krajín Európy a Severnej Ameriky a to v „účinnej kooperácii, v spolupráci na riešení základných problémov ľudstva“ ([4], 9). Človek musí hľadať potrebný súlad medzi prostredím, v ktorom žije a svojou vlastnou podstatou, schopnosťami a potrebami, často ochudobňovanými, výrazne devastujúcimi sprievodnými javmi (ako je kriminalita, drogy, choroby, alkoholizmus), ktoré

narastali a narastajú aj v súčasnosti a postupne nadobúdajú obludné rozmery. Štúr prezentuje názor, že hrozba sebazničenia ľudstva, ktoré stojí na obrovskom rázcestí, môže zvrátiť len naše absolútne zapojenie sa do obrodného procesu – namáhavého, postupného a nesmierne dlhého, ktoré by sa malo diať na „najširšom svetovom meradle a v zmysle svetoobčianskom" ([5], 252). Toto, podľa neho jediné východisko, celosvetová spolupráca a prevýchova, môže byť spúšťacím mechanizmom „očisťovacích" procesov, povýšenia zabudnutých, ale pre človeka nepostrádateľných zložiek emocionálnych, citových, intuitívnych a najmä vedeckých. Na záver niekoľko stále aktuálnych slov Gejzu Vámoša: „Kde by sme už boli s technikou, kultúrou a blahobytom, keby sme sa vedeli zomknúť. Lenže sa nevieme. Alebo len chabo, nakrátko, nepevne a i vtedy takmer vždy v službe násilných, neľudských, vražedných ohavností. Tak ešte zbúrať Babylon, Jericho, Belgiu – to hej, na to sme zomknutí hneď, na pokyn kde–ktorého, bohom pomazaného panovníka. Ale zomknúť sa pre slobodu sveta, pre budovanie zeme, to nie." ([7], 54)

Literatúra:

[1] REPKA, P.: Meditácie s filozofom. In: *Mladá tvorba* r. XIV., 1969, č.6
[2] ŠTÚR, S.: Človek a kultúra. In: *Životné prostredie* r. IV., 1970, č. 2
[3] ŠTÚR, S.: *Nemecká vôľa k moci.* Bratislava 1965
[4] ŠTÚR, S.: Problematika dnešného človeka a úlohy našej doby. In: *Filozofia* XXIII., 1968, č. 1
[5] ŠTÚR, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka.* Bratislava 1998.
[6] VÁMOŠ, G.: *Atómy Boha.* Dilema, Bratislava 2003
[7] VÁMOŠ, G.: *Odlomená haluz.* Smena, Bratislava 1968
[8] VÁMOŠ, G.: *Princíp krutosti.* Chronos, Bratislava 1996

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu Vega č. 2/4129/4.

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

KONCEPCIA KULTÚRY V DIELE G. LIPOVETSKÉHO

Anna Lašáková

The Concept of Culture of G. Lipovetsky

The presented paper is to introduce the concept of culture of contemporary French sociologists, Gilles Lipovetsky. In five, loosely interconnected parts basic characteristics of postmodern culture are given. The main goal is to specify and interpret Lipovetsky´s notions of culture.

Lipovetsky svoju analýzu pomerov súčasnej spoločnosti dokladá množstvom empirických údajov a darí sa mu predkladať presvedčivý, hoci v súčasnosti ojedinelý pozitívny obraz stavu našej kultúry. Cestou harmonizácie protikladných argumentov nachádza originálne spôsoby pohľadu na už niekoľko ráz popísané javy postmodernej spoločnosti. Podľa neho sa postmoderná kultúra vyznačuje „snahou o kvalitný život, nesmiernym zaujatím pre osobnosť, citlivosťou k ekologickým otázkam, odklonom od veľkých názorových systémov, kultom spoluúčasti a sebavyjadrenia, ...“[1] Súčasná spoločnosť je charakteristická pôsobením dvoch antagonistických tendencií: hedonizáciou a racionalizáciou. Hedonizmus sa odzrkadľuje v individualistickom kulte prítomnosti, prijímaní a vyhľadávaní okamžitej konzumnej, pohlavnej alebo zábavnej slasti. Racionalizmus podnecuje požiadavky všeobecného profesionalizmu, kvality, zdravia, zodpovednosti a plánovanej organizácie slasti.

V Lipovetského dielach možno nájsť množstvo termínov, prostredníctvom ktorých sa snaží explicitne vyjadriť vlastné ponímanie súčasnej kultúry: hovorí o kultúre subjektu, efektivity, sebarealizácie, módy, krásy, aktuality, o psychomorfnej, individualistickej, narcistickej či hedonistickej kultúre. Sleduje líniu vývoja modernej spoločnosti, založenej na kultúre osobnosti a ideáloch rovnosti, ktorá sa vplyvom kultúry produkcie a mediálnej socializácie a enkulturácie dostáva k bodu kultúrneho prevratu – k uplatneniu sa hedonistickej morálky v celospoločenskom rámci. Presadzuje sa postmoderná kultúra konzumu, spotreby a personalizácie, ktorá sa na mikroúrovni následne prejaví v totálnom oslobodení indivídua. Sloboda je realizovaná prostredníctvom budovania stratégie prázdnoty, t. j. narcistickej kultúry. Na makroúrovni možno konštatovať pôsobenie nenásilných a neautoritatívnych foriem ovládania spoločnosti.

V nasledujúcich voľne vytýčených a vzájomne prepojených piatich okruhoch sa práca venuje základným charakteristikám súčasnej kultúry. Zároveň je cieľom aspoň rámcovo naznačiť a interpretovať Lipovetského koncepciu kultúry.

Kultúra novosti a zvodnosti

[1] Lipovetsky, G. (1998), s. 15.

„V modernom individualizme je *novum* posvätené: každá móda so sebou prináša – hoci len slabý – pocit subjektívneho oslobodenia, odpútania sa od minulých zvyklostí... Kult nového a moderný individualizmus kráčajú ruka v ruke: novosť ladí so snahou po dosiahnutí individuálnej autonómie“[1] Naša spoločnosť je založená na expanzii potrieb, na masovej výrobe a spotrebe, ktoré sa riadia zákonmi módy: ide o zákony rýchleho zastarávania, zvodnosti a heterogénnosti. Ekonomika sa dostala do sféry vplyvu módnej formy; možno konštatovať, že jadrom spotrebnej spoločnosti je zovšeobecnený proces módy. Rovnaké pravidlá platia aj vo sfére kultúrneho priemyslu; základom jeho stratégie je neustále zrýchľovanie zmien, rast heterogénnosti ponuky, reklama, zvodnosť a propagácia. Je podriadený zvrchovanému princípu novosti a nepredvídateľnosti, riadi sa logikou módy.

Podľa Lipovetského fenomén módy v minulosti nepodliehal objektívnemu štúdiu – bol vystavený len kritickej reflexii, z čoho vyplývalo jeho zaostalé historické a spoločenské nazeranie. Lipovetsky sa snaží postihnúť logiku módnej nestálosti, teda jav, ktorý je pre túto oblasť najviac charakteristický. Chápe módu ako vysoko komplexnú, spoločensko-historickú entitu, symptomatickú pre modernú kultúru s jej presadzovaním novosti, ľudskej individuality, s rozpadom tradičných foriem medziľudskej komunikácie a neustálou cirkuláciou vecí a ich zmyslu.[2] Zároveň Lipovetsky upozorňuje na fakt zovšeobecnenia módy – rozšírenia módnej formy na sféru celej spoločnosti, ktorej podstata sa stáva ambivalentnou. Spoločnosť je vyspelejšia ale premenlivejšia, kritickejšia a zároveň povrchnejšia a skeptickejšia. Súčasná spoločnosť sa riadi logikou módy, t. j. princípmi zvádzania (založenými na spotrebe a psychologickej zvodnosti) a pominuteľnosti (zapríčiňujúcej oslabenie spoločenského odporu k zmene a vznik flexibilnej, otvorenej spoločnosti). Móda reprezentuje zásadný faktor oslobodzovania indivídua. „Je hlavným hybným momentom individualistickej dynamiky v jej rozmanitých prejavoch.“[3] Človek sa stal informovanejším, ľahostajnejším, uvoľnenejším, tolerantnejším. Okrem týchto, podľa Lipovetského pozitívnych efektov pôsobenia módy, logika módy prostredníctvom svojej viazanosti na neustále opakovanie už existujúcej štruktúry, štýlu a obsahu smeruje k obmedzovaniu schopnosti kritického myslenia. Lipovetsky konštatuje že, „móda je zlý scenár, ale žiadny lepší“ moderná spoločnosť nemá.[4]

„Jedinečnosť“ kultúrneho produktu sa vždy pohybuje v rámci typických, vopred formulovaných a kodifikovaných modelov. Podľa Lipovetského je masová kultúra hedonistickou kultúrou spotreby[5]; jej primárnym cieľom je bezprostredné potešenie

---

[1] Lipovetsky, G. (2002), s. 284.

[2] Hoci fenomén módy zásadným spôsobom zmenil štruktúru našej spoločnosti, existujú niektoré spoločenské subsystémy, ktorých sa logika módy dostýka len sprostredkovane – nepodliehajú teda jej účinku. Ide napr. o vedu či vojnovú techniku.

[3] Lipovetsky, G. (2002), s. 22.

[4] Lipovetsky, G. (2002), s. 24.

[5] Termín „hedonistická kultúra“ neznamená, že by sa slasť stala výlučným cieľom života

a jej zákonom je novosť. Kultúrne produkty však musia byť okamžite čitateľné a zrozumiteľné, s len minimálnym priestorom pre interpretáciu. Ich zvodnosť tkvie v ich jednoduchosti. Kultúra novosti nastoľuje primát prítomnosti; dominuje požiadavka okamžitého úspechu a jeho pominuteľnosť, bezprostredné rozptýlenie a orientácia na okamih „tu a teraz" (ktorý je súčasťou logiky módy). Masová kultúra nasleduje logiku módy – výsledkom je strata väzieb na minulosť i budúcnosť a oslobodenie sa od vplyvu vonkajšieho prostredia. Lipovetsky v tejto súvislosti hovorí o kultúre pohybu, o expresnej či kinematickej kultúre. Dominuje číre potešenie z pohybu, rýchlosti, zmeny a novosti – prostredníctvom nemožnosti nehybnosti dochádza k desubstancionalizácii reality; realita stráca známky skutočnosti, východiskom je vstúpenie do seba samého (posilnenie individualizmu a následne rozvoj rovnoprávnosti životných podmienok – demokratizácie spoločnosti v rámci procesu personalizácie).

Kultúra úniku a autonómie

Mnohé oblasti mediálnej kultúry uspokojujú psychologickú potrebu úniku jednotlivcov tým, že sprostredkúvajú možnosť paralelnej existencie vo virtuálnom snovom svete rozptýlenia a relaxácie. Okrem tohto typu psychologického uspokojenia však mediálna kultúra ovplyvňuje aj hlbšiu, implicitnú úroveň kultúry – mení individuálne a kolektívne postoje a hodnoty, predkladá nové životné štýly, štandardy správania a ideály. Tým, že sa jej darí rozkladať staré, tradicionalistické modely správania, je mediálna kultúra ideálnym nástrojom nového typu „mediálnej" (a zároveň masovej) enkulturácie a socializácie ľudí. Dochádza k vymaňovaniu z tradičného, konzervatívneho kultúrneho prostredia, k dezintegrácii pôvodných vzorcov správania a k ich nahrádzaniu pestrofarebnou paletou rozmanitých možností individuálnych preferencií. Výsledkom je posilnenie vedomia vlastného ja; mediálna kultúra podporuje proces individualizácie kultúry a vznik modernej individuálnej autonómie. Od 60. rokov minulého storočia je najvýznamnejším faktorom autonomizácie, resp. individualizácie kultúry fenomén informácie. Neustálym prenosom správ v rámci rôznych informačných programov médiá informujú o existencii plurality životných štýlov, mentalít, názorov, hodnôt, praktík a pod. Poskytujú priestor pre komparáciu rôznych zorných uhlov pohľadu a k spochybňovaniu tradičných spôsobov myslenia.[1]

človeka alebo spoločnosti ako takej. Lipovetsky tento termín viaže k faktu, že „slasti sú v jadre oprávnené ako obsah informácií a predmet systematického podnecovania a rozrôzňovania. Slasť už nie je niečím zakázaným. Je terčom masívneho zhodnocovania a normalizácie, ... oslobodzovania ... Postmoderný hedonizmus už nie je transgresívny ani diletantský. Je riadený a funkcionalizovaný, je múdro odľahčený – *light*." Lipovetsky, G. (1998), s. 63.

[1] Lipovetsky hovorí aj o kultúre aktuality, efektivity alebo objektivity.

Lipovetsky sa domnieva, že informačné prehustenie má pozitívny vplyv na spoločnosť – bez donucovania (t. j. bez disciplinárneho prikazovania, výber je determinovaný prítomnosťou a potešením) „núti" ľudí k tolerancii, relativizmu, otvorenosti, samote a zodpovednosti za vlastnú existenciu. Zároveň ide o detotalizáciu širšieho spoločenského priestoru. Rovnaké komunikačné ciele všetkých médií (t. j. zabávať a zvádzať) však spôsobujú, že s progresom individualizácie dochádza zároveň k homogenizácii kultúry (fungovanie médií sa zakladá na neustále sa opakujúcich modeloch). Napriek tomu Lipovetského hodnotenie vplyvu mediálnej a masovej kultúry vyznieva pozitívne: vzorové médium dodržiava nestrannosť a objektivitu, nehodnotí ale poukazuje na rôzne hľadiská, nevnucuje názory ale poskytuje aktuálne a pravdivé informácie. Prostredníctvom mediálnych diskusií „vychádzajú na povrch rozmanité hodnotové konflikty, ktoré sú vlastné modernému svetu a vyvolávajú spory o normách, výkonnosti, rovnoprávnosti a slobody. ... Médiá nabádajú k zvodnosti v rozhovoroch i medziľudských vzťahoch a zabezpečujú civilizovanosť ideologických i spoločenských konfliktov."[1]

Kultúra individuálnej zodpovednosti

Žijeme v epoche, „v ktorej autoritárska výchova ustúpila výchove vedenej konkrétnym vzťahom a chápavosťou, v ktorej sa lámu tradičné vodidlá identity" a v ktorej „dominujú subjektívne práva ... Jadro našej senzitivity nevystihuje model vyostrenej súťaže, ale vyostrenie demokratických požiadaviek na osobné práva. Postmoderné panstvo jednotlivca ... je neodlučiteľne späté s nárastom dopytu po kvalite života ..."[2] Našu spoločnosť, ktorá v druhej polovici minulého storočia vystriedala spoločnosť „povinnosti", Lipovetsky nazýva „postmoralistická". Je založená na etike tretieho typu, pri ktorej jadrom kultúry už nie sú požiadavky povinnosti, represií a disciplinárnych obmedzení, ale požiadavky blahobytu a zdynamizovania subjektívnych práv. Ide o kultúru odklonu od povinnosti, ktorá sa neodvoláva na princípy disciplíny, sebaovládania, obety či morálnej jednoty, ale oslavuje ego, individuálnu autonómiu a právo na šťastie a zároveň zodpovednosť, solidaritu a úctu k životu. „Byť sám sebou a vydobyť si individualitu neznamená len vybrať si vlastný model správania, ale aj vyžadovať v medziľudských vzťahoch etický ideál rovnosti osobných práv."[3] Absolútna povinnosť ustúpila individuálnej zodpovednosti; konzervatívna a monologická kultúra obety je nahradená postmodernou dialogickou kultúrou šťastia, ktorá sa orientuje na individuálne práva a pluralitu možností sebarealizácie a životných štýlov. Lipovetského termín postmoralistická kultúra nevyjadruje absenciu alebo disfunkčnosť morálnych noriem či mravnú anarchiu; označuje kultúru, v ktorej, pod vplyvom logiky módy a masovej spotreby, došlo k rozpadu

[1] Lipovetsky, G. (2002), s. 368–369.
[2] Lipovetsky, G. (1999), s. 308.
[3] Lipovetsky, G. (1999), s. 308.

tradičného modelu etiky založenej na spoločenskej represii a idealizácii hodnôt. Ide o epochu nasledujúcu po moralistickej dobe, ktorá potláčala individuálne túžby a striktne trvala na dodržiavaní určitých záväzkov voči sebe i voči ostatným. Aj v postmoralistickej spoločnosti však existujú určité imperatívy – viažu sa primárne k indivíduu, k jeho snahe po dosiahnutí maximálnej sebakontroly. Lipovetsky v tejto súvislosti hovorí o kultúre „hygieny a športu, estetiky a dietetiky. ... Epocha, ktorá prekročila povinnosť, na jednej strane likviduje tradičnú kultúru autority a puritánstvam, na druhej strane plodí nové, sebakonštrukčné požiadavky (mladosť, zdravie, štíhlosť, forma, voľný čas, sex), ktoré sú nepochybne personalizované ...“[1] Ide o požiadavky povinnosti k sebe samému, ktoré sú však subjektívnym právom a nie povinnosťou. Nárast subjektívnej autonómie každodennej existencie človeka na jednej strane je na strane druhej vyvažovaný dôslednejšou neautoritatívnou spoločenskou kontrolou, ktorá prispieva k všeobecnému konsenzu. Možno konštatovať, že kult povinnosti k sebe samému je nahradený individuálnou zodpovednosťou a flexibilnou adaptáciou na neustále sa meniace prostredie a momentálne potreby.

Kultúra krásy

V 20. storočí dochádza k premene chápania fenoménu krásy – krása už nie je niečím daným od prírody; stala sa eventualitou, ktorá je prístupná každej žene a mužovi bez rozdielu vďaka pluralite možností prezentácie seba samého, kozmetickému priemyslu, plastickej chirurgii, zdravotnej starostlivosti a osvetovému pôsobeniu médií.

Súčasný stav súvisí s premenami masovej kultúry, módy a voľného času. Ide o presadzovanie sa a rozvoj voľnočasových aktivít, športu, módy odhaľovania tela. Podľa Lipovetského sa jedným z vonkajších prejavov procesu personalizácie, individualizácie a demokratizácie našej spoločnosti stal dôraz na štíhlosť. Kult štíhlosti manifestuje odmietanie jednostranného videnia ženského tela ako tela plodiaceho potomstvo a zodpovedá všeobecnému oceneniu aktívnej a nezávislej ženy ako subjektu, ktorý vládne sám sebe. Pre modernú individualistickú kultúru je konštitutívnym ideál vlády nad svetom a nad sebou samým. Ide o vyzdvihnutie tých kvalít, ktoré boli pôvodne prisudzované výlučne mužom: vôľa, autonómia, výkonnosť a vláda nad sebou. Podľa Lipovetského nemožno kódex štíhlosti chápať ako spôsob útlaku žien ale ako prejav zrovnoprávnenia oboch pohlaví.

Kultúra krásy je teda kultúrou, ktorá, v rámci moderného ideálu sebakonštrukcie, vyzdvihuje prevzatie individuálnej zodpovednosti za svoje telo. Nastoľuje estetický pluralizmus, podporuje rozvoj otvorenej spoločnosti bez realizovania akéhokoľvek direktívneho spoločenského modelu. Presadzuje sa priestor pre slobodnú voľbu, individuálne posudzovanie, rôznorodé stratégie, voliteľné orientácie, spektrum príležitostí a právo na sebaurčenie. Kultúra konzumu a masovej komunikácie so sebou

[1] Lipovetsky, G. (1999), s. 64.

prináša rozmach pôsobnosti estetických noriem ženského a mužského tela. Kritickým sa zdá byť vplyv médií, ktoré na jednej strane riadia kolektívne záľuby, na strane druhej však nechávajú voľné pole pôsobnosti spotrebiteľom, ktorých Lipovetsky vníma ako slobodných aktérov a nie ako pasívne a konformné bytosti. V rámci kultúry krásy možno hovoriť o masovom konformizme estetických noriem tela, ktorý však nie je v rozpore s požiadavkou personalizácie subjektu. Čím prísnejšie sa v spoločnosti uplatňujú estetické normy a ideály, tým viac sa kladie dôraz na individuálne prevzatie moci nad vlastným telom. Človek sa stáva aktérom voči sebe samému, dominuje „self management" a individuálna zodpovednosť.

Kultúra personalizácie a narcizmu

Podľa Lipovetského je pre postmodernú spoločnosť najcharakteristickejším proces personalizácie a následne narcisizácie kultúry. Personalizácia determinuje všetky oblasti spoločenského života. Prispieva k zániku socializácie založenej na disciplíne a spoločenskej represii. Predstavuje revolučne nový spôsob spoločenského usporiadania a riadenia správania jednotlivcov. Prináša právo byť sám sebou, právo realizovať vlastný spôsob života, nárok na slobodné sebavyjadrenie. Podľa Lipovetského je personalizácia najvýznamnejšou spoločenskou a kultúrnou udalosťou našej doby. „... po rozkazujúcom riadení prichádza voliteľné programovanie na objednávku."[1] Spoločnosť zasiahnutá procesom personalizácie nevyznáva idoly či tabu, necíti sa byť ovplyvnená svojou minulosťou ani zaviazaná budúcnosti, jej detotalizovaný priestor so sebou prináša relativizáciu hodnôt a číročíru toleranciu. Personalizácia utvára nový typ človeka: na základe neustáleho zosiľovania požiadaviek slobody, voľby, otvorenosti a plurality robí z ľudí uvoľnené bytosti so zmyslom pre fair play a pre otvorenosť novosti a odlišnosti. Hoci na jednej strane, tým, že zameriava pozornosť jedinca na seba samého, podporuje odklon od vecí verejných, na strane druhej, požiadavkou slobody a plurality vo všetkých oblastiach ľudského života pôsobí v prospech demokratického režimu s jeho pluralitou strán, volieb, s právom na opozíciu a priamu voľbu. Základnou hodnotou spoločnosti sa stáva hodnota „byť sám sebou". Právo na existenciu pre takmer čokoľvek je vopred garantované. Cieľom procesu personalizácie je uvedomelý, slobodný, informovaný, zodpovedný a šťastný človek.

Personalizácia mení individualizmus, resp. individualistického jedinca na Narcisa, ktorého možno definovať ako číreho jedinca posadnutého samým sebou. V živote človeka ide o radikálny obrat k zameraniu sa na subjektívnu prítomnosť, nezávislosť, zdržanlivosť v citoch. Lipovetsky nazýva tento obrat stratégiou prázdnoty; človek je absolútne ľahostajný a osamotený, je totálne slobodný. Zúfalstvom Narcisa však ostáva, že ešte stále túži po vzťahoch a emočnom naplnení, hoci personalizovaná spoločnosť, v ktorej žije, týmto túžbam nepraje. Samota už nie je privilégiom

[1] Lipovetsky, G. (1998), s. 11.

ale univerzálnym spôsobom existencie. Narcizmus je stratégiou prežitia v spoločnosti s absenciou dôvery, zmyslu a povedomia historicity, v spoločnosti zahltenej informáciami, v ktorej všetky veci podliehajú neustálej recyklácii. Ja sa stalo stredom univerza. Sebaregulácia, sebarealizácia, sebavedomie, sebaistota, sebareflexia, sebapoznanie, sebaanalýza, sebaidealizácia, sebadôvera či sebakontrola – spôsob života Narcisa smeruje k neustálej recyklácii seba samého.

Rovnako ako veci verejné nadmernou informovanosťou stratili svoju príťažlivosť, aj individuálne Ja stráca v narcistickej kultúre svoju dôležitosť a stáva sa neurčitým. V psychomorfnej kultúre, ktorá kladie dôraz na psychologizáciu a postupné oslobodzovanie vlastného Ja, ide o koniec pohlavnosti; mužská a ženská zvodnosť ustupujú narcistickému opojeniu vlastnou osobou.

Lipovetsky konštatuje, že „postmoderný jedinec je nestály, je akosi všade prítomný. ... je odsúdený k narcistickej samoobslužnosti a k ľahostajným kaleidoskopickým kombináciám.“[1]

Informačné prehustenie, radikálna pluralita životných štýlov a neustále zrýchľovanie zmien vedie k ľahostajnosti k zmyslu a masovej apatii, ktorá má za následok celospoločenské uvoľnenie, toleranciu a relativizáciu hodnôt. Výsledkom je narcistická sloboda človeka dneška.

Literatúra:

[1] Lipovetsky, G.: *L´ére du vide*. Paris : Gallimard, 1989. ISBN 2-07-071799-280.
[2] Lipovetsky, G.: *Éra prázdnoty*. Praha : Prostor, 1998. ISBN 80-85190-74-5.
[3] Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti*. Praha : Prostor, 1999. ISBN 80-7260-008-7.
[4] Lipovetsky, G.: *Třetí žena*. Praha : Prostor, 2000. ISBN 80-7260-030-3.
[5] Lipovetsky, G.: *Říše pomíjivosti*. Praha : Prostor, 2002. ISBN 80-7260-063-X.

Mgr. Anna Lašáková
Katedra kulturológie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
Bratislava, 818 02
e-mail: anna.lasakova@fphil.uniba.sk

[1] Lipovetsky, G. (1998), s. 52.

FIREMNÉ *ETICKÉ* KÓDEXY

Anna Remišová – Ingo Winkler

Corporate codes of ethics

This paper deals with the characteristics and the funktions of corporate codes of ethics. The authors highlight the results of comparative investigation of corporate codes of ethics in Western German and Slovak firms.

Nielen medzi laikmi, ale aj medzi odborníkmi z oblasti sociálnych vied nie je ojedinelý názor, že morálne vedomie jednotlivca sa v dospelosti zásadným spôsobom nemení a že jeho obsah je determinovaný predovšetkým výchovou v rodine, v škole a prípadne v cirkvi. Nespochybňujúc významné miesto daných inštitúcií na formovaní individuálnej morálky, predpokladáme v súlade s Kohlbergovou teóriou vývoja morálnych úsudkov, že vývoj morálneho vedomia je možný v každom veku. Na zmenu morálneho myslenia vplýva celý rad faktorov. V etape globalizácie, interkultúrnej komunikácie a ekonomizácie životného sveta (Habermas) môže kvalitu morálneho vedomia významne ovplyvniť firemný etický kódex.

Aby firemný etický kódex mal pozitívny vplyv na rozvoj morálneho vedomia pracovníka je nevyhnutné, aby bol *etický*, t. j. aby zohľadňoval špecifikum morálnej regulácie, morálnych sankcií a aby sa pripravoval na základe poznatkov z oblasti etiky a podnikateľskej etiky. V praxi často stretávame, že firemnými etickými kódexami sa rozumejú buď akékoľvek kódexy, alebo rôzne smernice či predpisy, ktorými firmy regulujú správanie svojich zamestnancov. Aj v oblasti teórie niektorí autori zamieňajú definíciu *firemného etického kódexu* s definíciou *firemného kódexu*. O kódexe správania, nie o etickom kódexe správania, hovorí napríklad Clare Ferguson, keď kódexy správania chápe v najširšom zmysle slova ako výroky o hodnotách („statements of values"), ktoré korporácia uznáva vo svojej podnikateľskej činnosti. ([2], 2) Takéto ponímanie kódexov vytvára priestor pre zámenu etických hodnôt s ekonomickými hodnotami. Veď mnohé firmy, keď hovoria o hodnotách, rozumejú nimi len ekonomické hodnoty – rast, efektivitu, zisk, prosperitu. Ak Clare Ferguson má na mysli iné hodnoty, a nie etické, potom možno skutočne hovoriť len o „code of conduct", ale nie o "code of ethics".

Cieľom tohto článku je zistiť na základe analýzy a komparácie slovenských a západonemeckých firemných etických kódexov, či môžu dané firemné etické kódexy plniť funkciu kvalifikovaného regulátora morálneho správania.

Podstata a funkcie firemného etického kódexu

Firemný *etický* kódex je dôležitým nástrojom riadenia a vedenia ľudí v organizácii. Ako súčasť firemnej kultúry predstavuje kompas, ktorý má ukazovať eticky správnu cestu všetkým, ktorí konajú v mene firmy. Firemný etický kódex stanovuje etický

priestor pre ich správanie. Firemný *etický* kódex predstavuje súhrn etických noriem, hodnôt a princípov, ktoré sú záväzné pre všetkých zamestnancov, manažérov a reprezentantov danej firmy.

K najvýznamnejším funkciám firemného etického kódexu patrí regulácia morálneho správania a myslenia zamestnancov a manažérov a tých, ktorí reprezentujú danú firmu. Etický kódex reguluje nielen ich vzájomné správanie v súlade s požadovaným morálnym štandardom, ale aj ich správanie k zákazníkom, obchodným partnerom a iným skupinám.

Firemný etický kódex napomáha redukovať nemorálne a ilegálne konania vo firme. Vyžadovaním vyššieho štandardu v morálnom správaní zamestnancov a manažérov sa má znížiť počet porušení právnych predpisov a zmenšiť priestor nemorálneho konania za hranicami toho, čo nie je zákonom zakázané.

K funkciám etického kódexu patrí aj redukcia neistoty, ktorá sa môže zmocniť zamestnanca napríklad vtedy, ak ho nahovára jeho nadriadený alebo kolega na určité konanie a zamestnanec nevie, aké správanie je správne.

Firemný etický kódex prispieva k redukcii morálnych konfliktov v medziľudských vzťahoch. Významným spôsobom pomáha kultivovanému riešeniu medziľudských konfliktov na pracovisku.

Firemný etický kódex plní i kontrolnú funkciu. Učí človeka hodnotiť svoje konanie a konanie iných v súlade s etickými normami, čím sa rozvíja etická sebareflexia.

Etický kódex v podnikateľskom živote plní zároveň funkciu ohraničenia maximalizácie zisku. Elaine Sternberg konštatuje, že etický kódex ohraničuje to, čo nie je v silách samotného podnikania – dlhodobo maximalizuje aj hodnotu etickú. [4] V tomto zmysle uvažuje o etickom kódexe aj Arow, keď tvrdí, že etickými kódexami sa dáva prednosť dobru pred ekonomickým ziskom [1].

Dôležitou sa javí aj marketingová funkcia. Firma, ktorá má etický kódex, vysiela do okolia signál, že rešpektovanie etiky je pre ňu záväzné. Každý, kto prichádza s danou firmou do styku, očakáva z jej strany etické skutky. Samozrejme, samotná existencia etického kódexu vo firme nie je jednoznačnou zárukou, že firma je etická. Ak firma prijíma etický kódex len ako imidžovú záležitosť a v praxi sa etickým princípom, ktoré v ňom hlása, spreneveruje, stráca dôveru svojich obchodných partnerov, zákazníkov a aj svojich pracovníkov. Existencia etického kódexu na jednej strane a porušovanie jeho zásad na druhej strane, vedú k poškodeniu dobrého mena firmy.

Prvých päť funkcií je priamo spätých s reguláciou správania jednotlivcov, posledné dve funkcie regulujú konanie firmy ako kolektívneho subjektu.

Konformizmus

Jedným z vážnych etických problémov, ktorému však rozsah článku nedovolí venovať väčšiu pozornosť, je otázka mechanického prispôsobenia sa etickým požiadavkám, ktoré vyžaduje firemný etický kódex. Firemný etický kódex je vyjadrením

hodnôt predovšetkým majiteľov či vrcholového vedenia firmy, ktorý cez kódex oficiálne zverejňujú požiadavky na morálku svojich zamestnancov, manažérov a kohokoľvek, kto vystupuje ako zástupca firmy. Niektoré firmy si nárokujú, aby sa zamestnanec stotožnil s obsahom etického kódexu a trvajú na tom, aby ho dodržiaval aj v súkromí. Predpokladajme, že ide o kvalifikovaný etický kódex firmy s morálnou integritou, optimálna situácia nastáva vtedy, keď si všetci pracovníci vnútorne osvoja tento etický kódex a v súlade s ním regulujú svoje správanie. Pokiaľ zainteresovaní jednotlivci plnia etické požiadavky len ako neinternalizované požiadavky, ktoré musia dodržiavať, ak nechcú stratiť prácu, dochádza k tzv. morálnemu konformizmu. Ernst Tugendhat by nazval túto situáciu morálnym kontraktualizmom a nie morálkou v pravom zmysle slova [5].

Analýza firemných etických kódexov

V skúmaní firemných etických kódexov považujeme za prvé kľúčové teoretické východisko, že firemný etický kódex je *etický* kódex, t. j. že ide o regulátor morálneho správania ľudí. Etický kódex tvoria prvky, ktoré sú charakteristické pre morálnu reguláciu človeka: normy, princípy, hodnoty, ideály. Keďže táto regulácia je spojená s činnosťou určitej organizácie, ide o regulátor správania viazaný na určitú skupinu ľudí, určitý typ organizácie, v danom prípade na firmu, t. j. ide o *firemný etický kódex*.

Druhým principiálnym teoretickým východiskom je idea, že rozvoj etiky vo firme je proces, ktorý sa dá riadiť a kontrolovať. Firemný etický kódex je súčasťou mechanizmov, prostredníctvom ktorých sa cieľavedome a systematicky riadi etika v konkrétnej organizácii. Etický kódex patrí k najznámejším a najrozšírenejším formám inštitucionalizácie etiky vo firmách.

Z prvého i druhého hľadiska je zrejmé, že tvorba a implementácia firemného etického kódexu predpokladajú odborný etický a podnikateľsko-etický prístup, že formovanie firemného etického kódexu je profesionálnou záležitosťou.

Na základe týchto teoretických východísk sme pristúpili k analýze a komparácii dvadsaťjeden západonemeckých a dvadsaťtri slovenských firemných etických kódexov. Výskum realizovala v roku 2004 Katedra kulturológie Filozofickej fakulty UK v Bratislave v spolupráci s Fakultou ekonomických vied Technickej univerzity v Chemnitzi. Jeho cieľom bolo zistiť, aké sú rozdiely medzi firemnými etickými kódexami slovenských firiem, ktoré podnikajú v dynamickom a (pomerne) nestabilnom období transformácie spoločnosti, a firemnými etickými kódexami západonemeckých firiem, ktoré pôsobia v (pomerne) stabilnom spoločenskom a politickom prostredí. Výskum odhalil, že slovenské etické kódexy sú vo všetkých skúmaných kritériách porovnateľné so západonemeckými etickými kódexami a v mnohých kritériách sa javia ako profesionálnejšie vypracované, napr. *štýl kódexu, výskyt stakeholderov, výskyt morálnych problémových oblastí* a *výskyt etických princípov*. Pri parametroch ako *implementácia ďalších etických opatrení* a *sankcie*, ktoré odhaľujú, aký zámer majú firmy s etickým kódexom, sú slovenské firmy menej profesionálne.

Výskyt etických princípov

Komparácia ukázala, že západonemecké etické kódexy majú všeobecnejší charakter a orientujú sa viac na vyhlásenia. Slovenské etické kódexy sú konkrétnejšie, preferujú hodnoty, princípy a konkrétne normy a správania, čím viac zodpovedajú charakteru *etických* kódexov. Skúmanie hlavných etických princípoch, ktoré tvoria nevyhnutné teoretické východisko pre tvorbu firemných etických kódexov odhalilo, že slovenské etické kódexy sa viac zakladajú na etických princípoch a východiskách ako západonemecké kódexy. Z ôsmich sledovaných princípov, ktoré sme považovali pre utvorenie firemného etického kódexu za kľúčové, uvádzali v priemere slovenské firmy 5,3 etických princípov a západonemecké 4,5.

V oboch krajinách patrí k najčastejšie vyskytujúcim sa etickým princípom princíp *čestnosti*. Pri princípoch *úcta k ľudskej dôstojnosti*, *rešpektovanie ľudských práv*, *čestnosť* a *povinnosť* sme zaznamenali pomerne veľkú podobnosť medzi slovenskými a západonemeckými firmami. V uvádzaní ďalších princípov sa slovenské a západonemecké firmy odlišujú. Slovenské firmy kladú väčší akcent na princípy *férovosti* a *zodpovednosti*. Naopak, západonemecké firmy prikladajú väčší význam princípom *povinnosti* a *tolerancie*. Najvýraznejší rozdiel sme zaznamenali pri etickom princípe *zodpovednosti*. Takmer 83 % slovenských firiem vyzdvihuje vo svojich etických kódexoch zodpovednosť, kdežto zo západonemeckých firiem tak činí len 33 %. Zodpovednosť patrí v skúmaných západonemeckých kódexoch vôbec k najmenej vyskytujúcim sa etickým princípom (spolu s ľudskými právami), kdežto v slovenských kódexoch k najčastejším. Postoj západonemeckých firiem k zodpovednosti môže vyvolať údiv. Predchádzajúce výskumy západonemeckých etických kódexov viedli bádateľov k záveru, že zodpovednosť je pre nemeckých podnikateľov úplnou samozrejmosťou, že je nemeckou národnou charakteristikou [3]. Práve táto prirodzenosť a samozrejmosť dodržiavania princípu zodpovednosti v nemeckej kultúre môže viesť západonemecké firmy k tomu, že princíp zodpovednosti nezdôrazňujú vo svojich etických kódexoch. Pomerne veľký rozdiel sme odhalili aj v aplikácii princípu *férovosti*. Princíp férovosti sa najčastejšie vyskytuje v etických kódexoch slovenských firiem – vyše 90 % slovenských firiem ho implemetuje do svojich etických kódexov, kdežto iba okolo 52% západonemeckých firiem. Fakt, že férovosť a čestnosť patria medzi najfrekventovanejšie etické princípy v slovenských firmách, môže svedčiť o ich nedostatku v našom podnikateľskom prostredí.

Inštitucionalizácia etiky

Zaujímavé poznatky odhalilo skúmanie inštitucionalizácie etiky vo firme. Sledovali sme, či firmy okrem etického kódexu implementujú aj ďalšie formy etiky do svojej činnosti. Vychádzame z predpokladu, že ak prijatie etického kódexu nesprevádzajú ďalšie mechanizmy, etický kódex nemôže plniť funkcie regulátora správania.

Firma buď zámerne prijíma etický kódex len kvôli marketingovej funkcii alebo nemá dostatočné znalosti o tvorbe a implementácii etického kódexu. Skúmania ukázali, že nemecké firmy v omnoho väčšej miere implementujú etický kódex v súčinnosti s inými mechanizmami rozvoja etiky vo firme, napr. školeniami, etickou radou, kontrolnými mechanizmami, horúcimi linkami, ombudsmanom atď. Konkrétne 67 % západonemeckých a 39 % slovenských firiem zaviedlo spolu s etickým kódexom aj niektorú z foriem inštitucionalizácie etiky. Výsledky výskumu by mohli svedčiť o tom, že slovenské firmy vnímajú etický kódex viac ako marketingovú záležitosť než ako účinný nástroj zmeny firemnej kultúry. Druhé vysvetlenie, ktoré sa nám javí relevantnejšie je, že slovenskí manažéri podceňujú z odborného hľadiska riadenie etiky vo firme. Na jednej strane síce siahajú po etickom kódexe, ale na druhej strane nemajú dostatočné znalosti z riadenia etiky.

Sankcie

To, že cieľavedomá a systematická práca v oblasti implementácie etiky v podnikovej sfére je na Slovensku ešte len v počiatkoch, potvrdilo aj skúmanie sankcií za porušenie etických kódexov. Efektívny firemný etický kódex. t. j. kódex ktorý má slúžiť ako regulátor morálneho správania, by mal v sebe obsahovať minimálne zmienku o tom, že v prípade jeho nedodržania nasledujú pre pracovníka morálne sankcie. Porovnanie ukázalo, že o niečo viac slovenských ako západonemeckých firiem v pomere – 61% ku 52 % obsahuje informácie o sankciách. Samé osebe by tieto údaje boli veľmi pozitívnym zistením. Ďalšie skúmanie, ktorého cieľom bolo zistiť, koľko zo slovenských firiem, ktoré uviedli vo svojich etických kódexoch sankcie za ich porušenie, vytvorili pre svojich zamestnancov mechanizmy na podporu fungovania etického kódexu, však ukázalo, že až polovica firiem (7 zo 14), ktoré sa zmieňujú o sankciách, neuvádzajú žiadnu z foriem inštitucionalizácie etiky. Z jedenástich západonemeckých firiem, ktoré prijali sankcie, desať zaviedlo aj mechanizmy na podporu etického kódexu. Teda viac západonemeckých firiem ako slovenských aplikuje firemný etický kódex ako regulátor morálneho správania svojich zamestnancov. Nemožno totiž považovať za efektívny regulátor správania taký etický kódex, v ktorom firma síce upozorní svojich zamestnancov, že ich bude sankcionovať za jeho porušenie, ale nevytvorí pre nich žiadne mechanizmy spätnej väzby.

Záver

Analýza západonemeckých a slovenských firemných etických kódexov ukázala, že mnohé z nich nemôžu plniť funkciu regulátora morálneho správania vo firmách, pretože neobsahujú prvky a mechanizmy, ktoré sú pre morálnu reguláciu vo firme nevyhnutné. Predpokladáme, že pri ich tvorbe sa nevychádzalo z poznatkoch etiky a podnikateľskej etiky. Západonemecké firemné etické kódexy v porovnaní so sloven-

skými môžu vo väčšej miere popri marketingovej funkcii plniť i rolu regulátora morálneho správania.

Literatúra:

[1] AROW, K. J.: Business Codes and Economic Efficiency. In: Beauchamp, T. L., Bowie, N. E. (ed.): *Ethical Theory and Business*. 3nd. New Jersey, 1988, 135–137.
[2] FERGUSON, C.: A Review of UK Company Codes of Conduct. 1998, 2–27.
[3] LANGLOIS, C. C., SCHLEGELMILCH, B. B.: Do corporate codes of ethics reflect national character? Evidence from Europe and the United States. In : J*ournal of International Business Studies*, 21/4, 519–539.
[4] STERNBERG, E.: *Just Business. Business in Action*. London: Warner Books, 1994.
[5] TUGENHADT, E.: *Přednášky o etice*. Praha : Oikoymenh, 2004.

doc. PhDr. Anna Remišová, CSc., mim. prof.
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
anna.remisova@fphil.uniba.sk

Dr. Ingo Winkler
Fakultät für Wirtschaftswissenschaften
Technische Universität Chemnitz
D - 09107Chemnitz
ingo.winkler@wirtschaft.tu-chemnitz.de

AXIOLOGICKÁ ROVINA GLOBALIZÁCIE ŠPORTU

Josef Oborný – Štefan Džadoň

Globalisation is an objective process that has the status of an evident, empirical and unquestionable fact within science. It has a significant link with processes in world sport. Sport globalisation increases sport acculturation on a world-wide scale. Positive tendencies in all spheres of sport are brought mainly by sport integration. Its result is free exchange of sport values and sport cooperation.

Každá doba má svoje závažné témy, problémy a procesy. Medzi závažné procesy súčasnosti, ktoré ovplyvňujú život ľudstva na tejto planéte patrí bezpochyby globalizácia. Vstúpila aj do osudov športu (svetového, regionálneho a svojím spôsobom i miestneho). „Možno hovoriť o formovaní globálneho športu, ktorý sa vytvára v dôsledku globálnej prepojenosti športovej scény a globálnej komunikácie." ([7], 66). Axiologického prevratu nezostali ušetrené ani športové hodnoty, ani hodnoty športu. *Športové hodnoty* majú svoj pôvod v lone športu, ale vidíme ich pôsobiť aj v občianskom, politickom, ekonomickom, kultúrnom živote a v ďalších sférach ľudských aktivít. Ako učebnicový príklad sa uvádza princíp fair play alebo princíp ludickosti. *Hodnoty športu* sú v porovnaní s vyššie uvedeným imanentné športovým aktivitám a v iných oblastiach spoločenského života ich nachádzame akoby iba metafory alebo „na pôžičku" (ako príklad možno uviesť pojmy súťaživosť alebo zápasenie). V istej kritickej úvahe sa konštatuje: „Adorace síly vede naprosto přirozeně k adoraci mládí. Ageismus se stal epifenoménem téměř všech výběrových řízení, působí skrytě, ale naprosto jednoznačně. Síla a rychlost se staly žádanými vlastnostmi." ([3], 36).

Z metodického hľadiska rozlišujeme medzi pojmom globálne rozšírenie športu a globalizácia športu. Rozlišujeme teda prirodzené prenikanie športu a športovania ako kultúrnej hodnoty po celom svete, (z geografického hľadiska je to globálne rozšírenie), od „umelého" šírenia hodnoty vo svetovom meradle, z geopolitického hľadiska ide globalizované šírenie. Príkladom pre prvý proces môže byť soft skialpinizmus ako moderný šport a nová rekreačná forma súčasnosti. Z anglického prekladu ide o „ľahký" skialpinizmus, ktorý využíva miesto realizácie športu v nižších podhorských alebo horských oblastiach. Preto sa môže táto forma skialpinizmu rozšíriť do mnohých oblastí sveta. V súčasných podmienkach sa však môže doslova globalizovať vďaka pretekárskej forme skialpinizmu, pre ktorú sú typické extrémne prechody a zjazdy strmých terénov a globalizované formy organizácie pretekov.

Teoretické postoje ku globalizácii nie sú jednotné a len súhlasné. Politologická, sociálna, etická, axiologická a kultúrologická teória, v súvislosti s globalizáciou, vysiela optimistické, ale aj varovné signály pre športovú teóriu a prax. Procesy globalizácie sprevádza oslabenie trvácich a tradičných väzieb v spoločnosti, ktorá sa v dôsledku toho začína „rozmývať". Znižuje sa význam kultúrnych vzorov, hodnôt a noriem,

ktoré spájali lokálne spoločenstvá. „Jadro športu, ktoré tvoria pohybové aktivity je hodnotovo univerzálne a ideovo indiferentné ([7], 62).

Globalizácia „diktuje" v športe aj ponímanie ľudského času. Prišla s ňou éra športovej životnej filozofie „*tu a teraz*", prišiel čas klasického carpe diem (a popritom si treba pripomínať „v ničom never budúcnosti"), ktorá ovláda myslenie popredných športovcov a nemožno im to dokonca ani zazlievať.[1] V tomto ohľade je konkurenčným procesom globalizácie integrácia a športová integrácia. Cieľavedomá integrácia vytvára výhodnejší priestor „predglobalizačným" hodnotám športu. Máme na mysli napríklad šport, ktorý nie je poznamenaný komercionalizáciou. „Amatérsky šport v Európe žije a je založený na dobrovoľnej práci. Na dobrovoľnej práci jednotlivcov, ktorí využívajú svoje vedomosti a životné skúsenosti pomocou univerzálneho jazyka športu. Ich príspevok propagácii športu medzi populáciou je nesmierny. Bez tohto druhu oddanosti, ochoty prevziať zodpovednosť a aktívne participovať, by sa existujúci systém športových klubov v Európe zrútil. Vďaka ich neoceniteľnej pomoci sa kluby stávajú ihriskami pre aktívneho občana a prevláda nádej, že títo členovia Európskeho spoločenstva budú schopní transformovať túto skúsenosť do iných oblastí spoločenského života." ([4])

Mnohí kritickí autori upozorňujú na osobný, individuálny aspekt príčin deštruktívnych prejavov súčasnej globálnej civilizácie: „... hlavná príčina globálnych problémov je v samotnom človeku, konkrétne v posilňovaní pozície **ega.** Ego človeka chápem v negatívnom slova zmysle ako podvedomé a inštinktívne koncentrovanie sa na seba samého. ... Egoizmus je nutkavý a podvedomý a v pozadí je strach zo sebastraty. Egoizmus uzaviera človeka do seba samého...". ([1], 528) Domnievame sa, že ide skôr o jednu z príčin nežiadúcich prejavov globalizácie.

Globalizácia, akulturácia, multikulturalizmus – to sú podľa nášho názoru základné pojmy, ktoré treba posudzovať vo vzájomnej súvislosti aj v axiologickej, alebo predovšetkým v axiologickej rovine. Totiž vždy tu ide o problém hodnôt, o nejakú variáciu tejto problematiky. Kultúrne napredovanie je možné len vďaka multikulturalizmu, pretože existencia mnohých kultúr je predpokladom výmeny hodnôt a informácií medzi týmito kultúrami. Je to triviálne zistenie, ale je to tak. Zdôrazňujeme, že ide len o predpoklad, pretože nesmie napríklad chýbať dobrá vôľa po vzájomnom poznávaní a nesmú chýbať ani komunikačné formy. V histórii by sme našli príklady uzavretosti vedľa seba jestvujúcich kultúrnych fenoménov, povedzme napríklad náboženstiev.

Na priblíženie pojmu multikulturalizmus využijeme koncepciu známeho českého sociológa: „... *multikulturalismem* budu rozumět „pojmovou reflexi" procesu setkávání a střetávání, asimilace a podrobování atd. různých etnik, rasových či náboženských kolektivit atd. (tedy *teorii multikulturalismu*), pod pojmem *multikulturalita* rozumím reálný fakt – „objektivní skutečnost", která se stává předmětem jednak teoretické

[1] Vo všeobecnosti pozrite k tejto téme napríklad stať J. Pauera ([9]).

reflexe, jednak celé řady praktických „opatření“ (od výchovných a asimilačních procedur až po exterminaci (vyhlazenie, genocída – pozn. J.O.))“. ([10], 11)

Pohyby multikulturality a globalizácia sú časovo súbežné procesy, avšak žiaden z nich nie je voči druhému epifenoménom. Práve naopak, tieto procesy sa vzájomne významne ovplyvňujú a majú spoločné hodnotové črty. Samozrejme, multikulturalita je historicky oveľa starší svetový fenomén, časovo predbieha začiatku aj priebehu globalizácie. V súčasnosti však napredujú ruka v ruke na spoločnom podloží spotrebnej spoločnosti. Hovoríme predovšetkým o svetovom vrcholovom športe, nie o športe, ktorý má prívlastok rekreačný alebo ktorému bol prisúdený názov šport pre všetkých. Nechceným dieťaťom takejto spotrebnej spoločnosti je život na úver. Jej paradoxom je to, že sa v nej nádherne žije, ale súčasne plodí dlžobu, lebo už nikdy nebude možné vytvoriť „rovnaké“ podmienky pre rozvoj odlišných kultúrnych a civilizačných „vzoriek“. Zobrali a spotrebovali sme priveľmi z koláča, ktorý vôbec nie je nekonečný a zabudli sme na jednu zo základných cností, na skromnosť, určitú mieru nutnej askéze a schopnosť odložiť okamžitú rozkoš ([10], 14). V jadre s týmto názorom súhlasíme, ale treba v záujme objektivity aj pripomenúť, že v dejinách sa veľmi často hovorilo o tomto živote na dlh, o živote na úkor budúcich generácií.

Tzv. vynútenú multikulturalitu v športe (jednu z jej podôb) odštartoval pohyb (migrácia a emigrácia) vynikajúcich športovcov za výhodnejšími podmienkami pre uplatnenie svojho talentu a lukratívnejšie naplnenie osobných i nadosobných hodnotových predstáv. Pozitívne hodnotové prejavy športovej multikulturality vidíme aj v neobmedzenom šírení kedysi národných športov do iných, dokonca radikálne odlišných kultúrno-etnických podmienok. Píšeme o tom aj na inom mieste nášho príspevku.

Pripravenosť na existenciu v tomto multikultúrnom športovom svete nie je rovnako prirodzená a živelná ako samotné prejavy tohto procesu súčasnosti. Doterajšie globálne skúsenosti rozpracované medzinárodnou teóriou hovoria o viacerých podmienkach pripravenosti na nový typ multikultúrneho sveta: musíme si uvedomovať všetky súvislosti vynútenej multikulturality a naučiť sa s nimi žiť, ďalej musíme uskutočniť radikálnu revolúciu v našom (európskom) životnom štýle, uskutočniť prevrat hodnotových preferencií a postupne si odvykať od drogovej závislosti na masových médiách a „efemérnych módach“. Konajme s vedomím, že prídu ľudia, pre ktorých naše hodnoty budú rovnako nezrozumiteľné ako sú mnohé ich hodnoty dnes nezrozumiteľné nám. ([10], 17)[1]

[1] Citovaný autor sa domnieva, že multikulturalita existovala a existuje v troch odlišných podobách ([10], 11–12). V stručnej reprodukcii ich uvedieme: (1) historicky sedimentovaná multikulturalita, do ktorej sa ľudia rodia a ktorú chápu a prirodzený fakt – ilustratívnym príkladom môže byť koexistencia slovenskej a maďarskej komunity v južných oblastiach SR; (2) dobrovoľná multikulturalita – žijeme s odlišným a inými, pretože chceme, napríklad na úrovni umeleckých, vedeckých alebo športových elít; (3) vynútená multikulturalita – môže byť síce dôsledkom prirodzených sociokultúrnych procesov, napriek tomu však vedie k tomu, že

Globalizácia priniesla ľudstvu veľký rozmach akulturácie. Pojem geografických hraníc značne „zrelatívnel“ vďaka novým geopolitickým pomerom, radikálne novou komunikačnou a informačnou situáciou a novým prostriedkom a reálnym možnostiam cestovania. Žijeme však (aj v dôsledku s vyššie uvedeným) v období rozporuplných globalizačných procesov kultúrneho charakteru, civilizačných kŕčov a stretov, konfliktov kultúr bičovaných politickými a ekonomickými záujmami. D. Hajko ([2], 41) napísal: „To, čo bolo vzdialené, stalo sa blízkym z hľadiska prístupnosti, dostupnosti, kontaktovateľnosti. Zároveň sa to však stalo vzdialenejším a cudzejším z hľadiska solidarity a subsidiarity. Možno si dokonca položiť zdanlivo bizarnú otázku, či dôkladnejšie poznanie kultúrnej inakosti nevedie ku xenofóbii a rasizmu.“ Dnešné prirodzené prostriedky cestovateľskej komunikácie, jazykovej komunikácie a multikulturalistické zmýšľanie umožnili „priblíženie“ pôvodne priestorovo oddelených kultúr a ich obsahové kontakty.

Znakom „pozitívnej“ akulturácie je rešpekt pred znakmi identity určitého kultúrneho spoločenstva, pred jeho hodnotami. Akulturácia nie je zameraná proti identite národa, identite stúpencov určitého vierovyznania, pohlavnej identite, identite zástancov istej dosky hodnôt, identite profesionálnej (profesijnej) alebo športovej. Týmto sa odlišuje akulturácia od kultúrnej asimilácie. K tradičnému športu a športovaniu však patrí aj vnútorný a hlbší zážitok, pričom neodmietame hedonistické a psychologické uspokojenie, ktoré prináša kontakt so športom. Vôbec neodmietame potešenie, ktoré nám poskytuje šport a športovanie. Iba sa domnievame, že hodnoty športu nemôžu stratiť na jednej strane všeľudský humanistický nádych, na strane druhej národný kultúrny aspekt, socializačné poslanie a osobný rozmer. Veď aj v európskom „Dohovore proti dopingu“ sa športovci definujú ako „osoby, ktoré sa pravidelne zúčastňujú na organizovanej športovej činnosti“. Jedna z hlavných myšlienok tohto dokumentu však podporuje aj integráciu v úsilí prekonať trpké a trápne dedičstvo globalizovaného dopingu. „Strany sa zaväzujú v spolupráci s regionálnymi, národnými a medzinárodnými športovými organizáciami napomáhať a podporovať výskum metód a prostriedkov podporujúcich fyziologické a psychologické tréningové programy založené na vedeckom základe, ktoré rešpektujú integritu ľudskej osobnosti. ([5], Čl.6 Vzdelávanie)

Samotná identita je kultúrny fenomén, je kultúrno-civilizačný fenomén, preto sa jej dotýkajú všetky procesy, ktoré ovplyvňujú kultúru a kultúrne zmeny (vo všeobecnom význame týchto slov). Preto je aj z tohto hľadiska „ľahko“ zneužiteľná. Ľudia, ktorí sa identifikujú s hodnotami, ktoré sú vlastné určitej kultúrnej aktivite (napríklad športovej), alebo ktorí sa identifikujú s hodnotami určitej vekovej populácie (povedzme mládež), sú vystavení nebezpečenstvu účelovej manipulácie zo strany ekonomických, politických, náboženských, národných a iných subjektov. „Manažovaním

určitá populácia je nútená prijímať príslušníkov iných etník, národností, vierovyznania, životných štýlov atď. ako kompenzáciu úbytku vlastnej populácie.

formovania identity (-tít) u človeka je možné z neho vytvoriť nástroj uspokojovania vlastných potrieb, výrobný prostriedok, silu na presadenie vlastných záujmov, prinajmenšom vplývať na človeka ako konzumenta produktov v najvšeobecnejšom ponímaní vrátane konzumu kultúry (*eurokultúra,* globálna kultúra, módne subkultúry, ktorých prezentáciou je spotreba)." ([6], 537).

Problém globalizácie je v súčasnosti spätý s problémom nutného spolužitia nositeľov odlišných hodnotových sústav, s problémom existencie multikultúrnych spoločenstiev. Dokonca sa zdá, že treba hovoriť o novom globálnom fenoméne, o multikultúrnom avšak spolu s tým jedinom ľudstve. Jednotlivé kultúry dnes vytvárajú kultúrnu mozaiku ľudstva. Ak by v nej nejaký kamienok chýbal, táto mozaika by bola naštrbená. Až do istej doby, do istej, nám blízkej historickej epochy existovali rôzne kultúry vedľa seba v geografickom zmysle slova a spolu v zmysle existencie na jednej planéte. To plne platí v aj globalizujúcom sa športe. Na teritóriu globálne konštituovaného športu sa stretávajú súčasné svetové kultúry prostredníctvom športovcov a osôb zaangažovaných do jeho organizácie a prostredníctvom jednotlivých druhov športu.

Akulturácia sa prejavuje v mnohých podobách prirodzene a nutne aj v športe. Vyplýva to zo skutočnosti, že šport je súčasťou svetovej kultúry. To, čo sa v ňom deje je dôsledkom, ale aj významnou príčinou procesov v globálnej kultúre. Z hľadiska športového je súčasná globalizácia podhubím a teritóriom športovej akulturácie. „Šport sa stal jedným z najmocnejších transférových kultúrnych mechanizmov" ([11], 16). Tak sa stalo, že prvky východných kultúr so športovým nádychom (povedzme tradičné ázijské športy, bojové umenia ap.) sa objavili napríklad v Strednej Európe a získali si tu svojich stúpencov. Na „oplátku" napríklad futbal má dnes celkom solídnu úroveň v Japonsku, Kórei a v iných krajinách „východných kultúr". Iný príklad z iného športu. Pred niekoľkými rokmi bol mediálne slávny príbeh basketbalistu, ktorý pochádzal pôvodne z tzv. nebasketbalovej krajiny. Čínsky športovec Yao Ming sa v roku 2002 stal prvou jednotkou draftu v Spojených štátoch pochádzajúcou zo zahraničnej basketbalovej ligy a navyše bol vybraný fanúšikmi ako center do prvej All Star päťky za západnú konferenciu, pričom obdržal štvrtý najvyšší počet hlasov zo všetkých hráčov ligy. Yaove významné postavenie a popularita v Spojených štátoch a celosvetová popularita športu, ktorý mohol vyprodukovať takého hráča v Číne, odhaľuje dopad globalizácie na jednu z najnacionálnejších zo všetkých kultúrnych oblastí – na svet športu. Yaova popularita v Číne aj v Spojených štátoch preto príkladne ukazuje globalizáciu športu v dvoch formách – prvou je rozšírenie určitých športov a príležitostí pre profesionálnych športovcov po celom svete, a druhou je globálny ekonomický dopad na športový marketing a športové osobnosti.

Všetky tieto načrtnuté tendencie, a samozrejme aj iné, budú mať pokračovanie. Procesy športovej akulturácie sa budú rozvíjať s tendenciou vzniku univerzálneho a jednotného svetového športu. Prívlastky „národný" a regionálny šport už nebudú mať pôvodnú vnútornú silu a hodnotu.

Šport dal odpoveď na mnohé globalistické otázky a ukázal možnosť riešenia problémov živelnej globalizácie. Načrtol mnohé riešenia spoločenských kultúrnych problémov globálneho charakteru. Citovaný Hajko ([2], 36) hovorí že „... v súčasnosti je najväčšou výzvou ustanoviť univerzálne platný kódex správania globálnej spoločnosti". Pre súčasnosť je typická rivalita, ktorá však nemá praktické všeobecne akceptovateľné pravidla koexistencie. „Je alebo nie je možné nájsť a najmä prakticky aplikovať základnú kostru etických sústav a názorov, ktoré pôsobia v celom svete, v každom kultúrnom prostredí ... ktorá by bola všetkým kultúram spoločná alebo aspoň viac či menej blízka".

Procesy globalizácie a multikulturalizácie bazírujú na mnohých ľudských hodnotách ako na hodnotách nenahraditeľných. Nemajú suplicitu. Ide napríklad o *toleranciu.* Veď kde inde je táto tolerancia nástojčivejšie nutná ako na teritóriu stretávanie a spolužitia rôznych kultúr. V spotrebnej spoločnosti, ktorá vyznáva liberalistické a pragmatické postoje však neslobodno hovoriť o plnohodnotnej tolerancii (náboženského, kultúrneho, športového a iného druhu). Kritik hovorí: „To, čomu sa dnes hovorí „tolerancia" je veľakrát len ľahostajnosť ľudí k sebe navzájom, k budúcnosti, k prírode, ale aj k intolerancii. Čo však celkom iste prebudí často apatických ľudí a vyvolá u nich snahu po zmene? Je to iba strach a hrôza zo zániku." ([12], 62) V tejto súvislosti sa naplnil ďalší významový aspekt pojmu heuristika – tentoraz je to heuristika strachu. Zistili sme, že aj v strachu je motivačný objaviteľský potenciál.

Ak sme skutočne tolerantní, ponechávame ostatným ľuďom ich postoje, ich spôsob športovania, ich presvedčenie, napriek tomu, že s ním nesúhlasíme. Skutočná tolerantnosť však žiada i poznanie tolerovaného. „Mnohé súčasné otázky nie je možné riešiť bez filozofie, teológie, práva, sociológie, psychológie, ale ani nie bez etiky. Viac sľubuje a v praktickom živote je rozšírená liberálne pragmatická koncepcia: Nezáleží na viere, ale na živote. Obsahuje nesporne správny dôraz na dobré spolužitie medzi ľuďmi, ale má tu vadu, že indiferentizmus umŕtvuje vôľu k pravde" ([12], 63), k hľadaniu hodnotného až nakoniec spôsobí, že niet čomu dôverovať a o čo sa oprieť.

Literatúra:

[1] GÁLIK, S.: *Od ego k eko – metafora pre globálnu metanoiu.* In: Filozofia, roč. 59, č. 7, 2004.

[2] HAJKO, D.: *K premenám civilizačno-kultúrnych hodnôt v období globalizácie.* In: *Hodnotové aspekty súčasného sveta.* Zborník príspevkov z interdisciplinárnej vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci 5. výročného stretnutia SFZ v dňoch 18.–19. septembra 2003 v Nitre. Nitra: IRIS 2003.

[3] HOGENOVÁ, A.: *Sport jako fenomén globálního světa.* In: Hodaň, B. (ed.). Telesná výchova, sport a rekreace v procesu současné globalizace. (Sborník příspěvků z česko-slovensko-polského sympozia). Olomouc: Univerzita Palackého 2005.

[4] http://www.eyes-2004.info/5280.0.html. Dátum návštevy stránky 1. 11. 2005.
[5] http://www.radaeuropy.sk/?1415. Dátum návštevy stránky 1. 11. 2005.
[6] LENOVSKÝ, L.: *Identita – (dnes) tovar ako každý iný (?).* In: Filozofia, roč. 60, č. 7, 2005.
[7] LEŠKA, D.: Šport v procesoch globalizácie a integrácie v rámci Európskej únie. In: Hodaň, B. (ed.). Telesná výchova, sport a rekreace v procesu současné globalizace. (Sborník příspěvků z česko-slovensko-polského sympozia). Olomouc: Univerzita Palackého 2005.
[8] LEŠKA, D.: *Sociológia športu.* Bratislava: ICM AGENCY 2005.
[9] PAUER, J.: *Dilema prítomnosti a vízia poriadku.* In: *Hodnotové aspekty súčasného sveta.* Zborník príspevkov z interdisciplinárnej vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci 5. výročného stretnutia SFZ v dňoch 18.–19. septembra 2003 v Nitre. Nitra: IRIS 2003.
[10] PETRUSEK, M.: Společnost, v níž budeme muset žít. In: Dopita, M., Staněk, A. (Eds.) Výchova k demokratickému občanství a vzájemné toleranci v multikulturní společnosti. Olomouc:Univerzita Palackého 2004.
[11] SEKOT, A.: *Globální aspekty soudobého sportu.* In: Sekot (Ed.), Blahutková, Dvořáková & Sebera, 2004. Kapitoly ze sportu. Brno: Masarykova univerzita v Brně 2004.
[12] SKOPALOVÁ, J.: Problematika tolerance a intolerance. In: Dopita, M., Staněk, A. (Eds.) Výchova k demokratickému občanství a vzájemné toleranci v multikulturní společnosti. Olomouc: Univerzita Palackého 2004.

Príspevok vznikol na Fakulte telesnej výchovy a športu Univerzity Komenského v Bratislave ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/1411/04.

Doc. PhDr. Josef Oborný, PhD., Mgr. Štefan Džadoň
Univerzita Komenského
Fakulta telesnej výchovy a športu
Katedra športovej humanistiky
Nábr. arm. gen. L. Svobodu 9
814 69 Bratislava
josef.oborny@fsport.uniba.sk

PROBLEMATIKA ŠPORTU – NOVÁ VÝZVA PRE FILOZOFIU

Alexandra Šmidkeová

Sport is for philosophy a new field of research. Philosophy of sport is a new-constituating discipline, a need for which came out from problems integrated within sports. It is foremost a concept analysis aimed on clarifying the essence, purpose and values of sports. It analyses sports as an individual, social and pedagogical phenomenon. Philosophy of sports is an applicated discipline, in which the formal and contextual character of philosophy is mirrored as a mothering discipline.

Zámerom tohto príspevku je priblížiť v základných obrysoch filozofiu športu, niektoré podmienky a okolnosti jej konštituovania späté s etablovaním a akceptovaním problematiky športu ako filozoficky relevantného problému. Filozofia športu je pomerne veľmi mladou disciplínou, ktorá je len v štádiu rozvoja. Aktuálne je len na začiatku vývoja, v iniciálnej fáze svojho kreovania a formovania. Jej charakter sa iba kryštalizuje a len postupne sa utvára. Začala sa rozvíjať pred niekoľkými desaťročiami a pôvodne predstavovala skôr „hnutie", ktoré iniciovali primárne odborníci a teoretici zainteresovaní v oblasti športu. Nemá presne vymedzený predmet ani metódy skúmania, je rôzne chápaná a rôzne interpretovaná. Nie je precizovaný jej vzťah k vedám o telesnej kultúre, ani k novým vedám o športe, do ktorých býva obyčajne začleňovaná. Rôzne chápanie filozofie športu sa okrem iného odvíja i od rôzneho chápania obsahu, rozsahu a významu pojmu šport [4].

Akcentovanie filozofie športu sa stalo sprievodným znakom vývinu teoretickej reflexie problematiky športu, v rámci ktorej sa vo všeobecnosti v posledných rokoch začala pociťovať potreba participácie filozofie na riešení jej problémov. Predchádzali mu diskusie, ktoré sa týkali najskôr uplatnenia filozofie v telesnej výchove, v telesnej kultúre a napokon v športe. Súčasne spôsobu jej vintegrovania do týchto oblastí, ktoré vyúsťujú do rôzne formulovaných požiadaviek a očakávaní, ktoré nachádzajú svoj výraz vo filozofii športu.

Filozofia športu sa stala problémom, s ktorým sú rôznym spôsobom a z rôznych dôvodov konfrontovaní tí, ktorých pozornosť sa primárne sústredí na šport alebo telesnú kultúru, ako i pre filozofov zainteresovaných v daných oblastiach. Odborníci a teoretici v oblasti športu začali poukazovať na potrebu precizovať význam športu v živote človeka i v živote spoločnosti v širších súvislostiach, pociťovať potrebu fundamentálneho a univerzálneho prístupu k problémom športu. Mnohí sa sami usilovali o vlastnú filozofickú reflexiu, o uplatnenie filozofického prístupu, alebo naznačiť filozofické východiská a filozofické aspekty problémov, ktoré stáli v centre ich pozornosti. Tieto snahy a úvahy nevzbudzovali pozornosť filozofov, filozofmi boli považované za málo kompetentné, za povrchné, označované len za kvázi filozofické. ([5], 215)

Do rôzne prezentovaných teoretických reflexií problematiky športu vstúpili dimenzie, ktoré šport nadobudol v 20. storočí, v ktorom sa stal fenoménom, ktorý zásadným spôsobom ovplyvňuje život súčasného človeka, sociálne a kultúrne dimenzie súčasnej spoločnosti. Šport, ktorý vyrástol z hry ako zábavnej, pre radosť, potešenie a oddych vykonávanej činnosti, ako špecifický druh aktivity, v ktorej sa človek prejavuje predovšetkým prostredníctvom pohybu, sa stal sociálnym fenoménom, ktorý svojím obsahom, rozsahom a dôsledkami ďaleko presahuje pohybové aktivity človeka. Je organicky previazaný so sociálnym a kultúrnym kontextom, tento kontext odráža a ilustruje. Nadobudol rôzne formy a spôsoby existencie, ktoré charakterizujú a sú typické pre súčasnú spoločnosť a pre súčasnú kultúru. Vznikla potreba prehĺbiť istoty a zmysel športu, preskúmať sociálnu impaktnosť športu s kultúrou, vzťah športu k celku života človeka, identifikovať a preskúmať potenciál, ktorý je v športe obsiahnutý s ohľadom na kultiváciu človeka.

Potreba filozofie športu bola u nás oficiálnym spôsobom prezentovaná pri príležitosti konštituovania novej skupiny vied o športe v roku 1995, štruktúrovanej tromi vednými odbormi, športovou kinantropológiou, športovou edukológiou a športovou humanistikou. Jej význam bol explicitne nastolený športovou humanistikou, ktorá poskytla priestor pre jej kreovanie v rade iných disciplín ako napríklad psychológia, sociológia, politológia športu ([6], 39), ktoré u nás nemajú ešte vybudovanú tradíciu. Od filozofie očakáva, že spolu s týmito vedami bude participovať na „odhaľovaní individuálnej a spoločenskej hodnoty a zmysluplnosti športu pre človeka a spoločnosť". ([6], 39) Predmet filozofie športu vymedzuje ako škálu „podstatných, bytostných a imanentných problémov športu, zmysel športu, jeho postavenie v živote človeka a spoločnosti, humanistické vytváranie osobnosti jednotlivca. Hodnotové stránky a súvislosti športu, poňatie športu ako vedomej činnosti človeka v afinite športu na jeho vedomie. Ide teda o filozofické aspekty športu z hľadiska humanizácie človeka a samotného športu. Vo filozofii športu sa koncentruje, syntetizuje, zovšeobecňuje súbor poznatkov o športe". ([6], 40) V tomto zmysle a týmto spôsobom sa naši odborníci v oblasti telesnej výchovy a športu obracajú s výzvou na filozofov participovať na analýze problematiky športu. Táto zatiaľ u nás vstúpila iba okrajovo a parciálne do pozornosti len veľmi malého okruhu našich filozofov.

Úsilie športovej humanistiky preskúmať potenciál športu s ohľadom na humanizáciu človeka možno hodnotiť ako pozitívne. Nemožno pochybovať o možnom prínose filozofie športu do športovej humanistiky. Problematickým a limitujúcim je však začlenenie filozofie športu len do jej rámca.

V USA, kde sa filozofia športu začala rozvíjať v druhej polovine 20. storočia, bolo jej konštituovanie vyústením požiadavky „myslieť filozoficky," dôsledkom akcentovania významu filozofie pre učiteľov telesnej výchovy, trénerov a profesionálov v oblasti športu ako predpokladu utvárania ich vlastnej osobnej, životnej a profesijnej filozofie v dimenziách pozitívnych humanistických hodnôt. Objavili sa viaceré práce, ktorých autori poukazujú na potrebu filozofie, filozofie telesnej výchovy, telesnej kultúry a športu, v ktorých sa usilujú o prepojenie problematiky tele-

snej výchovy, športu a vybranej problematiky filozofie. [3, 9, 10] V roku 1995 vyšla antológia „Philosophic Inquiry in Sport", ktorá obsahuje výber filozofických textov venovaných problematike športu. Predstavuje ontologický a axiologický rámec problémov športu, ktoré približujú tematické pole filozofie športu [8].

Na jednej strane sa stretávame s akcentovaním potreby participácie filozofie na skúmaní, analýze a objasnení problémov športu. Na druhej strane len s postupnou akceptáciou športu ako problému filozofie, či akceptovateľného predmetu filozofického skúmania. Filozofi sú postavení pred potrebu ujasniť vzťahy medzi problematikou filozofie a problematikou športu, medzi filozofiou športu a filozofiou, filozofiou a vedami o športe, respektíve o telesnej kultúre. Súčasne sú konfrontovaní s potrebou vyšpecifikovať jej povahu a okruh problémov, jej problémový rámec. S ohľadom na tradície je situácia filozofie športu dosť delikátna. Vo vzťahu k materskej disciplíne, ktorá má tradíciu dlhšiu ako dve a pol tisícročia, sama sa opiera o tradíciu čítajúcu len niekoľko desaťročí. ([1], 32)

Napriek tomu, že predmet, obsah a ciele filozofie nie sú vopred dané ani striktne vymedzené, šport nepatrí k jej tradičným predmetom, k jej ústredným témam. V dielach významných osobnosti dejín filozofie nachádzame len príležitostné, alebo marginálne poznámky o športe v kontexte riešenia iných problémov, ktoré stáli v centre ich pozornosti. Myslitelia rôznych epoch sa rôznym spôsobom dotýkajú rôznych stránok a prejavov športu, problémov hry, športu, telesnej kultúry, telesnej výchovy, niektorí hru alebo šport len spomínajú, alebo ich používajú ako príklad, alebo ako metaforu. V týchto súvislostiach býva poukazované na také osobnosti ako sú Platón, Aristoteles, J. Locke, R. Descartes, J.J. Rousseau, F. Schiller, F Nietzche, J.P.Sartre, G. Marcel, M. Heidegger, G. Santayana, H.G. Gadamer, M. Foucault, J. Derida, L. Wittgenstein, E. Fink, a na rad iných. [2, 5] Šport nebol v dejinách systematicky ani širšie analyzovaný. Súčasne nemožno však odhliadnuť od toho, že napriek tomu, že filozofi neriešili filozofické aspekty športu, riešili mnohé otázky a problémy, ktoré vstupujú do filozofie športu a už dnes sú jej integrálnou súčasťou. Možno u nich nájsť mnoho podnetov, čo je jeden z dôvodov, pre ktoré sa pozornosť mnohých, ktorí sa zaoberajú filozofiou športu sústredí aj týmto smerom. Identifikácia problémov spätých s problematikou športu a telesnej kultúry v dejinách a v dejinách filozofie sa stala jedným z predmetov pozornosti v daných súvislostiach. ([5], 216–223)

V druhej polovine 60-tych rokov 20. storočia sa filozofia športu stala frekventovanejším predmetom diskusií, boli publikované viaceré práce, state, monografie v USA a v rôznych krajinách Európy. V roku 1972 bola v Bostone založená Philosophic Society for the Study of Sport, ktorá v roku 1999 zmenila svoj názov na International Association for the Philosophy of Sport, a stala sa medzinárodnou asociáciou filozofov a odborníkov, ktorých pozornosť sa sústredí na humanitné a sociálne aspekty telesnej kultúry a športu. Jej cieľom a zmyslom je podpora, povzbudenie a presadenie štúdia, výskumu a publikačných aktivít z oblasti filozofie športových (a príbuzných) aktivít, preukazovanie významu filozofického myslenia

zameraného na športovú tematiku ([3], 10) Od roku 1973 usporadúva každoročne konferencie v rôznych častiach sveta, vydáva periodikum Journal of the Philosophy of Sport, ktoré je jediným akademickým časopisom, ktorý sa cielene zaoberá filozofickou problematikou športu, do ktorého prispievajú autori z celého sveta. V dôsledku nárastu záujmu o filozofickú analýzu problematiku športu vo Veľkej Británii, bol v roku 2002 daný podnet na vznik organizácie British Philosophy of Sport Association, ktorá bola inaugurovaná v roku 2003 na 31. konferencii International Association for the Philosophy of Sport, ktorá sa konala v Cheltenham. Jej zámerom je podporovať a rozvíjať základný a aplikovaný výskum vo filozofii športu a vytvoriť priestor pre komunikáciu medzi filozofmi a odborníkmi, ktorí sa zaoberajú športom a aktivitami, ktoré s ním súvisia v európskom regióne. Počet jej členov stále narastá.

Filozofia športu vznikla z potreby participácie filozofie na skúmaní, analýze a riešení problémov športu. Napriek tomu, že problematika športu v posledných rokoch postupne vstupuje do pozornosti filozofov a častejšie sa stáva predmetom filozofických reflexií, filozofia športu je ešte stále novým poľom skúmania. V súčasnosti sa prezentuje ako aplikovaná disciplína, ktorej východiskovým rámcom je filozofia, ktorá sa stala inštrumentom pre objasnenie problematiky športu a jeho hodnotových dimenzií.

M. Mc Namee, bývalý prezident International Association for the Philosophy of Sport, predstavuje filozofiu športu ako formu filozofického diskurzu, ktorá je stelesnením formálneho a kontextuálneho charakteru materskej disciplíny – filozofie. Charakterizuje ju ako pojmové skúmanie, pojmovú analýzu zameranú na objasnenie podstaty a zmyslu športu a aktivít, ktoré sú s ním späté. Približuje filozofiu športu ako oblasť, ktorá sa zaoberá kľúčovými otázkami a problémami športu a rozvíja sa v rámci rôznych oblastí filozofie, z hľadiska rôznych filozofických orientácií, smerov, prúdov a filozofických disciplín, a vytvára substanciálny a celkový pohľad na šport. Popisuje pole filozofického skúmania športu, s ohľadom na charakter, tradície, vnútornú štruktúrovanosť filozofie, rozdiely medzi angloamerickou filozofiou, v ktorej sa prejavila tendencia k dominancii analytickej filozofie a európskou kontinentálnou filozofiou, v ktorej sa rozvinulo skúmanie problematiky športu hlavne s dôrazom na existencializmus, hermeneutiku a fenomenológiu. Tematické pole filozofie športu prezentuje prostredníctvom rôznych otázok a filozofických disciplín. Napríklad či sú pojmy šport a hra logicky oddelené, je človek prirodzene hrajúcim sa živočíchom, možno športovca považovať za stroj, existoval niekedy čistý šport, je šport formou umenia, atď. [7]

V súčasnosti sa začína vo väčšej miere rozvíjať axiologické skúmanie a zvýšená pozornosť je venovaná etickým problémom v športe. Dôležitou sa stáva otázka, aké hodnoty sú v športe integrované a jeho prostredníctvom prezentované a medializované.

Literatúra:

[1] BLICHA, M.: Obsahové a metodologické problémy filozofie športu. In: Športová humanistika v systéme štúdia športových pedagógov, Bratislava SVSTVŠ FTVŠ UK 2003, s. 32–36.
[2] HYLAND, D.A.: Philosophy of Sport. St. Paul, MN, Paragon House 1990.
[3] JIRÁSEK, I.: „Filozofie sportu" v anglickém jazykovém prostředí, In: Tělesná kultura, 2003, sv. 28, č. 1, s. 8–19.
[4] JIRÁSEK, I.: Philosophy of Sport, or Philosophy of Physical Culture? An Experience from the Czech Republic: Philosophical Kinantropology. In: Sport, Education and Society, vol.8,No.1, 2003, s. 105–117.
[5] KOSIEWICZ, J.: Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu. Warszawa, BK 2004.
[6] MACÁK, I. a kol.: Športová humanistika, In: Vedy o športe, Bratislava, FTVŠ UK 1996, s. 39–45.
[7] Mc NAMEE, M.: Philosophy of Sport. In: ICSSPE Directory of Sport Science, Champaign, IL, Human Kinetics 2004.
[8] MORGAN, W. J., Klaus, V. M.: Philosophic Inqiory in Sport. Champaign, IL, Human Kinetics, 1995.
[9] WEBSTER, R. W.: Philosofhy of Physical education. Dubuque, IO, WM.C. Brown 1965.
[10] ZEIGLER, E. F.: Physical Education and Sport Philosophy. Englewood Cliffs, NJ, Prentice – Hall 1977.

Mgr. Alexandra Šmidkeová, PhD.
Katedra športovej humanistiky FTVŠ UK
Nábr. arm. gen. L. Svobodu 9
814 69 Bratislava

INTEGRÁCIA, GLOBALIZÁCIA A „DEFINÍCIA ČLOVEKA“

Peter Kondrla

Tento príspevok hovorí o možnostiach globalizačného a integračného procesu nielen ako prostriedku unifikovať sociálnu štruktúru na princípe ekonomických vzťahov, ale zároveň predstavuje možnosť otvoriť dialektický priestor kladenia otázok k aktuálnemu prežívaniu sveta. Dialektické kladenie otázok po človeku je priestorom, kde sa objavuje nové a iné ako podnetné a nie ako nenormálne či neprijateľné. V takejto pozícii je možné postupne modifikovať vzťah človeka k sebe samého a pochopenie seba samého. Nie je predpoklad, že by si človek vytvoril definitívnu definíciu seba, skôr predpokladáme neustálu korekciu pochopenia seba v závislosti od rôznosti situácie, pochopových a vyjadrovacích prostriedkov a iných prítomných determinantov.

Už sme si navykli v našom slovníku bez mihnutia oka používať pojmy globalizácia, integrácia, multikulturalita a podobne. Vo vzťahom rôznorodých a často protichodných. Ide o zaklínadlá či symboly našej doby, ktoré dokážu svojim bezhraničným plášťom pokryť akékoľvek prejavy ľudskej existencie. Akékoľvek máme v tomto prípade na mysli akékoľvek vyhovujúce paradigme či aktuálnemu nastaveniu verejnej mienky.

Nejde nám o polemiku, či integrácia a globalizácia, je postavená na princípe ekonomickom, teda na potrebách expanzívneho trhu, alebo ide o nostalgické pripomínanie veľkých ríš s jednotným systémom fungovania. Z princípu je zrejmé, že v oboch prípadoch ide o globálnu a integračnú tendenciu vychádzajúcu z momentu jednotného spoločného menovateľa, niečoho, čo vie všetkých dať dohromady, zapáliť pre jeden cieľ. Istým spôsobom tu paradoxne vyznievajú tendencie k vytváraniu národných štátov, tendencie k rozmnožovaniu náboženských útvarov a pod. Paradoxne obdobie, ktoré sme donedávna prežívali a ešte prežívame, konfrontujeme s potrebou či túžbou alebo módou prekračovať rozdielne, rozdielnosť integrovať a vytvoriť spoločnú platformu. Chceme názorovú diverzitu, chceme národnú identitu a zároveň chceme integráciu a unifikáciu, aspoň takto často vyzerá rétorika aj politických a iných odborníkov. Napadá nás otázka, je toto jednoduché protirečenie alebo je to rôzny pohľad na jednu a tú istú vec.

Aby sa nám podarilo prekročiť rámec neurčito stanovených kontúr našej úvahy, pokúsime sa položiť uholný kameň, ktorým je človek. Dlhodobo, možno od aristotelovskej logiky, možno omnoho skôr, objavuje sa človeku potreba definovať seba samého. Určiť to, čo robí človeka človekom, určiť to, čím sa odlišuje od ostatného sveta. Nakoniec i to, čím je dôležitejší a väčší od ostatného vo vesmíre. Inakosť sa stala prostriedkom, ktorým sa človek zadefinoval, iné sa stalo človeka nehodným. Či už sledujeme antickú záľubu v racionalite a intelektualizme alebo sledujeme stredo-

vekú, nábožensky inšpirovanú snahu po dokonalosti božích detí. To iné prekračuje hranice nášho, prekračuje hranice každodenného a teda môžeme povedať aj hranice normálneho a rozumného. ([2], 5). Tu samozrejme nekončí unifikačná nevyhnutnosť. Dovolím si ju nazvať nevyhnutnosťou, nakoľko aktuálna situácia nielen na poli sociálnom, ale aj politickom, kultúrnom, ekonomickom a pod. nedokázala absorbovať iný pohľad, nebol priestor pre iné. Objavujú sa však aj iné potreby, potreba osvieteného rozumu, ktorý dokáže pochopiť všetko ako jednu pravdu, potreba ducha ako jednotiaceho princípu sveta, pojem bytia a v konečnom dôsledku pojem človeka, ako pojem toho, ktorý veci chápe síce po svojom a svojím vlastným intencionálnym aparátom, ale zároveň je schopný pochopiť svet v jeho komunikovateľnom obraze, teda spôsobom, ktorý je iným pochopiteľný a zrozumiteľný a hlavne komunikovateľný.

Metaobraz človeka stojaceho nad poznaním a pravdou ako takou je predpokladom potreby človeka rovnakého. Aj napriek individualizácii a subjektivizácii poznania a pochopenia sveta zostáva neustále prítomná potreba už spomenutého spoločného menovateľa. Znamená to teda, že proces integrácie a globalizácie je len pokračovaním hľadania spoločného menovateľa, alebo je novou ponukou.

Okrem predstavených východísk pre integračné a globalizačné tendencie je tu aj iná možnosť. Naznačili sme problém definovania človeka jeho odlíšením od ostatného a určitým priorizovaním seba práve pomocou tejto definície. Objavujeme však aj opačný efekt. Tým je popretie definície ako prostriedku vyjadrenia toho, čím je niečo skutočne sebou. Spomeňme len Sartrovu výzvu na nereflektovanie pojmu ľudskej prirodzenosti, ktorá otvára novú dimenziu pre pochopenie, či skôr pýtanie sa na človeka.([3], 5) Nemôže byť aj toto moment integračných tendencií? Odmietnutie jednotiaceho momentu spoločnej definície človeka nepoukazuje na to, aby sme sa rozplynuli v hmle neurčitosti a bezhraničného hľadania. Naopak. Vyslovená otázka o človeku je rozbuškou pre ďalšie množstvo nekončiaceho prúdu vynárajúcich sa otázok a inšpirácií.

Objavujú sa nové zákonné normy, ktoré upravujú veci doteraz riešené jednoznačným spôsobom. Nehovorím o štandardne či už rituálne diskutovanej téme homosexuality, ale napríklad o čerstvo platnom zákone o mužskej sterilizácii. Nové otázky nie sú výsledkom toho, že ba tu vznikli nové fenomény, skôr môžeme povedať, že tu vznikli nové podmienky na ich vnímanie. Skoro si dovolíme povedať, že namiesto direktívneho určenia toho, ako to má s človekom byť, začíname byť ochotní akceptovať fakt, ako s človekom vlastne je. Aké sú jeho problémy, aké je jeho aktuálne saturačné pole a pod. Otvorenie priestoru, pokus reflektovať človeka takého ako je sebou samým vnímaný a prežívaný je niečo iné.

Znamená to, že teraz nás čaká otvorené pole otázok, ktorých úlohou je vytvárať ďalšie nové a nové otázky, ktoré nemajú nijakú adekvátnu odpoveď. Skôr nie ako áno. Vytvorenie otázky po človeku znamená vytvorenie pozície, znamená to nastolenie uhla pohľadu. Nie je to diktát odpovede, je to len otváranie rôznych uhlov, v ktorých sa môže človek objaviť ako vo svojom vlastnom pohľade na svet. Celkový

dojem je taký, že filozoficky fundovaná antropológia už nechce človeku povedať, čo má vidieť, ale aké rôzne možnosti videnia má. V tomto duchu môže povedať, že produkcia otázok je vlastne zväčšovaním priestoru pre človeka. Objavujeme tu novú dialektiku, ktorá umožňuje klásť otázky v nových a nových dimenziách ľudskej existencie, a to otázok priamo vychádzajúcich z prežívania konkrétnej situácie.

Doteraz tu bola reč iba o otázkach. Rezignujeme teda na možnosť odpovedať a ako to súvisí so spomenutou integráciou a globalizáciou. Inakosť druhého nie je pre nás problémom, naopak je to pre nás výzva, je to pre nás posunutie horizontu, je to pre nás presunutie uhla pohľadu.([1], 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť nejednotné na princípe dynamickej dopĺňajúcej rôznorodosti, na princípe tolerancie, ktorá vytvára novú rovinu pre schopnosť pozrieť sa na svet inak. Globalizácia v uvedenom kontexte nesie so sebou nebezpečenstvo silného tlaku na tradičné hodnoty, na to, ako sa veci štandardne chápu a ako by všetko malo jednoducho fungovať. Už sme naznačili, že globalizácia môže a určite má svoj ekonomický či dokonca imperialistický rozmer. Unifikácia však nesie so sebou aj otvorenie nových podmienok a možností. Ak má rozmer skôr ekonomický, umožňuje komunikáciu medzi tým, čo doteraz bolo oddelené neprekonateľnou hranicou. A nechceme predsa povedať, že to, čo doteraz existovalo za hranicou našej každodennosti či dokonca našej normality je neľudské. Lebo v opačnom prípade by sme sa museli spýtať, kde sú korene toho, čo považujeme za normálne a dostali by sme sa do nekonečného krúženia. To, čo je za hranicou je výzva, je moment konfrontácie. Globalizačný proces má síce tendenciu unifikovať iné za hranicou, pre človeka, ktorý však iné vníma ako výzvu, môže byť toto otvorenie podnetom pre posunutie horizontu a adekvátnejšie vytvorenie vzťahu k tomu čo je.

Literatúra:

[1] DELEUZE, G.: Foucault. Praha 2003.
[2] FOUCAULT, M.: Dějiny šílenství. Praha 1993.
[3] SARTRE, J. P.: Existencializmus je humanizmus. Bratislava 1997.

PhDr., PaedDr. Peter Kondrla, PhD.
KEK FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
pkondrla@ukf.sk

PRÍSPEVOK TOMÁŠA AKVINSKÉHO K RENESANCII ETIKY CNOSTI

Andrea Blaščíková

Abstract: *The article tries to situe thomistic´s ethics of virtue in the contexte of actuel discussion of virtue. In fact, in the Aquinas´s thought, there is an intricate connection between the virtues and the law. This connection relates directly to his remarks on human nature, which can be taked as a base of all moral effort. In actual moral context the contribution of Thomas consists in love, which is the filling of the law and the summit of the virtue in the same time.*

K renesancii etiky cnosti

Súčasná renesancia etiky cnosti sa nesie v znamení obnoveného záujmu o morálny charakter jednotlivca a to najmä v súvislosti s rastúcou pochybnosťou o jednostrannom uplatňovaní nárokov deontologickej etiky kladúcej do popredia morálnu povinnosť. Samotné centrovanie pozornosti na morálny charakter svedčí o novom zábere, z hľadiska ktorého sa k problematike pristupuje. Namiesto toho, aby sa morálnosť odvádzala od poslúchnutia stanovených noriem a zákonov, sa prihliada na jednotlivca a zaiste aj s dobrozdaním vývinovej psychológie sa apeluje na jeho morálnu zrelosť. Od morálne zrelého človeka sa neočakáva iba konanie podľa noriem, ale aj ich zvnútornenie a zároveň akási intuitívna dispozícia konať morálne i v prípadoch, ktoré jednotlivá norma nerieši, resp. v ktorých je možné uplatniť viaceré normy ([13], 319–324). Etická rehabilitácia pojmu cnosti je teda výrazne psychologizujúca a razí tak tendenciu prelínania uhlov pohľadov viacerých vedných disciplín, čo môže v konečnom dôsledku prispievať k ich vzájomnému obohacovaniu.

Bádateľské aktivity dvoch slovenských autoriek, zaoberajúcich sa problematikou minulých i súčasných teórií cnosti, D. Smrekovej a Z. Palovičovej, vyústili na poli hľadania postavenia etiky cnosti vo vzťahu k etikám deontologickým a konzekvencialistickým do presvedčenia formulovaného v závere ich monografie „Dobro a cnosť" slovami:

„V nadväznosti na našu východiskovú ideu, že morálny charakter, teda určité cnosti a neresti, je neoddeliteľnou morálnou výbavou indivídua, si myslíme, že etika cnosti nie je alternatívna k ostatným dvom typom etických teórií, ale že tu nefunguje ani jednostranná komplementarita v tom zmysle, že by sa cnosti mali chápať len ako akýsi apendix k morálke pravidiel. Domnievame sa, že etika cnosti funguje v koexistencii tak s deontologickou, ako aj konzekvencialistickou optikou. To jej však nebráni zachovať si voči nim určitú autonómiu, teda fungovať simultánne ([16], 150)."

V našom príspevku by sme chceli zaujať postoj voči tomuto výslednému tvrdeniu autoriek tým, že by sme sa pokúsili objasniť pozíciu etiky cnosti vo vzťahu k etike povinnosti u Tomáša, čím by vynikol príspevok či podnety Tomášovho pohľadu pre súčasné etiky cnosti.

Pod etikou povinnosti chápeme vo všeobecnosti etiku, ktorá zdôrazňuje absolútnu, nepodmienenú povinnosť mravných príkazov. Rozum nachádza pravidlo konania ako výsledok poznania, či daný skutok zodpovedá alebo nie konajúcemu človeku. Tento skutok predstavuje tiež záväzok voči pôvodcovi zákona. Klasické presvedčenie o odlišnosti etiky povinnosti a etiky cnosti vychádza z toho, že etika cnosti spája morálku s konkrétnym ľudským dobrom, so šťastím, zmyslom a cieľmi konkrétneho ľudského života ([9], 110–123). Škála etických teórií však pripúšťa aj iné prístupy k problematike pôvodu konkrétnych ľudských činov, akými sú napríklad konzekvencializmus, etika diskurzu, etika zodpovednosti, utilitarizmus a iné. O všetkých týchto riešeniach však odhliadnuc od odchýlok s istou dávkou zjednodušenia a vo všeobecnosti môžeme povedať, že vychádzajú z vonkajšieho princípu, to znamená, že človeka zaväzujú k istému typu konania na základe posudzovania jeho následkov.

Tomášov prístup k etike je charakterizovaný jednak zreteľným odlíšením vonkajšieho pôvodu ľudských skutkov, o akom pojednáva v traktáte o zákone, a vnútorného pôvodu konania, čo je predmetom jeho záujmu v traktáte o cnosti, a jednak hľadaním ich vzájomných vzťahov a súvislostí.

Tomášova teória zákona

Celé Akvinského pojednanie o zákone sa zakladá na tom, že zákon je ustanovením rozumu, že je to direktíva daná rozumom ([7], I–II, q. 90, a. 1). Zákon teda slúži ako regulátor ľudských skutkov. Ľudské skutky riadi tak, aby zodpovedali objektívnemu poriadku. Znamená to, že naše rozhodnutia, ktoré nasledujú príkaz alebo radu praktického rozumu, nie sú rozhodnutiami ľubovôle, ale rozhodnutiami, ktoré vychádzajú zo všeobecných ustanovení, z univerzálne platného zákona realizujúceho sa v objektívnom poriadku vecí. Takto najvšeobecnejšie a zároveň najobsiahlejšie formulovaný zákon zodpovedá tzv. večnému zákonu (*lex aeterna*), pod ktorým Tomáš rozumie plán Božej múdrosti, Božej Prozreteľnosti, Božieho rozumu, ktorý riadi všetky činnosti stvorenia ([7], I–II, q. 91, a. 1; I–II, q. 93, a. 1). Prostredníctvom tohto zákona Boh upriamuje všetko stvorenie k cieľu, ktorým je on sám ([7], I–II, q. 91, a. 1 ad 3). Ostatné zákony sa iba nejakým spôsobom v ideálnom uspôsobení podieľajú alebo majú podieľať na tomto večnom Božom zákone.[1]

Účasť človeka na večnom zákone sa odohráva v rovine tzv. prirodzeného zákona (*lex naturalis*). Tento zákon bez nutnej a explicitnej naviazanosti na Boha zo strany subjektu vyslovuje požiadavky, ktoré jedinec spoznáva ako vyplývajúce z jeho priro-

[1] Jednotlivé druhy zákonov, ktoré predstavíme, podľa D. M. Stancienéovej vytvárajú štruktúru, ktorá „zjednocuje neoplatónsky koncept hierarchie a participácie, niektoré myšlienky rímskeho práva, feudálnu vieru v spoločný pôvod zákona a moci a stoickú vieru vo svetový poriadok, racionalitu a moralitu ([16], 358)." Myslíme si, že toto konštatovanie dotvára celkový obraz Tomášovej teórie zákona, ktorú podľa nás treba podobne ako jeho koncepciu blaženosti alebo cnosti chápať v perspektíve tomistickej formulácie aristotelovskej teleológie. Všetky jednotlivé druhy zákonov z Boha vychádzajú a k Bohu aj privádzajú.

dzenosti svetlom rozumového uvažovania ([7], I–II, q. 93, a. 2). Človek si teda svojím rozumom vysvetľuje štruktúry a inklinácie, ktoré konštituujú jeho ľudskú prirodzenosť a chápe ich ako smerodajné pre svoje konanie. Koncepcia prirodzeného zákona dokonale zapadá do mozaiky Tomášovho obrazu sveta. Stvorený Bohom na jeho obraz človek nesie v sebe akoby Boží rukopis, ktorý môže čítať rozumovým zamýšľaním sa nad svojou ľudskosťou. V etickej rovine čítanie inklinácií premieňa na záväzok a zákon, pretože človek dospieva k pochopeniu toho, čo má robiť a čoho sa má chrániť, a s tým sa spája i realizácia jeho poslania a následné smerovanie k cieľu. K tomuto smerovaniu k cieľu sa však zo strany človeka, na rozdiel od iných bytostí, vyžaduje slobodné prijatie toho, čo sa v prirodzenosti nachádza ako pozvanie a povolanie. Podľa Torrella sa človek takto stáva svojou vlastnou prozreteľnosťou pre seba a pre druhých ([19], 376). Uvedenú myšlienku však považujeme za nutné doplniť tým, že pravidlo, ktoré rozum generuje, nemá zo seba samého, ale z poznania všeobecných princípov, ktoré vyplývajú z jeho prirodzenosti. Človek je teda „sám sebe zákonom, pokiaľ sa podieľa na riadení, ktoré prijíma od toho, kto ho riadi" ([7], I–II, q. 90, a. 3 ad 1). Nasledovanie prirodzených štruktúr ľudského bytia sa pre človeka stáva nielen povolaním či úlohou v zmysle záväzku, ale zároveň i prísľubom blaženosti. Prirodzenosť teda netreba potláčať, eliminovať, ale integrovať, orientovať k dobru, na ktoré sama poukazuje.

Hoci prirodzený zákon sa v rovine ľudskosti podieľa na zákone večnom, existujú medzi nimi odlišnosti, vyplývajúce z ich rozdielnej povahy. Večný zákon je totiž totožný s Bohom, nestvorený a mimo čas, kým prirodzený zákon sa nachádza v človeku, v čase. Človek môže v prirodzenom zákone spoznať plán Božej múdrosti zakotvený vo večnom zákone spôsobom primeraným jeho ľudským schopnostiam, teda rozsahovo i obsahovo v čase sa rozvíjajúcim a vyžadujúcim stále hlbšie a presnejšie poznávanie a aktualizovanie ([7], I–II, q. 93, a. 2 ad 2).

V prirodzenom zákone teda Tomáš rozlišuje absolútne princípy, ktoré spadajú do kompetencie *synderesis* a ktoré sú ako prvé princípy praktického rozumu rovnaké u všetkých ľudí tak čo do správnosti, ako čo do známosti.[1] Prvý princíp *synderesis* obsahovo vyzýva konať to, čo praktický rozum prirodzene spoznáva ako ľudské dobro, a naopak, vyvarovať sa toho, čo pokladá za zlo. Prvý princíp praktického rozumu má úplnú istotu a stabilitu a pod jeho záväznosťou musia obstáť všetky ľudské skutky ([3], q. 16, a. 2). V súvislosti s aplikáciou prirodzeného zákona na jednotlivé prípady hovorí Tomáš o mravnom svedomí (*conscientia*) ([3], q. 17, a. 2). Vo svedomí konkrétneho jedinca zaangažovaného v jednotlivom skutku sa odohráva konfrontácia prin-

[1] Podľa Šprunka Tomáš k absolútne všeobecným princípom prirodzeného zákona priradzuje: 1. Konať dobro a vyvarovať sa zla ([7], I–II, q. 94, a. 2); 2. Konať tak, akí sme (vo svojej esencii) ([7], I–II, q. 18, a. 5); 3. Konať ako človek, t.j. v zhode s rozumom ([7], I–II, q. 94, a. 4); 4. Milovať Boha nado všetko ([7], I–II, q. 100, a. 3 ad 1); 5. Milovať blížneho ([7], I–II, q. 100, a. 11); 6. Nikomu nespôsobiť zlo ([7], I–II, q. 95, a. 2; [7], I–II, q. 100, a. 3). Porov. ([6], 141).

cípov obsiahnutých v *synderesis* so všetkým, čo praktický rozum pozná vo svetle prirodzeného a božieho zákona, pričom práve svedomie určuje spôsob, akým sa všeobecné princípy budú aplikovať tu a teraz. Pre morálny subjekt je úsudok svedomia záväzným. Vždy však ostáva faktom, že ide o rýdzo kognitívny úkon praktického rozumu, ktorý posudzuje partikulárny skutok vo svetle všeobecných princípov, a to pred alebo po vykonaní skutku, zatiaľ čo úsudok a príkaz vyžadovaný v slobodnej voľbe je ponorený v skutku a poukazuje na charakter morálneho subjektu ([15], 108). Preto konečná verzia konania môže byť odlišná od úsudku svedomia.

Tretí typ zákona taktiež vychádza zo zákona večného a Tomáš ho nazýva ľudský zákon (*lex humana*). Sem patria zákony vytvorené ľuďmi, ktoré regulujú a usporadúvajú rôzne oblasti ľudského života a zapĺňajú tak priepasť, ktorá existuje medzi všeobecnosťou prirodzeného zákona a konkrétnosťou neustále sa meniacej situácie, v ktorej sa človek a ľudstvo nachádzajú ([18], 166). Prirodzený zákon totiž poskytuje človeku všeobecné línie, avšak tieto iba vypovedajú o nutnosti usporiadať spoločnosť na princípe spolupatričnosti a žiť podľa cnosti a nevyjadrujú sa ku konkrétnym formám usporiadania spoločenského života v službe spoločného dobra. Záväznosť direktív pozitívneho ľudského zákona vyplýva z ich podielu na rozume a prirodzenom zákone. Na rozdiel od prirodzeného zákona však pochádza ľudský zákon z dielne ľudského rozumu a nie je poznávaný bezprostredne na základe ľudskej prirodzenosti, preto sa aj môže v čase a v závislosti od okolností meniť. Od ľudského zákona sa očakáva nadväznosť na určujúce princípy prirodzeného zákona. To, čo je správne a dobré, musí zákon predchádzať a jednotlivé zákonné nariadenia sú spravodlivé v miere svojho ukotvenia v normách mravnosti vyplývajúcich z ľudskej prirodzenosti.

Ďalším zákonom koexistujúcim spolu s prirodzeným a ľudským je podľa Tomáša tzv. Boží zákon (*lex divina*). Ide o zákon vyhlásený priamo Bohom v čase pre ľudí a jeho formuláciu zachytáva Božie zjavenie. Akvinský aj pre tento zákon nachádza filozofické dôvody. V prvom rade si takýto zjavený zákon vyžaduje samotný nadprirodzený cieľ, ku ktorému je človek povolaný. Na večnom zákone sa totiž človek podieľa vyšším spôsobom skrze Boží zákon ako cez prirodzený zákon, ktorý človeka k cieľu usmerňuje úmerne schopnostiam ľudskej prirodzenosti ([7], I–II, q. 91, a. 4 ad 1). Boží zákon formulovaný v Starom a Novom zákone predstavuje teda pridané pravidlo, samozrejme neprotirečiace prirodzenému zákonu, ktorým je človek k svojmu cieľu riadený explicitným Božím usmernením. Ďalší dôvod potreby Božieho zákona vidí Tomáš v neistote ľudských súdov vo veciach zvláštnych a náhodilých. „Aby teda človek mohol bez akejkoľvek pochybnosti vedieť, čo má konať a čoho sa má vyvarovať, bolo nutné, aby bol vo svojich skutkoch riadený zákonom daným od Boha, pretože je isté, že takýto zákon sa nemôže mýliť“ ([7], I–II, q. 91, a. 4). Svoj význam nadobúda vyjadrený Boží zákon aj z hľadiska cnostného života. Dokonalá ľudská cnosť totiž podľa Tomáša vyžaduje nielen dodržiavanie vonkajších viditeľných prejavov, ktoré spadajú pod súd pozitívneho ľudského zákona konkretizujúceho prirodzený zákon, ale aj adekvátnu skrytú vnútornú povahu skutku, o ktorej

ľudský zákon nesúdi, ale na ktorú upozorňuje práve Boží zákon ([7], I–II, q. 91, a. 4).

Tomášovo riešenie vzťahu cnosti a zákona

Otázku vzájomných súvislostí a vzťahov cnosti a zákona by sme mohli i ďalej rozšíriť. Tomáš totiž pri cnosti rozlišuje predmet cnostného úkonu, ktorým je konkrétny prejav cnosti, teda nejaké mravné dobro, a zároveň spôsob, ktorým je ono mravné dobro dosiahnuté, to znamená kvalitatívny štýl prevedenia cnostného úkonu v jeho navonok skrytej povahe. Z tohto dôvodu konať cnostne znamená presiahnuť dimenziu zákonného, dimenziu zhody jednotlivého skutku so zákonom, s príkazom a konať z trvalo zakoreneného sklonu, *habitusu* ([10], 169). Cnostný človek sa nemusí dovolávať zhody svojho konania so zákonom. Je dobrý svojím vnútorným presvedčením a dobrým habituálnym uspôsobením jednotlivých schopností, a preto koná dobro rád, trvalo a ľahko. V tomto zmysle pochopená cnosť samozrejme nemôže byť predpísaná zákonom, pretože ľudský zákonodarca nemôže nahliadnuť do vnútra človeka a trestať za vnútorné sklony, pokiaľ ich konkretizácia spĺňa vonkajšie nároky. Nijaký zákon v sebe nemôže obsiahnuť to, k čomu človeka privádza cnosť. Je však zrejmé, že tu hovoríme o vrcholoch etického úsilia jednotlivca, kým zákon má skôr funkciu akejsi bázy, na ktorej môže byť postavené ľudské spolunažívanie vo všeobecnosti a v základnej podobe.[1] Formulácie ľudských práv nevychádzajú z ideálneho stavu cnostných ľudí, ale z toho, čo ľudí spája v ich prirodzenosti, totiž z prirodzeného zákona, formulovaného v zákone ľudskom. Tomáš sa teda obozretne zdržuje zrušenia zákona v mene života podľa cnosti. Ako bolo vyššie povedané, i samotná cnosť je verifikovaná tým, že neprekračuje zákon. V tom prípade by sa však už nedalo hovoriť o cnosti, pretože mantinely jej definície, ktorej zameranie na dobro tvorí neodmysliteľnú súčasť, by ju nepustili ďalej do kontextu úsilia o večnú blaženosť.

Ak však zákon predstavuje bázu či mieru pre dobro spoločnosti, podľa Tomáša

[1] Podľa Tomáša predstavuje ideál stav, kedy ľudia napomínaním rozvíjajú prirodzený sklon k cnosti, avšak keďže konkrétna skúsenosť ukazuje, že existujú i jedinci, ktorým slovo nestačí, „bylo nutné k pokoji a ctnosti lidí, aby byly ustanoveny zákony" ([12], I–II, q. 95, a. 1). „Lidský zákon se dává velkému množství lidí, z nichž většina není dokonalá v ctnosti. Proto lidský zákon nezakazuje všechny neřesti, jichž se varují ctnostní lidé, ale pouze neřesti závažnější, jichž se může uvarovat většina lidí, a především to, co je ke škodě druhých a co musí být zakázáno, má-li být zachována lidská společnost" ([12], I–II, q. 95, a. 2). O tom, že zákon predpisuje jednotlivé cnostné skutky v ich vonkajšej forme, svedčí napríklad tento Tomášov komentár Aristotela: „[…] zákon predpisuje to, čo patrí k jednotlivým cnostiam. Predpisuje totiž vykonávať skutky statočnosti, napríklad keď predpisuje, že vojak nesmie opustiť front, ani ujsť, ani zložiť zbrane. Podobne tiež predpisuje to, čo patrí k miernosti, napríklad, aby nikto nescudzoložil, alebo aby nikto nezneuctil osobu svojej ženy. A rovnako predpisuje to, čo patrí k prívetivosti, aby nikto v hneve neudrel druhého a aby ho nenapadol, spôsobiac mu urážku. Podobne zákon prikazuje aj iné skutky cnosti a zakazuje skutky zlomyseľnosti" ([6], V, lekcia 2, 904).

však cieľom zákona nie je zhoda s vonkajším príkazom vykonaná zo strachu pred sankciou, ale zákonodarca má prostredníctvom zákona viesť ľudí aj k vnútornej radosti z konania toho, čo spadá pod zákon, teda k cnostnému skutku ([5], I, kap. 16, 827; [7], I–II, q. 96, a. 3 ad 2). Vtedy však z Tomášovho uhlu pohľadu dochádza k oslobodeniu od zákona, pretože zákon prestáva plniť donucovaciu úlohu, teda prestáva uplatňovať svoju donucovaciu moc ([7], I–II, q. 96, a. 5).[1] Aspekt imperatívu sa u Tomáša dostáva do úzadia aj vychádzajúc zo samotnej definície zákona, ktorá pod zákonom chápe rozumové pravidlo skutkov, teda nie primárne povinnosť.

Cnostné konanie prekračuje legalitu skutku vykonaného v súlade s ľudským pozitívnym právom, ktorého význam však nepopierame, a odkazuje nás na možnosti rozvoja človeka presahovaním zákonného etična. Inak je tomu však v prípade vzťahu cnosti a prirodzeného zákona. Akvinský potvrdzuje, že úkony cnosti sú prirodzeným zákonom priamo predpísané. „Keďže rozumová duša je vlastná forma človeka, v každom človeku je prirodzený sklon konať podľa rozumu: a to znamená konať podľa cnosti. Preto z tohto hľadiska sú všetky úkony cností predpísané prirodzeným zákonom, lebo vlastný rozum každému človeku prirodzene hovorí, aby konal cnostne“ ([7], I–II, q. 94, a. 3). Konať podľa rozumu je prirodzenou inklináciou v človeku, preto všetky cnostné skutky pochádzajú z prirodzeného zákona ([17], 366). Pravidlo správneho rozumu, ktoré rozhoduje o tom, ktoré konanie je cnostné, je totožné s pravidlom rozumu, ktoré tvorí podstatu definície zákona ako takého a zvlášť prirodzeného zákona, poznávaného svetlom rozumu. Úloha cnosti, ku ktorej človeka vedie prirodzený mravný zákon, by sa dala sformulovať aj tak, že cnosť má uspôsobiť všetky schopnosti človeka tak, aby konal v súlade so svojou prirodzenosťou, v súlade s rozumom. Takto uspôsobený človek dokáže náležite rozumovo usporiadať jednotlivé roviny prirodzených inklinácií v ňom. „Poriadok prirodzených inklinácií korešponduje s poriadkom direktív prirodzeného zákona“ ([17], 366). Jednotlivé inklinácie ľudskej prirodzenosti vytvárajú u človeka tri navzájom zjednotené roviny. Ide o rovinu prostého bytia, v ktorej si každá substancia vrátane človeka žiada zachovať vlastné bytie, rovinu živočíšneho bytia, v ktorej živočíchy a ľudia majú tendenciu zachovávať druh a nakoniec rovinu rozumového života vlastnú iba človeku, v ktorej jemu prislúcha sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu a aby žil v spoločnosti ([7], I–II, q. 94, a. 2). Všetky tieto túžby majú vlastné oprávnené nároky dané ľudskou prirodzenosťou a človek ich má navzájom zladiť vo svetle rozumu, na čo potrebuje byť uspôsobený cnosťami ([11], 133).

V súvislosti so spojitosťou cnosti a prirodzeného zákona sa vynára ešte jedna otázka, ktorá v podstate už bola implicitne zodpovedaná. Je zrejmé, že prirodzený zákon môže predpísať iba všeobecné direktívy záväzné pre všetkých ľudí, kým o

[1] Každá filozofia práva sa musí teda permanentne snažiť, aby sa zákon stal v konečnom dôsledku zbytočným. Pozitívny zákon totiž nie je z prirodzeného zákona dedukovaný matematicky a nutne, ale z hľadiska ich spoločnej finality ([8], kap. 8, odsek 2).

cnosti sa dá hovoriť len v súvislosti s konkrétnym človekom a jeho konkrétnymi životnými podmienkami a okolnosťami. Avšak podľa Tomáša práve rozumovým uvažovaním, ktoré hľadá pravidlo rozumu pre konkrétne konanie v súlade s prirodzenosťou, môže človek dospieť k poznaniu toho, čo predstavuje cnosť tu a teraz ([7], I–II, q. 94, a. 4). Preto sa v prípade jednotlivých ľudí a ich neopakovateľných situácií môže stať, že cnosť sa prejaví odlišným skutkom, avšak rovina primeranosti tohto skutku rozumovej prirodzenosti musí byť zachovaná. Zákon, ktorý by chcel zohľadniť všetky partikularity jednotlivých skutkov, by nebolo možné zostaviť, preto sa pravidlo rozumu skutočne rešpektuje iba v konaní podľa cnosti a cnosť najlepšie reflektuje prirodzený zákon, ktorý sa zároveň stáva zákonom mravným.

Boží zákon definovaný ako riadiaci plán božskej Prozreteľnosti ponúknutý rozumnému stvoreniu vedie k cieľu nielen stvorenie ako celok, ale aj jednotlivú ľudskú bytosť, a to z perspektívy blaženosti ([4], III, q. 115). Opäť sa možno z iného zorného uhla potvrdzuje, že človek konajúci cnostné skutky, teda konajúci to, k čomu ho vyzýva i prirodzený zákon, smeruje v konečnom dôsledku k Bohu, v spojení s ktorým spočíva jeho šťastie. „Keďže zjednotenie človeka s Bohom je prvým zámerom Božieho zákona a keďže človek sa s Bohom zjednocuje predovšetkým láskou, z toho nutne vyplýva, že Boží zákon sa prednostne zameriava na lásku. Je zrejmé, že láska zjednocuje človeka s Bohom na najvyššom stupni“ ([4], III, q. 116). Šťastie podľa Tomáša teda netreba chápať iba ako dosiahnutie Boha rozumom, ale aj spojením s ním v láske, teda úkonom vôle, v čom nakoniec spočíva aj naplnenie človeka. Boh ako najväčšie dobro korešponduje s posledným cieľom človeka, ktorý sa dosahuje dobrým zameraním vôle, teda mravnou cnosťou. Intenzita ľudského chcenia zameraného na tento cieľ sa odvíja od toho, či človek smeruje k Bohu z lásky alebo zo strachu. V druhom prípade intenzita vôle klesá, pretože v strachu je primiešané niečo nedobrovoľné. Z tohto dôvodu podľa Božieho zákona človek smeruje k Bohu láskou, nie strachom a naplnením Božieho zákona je láska, nie legalita skutku. Boží zákon teda pozýva človeka k cnosti a jeho prikázania sa realizujú v pravom slova zmysle skutkami cnosti. Takéto skutky nielenže zaručujú dobrotu diela človeka, ale zároveň robia dobrým i samotného človeka, pretože tento koná z lásky, teda s radosťou a s ľahkosťou ([2], a. 2). Boží zákon nielenže predpisuje, aby ľudia milovali Boha nadovšetko, ale zároveň vyzýva ľudí i k láske k druhým, čo Tomáš vysvetľuje spoločenskou povahou človeka. Akvinského koncepcia cností má preto na zreteli i túto dimenziu ľudského bytia a cnosť sa nerealizuje len v individuálnom rozmere.

Pojem prirodzeného u Tomáša

Myslíme si, že pre pochopenie Tomášovho spôsobu uvažovania o cnosti je kľúčovým pojem prirodzeného. Tak ako v rovine bytia je pre človeka určujúcou, vlastnou i špecifickou jeho *ľudská prirodzenosť*, tak v rovine konania má k dispozícii *prirodzený zákon,* od ktorého sa odvíjajú všetky ostatné formy zákona. Prirodzený zákon viaže človeka ako nositeľa ľudskej prirodzenosti, je preňho absolútne záväzný, pre-

tože prostredníctvom neho má stvorenie účasť na večnom Božom zákone. Človek spoznáva normy prirodzeného zákona svojím rozumom. Keďže rozum patrí do základnej výbavy ľudskej prirodzenosti, jeho prítomnosť spája všetkých ľudí, a preto vďaka jeho normatívnemu charakteru môže predstavovať základ ľudského porozumenia a spolužitia. Delaporte túto myšlienku formuloval slovami: „Úlohou právneho systému je, aby predĺžil prirodzené právo, ktoré prirodzenosť zachytáva iba v premisách s cieľom uskutočniť spoločné dobro“ ([8], kap. 8, odsek 2). To, čo človek z prirodzeného zákona vďaka rozumovej kapacite v dejinnom zábere spoznal, odvodil a sformuloval ako normu potrebnú pre ľudské spolužitie, ku ktorému ho nakoniec opäť „predurčuje“ spoločenskosť ľudskej prirodzenosti, stanovuje ako záväzný ľudský zákon. Predstavuje teda derivovanú normu a stanovuje si ho človek, prejavujúc tak svoju rozumovú schopnosť čítať rozumnosť prirodzeného zákona. Rozumové pravidlo, vychádzajúce z prirodzeného zákona, pôsobí na ľudské konanie ako imperatív, zaväzujúc človeka jeho vlastnou prirodzenosťou. Dodržiavanie pravidla rozumu sleduje a sankcionuje sila ľudského zákona.

Avšak žiť v súlade s ľudskou prirodzenosťou neznamená zjednotiť vonkajšie konanie s ľudským zákonom, ba dokonca ani podrobiť sa tlaku a povinnosti rozumu. Morálnosť stojaca na sile zákona nestačí ani z toho dôvodu, že zákon sa nevyjadruje s ohľadom na konkrétnu situáciu a okolnosti. Preto sa rozum musí prejaviť rozumnosťou. Rozumnosť orientuje všetky ľudské skutky zabezpečujúc v nich pravidlo rozumu v partikularite situácií. Tomáš teda dopĺňa náuku o zákone náukou o cnosti. Sám dokonca vyjadruje, že zákon (aj prirodzený) má viesť k cnosti ([7], I–II, q. 96, a. 2 ad 2). Miesto stretu cností a zákona sa u Tomáša nachádza práve v prirodzenosti. Z tohto dôvodu podľa Kluxena, ku ktorého stanovisku sa prikláňame, „neexistuje principiálny protiklad medzi etikou cnosti a normatívnou „prirodzenou zákonnosťou“. Náuka o *lex naturalis* poskytuje náuku o princípoch praktického rozumu, ktorý ju vôbec dovoľuje chápať ako normatívnu, a tak doplňuje náuku o cnosti. Rýdzo normatívny koncept, príznačný pre mnoho etík novoveku i prítomnosti, by sa naopak zdal Tomášovi príliš vonkajškový; až náuka o cnosti objasňuje „vnútorné princípy“ konania“ ([11], 136). Jednotlivé cnosti sledujú rozumové pravidlo správneho stredu v prirodzených sklonoch, aby bolo dosiahnuté rozumové dobro. Uspôsobujú človeka k tomu, aby všeobecné normy prirodzeného zákona chápal v ich zameraní na dobro. Človek, rozvíjajúci podľa rozumového poriadku svoje jednotlivé schopnosti v ich zameraní na dobro, napĺňa určenia svojej prirodzenosti, a teda aj normy prirodzeného zákona. Karta sa obrátila. Etika cnosti nestojí v opozícii voči zákonu, ale v istých okolnostiach v komplementarite a najmä principiálne zo zákona vychádza.

Tomášova pozícia, preferujúca, dovolíme si povedať, viac než komplementaritu jednotu etiky zákona a etiky cností, je možná a ospravedlnená tým, že je akoby až

druhotná či inštrumentálna vzhľadom k cieľu, ktorým je spočinutie v Bohu.[1] Človek vychádza od Boha a smeruje k Bohu, v ktorom nachádza šťastie a zmysel. Jeho návrat sa nerealizuje inštinktívne a nevyhnutnosťou ako v prípade bytostí nedisponujúcich rozumovou vôľou, ale vedomým zainteresovaním. Primárne z tohto dôvodu potrebuje človek zákon, zákon prirodzenosti a zákon rozumu, ktorý sa napĺňa v konaní nie zo zákona a pod zákonom, ale v konaní z cnosti, z vnútornej rozumovej, vôľovej, emocionálnej jednoty osobnosti. Jedna účasť človeka na zákone prirodzenosti sa teda deje cez cnosť. Fenomén večného zákona nás však upriamuje k tvrdeniu, že existuje zákonitosť, ktorej človek naslúcha nevyhnutnosťou vzťahu všetkých vecí k Absolútnu. Na tomto večnom zákone človek participuje tak, ako to má v potencii, teda ako človek. Preto v rovine konania uplatňuje vonkajší princíp súhlasnosti so zákonom (prirodzeným, Božím, pozitívnym) a vnútorný princíp konania z dobrej dispozície, vďaka ktorému pod vplyvom Božej milosti zjednocuje svoje vonkajšie skutky s vnútornou radosťou z konania dobra.

Podľa Tomáša teda najhlbšia morálnosť človeka vychádza menej z akcidentálnej a prechodnej konformity jednotlivého skutku s rozumovým pravidlom ako z fundamentálneho a trvalého úmyslu. Trvalo dobre môže konať len ten, kto má *habitus* takéhoto konania, resp. kto sebavýchovou zdokonaľuje svoje vrodené dispozície a nadobúda cnosti, ktoré ho v plnom slova zmysle robia slobodným. Akvinského ideálom je potom človek, ktorý tak ovláda svoju psychosomatickú štruktúru, že nielenže dobre koná, ale zároveň aj ľahko a rád koná dobre. Takto uchopený ideál mravnosti sa napája na otázku šťastia a zmyslu. Konajúci subjekt vo svojom individuálnom prežívaní nielenže napreduje na ceste dosahovania najväčšieho dobra, od ktorého si sľubuje šťastie a ktorého pravda a dobro sú zaručené objektívnosťou poriadku vecí, ale súčasne toto napredovanie sprevádza aj moment príjemného, ktorý svedčí o dosiahnutej cnosti a zároveň anticipuje večnú blaženosť.

[

Cnosť lásky ako prekonanie duality zákona a cnosti

Príspevok Tomáša k tradičnému chápaniu etiky cnosti sa profiluje v cnosti lásky. Láska ako vliata cnosť nás pozýva zmeniť uhol pohľadu. Kým aristotelovská etika a v nadväznosti na ňu aj Tomáš priznáva cnosti rozumnosti popredné miesto pri špecifikácii toho, či dané konanie je, alebo nie je cnostné, na úplne inej rovine Tomáš prichádza s novým „verifikátorom", ktorým je láska. Nie rozumnosť vlastná bytiu

[1] *Telos* človeka má u Tomáša vzhľadom na akokoľvek definovanú morálnosť prednosť aj podľa MacIntyra. „Jakékoli usmíření mezi biblickou teologií a aristotelismem by muselo potvrzovat tezi, že jediný život, v němž se v plné míře projevují ctnosti, bez nichž člověk nemůže dosáhnout svého *telosu*, je v zásadě založen na poslušnosti zákonu ([14], 323). Znamená to, že aj MacIntyre interpretuje Tomáša tak, že v jeho koncepcii život cnosti v najplnšej miere zodpovedá požiadavke prirodzeného zákona. Pripomeňme tu aj vzájomné súvislosti medzi cieľom existencie a jej zmyslom, čím sa otázka smerovania človeka stáva ešte naliehavejšou ([12], 146).

človeka na zemi, ale láska pretrvá až za hranice smrti. Láska je *forma virtutem*, v nej ostatné cnosti nachádzajú svoje zameranie k Bohu ako k cieľu. Láska nakoniec bude i ten úkon, ktorým človek spočinie v Bohu, ku ktorému celý život v podmienkach svojej konečnosti vzhliadal. Na druhej strane konanie z lásky predstavuje nekonečný horizont a človek ho môže vnímať ako niečo bolestivé, ustavične vyzývajúce a nabádajúce ku skutkom, k akým ho nezaväzuje nijaký ľudský zákon, a preto si nikdy nebude môcť povedať, že „je v poriadku". Až keď sa človek prestane skrývať za literu, za splnenie povinnosti, za zákon, mienky, diskurz, pravidlá, následky, pocíti ťarchu zodpovednosti i slobodu prameniacu z lásky a začne niekým byť, nie niečo spĺňať. Tlak preberania vonkajších noriem a prispôsobovania sa normatívnemu ideálu sa zmení na radosť z bytia sebou samým a zo slobodného, zodpovedného, samostatného a tvorivého napĺňania svojho *telos*. Koncept smerovania ku cieľu sa spája s dobrým pocitom zo života prežívaného i vykonaného ako umelecké dielo neopakovateľného jednotlivca, ktorého cnosti na čele s láskou sa pretavili do skutkov.

Výsostné postavenie cnosti lásky (*caritas*) v Tomášovej etike cnosti má svoje opodstatnenie z viacerých dôvodov, ktoré spätne osvetľujú Tomášovu požiadavku, aby všetky cnosti boli v láske prepojené. Vo svojom traktáte „O láske" Tomáš nešetrí slovami ani argumentmi, ktoré poukazujú na to, ako veľmi mu záležalo na potvrdení prvenstva lásky medzi ostatnými cnosťami. Toto prvenstvo nás nabáda premyslieť cnosti z inej roviny, než tomu bolo v prípade prvenstva cnosti rozumnosti. Domnievame sa, že cnosť lásky vyzdvihuje vo väčšej miere kvalitatívnu dimenziu prežívania ľudského života. Ak má totiž jednotlivec konať v pravom slova zmysle cnostne, musí smerovať k dobru dobrovoľne, promptne, radostne a pevne. Takýto v istom zmysle životný pocit mu nezaručí konanie z povinnosti, či sledovanie dobra zo strachu. Princípom konania cnostného človeka sa musí stať láska, ktorou konajúci miluje dobro, pre ktoré koná ([2], a. 2, 2). Láskou človek dosahuje Boha, aby v ňom spočinul ([7], II–II, q. 23, a. 7). Znamená to, že prvotným objektom lásky je Boh, a preto aj cnosť lásky musí spadať do nadprirodzeného rádu. Tomáš hovorí o vliatom *habituse* lásky, ktorý neničí prirodzené úkony ľudských cností, ale ich pozdvihuje do stavu, v ktorom môžu jednotlivé ľudské schopnosti vykonať nadprirodzený úkon úmerný nadprirodzenému cieľu ([7], II–II, q. 23, a. 3). Podľa Tomáša však nestačí cieľ milovať, rozhodujúcim momentom je aj motív lásky. Človek milujúci dobro kvôli sebe, z vlastníckej túžby mať niečo, nedosahuje dokonalosť blahoslavených, ktorí milujú dobro pre to, čím je, a ktorí sa zo všetkých síl usilujú, aby toto dobro bolo rozmnožené ([7], I–II, q. 26, a. 4).

Záver

„Povinnosť prikázania je opakom slobody len u toho človeka, ktorého myseľ je odvrátená od toho, čo sa prikazuje. Je to zjavné u tých, ktorí zachovávajú prikázania iba zo strachu. Ale prikázanie lásky sa môže plniť len z vlastnej vôle. A preto neodporuje slobode" ([7], II–II, q. 44, a. 1 ad 2). Nazdávame sa, že táto Tomášova myš-

lienka výstižne vypovedá o vzťahu prikázania a lásky, zákona a cnosti. Láska ako najväčšie prikázanie sa napĺňa, keď prestáva byť prikázaním a stáva sa životným určením, náplňou, záležitosťou životného presvedčenia. Láska ako forma cností poskytuje každej cnosti jej dynamický rozmer zamerania k poslednému cieľu. Láska ako spočinutie milujúceho v milovanom pretrvá i v živote po smrti a v tomto zmysle nesú známku nesmrteľnosti aj cnosti, ktorých život je stvárňovaný a modelovaný láskou. Zákon síce môže predpísať niektoré jednotlivé úkony cností, ale kým človek koná pod tlakom zákona, nekoná cnostne, pretože pravým zmyslom zákona je láska, v ktorej niet strachu.

Hlavný podnet Tomášovej pozície teda vidíme v nekonečnej výzve neoddeľovať morálnosť od jej pôvodcu a cieľa. Láska ako cieľ i úkon dáva zmysel cnosti, ktorá je naplnením zákona. Naše počiatočné pýtanie sa na postavenie cnosti v celku Tomášovej etickej teórie nás teda priviedlo až k tomu, čo je jej cieľom, jej určením a úsilím. Cnostné konanie bez lásky by podľa Tomáša nebolo cnostným konaním, ale technikou či zručnosťou. Až cnostné skutky vykonané z lásky napĺňajú zákon i prikázanie. Otázka vzťahu zákona a cnosti sa teda u Tomáša nakoniec stáva v istom zmysle vedľajšou, i keď nie redundantnou alebo indiferentnou. Avšak v kontexte súčasných teórií cností má podľa nás väčší význam zdôrazniť spätosť akéhokoľvek prejavu cnosti s láskou, ktorá dáva cnosti hlbší zmysel a opodstatnenie, než stavať Tomášov prínos na jednote prirodzeného zákona a cnosti, hoci i tento rozmer má svoje miesto.

V konečnom dôsledku môžeme konštatovať, že u Tomáša sa videnie cnosti posunulo od roviny napätia či duality zákona a cnosti k rovine napätia lásky a cnosti. Cnosť má zmysel, jedine ak je oživovaná a stvárňovaná láskou a láska sa prejavuje cnosťou. Diskusia o tom, či Tomášova etika cnosti, resp. etika zákona prevláda a v akom sú vzťahu, ustupuje etike cieľa, etike lásky a jedine v jej rámci má význam. Toto predstavuje podľa nás aj dimenziu obohatenia súčasných koncepcií cnosti. Myslíme si, že ak staviame etiku cnosti ako variantu etiky povinnosti, môže sa vytrácať alebo aspoň redukovať rozmer zmyslu. Paralelne s presunom dôrazu na morálny charakter jednotlivca sa totiž žiada odpoveď na otázku prečo. Láska predstavuje Tomášovu odpoveď, ktorá nemusí byť prijatá všetkými.

Literatúra:

[1] THOMAS D'AQUIN: *Commentaire de l´éthique à Nicomaque d'Aristote*. Preložil Y. Pelletier, 2000. [online]. Dostupné na: <http://www.thomas-d-aquin.com/Pages/ Traductions/pelletier/TradPelCadre.html>

[2] THOMAS D'AQUIN: *Les treize articles disputés sur la charité*. Preložil P. Kreit (rok neuvedený). [online]. Dostupné na: <http://docteurangelique.free.fr/>

[3] THOMAS D'AQUIN: *Questions disputées sur la vérité*. Preložili Marie-Hélène Deloffre, 2004 (questio 1), Serge-Thomas Bonino OP, 1996 (questio 2), Bernadette Jollès, 1983 (questio 13), Jean Tonneau OP, 1991 (questiones 15, 16, 17). [online]. Dostupné na: <http://docteurangelique.free.fr/>

[4] THOMAS D'AQUIN: *Somme contre les gentils*. Traduction édition du Cerf. Paris, 1998. [online]. Dostupné na: <http://docteurangelique.free.fr/>
[5] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O království ke králi kyperskému*. Preložil Jiří Beneš a Jana Matlová. In: Sousedík, A. (ed.): *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha: Karolinum, 1994. Str. 27–94.
[6] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *O zákonech v Teologické sumě*. Preložil Karel Šprunk. Olomouc: Krystal OP, 2003.
[7] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa*. 6 zv. Preložil P. E. Soukup a kol. Olomouc: Krystal, 1937–40.
[8] DELAPORTE, G.: *L´amitié politique, forme suprême du bonheur*. [online]. [s.a.]. [Cit. 2005-05-19]. Dostupné na: http://www.thomas-d-aquin.net/Pages/Articles/Amitie Politique.htm
[9] FULA, M.: *Téma šťastia v morálnej filozofii*. In: Filozofia 2, roč. 59, 2004, s. 110–123.
[10] GÜNTHÖR, A. *Morálna teológia* I/b diel. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1989.
[11] KLUXEN, W.: Tomáš Akvinský. Základní stanoviska jeho etiky. In: Zborník Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice. Praha: Česká královská akademie, 1994. s. 128–138.
[12] KONDRLA, P.: *Dynamika zmyslu ľudskej existencie*. In: Problémy a perspektívy filozofických, humanitných a sociálnych vied. Zb. Katedry a Inštitútu psychológie Trnavskej univerzity. Trnava: FH TU, 2002, s. 145–150.
[13] LAJČIAKOVÁ, P.: *Morálny vývin a formovanie charakteru*. In: Orosová, O. – Schnitzerová, E. (Eds.): Psychológia v škole. Zb. príspevkov z Česko-Slovenskej vedeckej konferencie. Košice: Ústav humanitných vied Prírodovedeckej fakulty UPJŠ, 2002, s. 319–324.
[14] MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004.
[15] McINERNY, R.: *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1982, 1997².
[16] SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dobro a cnosť*. Bratislava: Iris, 2003.
[17] STANCIENÉ, D. M.: *The ethics of natural law according to Thomas Aquinas*. In: Verbum analecta neolatina VI/2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004, s. 357–368.
[18] SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno: Cesta, 1998.
[19] TORRELL, J.-P.: *Saint Thomas d´Aquin, maître spirituel*. Éd. universitaires Fribourg Suisse, Éd. du Cerf Paris, 2002².

Mgr. Andrea Blaščíková
Katedra etiky a katechetiky FF UKF v Nitre
Hodžova 1, Nitra
ablascikova@centrum.sk

DIALOGUE STANDING OF A HUMAN BEING IN THE GLOBALIZATION AGE

Krzysztof Wieczorek

Abstract: The author deals with an influence of globalization process in the communication practice field on quality, sense and functions of contacts among human entities. The principal thesis is: as a result of quantitative and qualitative changes connected with formation of the virtual dialogue environment a process of radical changes of cultural identity of a human being began. The ego era, in which awareness of our own individuality has been formed around understanding ourselves as „ego" is finishing. In the era of virtual dialogue a human being will change into a manger of a package of alternative identities.

Globalization is not only a new quality in a category of the social-economic relations but a fundamental intellectual transformation of the human being's environment. It did not take place out of a sudden, or overnight, but significant changes occur so quickly that we should consider if we are prepared well enough to cope with it.

In the 1960 years an animated discussion about growth limits took place. The concept of „the future shock"[1] was created; Alvin Toffler and other theoreticians of culture advocated a thesis that forces of technological- industrial progress unfretted by a human being had got out of control what resulted in beginning of process of the autonomic evolution of the technological zone[2] – not only controlled by will and intelligence of a human being, but what is more, – attaining dominance over the humanistic zone and forcing mankind to activate adaptation mechanisms to new more and more quickly changing environment conditions as well. Those adaptation mechanisms, of which a human being is capable by his nature, turned out to be too slow and insufficient. *Homo sapiens* could not follow the development of technical means – the development which he had set into motion recently by himself.

As soon as we had accustomed ourselves with this civilization shock, we were surprised with another one: the world's information technology revolution brought new challenges which humanity must face effectively. Globalization of communication processes and information transfer is the most important determinant of the post-industrial era. Owing to the telecommunication satellite network practically the whole terrestrial globe is within reach of quick wireless information transmitters nowadays, and owing to cheap microelectronic technologies individual sending-receiving equipment (mobile telephone, computer network terminal) became widely available. Nowadays the on-line communication in the real time, with a few second

[1] See: A.Toffler: *Future Shock*. New York 1970.
[2] Cf. S.Lem: *Summa technologiae*. Kraków 1974.

delays at most – between two points anywhere on the Earth, is neither a technical nor an economic problem. It is worthwhile venturing to think what the influence of this fact is on us – our mentality, our identity, and our way of being a man.

Representatives of the post-Scheler trend of the philosophical anthropology emphasize aptly the fact that existence of a human being is endowed onthically on the determined arrangement of material and biological conditions, determining impassable limits of possibility of our human nature transformations[1]. Those biological conditions of a human life and activity has been unchanged for hundreds of thousands, and possible millions of years; whereas as a result of quicker and quicker changes in the environment surrounding us we are constantly forced to test a new efficiency of this evolution creature, called a human being, in each time new and more difficult conditions of activity. This fact causes that everlasting and unchanging substantial form of a human being is filled with new contents; in such a way „an old human being" gives a way to „a new human being". Some compare this process to a change in computer software, which- according to their view- is a human brain. However, in reality, there is something more in it: the hardware – software metaphor, used with reference to the human organism and its internal mental resources, diminishes inaptly human nature to a dimension of the information processing system; after all we cannot ignore an integral autonomic center of intellectual life, which is a human being – the one which manifests himself in acts of the source self-presentation.

Under an influence of globalization of the interpersonal communication models and quality of personal life undergo far reaching changes. We become different, living in a society without information barriers. Like half a century ago, in this discussion about the growth limits, today there are also catastrophic voices. It is often said about depersonalization, a threat to personality disintegration, dystrophy of natural and authentic interpersonal bonds, about being lost in the virtual reality, destruction of human subjectivity[2]. Those threats exist undoubtedly and we should not ignore them: in order a human being could find his way again and live in such unnatural conditions, which are created by the modern post-industrial civilization, he must deal with many difficult challenges. On the other hand it would be the absurd to demonize development processes of modern information technologies. The network of global information transmitters is not a web in which a human being got himself caught deceitfully like a helpless fly. It is simply new reality equipped with many elements unknown so far, we should adapt to this reality in the optimum way, in order to be able to use stunning possibilities, which brings breaking of time-space communication barriers, and at the same time – not to yield to dangerous destructive forces, also- unfortunately – potentially included in it.

---

[1] Cf. H.Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Transl. Z.Krasnodębski. Warszawa 1988.
[2] See: *Dialog a nowe media*. Red. M.Kita. Katowice 2004, s. 7–8.

History teaches us what an enormous influence had successive breakthrough events in the communication field on mankind. Developing ability to articulate speech was this factor, which led a human being out of the animals' world and initiated culture[1]; invention of writing determined the dividing line between prehistoric times and history[2], then the invention of printing changed again the face of the world and opened a passage way from the Middle Ages to the Modern Times[3]. In more contemporary times a similar role was played by subsequent revolutions in the field of information dissemination – from leaflet and magazine printings in the Enlightment[4] epoch via Graham Bell's telephone, Guglielma Marconi's radio, television, to satellite wireless communication and global world wide web. Each time human possibilities grew stepwise, but each time you should grow up gradually, become mature intellectually and emotionally, to use them effectively in the general good service. It is the same this time. There is no escape from – because it cannot be avoided; such is a price for the progress – pathology, abuses hurting and unhappiness; but when we master this new dangerous and fascinating tool, which is the global telecommunication network, then a new better era in the human history will probably begin.

At the present stage of getting accustomed to new technical possibilities the most important task of the humanistic philosophy is to think where the greatest threats and dangers connected with globalization of the information flow come from and what should be done to minimize as much as possible their (probably unavoidable) negative consequences. One of the threats I would like to concentrate on in further reasoning, can be presented as follows: a human being has not managed to work out effective psychological, cultural and defensive mechanisms yet, which would protect his individual identity against excessive distraction and disintegration. The contemporary communication environment – incomparably more open and dynamic than this one which has accompanied the formation and development phases of our contemporary civilization model so far – creates permanent temptation for people living in it to create many alternative artificial identities. They can be formed in particular areas of a dialogue, to be used in determined communication relations; although once created, such virtual identities have tendency to evolve and undergo gradual autonomization – as they become realized and enrich spaces of relations with particular partners in the global dialogue.

---

[1] O.Spengler: *Człowiek i technika*. In: idem: *Historia, kultura, polityka*. Transl. A.Kołakowski. Warszawa 1990.

[2] J.Patočka: *Początek dziejów*. In: idem: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Transl. J.Zychowicz. Warszawa 1998, s. 39 nn.

[3] J.Huizinga: *Jesień średniowiecza*. Transl. T.Brzostowski. Warszawa 1961.

[4] J.Łojek: *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII w*. Lublin 1973.

The mentioned temptation is generated by one of eternal natural needs of a human being: a need to be a different person, to become a new man[1]. So far this need could be only satisfied substitutively – by a journey to the world of fiction. It took place in such a way that a reader of a text experienced subjectively a process of identifying himself with a hero of the fiction, experienced life and ups and downs of the character created in the text in such a way as he would be the person himself[2]. As a matter of fact there were also methods which make auto-presentation of himself possible – in the system of real social ties – as a different person, but they have a fundamental fault: they were unavoidably connected with crossing obligatory cultural norms. Therefore, they – sooner or later – were classified negatively: as imposture, swindle or trickery, because generally accepted norms of co-existence imposed each member of a social community an obligation to aim at lasting self-identification within the frame work of the determined system of cultural codes and social roles. This cultural pressure led to a situation in which each individual member of society became readable and predictable as determined by his position a link in the web of social relations, appointed to fulfill a series of determined functions towards other people. Those functions resulted; first of all, from individually determined self-identification[3].The reason for those matters was simple: processes of interpersonal communication took place only in a closed isolated area of which limits were determined by functional-instrumental relations within natural social-cultural community.

Today the situation is diametrically different. An arrangement of conditions limiting the dialogue space to closed structures of intra-community relations does not have any reasons for its existence any longer. Spontaneity and unselfishness of interpersonal ties triumphed over models imposed by the organization of social life. Degree of our freedom was enlarged to a great extent. Presenting the matter on a given example: today living in Katowice I can choose a friend from a telephone directory of Toronto, Caracas or Canberry, and make a conversation on any subject.

However, this freedom, spontaneity and free choice have – as it is seen many times – also its „dark side of power". After being liberated from artificial bonds of a local community the danger mentioned above occur: yielding to temptation to become another man, I can – selecting a bit abstractive friend because being thousands kilometers away – choose as well freely who I myself will be for him.

At the beginning of correspondence-virtual acquaintance I can create my virtual representative: a fictional phantom, born in free imagination and then created in the dialogue space[4]. However, then – as the dialogue continues and lines of ties between the partners condense – specific realia of the cyberspace cause the virtual quasi-

[1] J.Huizinga: *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Transl. M.Kurecka, W.Wirpsza. Warszawa 1967.
[2] U.Eco: *Superman w kulturze masowej*. Transl. J.Ugniewska. Warszawa 1996.
[3] See: J.Tischner: *Filozofia dramatu*. Kraków 1998, s. 285–290.
[4] T.Jordan: *Cyberpower*. London 1999.

identity begin to autonomize to live its own life, develops and assumes real characteristics.

An easy access to long range communication tools furthers that their average user establishes more and more such spontaneous relations borrowed phatnomatically. Each new communication process with a next telepartner can create, and then become realized and individualized an alternative identity. The hypothesis saying that formations of this kind are purely virtual and can be reset without a trace at any time is not proved in reality of communication processes. On the contrary: there are many arguments which prove the opinion that alternative dialogue identities do not only live their own life in the dialogue space but also by means of real elements formed as a result of specified rights of functioning in the cyberspace they built into original output identity of a user of communication tools and a creator of virtual phantoms.

From the above consideration a necessity to reconsider a known question formulated many a time emerges: what is really an identity of a human being, on which onthic foundation is it based, what does it derive its vivacity and individual character from, and also – where, how and to what extent and towards whom does it manifest?

Among many possible answers considered by the most important philosophical trends of the last century, one which is given by the dialogue philosophers distinguishes itself in particular: identity of a human being is formed during a meeting with another. „I become I, saying You" – wrote Martin Buber[1]; other representative of this trend expresses the similar opinion: Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huessy[2]. A common feature of these conceptions is a conviction that an individual human „I" remains *tabula rasa*, until it is not filled with content generated in a dialogue interpersonal relations. Taking into account, additionally, Jean Piaget's thought on psychological mechanisms of human cognitive structure formation, also those which are responsible for a shape of an individual identity[3], we come to a conclusion that the idea of personal integration of a human entity around an ego core as it is – namely tendency to understand yourself „ego" – is a historical product of a specific cultural formation, disseminated owing to social mechanisms of inheritance of traditional patterns of dialogue communication.

Comparing statements of dialogue psychologists and philosophers of the twentieth century with manifestations of information technology revolution in the contemporary cultural environment perceived by us indicates that as a result of globalization of communication space and emergence of completely new technical means

---

[1] M.Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Transl. J.Doktór. Warszawa 1992.
[2] Cf. *Filozofia dialogu*. Wybór i oprac. B.Baran. Kraków 1991.
[3] J.Piaget: *Równoważenie struktur poznawczych. Centralny problem rozwoju*. Transl. Z.Zakrzewska. Warszawa 1971.

of transmission, and also as a result of information creation, we found ourselves at the end of that earlier, namely ego civilization formation, in which irrefutable dogma existed that each individual human being is by his nature this concrete and unchangeable „I". However, today there is a clear alternative before us. Instead of being imprisoned permanently in one and only one unchangeable self-identification, each of us can become a manger of an identity package, which will differ significantly from one another, will undergo autonomic evolution, develop in separate areas of dialogue relations, and only taken as a whole can be formulated in a form of personal characteristics of a specific human being. It can happen, for example that a human being in the near future will think about himself as „we", not „I".

According to hitherto existing patterns of cultural tradition, loss of integral unity of your own identification is considered to be a pathological state. Certainly, if this loss of unity is a result of and symptom of a psychological disease – for example schizophrenia – then it, in fact, has a pathological background, and at the same time it causes social dysfunctionality of a human being who suffers from it. However, it is this only specific case of personality split; the others do not have to be thought as pathologies. On the contrary – when we learn to control effectively and to mange knowingly alternative dialogue or „situational" identities created by us, then it may have a positively improving influence on standing of a human being.

The idea presented here is not a futurological prognosis, but only a hypothesis. This hypothesis is based on the fact that today we found ourselves on the border of a binding force of a certain – old and respected, but neither definitely nor timeless important – cultural paradigm. This fact makes us undertake research and thoughts on possible consequences of the state of matters discovered in this analysis, to think more deeply about what new and unpredictable earlier possibilities of auto-creation are open to us, how to learn to use them in the optimum way to enrich qualitatively our human nature, and also what threats and dangers are hidden in those unknown regions of human creativity, therefore what negative scenarios should we avoid.

Bibliography:

Toffler, A: Future Shock. New York 1970
Toffler, A: Szok przyszłości. Transl. W.Osiatyński. Warszawa 1974
Lem, S.: Summa technologiae. Kraków 1974
Plessner, H.: Pytanie o conditio humana. Transl. Z.Krasnodębski. Warszawa 1988
Dialog a nowe media. Ed. M.Kita. Katowice 2004
Spengler, O.: Człowiek i technika. In: idem: Historia, kultura, polityka. Transl. A.Kołakowski. Warszawa 1990
Patočka, J.: Początek dziejów. In:idem: Eseje heretyckie z filozofii dziejów. Transl. J.Zychowicz. Warszawa 1998
Huizinga, J.: Jesień średniowiecza. Transl. T.Brzostowski. Warszawa 1961

Łojek, J.: Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku. Lublin 1973
Huizinga, J.: Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury. Transl. M.Kurecka, W.Wirpsza. Warszawa 1967
Eco, U.: Superman w kulturze masowej. Transl. J.Ugniewska. Warszawa 1996
Tischner, J.: Filozofia dramatu. Kraków 1998
Jordan, T.: Cyberpower. London 1999
Buber, M.: Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych. Transl. J.Doktór. Warszawa 1992
Filozofia dialogu. Ed. B.Baran. Kraków 1991
Piaget, J.: Równoważenie struktur poznawczych. Centralny problem rozwoju. Transl. Z.Zakrzewska. Warszawa 1971

POROZUMENIE ČLOVEKA Z HĽADISKA GLOBALIZUJÚCEHO SA SVETA

Slavomír Gálik

According to author process of globalisation has a lot of aspects. Especially it is important to differentiate between culture and process of civilization. According to author we see to constitute global civilization with a lot of problems and so, it is important to create global culture, too.

Žijeme nepochybne v období globalizujúceho sa sveta. Z tohto dôvodu považujem za potrebné sa hlbšie zamyslieť nad tým, aké sú interakcie medzi človekom a globalizáciou. Konkrétne ako globalizácia vplýva na človeka, na jeho sebaidentifikáciu, vnímanie sveta a v neposlednom rade, čo je na nej pozitívne a čo negatívne. To považujem zároveň aj za aktuálnu úlohu filozofie.

Najskôr si však objasnime samotný pojem globalizácie. Globalizácia, a to už od slov „globálny" a "glóbus", znamená všeobsiahly, planetárny, ktorý prestupuje všetko lokálne, t.j. miestne, ohraničené a čiastkové. S týmto fenoménom sa stretávame možno už za čias kolonizácie pred prvou svetovou vojnou a po nej a potom oveľa výraznejšie po druhej svetovej vojne, keď sa už môžeme stretnúť s dokonalejšou dopravou, televíziou a rozhlasom. O globalizácii v plnom slova zmysle však hovoríme až v posledných dvoch alebo troch dekádach 20. storočia, a to hlavne s nástupom počítačovej techniky, satelitov, telekomunikačných operátorov, čo spôsobilo globálne fyzické a informačné prepojenie sveta. Pod fyzickou úrovňou rozumiem schopnosť rýchleho presunu človeka do ktorejkoľvek časti sveta. Pod informačnou, obrazové a zvukové prepojenie s celým svetom pomocou televízie, rozhlasu, mobilných operátorov a internetu. Toto prepojenie spôsobuje to, čo by sme mohli nazvať *„kompresiou časopriestoru"* ([1], 7–8), lebo zmeny sa môžu uskutočňovať bez priestorových a časových bariér, a to skoro okamžite. Ale nielen to, zároveň sa vytvára nový priestor, ktorý ***Z. Bauman*** nazýva *kyberpriestorom* ([1], 26). Tento nový priestor už totiž nie je pôvodným prirodzeným, ale novým umelým a vykonštruovaným priestorom. Stačí len počítač a pripojenie na internet a cez „enter" je možné sa takmer okamžite dostať do nových dimenzií. Napokon už aj fyzický presun z jedného konca zeme na druhý už nie je tým pôvodným priestorom, prinajmenšom zo psychologického hľadiska, lebo sa tam môžeme dostať za pár hodín. Rýchly prenos informácii, napríklad pri internete alebo televízii, spôsobuje aj iné vnímanie času, ktoré už nie je tak sekvenčné ako predtým, keď sa odpočítavalo od režimu dňa alebo ročných období. Ak sa odpočítavanie času deje len v kyberpriestore internetu alebo televízie, tak sa podľa Baumana stáva skôr tečúcim, neostrým, *"v ktorom sa nikdy nič nedeje".*[1] Dilatácia času a priestoru a ich ďalšie zmeny vo vnímaní s vytvára-

[1] Bauman analyzuje prežívanie času globálne mobilnými ľuďmi takto: „V ich čase sa nikdy nič

ním nového kyberpriestoru, to je možno ten najabstraktnejší popis fenoménu globalizácie, akási jeho forma. Ale aký je jeho obsah?

Pod obsahom globalizácie rozumiem „tok" najrozmanitejších informácii v kyberpriestore.[1] *Tieto informácie by sme mohli podeliť tak ako sa vlastne delia aj oblasti života západného človeka. Sú to hlavne politika, ekonomika, kultúra, náboženstvo a ekológia, ktoré môžeme považovať za najdôležitejšie, lebo najviac ovplyvňujú život človeka. Obsahovo sú to rozličné, mnohovrstevnaté informácie, ktoré sú však zároveň aj prepojené. Je to podobne ako je to aj v živote človeka, lebo nemožno oddeľovať jeho životnú úroveň od politickej a ekonomickej situácie, zdravia s ktorým súvisí aj ekológia a podobne.*

Obsahy, ktoré sa šíria v globalizujúcom sa svete, by sme tiež mohli huntingtonovsky členiť podľa civilizácií: západná, moslimská, čínska, indická a africká. Tieto civilizačné centrá so svojimi hodnotami sú bezpochyby veľmi divergentné a dôležitou otázkou teraz je, či tieto civilizačné centrá so svojimi hodnotami sa šíria všetky rovnomerne alebo či niektorá vykazuje unipolárnu dominanciu?

Viacerí autori sa domnievajú, že centrom šírenia globalizácie je predovšetkým USA, ktoré je predstaviteľom a širiteľom hodnôt euroatlantickej civilizácie.[2] *V skratke možno povedať, že na úrovni politiky ide o presadzovanie liberalizmu, individualizmu, kapitalizmu a demokracie, na úrovni ekonomiky voľný trh, na úrovni kultúry konzumný spôsob života s pluralitou a relativitou hodnôt. Tieto presadzované hodnoty euroatlantickej civilizácie v globalizujúcom sa svete zatiaľ jednoznačne dominujú, lebo na jednej strane sú mocensky vnucované, no na strane druhej aj príťažlivé, hlavne pre mladých ľudí. Tento typ globalizácie preto môžeme nazvať aj univerzalizmom, lebo zatiaľ ide o monopol len jednej civilizácie. Vplyvy iných civilizácii na globalizáciu zďaleka nemajú taký vplyv ako práve táto, hoci v súčasnosti je v celosvetovom meradle cítiť hlavne čínsku civilizáciu, ktorá oproti individualizmu viac presadzuje kolektivizmus. Okrem vyššie spomenutých civilizačných obsahov, ktoré sa šíria po celom svete sú to aj kultúrne obsahy rôznych civilizácii a človek je vlastne vystavený pôsobeniu týchto obsahov. Ak teda chceme porozumieť človeku z hľadiska globalizujúceho sa sveta, tak si hlavne musíme ozrejmiť pojmy a vzťahy medzi civilizáciou a kultúrou.*

---

nedeje. Nad časom nemajú „kontrolu", ale ani čas im nie je pánom, akým bol pre ich predkov, ktorí sa podrobovali anonymnému rytmu pracovnej doby v továrni … Čas môžu len zabíjať, tak ako čas pomaly zabíja ich samotných." ([1], 106–107).

[1] Ehl napríklad pojem globalizácie definuje nasledovne: „… globalizácia je proces zasahujúci čím ďalej viac všetky oblasti ľudskej činnosti. Jeho základom je výmena informácii, komunikácia. Dopady týchto informácii nie sú rovnaké, podobne ako je sila globalizačného procesu. … Globalizácia je však nezvratný proces, ktorý sa v rôznych oblastiach dotýka alebo dotkne každého z nás." ([3], 33).

[2] Ehl celkom jednoznačne hovorí o unipolárnosti globalizácie, ktorého centrum je v USA: „Z geopolitického hľadiska je najviac unipolárnosť podporovaná jasnou mocenskou dominanciou USA – niektorí autori označujú súčasný svet priamo za unipolárny so stredom práve v USA, pretože tu sídli väčšina nadnárodných korporácii ovládajúcich kapitálové toky na celej planéte, tri z piatich najväčších mediálnych koncernov a USA disponuje najmocnejšou armádou. Čo však USA najviac stavia do pozície hegemóna, je jeho technologický náskok v oblasti prenosu a práce s informáciami." ([3], 172).

Pojmy civilizácia a kultúra sa často zamieňajú, sú nejasné a veľa autorov ich odlišne interpretuje. Ja sa prikláňam k názoru ***P. Ricoeura***, ktorý tieto pojmy zásadne odlišuje ([11], 148–155). Civilizáciu, na jednej strane charakterizuje ako dominanciu abstraktnej racionality a kultúru ako tvorivosť a viac život v etike a v kultúrno-náboženských symboloch, ktoré sú uložené v nevedomí ako jednotlivca, tak aj kolektívu. Abstraktná racionalita sa podľa neho dobre prejavuje vo vede a v technike, ale aj v politike a v ekonomike. Všetky tieto oblasti majú svoju racionalitu, ktorej sa dá veľmi dobre porozumieť. Tu by som chcel upozorniť, že aj iné civilizácie majú takúto racionalitu, ale nikde inde sa do takej miery nerozvinula ako v západnej. Na hranici porozumenia je však kultúra, lebo tvorivosť nemáme úplne vo svojej moci, to znamená, že nie sme hocikde a hocikedy schopní tvoriť. Tak isto základná symbolika napríklad kresťanskej kultúry nám uniká a nie sme schopní jej úplne porozumieť. Neplatí tu pokrok ako pri civilizácii, ale skôr regenerácia symbolov, pôvodnej skúsenosti, ktorá je kontrastná, ba až škandalózna s bežnými civilizačnými skúsenosťami.

Civilizáciu a kultúru teda chápem ako odlišné obsahy, ale napriek tomu také, ktoré sú v interakcii, vzájomne sa prelínajú a podmieňujú. Kultúra sa napríklad možno najviac prejavuje v náboženstve, ale náboženstvom samotným nie je, ak chápeme náboženstvo už ako istú sformovanú inštitúciu. Po čase sa totiž stáva, že inštitúcie prekryjú pôvodné idey, stanú sa skostnatenými a môžu byť dokonca aj v protiklade s pôvodným duchom náboženstva. To sa samozrejme môže stať, okrem samotných náboženstiev, aj v umení a vôbec vo všetkých kultúrnych oblastiach ľudského života.

Podobný názor na rozlíšenie civilizácie a kultúry má aj ***D. Hajko***, ktorý civilizáciu charakterizuje ako to najširšie „my“, celý súhrn ľudských činností, toho, čo sa vytvorilo a kultúru ako „spiritus movens“, ktorý stál pri tvorbe civilizácie, dal jej život, ale po čase ju môže aj transcendovať, lebo tá za ňou zákonite zaostáva. ([6], 3–4). Tento vzťah je teda veľmi dynamický a teilhardovským jazykom by sme mohli povedať, že na strane civilizácie je tangenciálna energia a na strane kultúry radiálna.

Prenesme teraz tieto pojmy do globalizačných pohybov. Za základný globalizačný pohyb považujem globálne sa presadzovanie sa euroatlantickej civilizácie. Iné civilizácie, zdá sa, nemajú až taký globalizačný vplyv, hoci paradoxne, ten môže byť hlavne v odpore voči tomuto pôsobeniu. To sa predovšetkým týka niektorých regiónov islamskej civilizácie, ktorá odmieta hodnoty západnej civilizácie a extrémne sa prejavuje v terorizme. Chcem však podotknúť, že aj tento odpor je hlavne civilizačný a nie kultúrny, lebo s terorizmom sa nestotožňuje ani väčšina duchovných islamu. Ide teda v huntingtonovskom duchu aj o strety civilizácií, v ktorých dominuje západná a ktoré sú zatiaľ viac konfliktogénne ako tvorivé a spolupracujúce.[1] Samotný model západnej civilizácie, ktorý sa rozvíja hlavne na základoch abstraktnej racionali-

[1] Pozri kritickú štúdiu od A. Hykischa na Huntigtona „Huntingtonov konflikt civilizácií“ ([8], 206–217).

ty, by možno sám osebe nebol zlý a mohol by sa uchytiť vo všetkých civilizáciach, ale problém je v tom, že sa ľahko stáva nástrojom úzkych záujmových kruhov alebo povedzme presne: ega človeka. A takýto vývoj aj skutočne sledujeme, lebo stále viac pribúda chudobných, umierajúcich od hladu, pokračuje sa v devastácii životného prostredia a tak isto pribúdajú aj medzicivilizačné konflikty v podobe terorizmu.[1] Z týchto dôvodov sa západná civilizácia v iných civilizáciach, ako je napríklad islamská, čínska a africká, odmieta. Z toho vyplýva, že napätia a konflikty budú pokračovať a možno v rôznych podobách si budú dopredu raziť cestu aj iné variácie globálnej civilizácie založenej na abstraktnej racionalite. Zdá sa však, že civilizačné problémy sa z globálneho hľadiska len zväčšujú, a preto je podľa mňa potrebné ju vyvážiť kultúrou, ktorá by mala mať tak isto globálny charakter.

Čo však rozumiem pod globálnou kultúrou? Kultúra, ako som ju vyššie priblížili, má za cieľ regenerovať pôvodnú kultúrno-náboženskú symboliku v nevedomí, rozvíjať spiritualitu, odstraňovať negatívne v človeku, posilňovať etické konanie a tvorivosť. Pod globálnou kultúrou však navyše rozumiem ešte hľadanie spoločného všeľudského konsenzu v základných humánnych, etických a spirituálnych oblastiach. Bez uvedomenia si, že sme všetci ľudia, ktorí majú svoju dôstojnosť a že tu platí aj istá zákonitosť v etickom správaní a v duchovnom živote, nie je možné, podľa mňa, dosiahnuť istú harmóniu medzi civilizáciami. ***D. Bohm*** tak isto tvrdí, že bez duchovnej jednoty, istej koherentnej súvislosti, rodiaca sa celoplanetárna civilizácia by nemala zmysel ([2], 119–121). Možno isté utváranie sa nového globálneho duchovného povedomia naznačuje aj Summit Zeme v roku 1992 ([8], 286) a Prehlásenie k svetovému étosu v roku 1993 ([9]. Medzicivilizačné rozdiely sa hlavne zakladajú na rôznych náboženstvách, ktoré sa len veľmi ťažko menia a otvárajú inakostiam. Napriek tomu, aj tu nachádzam možnosti ku vzájomnému porozumeniu, a to hlavne v mystike, ktorú má každé svetové náboženstvo. Mystika hociktorého náboženstva sa totiž pomerne s veľkou ľahkosťou dokáže odpútať od inštitucionálneho rámca vlastného náboženstva a zároveň si veľmi dobre porozumieť aj s mystikami iných náboženstiev.[2]

To sú teda isté možnosti a náznaky, že elementárnu globálnu kultúru by bolo možné vytvoriť. Zároveň si však uvedomujem, že to bude veľmi ťažká a dlhá cesta s množstvami konfliktov s otvoreným a neistým koncom. Globalizácia však napreduje a ako silná vlna prechádza cez každého z nás. Nedá sa pred ňou utiecť, musíme sa s ňou buď tak alebo onak vyrovnať. Najlepšie vyrovnanie sa s globalizáciou považujem v posilnení vlastnej kultúrnosti, ktorá by bola otvorená pre globálnu kultúru.

[1] O pozitívach a negatívach globalizácie hovorí Hoffmanová v knihe Úvod do problematiky globalizácie, ale žiaľ bez toho, že by zaujala aj isté hodnotové stanovisko ([7], 15–18). Celkom jednoznačne sa však vyjadruje N. Chomsky, ktorý kritizuje globalizáciu za príčinu zväčšovania rozdielov medzi bohatými a chudobnými, hladu a ekologických škôd ([4]).

[2] Pozri napríklad moju štúdiu: GÁLIK, S.: Mystika ako univerzálna reč náboženstiev. In: Fundamentálna úloha lásky v dialógu medzi civilizáciami. s. 47–54.

To je podľa mňa aktuálna úloha súčasného človeka v globalizujúcom sa svete. Možno je to viac dôležité ako kedykoľvek predtým, lebo stále jasnejšie si uvedomujeme prepojenie a vzájomnú závislosť celého sveta. Poškodenie životného prostredia alebo nejaký etnický konflikt totiž pôsobí už celoplanetárne. Ale určite to platí aj naopak, o veciach pozitívnych. Človek je teda hlavný aktér v pozitívnych i negatívnych prejavoch globalizácie a je len na ňom, ktorý smer si vyberie.[1]

Literatúra:

[1] BAUMAN, Z.: *Globalizace. Důsledky pro člověka.* Praha, Mladá fronta 2000.
[2] BOHM, D.: *Věda, duchovnost a současná krize světa.* s. 119–121. In: Na vlnách změn. Prednášky z 12. medzinárodní transpersonální konference. Praha, Radost 1992.
[3] EHL, M.: *Globalizace pro a proti.* Praha, Academia 2001.
[4] FOX, J.: Chomsky a globalizace. Praha, Triton 2003.
[5] GÁLIK, S.: *Mystika ako univerzálna reč náboženstiev*. In: Fundamentálna úloha lásky v dialógu medzi civilizáciami. Zborník z medzinárodného vedeckého kolokvia na Sázave konaného v dňoch 13.–15. júla 2001. Katedra filozifie FH TU, Trnava 2001.
[6] HAJKO, D.: *Etika v dialógu kultúr*. In: Kulturologické pohľady. Katedra kulturológie FF UKF v Nitre 2002.
[7] HOFFMANOVÁ, V.: *Úvod do problematiky globalizácie.* Metodicko-pedagogické centrum v Prešove 2003.
[8] HYKISCH, A.: Nebojme sa sveta. Sprievodca globálnym myslením. Bratislava, Lizard 2001.
[9] KÜNG, H., KUSCHEL, K.-J.: *Prohlášení ke světovému étosu*. Deklarace parlamentu světových náboženství. Brno, CDK 1997.
[10] KRIŠNAMURTI, Dž., BOHM, D.: *O budoucnosti lidstva.* Rozhovory. Praha, Pragma 1992.
[11] RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* Praha, Oikúmené 1993.

Doc. Mgr. Slavomír Gálik, PhD.
Katedra filozofie FF TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
tel.: 033/ 5939210
mail: s_galik@yahoo.com

[1] **Dž. Krišnamurti** dokonca naznačuje, že vyrovnať sa s globalizáciou nebude až také jednoduché, lebo globálne presahuje možnosti rozumu, ktorý je fragmentárny, a preto hovorí o potrebe rozšírenia nášho vnímania, o vhľade, ktorý by dokázal zmeniť naše myslenie a správanie [10], 24–29).

ZÁKLADNÉ PARADIGMY KONCEPCIE FILOZOFIE KONŠTANTÍNA FILOZOFA

Igor Kišš

Basic Paradigms of the Philosophical System of Constantine the Philosopher
Author attempts to clarify the basic philosophical system of Constantine the Philosopher, which was so far largely neglected by academic research. The basic sources used are Constantine's Proglas, Kliment Ochridky´s Life of Constantine (Život Konštantínov), as well as author's knowledge of Byzantine religious philosophy represented primarily by the eastern church fathers.

Dovoľte mi začať najprv skeptickou otázkou: je možné vôbec podať základné paradigmy koncepcie filozofie Konštantína Filozofa? Dá sa vôbec určiť, aké vlastne boli?

O ich existencii nemožno pochybovať. V inom prípade by Konštantín už za svojho života nebol dostal prímenie „Filozof", ako mu ho dáva jeho životopis, napísaný po jeho smrti pravdepodobne jeho žiakom Klimentom Ochridským. Životopis sa začína slovami: „Život blahoslaveného učiteľa nášho Konštantína-Filozofa, prvého vychovávateľa národa slovienského" Ako vysokoškolskému učiteľovi mu tento titul patril a bol mu dávaný vždy nanovo už za jeho života[1].

Aké však boli základné paradigmy Konštantínovej filozofie je dosiaľ málo preskúmané. Osobne nepoznám žiaden doterajší pokus o ich stanovenie. Nenachádzam ho ani u ruského literárneho historika V. N. Toporova, ktorý sa síce podrobne zaoberá Konštantínovým traktátom Proglas, ale Toporovovi ide viac o literárne vyhodnotenie Proglasu, než o vyhodnotenie jeho filozoficko-teologického odkazu[2]. Nemožno zaň považovať ani pokus srbského historika filozofie Dragoljuba Živkoviča, ktorý sa pokúša stanoviť niektoré princípy Konštantínovej filozofie na základe traktátu O pravej viere. V tomto spise nachádza Živkovič filozofické kategórie ako existencia, bytie, zákon, múdrosť, neexistencia, idea atď.[3] Živkovič sa tu vlastne

[1] Pozri Život Konštantína, pôvodné úvodné slová životopisu, in: Stanislav Ján: Panonsko-moravské legendy, vydal L. Mazáč, Praha-Bratislava 1933, s.11 a rímska V. Titul Filozof pripisuje tento životopis Konštantín ovi aj v kap. II, s. 12. Filozofom ho nazýva aj logofet, štátny sekretár na cisárskom dvore v Carihrade a to v kap. IV, s. 16 aj 17. S týmto istým titulom v súvise s Konštantínom sa stretáme aj na ďalších stránkach Života Konštantínovho, prakticky v celom tomto spise. Pastrnek v svojom diele Dějiny slovanských apoštolu Cyrilla a Methoda, Praha, 1902, s. 43, citujem podľa Stanislava s. 18, pozn. 1, sa nazdáva, že titul „Filozof" dostal Konštantín keď sa stal profesorom teologicko-filozofických náuk na vysokej škole v Carihrade.

[2] Toporovova pôvodne ruská štúdia vyšla aj v slovenskom preklade pod názvom: Slovo a Premúdrosť („Logosná štruktúra"), „Proglas" Konštantína Filozofa. Bola uverejnená v časopise Proglas, Bratislava, roč. XIII, december 2002, č. 1, s. 3nn.

[3] Pozri v internete na adrese v google heslo: Dragoljub Zivkovic + Konstantin.

pripája k názoru objaviteľa tohto spisu K. F. Kolajdoviča, ku ktorému sa pridala aj väčšina ruských bádateľov, že ide o dielo Konštantína Filozofa. Ale Konštantínovo autorstvo tohto spisu popieral už náš P.J. Šafárik[1] a najnovšie ruský bádateľ Andrej Jurčenko v svojej štúdii definitívne dokázal, že nejde o Konštantínov spis ale o fragmenty diela konštantinopolského patriarchu Nikifora I. (758–828)[2]. Teda ani cez traktát O pravej viere sa nedozvedáme nič o Konštantínovej filozofii.

A predsa sa nazdávam, že je možné stanoviť určité základné princípy náboženskej filozofie Konštantína Filozofa. Môžeme sa totiž oprieť o jeho traktát Proglas a o Klimentovo dielo Život Konštantína a zároveň ich zasadiť do celkového filozofického systému vtedajšej byzantskej náboženskej filozofie.

Čo teda môžeme pozitívneho povedať o Konštantínovej filozofii?

1. Pri určení filozofie Konštantína Filozofa možno vyjsť z konštatovania, ktoré sa nachádza v III. Kapitole Života Konštantína, že jeho náboženská filozofia bola formovaná pod vplyvom Gregora Naziánskeho, zvaného Bohoslovec, ktorý bol jeho najobľúbenejším učiteľom. Jeho spisy sa Konštantín ako mladý učil spamäti. Podľa Života Konštantínovho vysoko ocenil jeho filozoficko-teologické dielo slovami: „Ó, Gregor, telom človek a dušou anjel! Ty telom človek súc, ako anjel zjavil si sa, lebo tvoje ústa ako jeden zo Serafínov oslavujú Boha, a celý svet osvecujú ohlasovaním pravej viery. Preto i mňa, patriaceho k tebe láskou a vierou, prijmi, a buď mi učiteľom a osvecovateľom“[3].

2. Pre identifikáciu Konštantínovej náboženskej filozofie je dôležité aj Konštantínovo vlastné určenie podstaty jeho filozofie. Keď mu totiž štátny sekretár na cisárovom dvore v Carihrade, logofet, položil otázku: „Filozof, chcel by som sa dozvedieť, čo je to filozofia.“ Vtedy Konštantín mu odpovedal: „Filozofia je poznávanie božských a ľudských vecí, nakoľko sa môže človek priblížiť Bohu. Učí človeka, že svojimi skutkami má sa stať obrazom a podobou toho, ktorý ho stvoril.“[4]

3. Konečne je tu tretie východisko, ktoré nám môže pomôcť odkryť podstatu filozofie Konštantína Filozofa a to je jeho traktát Proglas. Proglas je písaný síce nie ako filozofické dielo. Je to skôr program misie Konštantína a Metoda na Veľkej Morave určený pre národ Slovienov. Ale v tomto traktáte je markantný dôraz na pojem „Slovo“ aplikované na Ježiša Krista[5]. Z toho možno uzatvárať, že Konštantínova náboženská filozofia bola v podstate zhodná z byzantskou vtedajšou nábožen-

[1] Šafarik, P.I.: Razcvet slavjanskoj pismennosti v Bulgarii, Moskva 1848.

[2] Možno to vidieť z Migneho Patrologia Graeca 100, col. 533–832, pozri Jurčenko Andrej: K probleme identifikacii „Napisania o pravej viere“, in zborník: Tysačeletije kreščania Rusi, vydal Moskovský patriarchát, Moskva 1988, s. 326.

[3] Život Konštantína, op. cit., kap. III, s.14.

[4] Život Konštantína, op. cit., kap. IV, s. 16.

[5] Pozri Proglas, in: Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, Bratislava 1964, s. 130–133 v prebásnení V. Turčányho. Vychádzame z tohto vydania. Jeho výhodou je, že riadky Proglasu sú v ňom očíslované a tak sa dajú lepšie citovať. V našom prípade pozri riadky 16–26.

skou filozofiou o Logosovi. Konštantín svoju zakotvenosť v byzantskej filozofii Logosa nepriamo vyjadril aj tým, že prvé slová z Biblie, ktoré preložil do staroslovienskeho jazyka a v ktorých použil svoje novovynájdené slovienske písmo boli slová prologu evanjelistu Jána o Logosovi: „Iskoni bje Slovo (v gréckej pôvodine Logos), i Slovo (Logos) bje u Boga, i Bog bje slovo (Logos). Se bje iskoni u Boga" (Ján 1,1–2).

Byzantská teológia, ktorej prívržencom boli Konštantín a Metod, bola vždy hlboko napojená aj na filozofiu, a to v oveľa väčšej miere ako západná teológia. Táto teológia bola vždy zároveň aj náboženskou filozofiou. Nadväzovala vlastne na starú židovskú náboženskú filozofiu ako ju nachádzame najmä v knihe Príslovĺ (Prísl 8,22–36), ktorá je pripisovaná kráľovi Šalamúnovi ako filozofia múdreho kráľa Šalamúna, ale aj v apokryfickej knihe Jesus Sírach (Sir 24,1–23). Tu sa spôsobom pripomínajúcim filozofiu hovorí o tom, ako Boh skôr než stvoril tento svet, stvoril najprv múdrosť, sofiu, plán tohto sveta, podľa ktorého bude svet fungovať. Každý čitateľ Biblie tu cíti, že toto už nie je v Biblii len teológia, ale že tu sa už ide až na hranice filozofie.

Podobné myšlienky o princípoch, na ktorých je kozmos postavený, sa zjavili potom aj u Herakleita z Efezu, Platóna a stoikov[1]. Títo už však nepoužívali pojem múdrosť, po grécky „sofia", po hebrejský „chokmá", ako biblická náboženská filozofia, ale používali vo svojej filozofii pojem „logos". Grécky pojem „logos" bol pre grécku filozofiu zvlášť vhodným pojmom. Pojem „logos" je v gréčtine totiž polyvalentným pojmom. Má prinajmenšom sedem rôznych významov a každý z nich je vhodný na ďalšie filozofické úvahy a pritom tieto rôzne významy spolu tvoria jeden celok. Uveďme si tieto rôzne významy pojmu „logos" v gréčtine. Slovo „logos" znamená predovšetkým naše „slovo". „Na počiatku bolo Slovo.". Ale zároveň tento pojem v gréčtine znamená aj „zámer, plán". Znamená ďalej aj „princíp" určitej veci. Môže znamenať aj „paradigmu". Znamená ďalej aj múdrosť, sofiu, ale aj rozum, nús. Také mnohovýznamové slovo je akoby zrodené pre rozvoj filozofických reflexií, ale zároveň je aj ťažko preložiteľné do iných jazykov. Keď Slovák číta začiatok evanjelia Jána: „Na počiatku bolo Slovo", nemá to pre neho zďaleka také široké významové a filozofické možnosti, ako keď to počuje Grék v svojej reči: „En arché én ho Logos". My v tom počujeme len jeden význam, ale Grék v tom počul zároveň prinajmenšom sedem ďalších rôznych významov. Takáto mnohovýznamnosť tohto slova iba podčiarkovala jeho využiteľnosť vo filozofii. A tak pojem „logos" našiel cestu od Herakleita z Efezu k Platónovi a od neho k stoikom. Cez Filóna Alexandrij-

[1] Stále zostáva však otázkou, nakoľko boli Herakleitos z Efezu a Platón ovplyvnení židovskou biblickou náboženskú filozofiou. Prví cirkevní otcovia boli presvedčení, že korene filozofie logosa u Herakleita a Platóna treba hľadať v Šalamúnovej biblickej Knihe Príslovĺ. Pozri Florovsky, Georges: The Byzantine Fathers of the Fifth Century, strán 222, uverejnené na internetovej adrese: http://www.holytrinitymission.org/books/english/fathers_florovsky_2.htm, s.57.

ského, ktorý v sebe stelesňoval židovskú a helenistickú filozofiu, sa tento pojem dostal späť do biblického myslenia, už nie ako biblické hebrejské „chokmá", ale ako grécke novozmluvné „logos". Apoštol Ján tento pojem v prologu k svojmu evanjeliu akoby pokrstil včlenením do teológie a perzonifikoval ho, lebo v svojom evanjeliu hovorí, že Logos je vlastne Ježiš Kristus.

Dá sa povedať, že filozofiu Logosa (teraz už ale v teologickom podaní) nachádzame aj u apoštola Pavla, najmä v liste Efezským a Kolosenským (napr. Kol 1,16–20), ale aj v 1.liste Korintským a v liste Židom.

Teológia Logosa pomohla kresťanstvu k jeho akceptácii v helenistickom svete. Grécka filozofia bola totiž cez tento pojem vlastne určitou prípravou pre prijatie kresťanstva.

Teológiu Logosa vyznávali prakticky všetci východní cirkevní otcovia počnúc Justínom Martýrom cez Tertulliána, Irenaea, Origena, Atanázia, Bazila Veľkého, Gregora z Naziánu i Gregora z Nizzy. Svoj vrchol dosiahla táto filozofujúca teológia u Maxima Confessora. V modernej dobe nadviazali na túto teológiu priamo alebo nepriamo Ján Ámos Komenský v svojom spise Všenáprava, Teilhard de Chardin, ale aj moderní teológovia ako Oskár Cullmann alebo Paul Tillich. Títo bez toho, že by priamo používali pojem „Logos", rozvíjali svojím spôsobom logosovskú teológiu. Naproti tomu západná teológia zostala k teológii Logosa v dobe stredoveku chladná. Až pápež Ján Pavol II. vyzval cirkev začať si všímať teológiu východných cirkevných otcov. Pápež vyslovil kritiku západnej cirkvi, že začala dýchať len polovicou pľúc a že nastal čas začať dýchať v teológii oboma polovicami pľúc, teda znova integrovať teológiu východných cirkevných otcov do teologického systému aj západnej cirkvi.

Teológia Logosa má totiž svoj veľký význam pre humanizáciu sveta. V tom zmysle je nesmierne moderná pre dnešného človeka, ktorý sa snaží o humanizáciu sveta. Osobne si myslím, že keby západná teológia sa nebola dištancovala od teológie Logosa, nebolo by došlo k zjavom inkvizície v západnej cirkvi. Odtiaľto pochopíme aj prudkú reakciu predovšetkým u Dostojevského voči inkvizícii ako ju vyjadril v svojej poviedke o Veľkom inkvizítorovi v románe Bratia Karamazovci. Pre toho, kto bol od detstva vychovávaný v teológii Logosa, je inkvizícia niečím absolútne neprijateľným.

Aké sú vlastne hlavné paradigmy tejto teológie? Kým západná teológia sa sústreďovala len na spásu po smrti, teológia Logosa východných cirkevných otcov hlásala nutnosť transformácie sveta cez Krista už v tejto časnosti. Kristus priniesol spásu už aj pre túto časnosť. Hlavná téza teológie Logosa znie: Boh je láska a keďže my sme stvorení na Boží obraz, ako to zdôraznil logofetovi aj Konštantín Filozof (pozri poznámka 7), aj ľudia na tomto svete majú žiť ako Božie deti v láske. Apoštol Pavel v Kol 1,16 hovorí, že „všetko" (po grécky „ta panta"), bolo stvorené skrze Krista-Logosa, v Kristovi a pre Krista. Tieto tri predložky, že „skrze Logosa, pre Logosa a v Logosovi" bolo všetko stvorené, sú charakteristickým znakom logosovskej byzantskej teológie. Všetko musí byť v tomto svete teda humánne, musí odpovedať

Božej láske, lebo Boh je láska a Ním stvorený kozmos nemá a nemôže byť iný, ako je Boh sám. Medzi nebom a zemou musí byť analógia. Svet bol podľa teológie Logosa stvorený na základe určitých morálnych princípov kráľovstva Božieho ako sú spravodlivosť, mier (šálóm), sloboda, rovnosť, služba, spoločenstvo, pravda, milosrdenstvo k biednym, atď. Toto sú podmienky trvalej existencie sveta. Ako by sme počuli Tomáša Gariquea Masaryka, ktorý povedal, že národy sa udržujú tými ideálmi, na základe ktorých vznikli. Teológia Logosa filozoficky hovorí niečo podobného: Boh svet stvoril na základe humánnych etických princípov kráľovstva Božieho. Ak sa svet nebude snažiť žiť podľa ideálov kráľovstva Božieho, podľa ktorých bol stvorený, dôjde k dezintegrácii sveta. List Židom 1,3 to hovorí výslovne takto: jedine humánne hodnoty Kristove dokážu udržať tento svet pre jeho ďalšiu existenciu (Žid 1,3). Egoizmus, násilie, krutosť, šovinizmus i rasizmus dovedú tento svet len do skazy. Božské hodnoty, z ktorých hlavná je humanita ako výraz Božej lásky, nemožno ignorovať bez toho, aby svet nezničil sám seba.

Tieto základné tézy teológie Logosa, že všetko bolo stvorené skrze Krista, pre Krista a v Kristu, doviedli filozofujúci byzantskí teológovia do nádherných filozoficko-teologických reflexií. Filozoficky zahŕňajú aj učenie o pan-en-teizme, ako ho od panteizmu odlišil nemecký filozof Karl Krause (1781–1832): Boh nie je totožný s prírodou ako to hlásal Spinóza a predsa Boh musí byť spirituálne prítomný vo všetkom správnom ľudskom počínaní. Teilhard de Chardin to vyjadril svojím očakávaním christogenézy sveta. Nadviazal tým na učenie cirkevného otca Irenaea o anakefalaiosis kozmu. Maxim Confessor zase zdôrazňoval v teológii Logosa zodpovednosť mikrokozmu za makrokozmos, čo má dnes veľký význam najmä pre ekológiu.. Ten istý Maxim Confessor vniesol rozlíšenie medzi pojmom Logos (s veľkým „L“) v zmysle božskej paradigmy a logosa s malým „l“, ktorým sme my ľudia a kozmos pri uskutočňovaní Božej destinácie s nami. Boh je originál a my máme byť v našom etickom konaní Jeho čím vydarenejšou kópiou. Justín Martýr zase vysoko hodnotil aj iné svetové náboženstvá ako nositeľov čiastočného Logosa a formuloval učenie o Logos spermatikos. Herakleitos, Platón, Sokrates, sú podľa neho kresťanmi pred Kristom[1]. Ako by sme už v tých starých dobách počuli hovoriť Karla Rahnera o anonymnom kresťanstve a Paula Tillicha o latentnej cirkvi. Je to však len čiastočné poznanie Logosa. Plného Logosa-Krista možno stretnúť len v zvesti Kristovho evanjelia.

V podstate túto istú teológiu vyznávali aj Konštantín a Metod. Zrodili sa v Byzancii a zrejme žili byzantskou teológiou. V Proglase Konštantín výslovne hovorí, že cieľom ich misie medzi Slovienmi je meniť zvierací život ľudí na rajský život podľa Logosa-Krista[2]. Aby sa to mohlo stať je treba všetkým národom zvestovať

[1] Porovnaj k tomu Endre von Ivanka. Plato christianus, vydavateľstvo Oikumené, Praha 2003.
[2] Proglas, op.cit., riadok 19–20.45.

Kristovo evanjelium v zrozumiteľnom jazyku[1]. Preto povýšili staroslovienskú reč na bohoslužobný jazyk.

S touto zvesťou byzantských teológov o nutnosti humanizácie sveta, lebo takto bol svet stvorený v Logosovi-Kristu, má ísť aj dnešná cirkev do hľadania novej budúcnosti pre svet. Teológia Logosa je náboženská filozofia, ktoré dokáže si získať srdcia ľudí, ak je správne aplikovaná. Všetko nehumánne má byť zo sveta odstraňované. To je odkaz prvých východných cirkevných otcov a teda aj odkaz Konštantína Filozofa. Podstata jeho filozofie je zápas o uskutočňovanie humánneho sveta, aby Božia láska, ktorá vládne na nebesiach, sa čím plnšie realizovala aj na zemi. Toto západná teológia čiastočne zabúdala zdôrazniť, ale Konštantínova filozofia smerovala v súhlase s celou byzantskou teológiou k dôrazu na humanizáciu spoločnosti[2].

Literatúra:

[1] Život Konštantína. In: Stanislav Ján: Panonsko-moravské legendy, vydal L. Mazáč, Praha-Bratislava 1933.

[2] KONŠTANTÍN FILOZOF: Proglas. In: Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy, Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, Bratislava 1964, s. 130–133 v prebásnení V. Turčányho.

[3] TOPOROV, V. N.: : Slovo a Premúdrosť („Logosná štruktúra"), „Proglas" Konštantína Filozofa. Bola uverejnená v časopise Proglas, Bratislava, roč. XIII, december 2002, č. 1, s. 3nn.

[4] JURČENKO, A.: K probleme identifikacii „Napisania o pravej viere". In zborník: Tysačeletije kreščania Rusi, vydal Moskovský patriarchát, Moskva 1988, s. 326.

[5] FLOROVSKY, G.: The Byzantine Fathers of the Fifth Century, strán 222, uverejnené na internetovej adrese: http://www.holytrinitymission.org/books/english/fathers_florovsky_2.htm.

[6] Endre von Ivanka. Plato christianus, vydavateľstvo Oikumené, Praha 2003.

[1] Proglas, op.cit., riadok 43–49.54.

[2] K ďalším detailom teológie Konštantína Filozofa porovnaj moje články Teologický odkaz Konštantínovho Proglasu, Cirkevné listy 2005, č.7–8, s. 30–34, ďalej môj referát: Pokus o rekonštrukciu teológie Konštantína a Metoda, referát na medzinárodnej konferencii: Cyril a Metod – Slovensko a Európa prednesený na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave dňa 26. 5. 2005, zborník je v tlači a referát: Význam teológie Logosa pre zdôvodnenie humanizácie sveta, referát na sympóziu Význam učenia o preexistenčnom Logose-Kristovi pre teológiu, konanom na Evanjelickej bohosloveckej fakulte UK v Bratislave v dňoch 27.–28. októbra 2005, tlač zborníka sa pripravuje.

Prof. ThDr. Igor Kiss
Palisády 46, 811 06 Bratislava
E-mail: kiss@fevth.uniba.sk, prof.kiss@chello.sk

REFLEXIE MORÁLKY V SLOVENSKEJ EVANJELICKEJ ETIKE 1. POLOVICE 20. STOROČIA

Vasil Gluchman

Stále sa stretávame s názormi o kríze morálky, o úpadku morálnych hodnôt, kríze kultúry atď. Táto otázka sa stáva zaujímavou aj z hľadiska toho, že ľudstvo sa nesporne vyvíja, čoho dôkazom sú jeho pokroky v oblasti vedy a techniky, medicíny a podobne, ale je otázne či sa aj morálne vyvíja, resp. či morálne problémy, ktoré rieši, sú vo svojej podstate diametrálne odlišné od tých, ktoré ľudstvo riešilo v minulosti a či sa líši aj v spôsobe riešenia týchto problémov. Zdá sa, že odpoveď na túto otázku nie je až taká jednoznačná. Príklady toho, že morálne problémy ľudstva sú v mnohom veľmi podobné, ba možno až identické v priebehu jeho dlhého historického vývoja, nájdeme napríklad vo svetovej literatúre. Mnohí významní spisovatelia 19. storočia, ako napríklad Honoré de Balzac, Charles Dickens, Fiodor Michajlovič Dostojevskij atď. brilantne opísali významné morálne problémy svojej doby, ktoré sa vo svojej podstate a spôsoboch riešenia takmer nelíšia od súčasnosti.

Podobne si môžeme položiť otázku o tom, ako vyzerala súdobá morálka na Slovensku v prvej polovici 20. storočia a čím sa líšila od morálky súčasnosti. Vo svojom príspevku sa pokúsim hľadať odpoveď na túto otázku prostredníctvom slovenskej evanjelickej etiky tohto obdobia, ktorá vo viacerých súvislostiach významne reagovala na svoju dobu.

K najvýznamnejším evanjelickým autorom danej doby určite patril Martin Rázus (1888–1937), ktorý takto charakterizoval dobovú morálku ovplyvnenú udalosťami 1. svetovej vojny: sebecká duša človeka sa vie báť, vie uznať svoju mizernosť, vie žobroniť o pomoc, ale najmenej rozmýšľa o skutočnom polepšení. V živote nebadať vážnejšej premeny k lepšiemu. Starých bied je doma voľačo menej, na oko, lebo veď sa to inde „vynahradí". Blízkosť smrti robí pochopiteľnou bezcennosť pozemských statkov, ale podľa jeho názoru v domácnostiach bolo plno nesváru pre podporu, ktorú si nevedia spravodlivo podeliť ([12], 67). Silnej kritike Rázus podrobil aj postoj kresťanských cirkvi k vojne a vôbec zdôvodňovanie vojny, či dokonca tzv. etické zásady vojny, ktoré nazval prejavom čistého machiavellizmu. V konečnom dôsledku podľa neho altruistická kresťanská etika je až na ozaj nepatrné výnimky úplne iluzórna ([12], 278–279).

Dôkazom toho, že Martin Rázus veľmi citlivo reagoval na súdobé morálne problémy, je aj jeho glosovanie politickej a morálnej situácie nielen počas vojny, ale aj po vzniku Československej republiky. V roku 1919 v súvislosti s charakteristikou situácie vo vtedajšom Československu napísal: Povstávajú strany na hájenie triednych či stavovských záujmov a vznikajú kliky, ktoré sú a môžu byť len hniezdami sebectva, otravujúceho pomaly náš verejný život. Vidíme s ustrnutím, ako málo dnes ide ľuďom o idey, tým viac o prospech a kariéru. Na základe toho si položil sugestívnu

otázku: Môže to viesť inde ako ku korupcii? ([11], 141) Skutočne veľmi zaujímavá otázka aj v kontexte súčasnosti, keď sme konfrontovaní s rozličnými podobami korupcie, klientelizmu, netransparentnosti, kupčenia atď. na najvyššej politickej úrovni.

Zdá sa, že podľa Rázusa súdobý morálny stav spoločnosti bol vážnym a mnohorozmerným problémom, preto mu venoval pozornosť nielen ako cirkevný a politický činiteľ, ale stal sa súčasťou aj jeho literárnej tvorby. V roku 1929 vo svojom románe *Svety* sa okrem iného venoval aj literárnej reflexii politiky a politikov svojej doby, na čo určite využil aj svoje bohaté skúsenosti s politikou a politikmi. Ako teda charakterizoval Rázus politiku a politikov na Slovensku v danom období? Zatiaľ čo vo svojom osobnom živote a takisto v politike bol človekom zásad, na čele ktorých stál národný záujem, jeho poznanie slovenskej politickej skutočnosti bolo veľmi trpké: „Tu je boj nie o zásady, lež borba s výsadami jedných, ruvačka s nesmiernou chamtivosťou lakomou a slepou“ ([13], 352–353). Priam zúfalo vyznieva jeho volanie k slovenským politickým reprezentantom roztrúseným v rozličných politických stranách, ktoré v mnohom platí aj pre našu súčasnosť: „Čo nemáte ohľad i na túto krajinu pod Tatrami? Nevidíte, čo sa tu robí? Jak pustne – chudobnie? Ľud jej sa rozchodí svetom, ako prv a vy hráte pánov? Čo sa nezastanete svojich, Slováci? Či keď vám je dobre, už je všetkým dobre, tak? Tie státisíce už ste nie vy? To je už nie vaša rodina, vaša krv? Vy máte Mahulieny (názov víly staviteľa Kabáča – pozn. V.G.) a tí môžu do Francie... Argentíny? Viete, ako je tam žiť? Viete, koľké mesiace musí tam postávať váš brat pred fabrikou, kým sa dostane dnu – na najtvrdšiu prácu?“ ([13], 397–398).

Rázusova skepsa vyplývala z poznania, že nič sa nezmenilo na politike a politikoch, stále im ide v prvom rade o vlastný prospech a tomu podriaďujú celé svoje účinkovanie, ktoré však dokážu zabaliť do krásnych a vzletných fráz. Národ a jeho záujem je pre nich akurát vhodným volebným heslom na získanie dostatočného počtu hlasov, aby sa udržali vo svojich funkciách. Bieda, chudoba a vysťahovalectvo národa je pre nich témou práve pre voľby a sľuby, ktoré rozdávajú plným priehrštím, ale tak rýchlo na ne zabúdajú ako rýchlo ich rozdávajú. Stal sa z neho takmer osamelý bojovník za národ, ktorého by bolo možné prirovnať k vojakovi na stratenej varte. V mene národa a pomoci národu a najmä tým, ktorí sa živili prácou rúk, bol ochotný urobiť čokoľvek, vrátane obetovania svojho zdravia a života, bol ochotný spojiť sa s kýmkoľvek, kto by mu pomohol naplniť jeho ideu národa pracujúceho svorne v prospech svojich spoločných záujmov. Tejto vízii obetoval nielen svoje zdravie ako Svarínsky Postava jeho románu), ale v skutočnosti aj svoj život. Všetko svoje úsilie vyjadril vo *Svetoch* priam v podobe kréda, ktoré znie takto: „...nehlásam nenávisť, ako mi pripisujú. Len spravodlivosť! A keď nahnú nádobu na jednu stranu, ja ju musím na druhú. Inak by sa obsah musel vyliať. A keď stavajú dom na jednom krídle z dobrého, na druhom zo slabého materiálu – musím kričať, bo sa pre to darebáctvo ten dom raz zrúti“ ([13], 185). Skutočne výstižné slová, priam hodiace sa na to, aby mu ich vytesali na náhrobný pomník, pretože

presne vyjadrujú jeho celoživotné úsilie, ktoré by sme mohli v modifikovanej podobe pomenovať jiráskovským takmer proti všetkým.

Martin Rázus sa pokúsil aj o filozoficko-etickú reflexiu súdobej morálky vo svojich *Argumentoch* (1932), kde venoval pozornosť aj vzmáhajúcemu sa socializmu a komunizmu, ktoré kritizoval za ich úsilie o prehodnotenie mravných názorov. Podľa Rázusa rozumný človek vyčká, ako bude na všetko to reagovať sám prírodný a mravný zákon, napísaný vlastne nie na papier, ani na kamenné dosky, ale vpečatený do nášho telesného organizmu a psychického i ľudského vnútra ([10], 28). V nadväznosti na to upozornil, že rozbiť sa dá mnoho, negovať všetko, ale tak ako človek nedonúti rieky tiecť od delty k prameňu, tak svojím negovaním a vzdorom nezmení ani mravný zákon, ktorý je najistejšou silou a oporou ľudského pokroku. Zvrátiť mravný zákon je potom zločin, ale tento zločin vykonať do posledných dôsledkov, na to je – podľa neho človek primalý. Keď sa totiž zdá, že to už je, ozve sa prasila života, transformátory zmiznú a prúd snáh povalí sa svojím prirodzeným tokom za cieľom nie zhniť, ale žiť ([10], 29).

Zastával názor, že nestačí poznať mravný zákon, ale ten má preniknúť celú bytosť jednotlivca a celku. Človek nemusí príkazy a axiómy jeho jednostaj omieľať, ale ak nie je otrávený výchovou a zvrhlý – má inštinktívne cítiť, čo môže a smie, a čo nie. Z tohto citového povedomia rodí sa podľa neho mravná zodpovednosť. Túto zodpovednosť, čo je nič nie iné ako prirovnávanie svojho počínania k odkazom mravného zákona, pocíti normálny jednotlivec, pocíti i organický celok, vrstva, národ či celé spoločenstvo. Rázus tvrdil, že je dobre, keď to pocíti, lebo to hýbe bezpečne kompasom psychického vnútra, čo sa menuje svedomím ([10], 29).

V súvislosti s kritikou socializmu a komunizmu poukazoval na to, že nemožno jednou rukou zabíjať mrav a druhou vykúzliť výsledky najdokonalejšieho a najvyššieho mravu, ako nemožno porozbíjať vajcia a s triezvou, normálnou mysľou sľubovať kŕdle vyliahnutých kurčiat. Metódami nenávisti svet sa zrumí i so svojou civilizáciou, ale neprestaví. Materializmus môže v ľudských mysliach detronizovať Boha, ale podľa neho Lenin na tomto tróne dokáže pre vývoj ľudstva iste menej. Ak nevládal a nevládze rozriešiť problémy života dokonalý homo sapiens, alebo dieťa božie – tým menej rozrieši ich bezchvostá opica, čo je prostým nástrojom systému, ktorým hýbu podobné tvory, popierajúce existenciu svedomia ([10], 51).

V širšom kontexte možno však konštatovať, že chápanie človeka v sociálne etických názoroch slovenských evanjelikov bolo v uvedenom období do značnej miery poznamenané súdobou nemeckou interpretáciou Luthera a niektorými barthovskými momentmi. Nemecká teológia odmietala odvodiť z kresťanstva a z Lutherovho učenia širšie závery, ktoré by sa dotýkali aj spoločenského života, teda aj postavenia človeka vo svete a redukovala zameranie evanjelického kresťanstva len na duchovnú ríšu. Z Barthovho učenia sa v týchto etických názoroch slovenských evanjelikov predovšetkým prejavovalo jeho chápanie človeka „...ako dlžníka, voči Bohu insolventného a prepadlého na jeho súde, ale tiež ako jeho milosťou udržovaného a

zachráneného, pre neho tak oslobodeného a prijatého do služby a povinnosti“ ([1], 188).

Takémuto chápaniu človeka potom zodpovedal aj pesimistický pohľad slovenských evanjelických autorov daného obdobia na svet a jeho morálku, ako hriešne, zlé a skazené. Pre mnohých týchto autorov bol svet miestom satanovej vlády. Napríklad podľa J. V. Hroboňa vládu satana na zemi môže zmeniť len Boh. Úlohou veriacich bolo podľa neho predovšetkým zvestovať spasenie, niesť ho do sŕdc, ponúkať ho dokiaľ je čas ([6]). Vladimír Rolko na rozdiel od Hroboňa vyzýval do boja proti satanovej nadvláde. Cirkev podľa neho zvíťazí len vtedy, keď vezme do zajatia satanove zástupy ([14]). Chápanie sveta najmä ako zlého, hriešneho, kde vládne satan a jeho prisluhovači, s ktorými cirkev a jej údy musia zviesť „rozhodný a víťazný“ boj, veľmi pripomína pochmúrne charakteristiky sveta obsiahnuté v Apokalypse. Je to odlišný pohľad na svet než aký nájdeme u Pavla z Tarzu, či u Luthera v prvom období reformácie.

Slovenskí evanjelici videli východisko v náprave pozemského sveta, v nastolení kresťanských princípov pravdy, spravodlivosti a milosrdenstva. Z kontextu samozrejme vyplýva, že tieto kresťanské princípy mal v pozemskom svete nastoliť Boh. Lenže v dobovej charakteristike týchto princípov je chybou, že sú abstraktné, a tým vlastne absolútne. Konkrétne u E. B. Lukáča, ktorý nastolil požiadavku uplatnenia týchto princípov, chýba prihliadnutie na historický, spoločenský, politický, ekonomický, ale aj mravný kontext, do ktorého je potrebné zasadiť tieto požiadavky ([8]). Práve kvôli absencii tohto kontextu stávajú sa kresťanské princípy abstraktné a tým vzniká ich nárok na absolútnosť, čím strácajú na svojom význame. Neskôr si tento problém uvedomili nielen slovenskí evanjelici, ale aj celý svetový protestantizmus, o čom svedčí napríklad Fletcherova situačná etika.

V podobnom duchu sa vyjadril napríklad aj vtedajší generálny biskup Evanjelickej cirkvi na Slovensku Vladimír P. Čobrda, ktorý povedal: „Žijeme ťažké, kritické časy. Prežívame krízu hospodársku i mravnú, krízu myslenia i cítenia, krízu sŕdc i duši. Na celej čiare odohráva sa urputný boj: duch zápasí s hmotou, mravnosť s bezuzdnou mravnou negáciou všetkého, čo je večné, božie a pravá zbožnosť života s náboženskou ľahostajnosťou, s povrchným svätuškárstvom, s prázdnym formalizmom a obradníctvom“ ([2], 6).

Ojedinele sa v období pred 2. svetovou vojnou vyskytovali aj opačné vyjadrenia týkajúce sa vzťahu slovenských evanjelikov k svetu, ako napríklad u Jána Ďuroviča, ktorý napísal, že evanjelictvo nemôže byť nepriateľom moderného sveta, pretože ono ho tvorilo, ono prinieslo novú dobu ([3]). Takýchto názorov však bolo pomerne málo a na druhej strane je diskutabilné obhajovať a vysvetľovať prítomnosť minulosťou, pretože konštatovanie určitých zásluh v minulosti nič nehovorí o prítomnosti a ani nemôže kauzálne podmieniť určitým spôsobom prítomnosť, či budúcnosť. Rozhodujúce sú sociálne dôsledky, ktoré vyplývajú z určitého konania, správania, či postojov k človeku, svetu, či konkrétnym sociálne etickým problémom určitej sociálnej komunity.

Ešte zložitejšie sa formovali názory na úroveň morálky v období 2. svetovej vojny. Samuel Štefan Osuský, ktorý napísal, že hlavná príčina všeobecného úpadku pôrodnosti, ktorý tiež súvisí s úpadkom morálky a morálnych hodnôt, väzí v nemoci ľudského ducha. Táto nemoc sa prejavuje v náhľadoch a súdoch človeka, ktorý mal príležitosť vdýchnuť do seba otravný dúšok nepravej vzdelanosti, kultúry. Je to kultúra hmotárstva. Táto choroba zabíja v človeku cit, zbavuje ženu ženskosti, odcudzuje ju rodine, robí ju schopnou vraždiť vlastné deti ešte skôr, ako by sa narodili, zbavuje mládež idealizmu, vedie ju k nízkym žiadostiam tela, učí ľud vyššie si ceniť jednu korunu než náboženské vyznanie; otupuje svedomie, podrýva statočnosť a mravnosť, zbavuje človeka všetkého, čo ho robí obrazom Božím. Ponecháva mu len chladný rozum, ale aj ten nemiernou životosprávou a hýrením telesnosti života je tak vysilený, že dovolí zabúdať človeku i na svetské zákony, ktoré viažu človeka len vtedy, keď ich nemožno obísť ([9], 8).

Do tohto kontextu hodnotenia morálky na Slovensku v období 2. svetovej vojny zapadá aj názor Emila Boleslava Lukáča, ktorý sa vyjadril, že celý svet drží v rukách sedem diablov: nevera, sebectvo, násilie, krutosť, lakomstvo, krivoprísažníctvo a modlárstvo ([8]). V podobnom duchu vyznieva aj jeho stanovisko, podľa ktorého je tu jediná voľba: „Alebo Kristus alebo noc! Alebo Kristus alebo šelma! Alebo Kristus alebo päsťové právo! Alebo Kristus alebo vojna všetkých proti všetkým. Ak nechceme svetlo Kristovo, nemáme si v čom vyberať, všetko ostatné speje k anarchii“ ([8], 57). Lukáč videl jednu z príčin existujúceho stavu morálky aj v ľahkovernosti ľudí, ktorí bezmyšlienkovite podliehajú novým módam, novým ideám, novým nápadom. „Koľko ľudí oplakáva svoju ľahkovernosť, nevýberčivosť, ako sa to vulgárne povie – sadnutie na lep, nesvedomitým a nekalým úmyslom. Ešte dobre, keď sa zachráni, čo sa zachrániť dá, keď zostalo iba trpké ponaučenie, skúsenosť, ktorá bude výstražná navždy a naučí človeka pre budúcnosť lepšie hodnotiť, viac uvážiť a ísť správnou životnou cestou“ ([8], 141).

Iná situácia v nazeraní na úroveň morálky nastala po druhej svetovej vojne, kde sa do popredia dostali predovšetkým sociálne otázky, ktoré boli v evanjelickej cirkvi a v rámci evanjelickej etiky stotožňované s mravnými otázkami. Explicitne to vyjadril Rudolf Koštial, keď napísal: „...sociálne choroby sú etické choroby, ...sociálne biče sú mravné zlá. Diagnóza tejto sociálnej nemoci ukázala, že to nie je len podvýživa telesného chleba, ale skorej nebeskej manny, že chýba živá voda a soľ. Poznanie, že sociálna otázka je v prvom rade otázkou mravnou, náboženskou a filozofickou a až potom materiálnou a chlebovou, ďalej poznanie, že náboženská otázka sa musí riešiť v lone a prostredníctvom cirkvi, pokročil celý tento zložitý komplex ťažkých otázok o mocný kus dopredu“ ([7], 14). Predsa výsledkom nedávno skončenej vojny bolo podľa neho aj to, že život stráca mravnú náplň, náboženská autorita je v ňom otrasená a moderná spoločnosť nemá onej stabilnosti, akou sa vyznačovala spoločnosť aspoň formálne teokratická. Výsledkom je dnešný chaos ([7], 10) V tomto duchu sa vyjadril aj ďalší predstaviteľ kresťanského socializmu v rámci evanjelickej cirkvi a evanjelickej etiky daného obdobia, Ján Hano, podľa ktorého „*len kde je opravdivá*

náboženssko-kresťanská výchova a výučba, tam je zdravé, neskazené svedomie, najvznešenejší ideál, najsilnejšia viera. Ak toho niet, niet ani zdravej spoločnosti ľudskej, niet nádeje na lepšiu a krajšiu budúcnosť" ([5], 112). Ján Hano v inej súvislosti upozornil na to, že pri riešení sociálnej otázky treba ísť ďalej, do hĺbky, ponoriť sa do vnútra človeka a do nížin i hĺbok celej spoločnosti ľudskej – ako idú kresťanskí reformátori i tí sociálni, duchom kresťanstva preniknutí! S nimi podľa neho zbadáme sociálnu vinu v celej tej hrôze, veľkosti i nebezpečenstve a nebudeme jej korene a príčiny hľadať jednostranne len v hmotnom, hospodárskom a politickom, ale viac v etickom, mravnom. „*Áno, tu je koreň všetkých sociálnych problémov, tu sú, v tom sú všetky sociálne biče: mravné zlo, zabité svedomie, kamenné srdce a vzbura proti Bohu!*" ([4], 143).

Na záver možno teda konštatovať, že asi v každej dobe a asi v každom prostredí sa svojimi vlastnými spôsobmi a slovami hovorí o morálnej kríze, keďže každá doba prechádza vo väčšej či menšej miere transformáciou hodnôt a v každej dobe je realita odlišná od ideálu, ktorý si ľudstvo sformulovalo, respektíve formuje. V konečnom dôsledku sa však zdá, že problémy sú viac – menej rovnaké, len ich aktuálna podoba sa mení v závislosti od doby, prípadne politických pomerov v danej krajine a Slovensko v tomto smere nie je žiadnou výnimkou.

Literatúra:

[1] BARTH, K.: *Uvedení do evangelické teologie*. Praha, Kalich 1988.
[2] ČOBRDA, V. P.: „Reč dp. gen. biskupa Vladimíra Čobrdu". In: *Pamätnica slávnosti biskupskej inštalácie dp. biskupa Dr. Sam. Št. Osuského*. Myjava 1934.
[3] ĎUROVIČ, J.: „Evanjelictvo a inteligencia". In: *Cirkevné listy* 1927, r. 41, č. 20, s. 377–380.
[4] HANO, J.: „Sociálna vina". In: *Cirkevné listy* 1948, r. 62, č. 9, s. 142–144.
[5] HANO, J.: *Všetko skúmaj, najlepšieho sa drž!* Liptovský Svätý Mikuláš, Tranoscius 1943.
[6] HROBOŇ, J. V.: „Ciele Božie so svetom a cirkev". In: *Cirkevné listy* 1926, r. 40, č. 2, s. 25–26.
[7] KOŠTIAL, R.: *Kresťanstvo a sociálna otázka*. Liptovský Svätý Mikuláš, Tranoscius 1943.
[8] LUKÁČ, E. B.: *Kam Ho položili?* Liptovský Svätý Mikuláš, Tranoscius 1943.
[9] OSUSKÝ, S. Š.: *Evanjelici ešte raz na stráž!* Prešov 1943.
[10] RÁZUS, M.: *Argumenty. Hovory so synom i s tebou*. Liptovský Mikuláš, Tranoscius 1993.
[11] RÁZUS, M.: „Duchovná revolúcia". In: *Cirkevné listy* 1919, r. 33, č. 6–7, s. 141–142.
[12] RÁZUS, M.: „Náboženský optimizmus". In: *Cirkevné listy* 1915, r. 29, č. 3, s. 65–69.
[13] RÁZUS, M.: *Svety*, 4. diel. Bratislava – Praha, L. Mazáč 1929.

[14] ROLKO, V.: „Pozitívna orientácia“. In: *Cirkevné listy* 1934, r. 48, č. 6, s. 126–127.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA Reflexie morálky na Slovensku (č. 1/2229/05).

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta PU v Prešove
17. novembra 1
080 78 Prešov
gluchman@unipo.sk

EXISTENCIÁLNA IDENTIFIKÁCIA ČLOVEKA V GLOBALIZUJÚCOM SA SVETE

Eva Mikytová

Existencial identification of a human being, which is always and for everyone an actual question, is based on assumption, that every human beeing is a unique, unrepeatable and concrete individual and should be presented this way. It is inevitable to undertake responsibility for ourselves and become the owners of who we are, what becomes more and more pretentious in our globalizated world.

Existenciálna identifikácia človeka – existencia človeka ako jedinečného, neopakovateľného a konkrétneho indivídua, je problémom vždy aktuálnym a nesporne s ohľadom napredovania doby čoraz aktuálnejším. Existencializmus, ktorý, ako je známe, vzišiel z biedy doby začiatkom 20. stor., nadčasovo rieši otázku existencie človeka, ktorá sa dostala do úzadia. Problém spočíva v tom, že moderná civilizácia v podobe pokroku vedy a techniky, hoci i prekračujúc hranice etiky a humanity, informačnej invázie, masovo-komunikačných prostriedkov a industriálneho rozmachu zdanlivo speje k „lepšiemu zajtrajšku". Otázka človeka ako taká sa stáva irelevantnou, bez ohľadu na to, že práve existencia človeka je merítkom, z ktoré treba vychádzať a ku ktorému treba smerovať. Človek sa dnes vo svete vyskytuje ako abstraktný pojem, ako všeobecný súhrn znakov vyjadrených tak, aby zahŕňal každého, ale z hľadiska autenticity vlastne nikoho konkrétneho. Z takejto paradigmy potom spoločnosť vychádza a vytvára situáciu, ktorá vedie človeka do záhuby v zmysle straty seba samého, pričom hrozí, že sama spoločnosť sa stane monolitným, neorganickým celkom.

Globalizácia, ktorá by mala, ako vieme, predstavovať pluralizmus, integráciu a toleranciu kultúr s cieľom vzájomnej pomoci, uľahčiť, resp. umožniť riešenie globálnych problémov ľudstva, zabezpečiť mier a spoluprácu všetkých členov vzájomne i smerom von, prebieha zväčša v inštitucionalizovanej podobe, vytváraním tzv. nadnárodných celkov, presadzujúc nadnárodné záujmy. Zosúladiť však rôznorodosť záujmov jednotlivcov a kultúr v takomto rozsahu v sebe obsahuje aj rovnako veľkú dávku zovšeobecnenia a povrchnosti, čo sa nesporne odráža na probléme človeka ako indivídua. Prirodzene sa tu vynára problém vzťahu indivídua a spoločnosti – individualisticko-holistická otázka, ktorá samozrejme v spoločnosti vždy bola, no podľa nás sa prehlbuje priamoúmerne so začleňovaním človeka do čoraz zložitejších a väčších systémov. Už S. Kierkegaard v polovici 19. stor., obracajúc pozornosť na existenciu človeka, okrem iného kritizuje objektivizmus, univerzalizmus, kolektivizmus a racionalizmus, ktoré uvrhujú existenciu jednotlivca do tzv. davového spôsobu bytia, čo pre jedinca „znamená byť bez mena a anonymný, teda existovať nepravdivo a neautenticky" ([1], 15). Samotná existencia je totiž subjektivitou a objektívne ju nemožno pravdivo zachytiť. Autentickosť je neodmysliteľne spätá s pravdou, pričom tú treba taktiež akceptovať, podľa neho, ako subjektivitu, pretože pravda ako

objektivita človeka „zvonkajšťuje“. „Kierkegaard na základe toho uplatňuje nárok čírej subjektivity v jej jedinečnosti proti objektívnej univerzálnosti esencie, vyzdvihuje prísnu a vášnivú nezmieriteľnosť bezprostredného života proti sprostredkovanému zmocňovaniu sa akejkoľvek reality.“ ([5], 13)

Súčasný globalizovaný svet uprednostňuje materiálne priority, vytvára človeka „radového“ typu, aby sa tak zdanlivo javil ako zjednotený a fungujúci. Človek je súčasťou zložitej sústavy subsystémov, avšak ako jednotlivec nadobúda pocit bezvýznamnosti, ostáva nivelizovaný, plný úzkosti a osamotenosti. Jeho prežívanie skutočnosti sa obmedzuje na uspokojovanie základných životných potrieb a jeho slobodná vôľa ustrnúva na úrovni konformnosti. Moderná spoločnosť i vo svojich predpokladaných tendenciách neustále prehlbuje neosobnosť a anonymitu, ktorá sa pre človeka stáva často pohodlnou. Človek prostredníctvom demokratických princípov síce nadobúda pocit slobody, ktorý sa však v konečnom dôsledku javí ako bremeno, preto mnohí podliehajú radšej modernej tyranii davu v podobe tlaku verejnosti, masovo-komunikačných prostriedkov a reklám. „Ja“ človeka ostáva pasívne, absorbujúc a vypĺňajúc sa, či už vedome alebo podvedome, vonkajškom. Človek sa, v snahe koincidencie so svojím prostredím, resp. s prostredím konzumnej spoločnosti a taktiež a najmä v snahe striasť sa jarma zodpovednosti, ktoré mu ukladá sloboda, spredmetňuje.

Existencialisti, nadväzujúc na Kierkegaarda, zdôrazňujú potrebu človeka identifikovať sa vo svete, prezentovať sa ako jedinečné indivíduum, čo znamená, stať sa vlastníkom toho, kým som. Plynie to z existenciálneho predpokladu, „že človek je bytosť, existencia ktorej predchádza podstate, že je to slobodná bytosť“ ([4], 57). Sartre ďalej vo svojej eseji *Existencializmus je humanizmus* uvádza: „Znamená to, že človek najskôr jestvuje, vyskytuje a vynára sa v tomto svete, a že až potom sa definuje. Nie je vopred ničím. Stane sa a až potom bude taký, aký sa utvorí.“ ([4], 18–19) Z uvedeného možno usudzovať, že „niet determinizmu, človek je slobodný, človek je sloboda“ ([4], 28). Ak teda človek potláča svoju existenciálnu slobodu, eliminuje svoju vlastnú svojbytnosť. Existencia človeka sa odohráva vždy v nejakej situácii prostredníctvom činov, ktoré ho potom určujú. Autentické sebavyjadrenie človeka obnáša prevzatie absolútnej zodpovednosti za seba samého, ktoré vo svojej komplexnosti zahŕňa zodpovednosť za celý svet, pretože „človek, ktorý sa angažuje, a ktorý si je vedomý, že je nielen tým, kým si vyvolil byť, ale i zákonodarcom voliacim v tom istom čase ako seba celé človečenstvo, nemôže uniknúť pocitu svojej totálnej a hlbokej zodpovednosti“ ([4], 22–23). Preto, bez ohľadu na pocit vlastnej bezmocnosti a bezvýznamnosti vo „veciach globálnych“, ktorý by nás mohol do istej miery ospravedlňovať, som ako každý z nás „úplne slobodný, neodlučiteľný od doby, ktorej zmyslom som sa zvolil byť, tak hlboko zodpovedný za vojnu, akoby som ju sám vyhlásil, pretože nič nemôžem prežívať bez toho, aby som to nezačlenil do mojej situácie, aby som sa úplne nezaangažoval za ňu a nevtlačil na ňu svoju pečať“ ([3], 264). Sloboda a zodpovednosť, ku ktorým je človek odsúdený a ktoré v ňom vyvolávajú úzkosť a pocit opustenosti, sú tak jeho jedinou istotou.

Dnešná doba, vyznačujúca sa multikulturalizmom, síce poskytuje človeku čoraz rozsiahlejšie spektrum možností, ale prirodzene predstavuje aj zväčšenú obtiažnosť voľby, pričom z hľadiska globality i dôsledky majú ďalekosiahlejší dopad, úzkosť človeka sa preto znásobuje a s ňou súčasne i snaha zbaviť sa (avšak jedine pomyselne) tohto bremena i za cenu straty seba samého. Kultúrny pluralizmus a predostieranie sprostredkovaných „nadautorít", rovnako i popieranie existencie „vyššieho" princípu (Boha), nie však so zámerom absolutizácie slobody a zodpovednosti človeka, ale absolutizácie jeho moci, spôsobujúc prekračovanie etických a humánnych hraníc, „podrýva" istotu sveta v "očiach" človeka a podporuje v ňom odcudzenie, keďže udržiavať si svoju identitu je čoraz ťažšie. Ak si však človek uvedomí nespoľahlivosť svete, zmocní sa ho síce pocit stroskotania a zúfalstva, ktorý mu ale môže pomôcť alienáciu prekonať a to tým spôsobom, že prehodnotí uchopenie svojho bytia „tu", resp. svoj vzťah k svetu okolo, vrátane existencie iných, ktorý sa prejavuje okrem iného v komunikácii. Jaspers v *Úvode do filozofie* píše: „Istota vlastného bytia jestvuje len v tejto komunikácii, v ktorej stojí sloboda bezvýhradne proti slobode vďaka spolupatričnosti; … Až v komunikácii sa uskutočňuje každá iná pravda, iba v nej som samým sebou, nielen jednoducho žijem, ale napĺňam svoj život." ([2], 139) Podobne ako Jaspers, už Kierkegaard a neskôr najmä existencialisti – napr. Heidegger, zdôrazňujú potrebu skutočnej existenciálnej komunikácie medzi ľuďmi, ako jeden z predpokladov vlastnej sebaidentifikácie človeka ako jednotlivca. Jaspers, v už spomínanom diele, tiež uvádza: „Úpadok sa dnes najväčšmi pociťuje v tom, že ľudia si čoraz menej rozumejú; stretávajú sa a rozchádzajú vo vzájomnej ľahostajnosti; už nijaká vernosť a nijaké spoločenstvo nie je samozrejmé a spoľahlivé. Dnes nadobúda rozhodujúci význam všeobecná situácia, ktorá tu fakticky vždy bola, a to, že sa môžem, ale nemusím s inými zjednotiť v pravde; …že niekde na hranici akoby pretrvával boj bez nádeje na zjednotenie, boj, vyúsťujúci do podrobenia alebo zničenia; že ľudia sa v dôsledku poddajnosti a pasivity, bez viery a presvedčenia buď slepo zoskupujú, alebo tvrdohlavo vzdorujú." ([2], 139)

Každý z nás je rovnako a úplne zodpovedný za celý svet, za všetko, čo sa v dobe, kým existuje deje i za to, aký model človeka danej doby vytvára prostredníctvom seba a dokonca i za to, aký odkaz tým dáva budúcim generáciám. Hoci človek je schopný vnímať svet len zo svojho východiska, „pretože niet univerza okrem univerza ľudského, okrem univerza ľudskej subjektivity" ([4], 63), práve to sa stáva určujúcim, pretože človek ako hodnota sa nemení, ale mení sa svet skrz človeka. Bez ohľadu na to, či sa rozhodneme svoju existenciu uchopiť, alebo premeškať, zodpovednosť za podobu tohto sveta nesieme rovnako a následky nás neminú, preto naša existenciálna sloboda, na ktorú sme odsúdení, je nevyhnutnosťou sa angažovať a vytvárať taký svet, aby naša existencia v ňom bola možná a znesiteľná, pričom takáto sa musí javiť i každému inému. V tomto kontexte je sloboda východiskom, prostriedkom i cieľom, „a ak už raz človek poznal, že v opustenosti tvorí hodnoty, môže chcieť len jednu-jedinú vec, a tou je sloboda ako základ všetkých hodnôt. Domáhajúc sa slobody, zistíme, že úplne závisí od slobody iných a že sloboda iných

závisí od našej slobody. Sloboda ako určenie človeka zaiste nezávisí od iných, ale od chvíle záväzného rozhodnutia som povinný chcieť, aby moja sloboda bola aj slobodou iných. Moja sloboda mi môže byť cieľom iba vtedy, ak mi je ním rovnako sloboda iných." ([4], 57)

Sloboda je síce bremenom, ale zároveň mi sprostredkúva pravdu o sebe samom a tak i o svete a taktiež mi permanentne umožňuje svoj projekt smerom do budúcnosti formovať a meniť a s ním zdanlivo nepriamo formovať svet. Len snaha každého človeka o vlastné autentické bytie, čo je celoživotným procesom, je tou jedinou univerzálnou garanciou pre každého z nás i pre budúce generácie „k lepšiemu dnešku".

Literatúra:

[1] JANKE, W.: *Filosofie existence*. Praha : Mladá fronta, 1995.
[2] JASPERS, K.: Úvod do filozofie. In: *Malá antológia z diel filozofov II*. Bratislava : SNP, 1998, s. 137–140.
[3] SARTRE, J.-P.: Bytie a ničota. In: Antológia z diel filozofov: Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Bratislava : Epocha, 1969, s. 227–265.
[4] SARTRE, J.-P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1997.
[5] SARTRE, J.-P.: *Marxismus a existencialismus*. Praha : Svoboda, 1966.

Mgr. Eva Mikytová
Krušetnica 74
PSČ 029 54

VEK ZODPOVEDNOSTI, ČI „SÚMRAK POVINNOSTI“?

Zlata Androvičová

L´Age de la responsabilité ou l´Age du „crépuscule de l´obligation“?
L´article compare les deux charactéristiques de la culture morale d´aujourd´hui. Au niveau de l´exigence (ce „qu´il doit etre“) il est correcte parler de „l´age de la responsabilité“, au niveau réel (ce „qu´il existe“) c´est la morale de la réalisation du soi et de la bonheur privé qui est prédominante. Mais il ne peut pas dire qu´ il n´existe pas des obligations dans la morale de la réalisation de soi, si nous la qualifions comme responsable. Ce sont les changement du façon de la régulation morale, les nouveaux façons de l´argumentation et de l´acceptation des obligations par le subject de la responsabilité qui charactérisent la culture morale du contemporaine. La responsabilité d´un subject autonomne apporte aujourd´hui les nouveaux obligations, par excemple écologiques.

„Sme posledné generácie, ktoré môže odvrátiť hroziacu ekologickú katastrofu, inak budeme generáciami poslednými“ – inherentným morálnym odkazom tejto idey súčasného ekologického myslenia je výzva k zodpovednosti. Zodpovednosť človeka v situácii masového devastovania pozemskej prírody sa stala centrálnym problémom (nielen) ekologickej etiky. E.Kohák charakterizuje súčasnú epochu ako „vek zodpovednosti“ a podstatným aspektom príčin súčasného devastovania pozemskej prírody človekom je odcudzenie sa zodpovednosti. ([1], 165) Jeden z pokusov o morálnu charakteristiku súčasnosti predstavuje aj kniha francúzskeho filozofa G.Lipovetského „Soumrak povinnosti“. [2] Vo svojom skúmaní prechodu európskej morálnej kultúry od etiky povinnosti k „ľahkej etike“ sebauskutočňovania, sa snažil dokázať, že morálka súčasného individualizmu nie je morálnym úpadkom. Jeho popis zmien morálnej kultúry modernej spoločnosti nevyznieva celkom v tom duchu, ako by chcel. Z jednej strany sa Lipovetski snaží zargumentovať zmenu morálky povinnosti na morálku zodpovednosti: „Povinnosť v zmysle odpierania je mŕtva, nech žije zodpovednosť!“ ([2], 213) Konštatuje, že „... nastáva hodina chválospevov na zodpovednosť bez hraníc, ekologickú, bioetickú, ekonomickú i mediálnu. Princíp zodpovednosti sa javí ako samotná duša postmoralitnej kultúry.... Etika zodpovednosti sa neodvracia od individualistických hodnôt. Vyjadruje vyčerpanosť kultúry hesla „všetko je povolené“ a zároveň požiadavku vytýčiť limity a pevné prahy, spoločensky zorganizovať proces slobodného vlastníctva vlastnej osoby, ktoré – odkázané samo na seba – predstavuje hrozbu pre bezpečnosť, slobodu i súťaživosť v našich spoločnostiach.“ ([2], 232) Zo strany druhej ukazuje, že nastúpila morálna kultúra, v ktorej „...miesto velebenia odriekavosti máme zábavu a násilie na postupe, miesto čistoty zámerov brutalitu oznamovacích prostriedkov a povrchnosť vecí: miesto sily sebazaprenia nastúpila erotika na každom rohu, pohodlnosť komfortu a nápor reklamy.... Ctižiadosťou moralitného veku bolo zdisciplinovať túžbu, my ju dráždime... Primát vzťahu človek-vec nad vzťahom človek – človek, charakteristický pre modernú ekonomickú ideológiu, si prisvojil znaky bežného života. Povinnosť bola nahradená individualistickým právom na ľahostajnosť voči druhým...“ ([2], 62)

Morálna zmena viedla od morálky povinnosti, typickej pre prvé obdobie rozvoja moderných spoločností, k postmoralitnej morálke zodpovednosti. Nastupuje „Postmoralitná spoločnosť ... odmietajúca rétoriku prísnej, úplnej a manicheiskej povinnosti a zároveň odslavujúca individuálne práva na autonómiu, túžbu a šťastie.“ ([2], 15) Svoje konštatovania dokladá sociologicky zistenými faktami, napríklad aj z oblasti občianskych cností: „... len 5% Francúzov prejavuje ochotu obetovať sa za slobodu, 4% za spravodlivosť a mier, vyše polovice Francúzov sa domnieva, že neísť k voľbám nie je nič vážneho ... Namiesto občianskej morálky máme dnes kult súkromnej sféry a ľahostajnosť k veciam verejným, „všemohúcnosť peňazí“ a „demokratizáciu korupcie“... V protiklade k princípu cnosti, ktorý Montesquieu vychvaľoval ako záruku republiky, sú naše spoločnosti skôr demokraciami jednotlivcov než občanov.“ ([2], 224)

Porovnanie dvoch teoretických charakteristík morálnej kultúry dneška: prvej – žijeme vek zodpovednosti, a druhej – žijeme „ľahkú morálku po konci povinnosti“, evokuje dve otázky. Prvá – ako vysvetliť rozpor medzi faktami nezodpovedného individualizmu a charakteristikou dnešnej morálnej kultúry ako morálky zodpovednosti. Uvedený rozpor mizne, akonáhle si (spolu s Kantom) uvedomíme, že morálka obsahuje tak úroveň žiadúceho, ako i úroveň jestvujúceho. Na úrovni žiadúceho potrebujeme novú, planetárnu zodpovednosť a subjekty (kolektívne i individuálne), ktoré by boli schopné a ochotné ju naplňovať, na úrovni jestvujúceho však nachádzame (väčšinou) mravy, ktoré nesvedčia o patričnej miere zodpovednosti. Charakteristika súčasnej morálky ako „veku zodpovednosti“ poukazuje teda viac na úroveň žiadúceho. Aj Lipovetski to nevdojak priznal: „Nejzásadnější úlohou je potlačení nezodpovědného individualismu a nová definice politických, společenských, podnikatelských a školských podmínek, jež by byly schopné podpořit rozvoj zodpovědného individualismu.“ ([2],18) Prešiel teda od faktického popisu úrovne jestvujúceho k úrovni žiadúceho, k formulácii toho, „čo treba“.

Druhá otázka sa týka súvislosti medzi zodpovednosťou a povinnosťou. Príčiny morálnej zmeny Lipovetski výstižne vyjadril: „Etika zodpovednosti odpovedá na zrútenie dôvery v mechanické či dialektické zákony historického diania. Dokumentuje návrat „ľudského činiteľa“ do vízie kolektívnej premeny, zachytáva význam, ktorý sa novo priratáva iniciatíve a osobnému zapojeniu, vyjadruje vedomie neurčitej, tvorivej, otvorenej povahy budúcnosti.“ ([2], 233) Lipovetski ale problematiku vzťahu zodpovednosti a povinnosti explicitne nenastolil. Spolu s premenami v hodnotových orientáciách súčasníkov, pre ktoré je typické „zrovnoprávnenie súkromného šťastia“ s inými zmysluplnými cieľmi človeka, prebehli podľa môjho názoru i premeny v štruktúrach morálneho vedomia a morálky samotnej. Bolo by možné tvrdiť, že morálka povinnosti v prvej epoche rozvoja moderných spoločností nepoznala zodpovednosť? Iste nie. Zodpovednosť sa iba inak chápala a štrukturovala vo vedomí vtedajších ľudí, prezentovala sa viac ako negatívna zodpovednosť („neprevinit' sa“) pred nejakou vonkajšou inštanciou zodpovednosti – Bohom, spoločnosťou, ľudstvom, pred svetlou budúcnosťou ľudstva (reprezentovanou prípadne uto-

pickými ideológiami)... Zodpovednosť za druhých mala prioritu pred zodpovednosťou za seba, organizovala ju v smere podrobenia si života jednotlivca. Jej nakladajúce inštancie sídlili mimo človeka a tomu zodpovedal aj charakter svedomia jednotlivcov, orientovaného heteronómne, na vonkajšie autority. Zodpovednosť ale existovala. V podstate zmien morálnej kultúry modernej spoločnosti ležia iné procesy než opustenie „povinností" a prechod k „zodpovednosti". Ide o procesy postupného prechodu od heteronómnej morálnej regulácie k autonómnej morálnej regulácii a autonómii svedomia súčasneho človeka. V autonómnom svedomí ide o „dobrovoľnú" povinnosť, ktorú zodpovedný človek chápe a pociťuje vo vlastnom svedomí – a to je hlavnou inštanciou jeho zodpovednosti. Zodpovednosť nie je v opozícii k povinnosti, naopak, vyhľadáva a "provokuje" povinnosti. Slovami H.Jonasa, „Zodpovednosť je za povinnosť uznaná starosť o iné bytie." ([3], 317) So zmenami spôsobov odôvodňovania, prijímania, chápania zodpovednosti, jej inštancií a sčasti aj jej predmetov sa zmenilo aj odôvodňovanie, prijímanie a chápanie povinností. A objavili sa nové. Podstatou zodpovedosti je starostlivosť, k jej základným predpokladom patrí moc človeka konať a sloboda voľby. Povinnosť je forma, v ktorej morálny subjekt identifikuje úlohu (problém), ktorej splnenie (riešenie) si vyžaduje jeho angažovanie. Práve zodpovedný prístup k situácii mi umožňuje „vidieť" (chápať a cítiť), čo je v danej situácii mojou morálnou povinnosťou, „čo musím", inak nejaká vec, človek, zviera, hodnota budú ohrozené. Nastala doba „slobodne kladených povinností", nie doba po konci povinnosti. V súčasnosti ide teda o iný spôsob vzťahovania sa k povinnostiam – úlohám, z ktorých sa človek ako člen spoločnosti a člen spoločenstva života na Zemi nijako nemôže vyviazať, iba ak nezodpovednosťou. *Podstatou morálnej zmeny, ktorá sa udiala v moderných spoločnostiach, je to, že predtým sa morálne konanie odôvodňovalo povinnosťami, a teraz ide o to, že samotné povinnosti musia byť v morálnom vedomí jednotlivca odôvodnené.* To je to, čo sa Lipovetski pokúsil vystihnúť, ale to nepomenoval.

V historickom prechode k inému typu morálnej regulácie sprevádzanom procesmi sociálnych zmien a zmien hodnotových orientácií, spočívajú aj nebezpečenstvá a riziká prejavovania sa nezodpovedného individualizmu. Zodpovedná autonómia neznamená vytrhnutie sa z celku, ale identifikáciu so svojím svetom, s jeho problémami a starosťami. Podstatu odlišnosti zodpovedného a nezodpovedného individualizmu vystihol Ch.Taylor: „Existujú však dve zásadne odlišné stránky tohto vývoja," (autenticity ako „vernosti sebe samému" – poznámka autorky), „jedna sa týka *spôsobu* a druhá *látky* či *obsahu* jednania.... Pri spôsobe je jasné, že sa jedná o osobnú, moju orientáciu. To ale neznamená, že z obsahovej stránky nemôžem mať ciele, ktoré mňa presahujú....Uskutočnenie seba samého môžem zavŕšiť v Bohu, politickej angažovanosti či ochrane krajiny...Zamieňanie týchto dvoch druhov autoreferencialityty má katastrofálne dôsledky ... Autoreferencialita, ktorá sa týka spôsobov, je v našej kultúre nevyhnutná. ... ale v obsahu nie – ich zámena prepožičiava legitimitu najhorším formám subjektivizmu." ([4], 77–78) Zodpovedný individualizmus je schopný prijímať a identifikovať povinnosti – úlohy, vyplývajúce z jeho schopnosti identifi-

kovať sa s vlastným svetom, v interakciách s ktorým sa stal sám sebou. Druhý, nezodpovedný individualizmus, nevidí, nechápe a necíti žiadne povinnosti voči svetu, v ktorom prežíva a z ktorého ťaží. Obdobne chápe problém i Jonas: „To, na čom záleží, sú primárne veci, a nie stavy mojej vôle. Tým, že angažujú moju vôľu, stávajú sa veci pre mňa účelmi.... V tomto zmysle sa nie je potrebné kvôli princípu autonómie obávať „heteronómie" v zmysle nechať sa viesť oprávnenou výzvou vnímanej existujúcej skutočnosti alebo ju popierať." ([3], 141)

Autonómia morálneho subjektu nespočíva teda v tom, že sa nenechá „oslovovať" ničím zvonka, ale v samostatnom odhaľovaní významu a hodnoty, prípadne jej ohrozenia v konkrétnej situácii a následnom zodpovednom konaní v prospech zachovania, obnovy, alebo tvorby hodnoty – dobra. Aby však autonómny subjekt aj konal v prospech zachovania (ohrozenej) alebo tvorby hodnoty, nielen ju ocenil, pochopil a pocítil, je potrebná zodpovednosť. Až pocit zodpovednosti „ktorý viaže tento subjekt k tomuto objektu, nám umožní kvôli nemu konať." ([3], 141) Povinnosti nám „kladie" sám svet, skutočnosť, ktorej sme súčasťou, nevyplývajú iba z nejakej vonkajšej vôle, ktorá nám ich zadáva: „... „príkaz" nemôže vychádzať len z vôle, ktorá dáva príkazy, napríklad z vôle osobného Boha, ale tiež z imanentného nároku niečoho, čo je samo o sebe dobré, na svoje uskutočnenie." ([3], 127)

Zodpovednosť sa teda javí ako „determinácia tým, čo je treba vykonať". ([3], 144) Tu sa odhaľuje pozitívna zodpovednosť človeka ako starosť a starostlivosť o bytie. „Je treba" – to je výzva žiadúceho, vychádzajúca od jestvujúceho, ktoré je ohrozené. Ona nám ukazuje povinnosť konať alebo nekonať: „Blaho, záujem, osud druhých sa vďaka okolnostiam alebo na základe dohody dostal pod moju ochranu, čo znamená, že moja kontrola nad nimi súčasne zahrňuje moju povinnosť voči nim". ([3], 145) Pôvod morálnych povinností je teda v schopnosti človeka byť zodpovedný za niečo, čo „ak a pokiaľ sa nachádza v dosahu našej moci, a zvlášť, ak sa nachádza v poli našej faktickej a i tak už prebiehajúcej aktivity, angažuje našu zodpovednosť bez možnosti voľby a bez možnosti vyviazať sa z jej povinnosti." ([3], 148) Zmeny morálnej kultúry povinnosti neviedli k morálnej kultúre zodpovednosti bez povinností, zmeny sa udiali od morálnej heteronómie k morálnej autonómii. Buď viedli k autonómii zodpovednej – mnohí súčasníci cítia zodpovednosť za širší okruh bytia než je ich osobná sebarealizácia a prijímajú nové povinnosti, ktoré im „ukazuje" ich zodpovednosť: „...dve tretiny Francúzov sa domnievajú, že je potrebné zvýšiť pomoc tretiemu svetu a pätina vyhlasuje svoju ochotu darovať pravidlene finančný obnos rozvojovým krajinám ([2], 150)... „V roku 1990 prehlásilo 60% Francúzov, že sú pripravení platiť daň na životné prostredie..." ([2], 165) Alebo viedli k autonómii „falošnej", spôsobenej nedostatočnou identifikáciou jednotlivca s jeho svetom (sociálnym, prírodným, so svetom hodnôt, vďaka ktorým je možná ľudská bytosť), ktorú charakterizuje nízka miera subjektívnej zodpovednosti, a teda aj neschopnosť identifikovať povinnosti. Analýzu príčin a sociálnych podmienok podporujúcich nezodpovedný individualizmus podáva výstižne Ch.Taylor [4] Skončila odôvodňovacia sila argumentov starej etiky povinnosti heteronómne orientovanej na

vonkajšie autority. V morálnej kultúre sebauskutočňovania, ktorá zodpovedá logike demokratických spoločností založených na ľudských právach, je potrebné nové odôvodňovanie morálnych hodnôt a povinností s nimi spätých, prijateľné pre jednotlivcov.

Dnes sa súčasne s rozšírením časopriestorových dimenzií ľudskej moci konať, (a najmä dôsledkov kolektívnych činností ľudstva) rozširuje aj sféra zodpovednosti. V jej rámci sa objavujú nové povinnosti: „Prvou povinnosťou ľudského kolektívneho konania vo veku techickej civilizácie... je zachovanie budúcnosti ľudstva. Po tom, čo sa človek stal nebezpečným nielen sebe, ale celej biosfére, je v nej zjavne spoluobsiahnuta budúcnosť prírody ... Pretože sa obidvoje v skutočnosti nedá oddeliť, splýva záujem človeka so záujmom ostatného života, ktorý je jeho domovom v tom najširšom zmysle...“ ([3], 203) Na naplnenie tejto povinnosti súčasného ľudstva je podľa Jonasa nevyhnutné zamerať sa na zodpovedné „...ovládnutie moci... prv než stroskotá na hraniciach prírody...“ ([3], 210) Ekologická zodpovednosť je nasmerovaná na etiku zachovania, ochrany a starostlivosti, a nie na etiku pokroku a zdokonalenia.“ ([3], 206), pretože bola zrodená z ohrozenia životného prostredia a pozemskej prírody. Jonasova analýza súčasnej podoby zodpovednosti, vedie k „heuristike strachu“, zohľadňujúcej životnú prax, v ktorej je hodnotovo významnejšia skúsenosť so zlom, než skúsenosť s dobrom. Strach o budúcnosť ľudstva a života na Zemi, strach o predmet zodpovednosti, ktorý od konania neodraďuje, ale k nemu povzbudzuje, má mať preto prioritu pred pozitívnymi cieľmi. ([3], 317) Preto i v plánovaní, prognózovaní a rozhodovacích činnostiach majú mať prioritu negatívne predpovede pred predpoveďami pozitívnymi. Len tak dokážu súčasníci zabrániť tomu, aby sa negatívne predpovede naplnili. ([3], 180) Na aktuálnosť priority odvrátenia zla pred pozitívnymi cieľmi poukazuje i francúzsky sociálny filozof F.Ewald. Podľa neho v súčasných hodnotovo pluralitných spoločnostiach základné morálne pravidlo spravodlivosti „Nerob iným to, čo nechceš, aby robili tebe“ ... môže byť iba negatívne. Nedovoľuje hovoriť, čo je spravodlivé. ... To vyplýva zo spôsobu, akým bolo pravidlo spravodlivosti vytvorené. Je zostavené s ohľadom na vedomie, že vôľa k spravodlivosti riadená hľadaním blaha-dobra môže produkovať len diskusie a konflikty: vojnu. Nie je možný súhlas v hľadaní dobra: „Jediná lekcia morálky, ktorá sluší detstvu, a najdôležitejšia pre každý vek, je tá, že nemáme nikomu robiť zle. Sám predpis robiť dobro, ak nie je podriadený predošlému, je nebezpečný, chybný, protirečivý. Kto nerobí dobro? Celý svet ho robí, zlý tak ako ostatný: získava šťastie na úkor stovky nešťastných: a z tohto prichádzajú všetky naše katastrofy. Najvznešenejšie cnosti sú negatívne.“ (Rousseau) „Hľadanie dobra je princíp, ktorý rozdeľuje spoločnosť. Tá sa nemôže zjednotiť inak než na odmietnutí zla. To je problematika práv človeka.“ ([5], 575)

Na prijatie a naplnenie novej, ekologickej zodpovednosti je potrebné, slovami H. Jonasa, zvýšiť úroveň poznania, racionálnej stránky ľudskej zodpovednosti. ([3], 29), čo nastoľuje úlohu ekologického a environmentálneho vzdelávania, výchovy a osvety. Názory ľudí, či už pravdivé alebo nepravdivé, sú samy činiteľom v chode

udalostí. Formovanie odôvodňovacej sily novej zodpovednosti – to je jedna z úloh intelektuálnej elity v občianskych diskurzoch moderných spoločností.

Ako dosiahnuť posilnenie zodpovedného individualizmu a potlačiť individualizmus nezodpovedný – to je naliehavý problém praxe, a teda i etiky a sociálnej filozofie. Nožnice medzi potrebou zodpovednosti a, slovami E.Koháka povedané, „štrukturálnou nezodpovednosťou" dnes fungujúcich sociálne ekonomických, administratívnych, politických systémov sú obrovské. Ekonomická moc nadnárodných spoločností ohrozuje aj tradičnú sociálnu autoritu a moc štátnych celkov (J.Keller, Z.Bauman). Moc korporácií na globálnej úrovni a hedonistický na seba zameraný jednotlivec v nás samých spolupracujú vedno nie na riešení, ale prehlbovaní súčasných humánnych i ekologických problémoch. Ako prejsť od stavu odcudzenia od zodpovednosti k jej prijatiu a napĺňaniu? Táto otázka je už úlohou ďalšieho výskumu morálnej zodpovednosti.

Literatúra:

[1] KOHÁK, E.: Člověk, dobro a zlo. Filosofia, Praha 1995
[2] LIPOVETSKI, G.: Soumrak povinnosti. Prostor, Praha 1999
[3] JONAS, H.: Princip odpovědnosti. OIKOMENH Praha 1997
[4] TAYLOR, Ch.: Etika autonomie a autenticity. FILOSOFIA, Praha 2001
[5] EWALD, F.: L´État Providence. Grasset & Fasquelle, Paris 1986

PhDr. Zlata Androvičová, CSc.
FEE TU
Masarykova 24
96053 Zvolen

ZODPOVEDNOSŤ ZA OSOBU U LÈVINASA A WOJTYŁU

Ivana Novotná

Zvyčajne sa v bežnom živote stretávame so skúsenosťou „byť zodpovedný sám za seba" – buď v zmysle nespoliehať sa na nikoho iného okrem seba alebo v zmysle rozvážneho správania a konania s uvedomovaním si ich dôsledkov. Teraz však optiku pohľadu posunieme od zodpovednosti za seba k zodpovednosti za druhého.

Filozofické a etické názory Emmanuela Lèvinasa a Karola Wojtyłu sú explicitným príkladom vovádzania zodpovednosti za druhého, za druhú osobu do praxe.

Lèvinasovo pochopenie akceptácie inakosti vo vzťahu k druhému

Lèvinas vypracúva svoj etický personalizmus podľa perspektívy metafyziky a radikálneho altruizmu. Jeho myslenie je *bytostne konkrétne*. Ako hlavný zámer sa zdá byť odkrytie pravých medziľudských vzťahov v metafyzickej exteriorite. Na rozdiel od Heideggera povyšuje súcno nad bytie. Dokonca akoby sa obracal proti bytiu než k bytiu.

Vzťah k druhému pochopil Lèvinas ako priblíženie sa ku vzťahu úplne odlišnému od relatívnej a egoistickej skúsenosti zmyslového významu. Osvojiť si alteritu druhého nie je možné. Osvojiť si môžeme to, čo má vedecký ráz, ale alterita je etického rázu. Ľudský vzťah sa v tomto ponímaní musí odohrávať v spájaní oddelených bytostí. Podľa Lèvinasa nie je najsprávnejším riešením chápať Druhého ako jednoduché popieranie Ja. Druhého chápe filozof ako radikálne odlišného odo mňa, ako niečo, čo ja nie som. Druhý je síce pre mňa nekonečne cudzí, je alteritou, ale aj tak je nám možné vstúpiť do spoločného sveta. *„Inakosť druhého nezávisí na nejakej kvalite, ktorá by ho odlišovala od ja, pretože rozlíšenie tohto typu by medzi nami implikovalo práve toto spoločenstvo rodu, ktoré už inakosť ruší."*[1]

V súlade s Lèvinasovou myšlienkou sa nazdávame, že v opravdivom spoločenstve nie je inakosť rušená, ale akceptovaná a prijímaná. V „atmosfére" spoločenstva nie je nevyhnutná *rovnakosť,* no nevyhnutnou sa v nej stáva akceptácia či prijatie *inakosti.*

Zodpovednosť v slobodnom vzťahu

Koreňom Lèvinasovej etiky sa stáva zodpovednosť ako určité cvičenie sa v slobodnom vzťahu k iným. Na rozdiel od descartovského sebaistého ľudského Ja, Lèvinasov pojem Ja je charakterizovaný svojou nezištnosťou a maximálnou zodpovednosťou siahajúcou až po obetovania svojho života pre druhého. Tým, že sa zameriame na *slovo druhého,* rozbíjame egoistickú povahu nášho Ja a prebúdzame ho

[1] LÈVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997, s.170.

k ľudskému vnímaniu. Pre tento význam Lèvinas vytvoril označenie *neľahká sloboda.* Neľahká sloboda je takou pre každého, kto si uvedomuje, že bol stvorený, aby odpovedal na slovo, ktoré ho vyzýva.

Zodpovednosť je osobná a sme zodpovední za všetko. Tým, že človek berie na seba zodpovednosť za druhého, koná slobodne a uvedomuje si možné následky. Vždy mám viac zodpovednosti než druhý. Zodpovedáme nielen za druhého človeka, ale máme zodpovednosť dokonca aj za jeho zodpovednosť. Ručíme za neho i svojím životom.

Napriek tomu pripúšťa limitovanosť našej zodpovednosti, pretože sme, ľudia ako osoby, krehkí, limitovaní a koneční. Iné vyjadrujúce a presadzujúce sa bytosti nemôžeme vnímať ako bytosti obmedzujúcu našu slobodu, ale naopak: *„Bytosť, ktorá sa vyjadruje, sa presadzuje, avšak práve ako dovolávajúca sa mňa svojou biedou a svojou nahotou – svojím hladom –, bez toho, aby som mohol byť k tejto výzve hluchý. Preto tiež bytosť, ktorá sa presadzuje, svojím výrazom neobmedzuje moju slobodu, ale ju rozvíja tým, že podnecuje moju dobrotu."*[1]

Pripomíname, že láska u Lèvinasa nie je cit, ale zodpovednosť, odpoveď na imperatív. Asymetria v prípade zodpovednosti spočíva v tom, že ja mám vždy viac zodpovednosti než ten druhý.

Láska – jediný dôvod zodpovednosti za druhého

Vlastný koreň Lèvinasovho myslenia označil Jean Lacroix ako kantovský, pretože jediné pravé poznanie druhého je etické. Lèvinas sa podľa neho neustále opiera *„o dvojakú vášeň – vášeň po človeku a po transcendencii".*[2]

Zmysel lásky u Lèvinasa vychádza z „povolania" (či dokonca „vyvolenia") človeka zodpovedať za druhého. Nadviazanie vzťahu, v ktorom je druhý dôležitejší ako ja, nazýva Lèvinas posvätným[3]. Pojem subjektivity ako vzťaženosti k sebe sa v Lèvinasovom poňatí mení. „Ja" prijíma novú identitu – dáva sa do služby Druhému bez návratu k sebe.

U Lèvinasa (podobne ako v celej hebrejskej tradícii) láska nie je len spontánnym citom. Láska je *odpoveďou* na prikázanie. Dokonca *zákon* je Lèvinasovými slovami definovaný ako výzva k láske.[4]

Tradičný vzťah medzi zodpovednosťou a slobodou Lèvinas obracia. Nie sloboda je základom zodpovednosti, ale zodpovednosť je základom slobody. Poriadok

---

[1] LÈVINAS, E.: *Totalita a nekonečno.* Praha: Oikoymenh 1997, s.176.

[2] LACROIX, J.: *Úvodní studie: Nekonečno a bližní podle Emmanuela Lévinase.* In: CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase.* Praha: Ježek 1993, s. 8.

[3] Lèvinas predstavuje židovský personalizmus biblického pôvodu na racionálnej rovine. Akoby spojil v svojej tvorbe to, čím charakterizoval Európu: Európa je Grécko a Biblia. Biblia v Lèvinasovom podaní nie je len samotný biblický text Starého Zákona, ale zahŕňa celú hebrejskú tradíciu vychádzajúcu z tohto textu.

[4] Porovn. CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase.* Praha: Ježek 1993, s. 19.

zodpovednosti nevyhnutne vyvoláva slobodu. Sloboda je možná pod nevyhnutnou tiažou bytia, no nie nevyhnutnou v zmysle neľudského osudu, ale v zmysle *„prísnej vážnosti dobroty"*. Sloboda nespočíva v negácii prinútenia – že nikto nemôže odo mňa niečo žiadať. Zodpovední sme dokonca aj za zodpovednosť za druhého. Lèvinas zdôrazňuje, že *„napriek našej slobode zodpovedáme a musíme zodpovedať za údel druhého, lebo on sám nám bol zverený."*[1] Filozof vidí východisko zo zdanlivo začarovaného kruhu tiaže našej zodpovednosti za všetko. Existuje podľa neho osoba schopná prevziať na seba plnú a absolútnu zodpovednosť za všetko a za všetkých. Je ňou Nekonečný Boh. Pred jeho nekonečnou a vševediacou zodpovednosťou sa naša javí ako zanedbateľná. Nie je však zanedbateľnou v tom zmysle, že by nás oslobodzovala od ťarchy osobnej zodpovednosti, pretože zodpovednosť súvisí s našou hodnotou.

Pravdivosť lásky u Wojtyłu

Pravdivá láska najplnšie rozvíja jestvovanie osoby. Osoba ďaleko prevyšuje zjednodušené označenie „jedinec druhu", pretože má v sebe *„akúsi osobitnú plnosť a dokonalosť jestvovania"*. Odlišuje sa aj od najdokonalejších živočíchov svojím vnútorným prežívaním, vnútorným životom. Tento živočíchy nemajú, i keď u niektorých prebiehajú podobné biofyziologické procesy ako u človeka (chcenie, poznanie…). Zásadný rozdiel poznania a túžby (na rozdiel od ostatných živočíchov) u ľudí je ich duchovný charakter. Vnútorný život je vlastne duchovný život, ktorý sa zameriava na pravdu a dobro. Transcendenciu osoby vidí Wojtyła v dvoch dimenziách: rozlišuje horizontálnu a vertikálnu transcendenciu osoby. V horizontálnej transcendencii sa subjekt zameriava na nejaký predmet. Vo vertikálnej transcendencii sa osoba odhaľuje a uskutočňuje vďaka slobode a slobodnému konaniu. Výrazný príklad transcendencie osoby je aspekt rozhodovania.

Karol Wojtyła pod pravdivou láskou rozumie takú lásku, v ktorej sa realizuje pravdivá podstata lásky – obracajúca sa pravdivým spôsobom k pravdivému (nielen zdanlivému) dobru. Na podklade citovosti vyrastá nežnosť. Nežnosť má veľmi blízko k spolucíteniu a vo vzťahu človeka k človeku vzniká osobitná potreba vcítiť sa do jeho prežívania, do jeho duše a rovnako i potreba signalizovať mu to. Tendencia prijať prežívanie a stavy duše druhého sa prejavuje navonok – tak, aby ten druhý pocítil, že všetko zdieľam a prežívam s ním. Pociťovanie vnútornej a vonkajšej situácie a rozpoloženia druhej osoby spôsobuje komunikovanie vlastnej blízkosti s braním zreteľu na tú osobu a jej situáciu. Citové zaangažovanie sa umožňuje prežitie blízkosti. Nežnosť je nezištná, keď sa v nej berie ohľad na druhého človeka s jeho vnútornou situáciou. Ustupuje však natoľko, nakoľko jej prejavy slúžia na uspokojovanie vlastnej citovosti. Nebudeme však ani toto posledné odmietať, pretože môže ísť o niečo veľmi hodnotné, ak súvisí s prežitím blízkosti človeka vo vzťahu k človeku, obvzlášť ak túto blízkosť potrebuje jeden i druhý. V

[1] CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase.* Praha: Ježek 1993, s. 21.

tejto súvislosti podotýkame, že človek je schopný byť nezištným len ohraničene, pretože on sám je ohraničený, ale ani samotná zištnosť v ľudskej láske ju (lásku) nemusí negovať alebo vážnejšie eliminovať.

Čistá láska (či už k dieťaťu, manželskému partnerovi alebo ku komukoľvek) je bezpodmienečná – bez podmienok. Nezávisí od toho, či milovaná osoba spĺňa nejaké podmienky, či je taká alebo onaká. Takáto láska sa nedá získať vlastným výkonom. Znamená to milovať druhého preto, že „je". *„Jediný predpoklad pre prijatie pravej lásky je „byť". (...) Pravá láska zláme zdanlivo nemožné bariéry a obohacuje naše životy spôsobom, ktorý prevyšuje naše najmilovanejšie sny."*[1] Dôležitým sa teda stáva všetko, čo zostane po upadnutí vzrušenia a okúzlenia inou osobou. Wojtyla hovorí v zmysle, že láska „predbieha svoj objekt", alebo sa k nemu tak približuje, že ho takmer „nevidí".

Zodpovednosť za osobu

V láske máme zodpovednosť. Je to zodpovednosť za osobu, pretože je (s) nami vtiahnutá do najužšieho spoločenstva bytia a činnosti. Druhá osoba, ktorá sa nám v dôvere daruje, by nemala svoju dušu strácať, ale nachádzať v sebadarovaní väčšiu plnosť svojho jestvovania. *„…Láska odtrhnutá od pocitu zodpovednosti za osobu je popretím samej seba, je vždy a spravidla egoizmom. Čím viac pocitu zodpovednosti za osobu, tým viac pravdivej lásky."*[2] V pocite zodpovednosti sa skrýva starosť o dobro druhého, no táto starosť nie je bolestná či nepríjemná. Mohli by sme povedať, že je spojená s láskyplnou starostlivosťou o toho, na kom nám záleží. A sme presvedčení, že obetovanie sa (v čomkoľvek) z lásky obohacuje milovaného i milujúceho.

V láske akoby osoba netúžila byť svojím výhradným vlastníctvom, ale vlastníctvom toho druhého. Osoby si môžu patriť a zároveň nestrácať seba. Neochudobňujú sa, naopak, obohacujú svoju existenciu. Aby mohol človek žiť s druhým a pre druhého, musí v ňom sústavne nachádzať seba a jeho v sebe. Láska môže žiť medzi tými, ktorí sú vzájomne preniknutí.

Pravdivá a čistá láska k osobe (aj konkrétne k osobe druhého pohlavia) prechádza do zodpovednosti za osobu. Láska odtrhnutá od zodpovednosti za osobu je egoistická. Zodpovednosť za druhého je bod, v ktorom Wojtyla spolu s Lèvinasom vidia dištinkciu medzi skutočnou, zrelou a nezrelou láskou.

Literatúra:

BUHLER, R.: *Love No Strings Attached.* Nashville: Thomas Nelson Publishers 1987.
CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase.* Praha: Ježek 1993.

[1] BUHLER, R.: *Love No Strings Attached.* Nashville: Thomas Nelson Publishers 1987, s. 18 a s. 24.
[2] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum 2003, s. 101.

LACROIX, J.: *Úvodní studie: Nekonečno a bližní podle Emmanuela Lévinase*. In:
CHALIEROVÁ, C.: *O filosofi Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek 1993.
LÈVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh 1997.
POLÁKOVÁ, J.: *Vývoj etiky a Emmanel Lévinas*. In: Teologické texty 3/ 1994.
WOJTYŁA, K.: C*złowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym-Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL 1991.
WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum 2003.
WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa naukowego Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego 1994.

Mgr. Ivana Novotná
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

TVÁRE ÉMMANUELA LÉVINASA
(Od Lévinasa k Biblii)

Mária Mičaninová

In the article are disscused three possible faces of Philosophy of Levinas: philosophical, biblical and talmudical. Both Bible and Talmud are considered the sources of Levinas´ thought. Therefore the arguments of the article come from a comparison of selected parts of Bible and Talmud with some parts of Levinas books. The goal is to focus a reader´s attention on similarities of Lévinas` topics and style of Lévinas` thinking. The author of the article is declared that both face of Bible and Talmud are reflected in Levinas` philosophy. Not as in a miror, but as a form of an Epiphany which Bible and Talmud preced.

Úvod

V januári 2006 uplynie sto rokov od narodenia vplyvného francúzskeho filozofa Émmanuela Lévinasa. Čítanie jeho diel vo mne vyvoláva intenzívne asociácie ich spojenia ako s Bibliou, tak s rabínskymi diskusiami zachytenými v Talmude. A tiež spojenia jeho životnej skúsenosti – skúsenosti holokaustu – s obsahom jeho filozofie. Zdá sa mi, že pod tlakom spomenutého má celá jeho filozofia jediný cieľ: vrátiť etiku do filozofických úvah o bytí. Ak to mierne nadsadím, potom by som povedala, že Lévinas chce humanizovať filozofiu svojím dôrazom na ľudskosť bytia. Prívlastok „ľudské" dáva tušiť, že máme do činenia s filozofiou, ktorá eticky akcentuje existenciu človeka. Nie samoúčelne. Myslím si, že Lévinas vytvoril svoju filozofickú koncepciu s reálnym cieľom: ukázať cestu, ktorá bude viesť k reálnej zmene v postojoch človeka k človeku.

Tvár filozofická

Pomer medzi ne-ľudským a ľudským svetom vo filozofii pred Lévinasom našiel odozvu v jeho rozmýšľaní o filozofii, ktorá mala pocit, že je v kríze. Lévinasovou odpoveďou na tieto pocity filozofov je snaha vrátiť ľudský rozmer jej ontológii. Bol presvedčený, že ľudské bytie je vždy etické. Inak nie je ľudské. Etické bytie je zároveň autentické bytie; jediné, o ktorom je človek kompetentný sa vyjadrovať. Do svojich filozofických úvah o bytí preto Lévinas zaviedol terminológiou, ktorá sa vyskytuje v existenciálnej filozofii. Domnievam sa však, že u neho nebolo cieľom nájsť pojmy na opis existenciálnych pocitov človeka, ale vysvetliť ich vonkajšiu podmienenosť, resp. určenosť, Tvárou. Tým, čo človeka presahuje a je zdrojom aj jeho vlastnej večnosti.

Ak sa chce filozofia niekam pohnúť, potom „...si musí rozmyslet, kterým směrem, kam. Potřebuje tedy nějaký řád hodnot. A ten, myslím si, vězí jen v té staré Bibli" ([1], 29).

Týmto smerom vedie cesta, ktorej míľnikmi sú kľúčové pojmy Lévinasovej filozofie. Nemožno si ich nevšimnúť vďaka Lévinasovej schopnosti siahať až k hraniciam možností zrozumiteľnosti tých slov, ktorými vyjadruje svoje presvedčenie. Nie že by jeho úvahy o vzťahu dvoch jednotlivcov boli niečím samo osebe novátorským. Najslávnejšou dvojicou dvadsiateho storočia je snáď Buberova JA – TY. Lévinas však prišiel s radikálne novým interpretovaním ako Ja tak aj toho Ty. Jej základom je Lévinasovo odmietnutie doterajšieho Ja, pretože vykazovalo všetky vlastnosti Ega. Vo svojej ontológii ho zmenil na SOM. Toto SOM, rovnaké so sebou samým sa stretáva s bytím Inakého (autre). Píšem „Inakého", pretože mi vyhovuje považovať Autre za Inakého a v tejto jazykovej podobe ho považovať za prirodzený doplnok vzťahu s Rovnakým. Kľúčovým vzťahom Lévinasovej etickej metafyziky je teda pre mňa vzťah Rovnaký-Inaký. Je to práve Rovnaký a Inaký, ktorí stoja tvárou v tvár pred sebou a v tomto hľadení jeden na druhého majú šancu pochopiť seba i všetko mimo seba, konečnosť i nekonečnosť, svoju i seba-ich presahujúcu.

Ako sa mohlo Lévinasovi podariť priam geniálne sformulovať bytostný stav ľudskej existencie? Kde jeho duša hľadal inšpiráciu? Či snáď to bol len štýl jeho myslenia, ktorý ho musel nevyhnutne priviesť k etickej metafyzike? Vo svojom príspevku sa pokúsim naznačiť možné zdroje Lévinasovej inšpirácie odkazmi na Lévinasovo chápanie Biblie a najmä na jeho komentáre k niektorým talmudickým traktátom.

Tvár biblická

Na počiatku sa musím zastaviť pri Genezis 1: 26, 27 [2] a jej dobre známych veršoch „Zrobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby! Nech vládne nad rybami mora i nad vtáctvom neba i nad dobytkom a divou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi. A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril."

Položila som si otázku: „Obraz koho a čoho?" V duchu Lévinasa som si odpovedala: „Na obraz Boha!", t.j. nosíme v sebe Jeho „Tvár". Tvár v úvodzovkách, pretože je to svojou formou nie čelo, oči, nos, ústa a brada, ale „dych" nekonečna. Každý človek je rovnako stvorený na tento obraz, a predsa je iný. Sme Rovnaký a Inaký. Ale aj ako Rovnaký, aj ako Inaký, sme si rovnocenný obrazom, ktorý v sebe nosíme. Lévinas vytvoril Rovnakého a Inakého ako rovnocenných partnerov. Nikto nikomu nevládne. Asi preto, lebo sa o tom nehovorí vo veršoch Biblie. Nespomínam si, že by biblické verše obsahovali skrytý odkaz na (nad)vládu jedného človeka nad druhým. Spojac ich s platónskym Dobrom, stojacim najvyššie v hierarchii bytia vytvoril Lévinas nový typ etickej metafyziky. I keď je to skôr paradoxne nové, veď Biblia je už poriadne stará! Myslím si, že Lévinas stojí „nohami" v Biblii a prenáša jej etický odkaz do filozofie súc presvedčený, že ľudské bytie je vždy etické, pretože má božský základ. Je to jeho autentické bytie, o ktorom sa človek môže kompetentne vyjadrovať. Človeče vráť sa späť k základu, z ktorého si bol vysekaný! Aby si bol.

Keď človek hovorí: „Ja som.“ pravdepodobne znela v Lévinasovej mysli ozvena biblického tetragramu; odkaz, že ON JE. A každým človekom sa tento odkaz znásobuje.

„Potom Hospodin Boh rozkázal človeku: Zo všetkých stromov záhrady smieš jesť, ale zo stromu poznania dobra a zla nesmieš jesť, lebo v deň, keď budeš z neho jesť, istotne zomrieš.“ (Gen. 2:16,17) Ale ako nejesť a vedieť? Nuž pojedli a aj tak nevedeli. Odpoveď je v biblických príbehoch, ktoré v sebe nesú etický kódex Biblie. V jej texte sa opakovane vyskytuje slovo Tvár (po hebrejsky pan, pl. panim). Povedala by som, že z textu celej hebrejskej Biblie hľadela na Lévinasa Tvár božia. Asi cítil, že ľudia konajúc v súlade alebo v rozpore s Bibliou sa zodpovedajú za svoje skutky sebe navzájom a Jeho Tvári. Celý text Biblie je o tom, k akým dôsledkom vedú aké skutky človeka. Lévinas však „videl“ v jej texte, to, čo iní nevideli a tento, jeho chápaním sprostredkovaný, význam biblických slov našiel odozvu v jeho etickej metafyzike.

Tvár vystupuje u Lévinasa prvotne vo svojom symbolickom význame: ako symbol večnosti, základu ne-ľudskej existencie a základu ne-ľudskej etickej podstaty človeka. Ako symbol večnosti sa u Lévinasa stala zároveň filozofickou ideou nekonečna; ako symbol ne-ľudskej existencie sa stala filozofickou ideou Absolútna a ako symbol ne-ľudskej etickej podstaty človeka sa stala filozofickou ideou hodnoty.

Aj takú základnú filozofickú kategóriu akou je bytie, chápe Lévinas ako vzťahovú kategóriu - ako najvšeobecnejší pojem, ktorý dostáva svoj význam len zo vzťahu k niečomu, resp. zo vzťahu medzi dvoma členmi, dvoma účastníkmi toho, čo spoluvytvárajú. Pokiaľ ide o bytie človeka možno si Lévinas položil otázku, či môže byť jedným z účastníkov tohto vzťahu Boh a druhým človek? Odpoveď biblická je ÁNO, odpoveď Lévinasa je NIE. Biblické ÁNO je obsiahnuté v druhej knihe Tóry, v Exode. Je to kniha zmluvy Boha so svojím vyvoleným národom. V tomto bode sa Lévinasove úvahy akoby odklonili od Biblie sústrediac sa na ono výlučne ľudské, na medziľudské vzťahy, modelujúc ich na vzťahu dvoch (možno tiež Lévinasom vyvolených). Čítajúc Lévinasove výroky o Tvári cítim, že ZA ŇOU je Boh a preto o Tvári tvrdím, že u Lévinasa zostáva pojmom – symbolom, v ktorom sa skrýva to, čo je za bytím človeka, čo podľa Lévinasa existuje za svetom človeka ako záruka jeho trvania. Tvár teda nezjavuje samotného Boha, je len symbolom onej večnej záruky. Táto nadčasovosť je to, čo Tvár, ako pojem Lévinasovej filozofie, obsahuje. Je to priam novoplatónska konštrukcia, ktorá umožnila Lévinasovi vysvetliť zložitý nielen náboženský, ale aj filozofický problém vzťahu medzi Bohom a človekom. Takto je v bytí človeka prítomný aj neprítomný Boh. Boh ako stvoriteľ, a preto Dobro (ajhľa etická kategória). Lévinasov obdivuhodný intelektuálny výkon spočíva práve v tom, že dokázal do filozofie previesť túto starú a dobre známu pravdu náboženstva.

Ale ak partnerom ľudského bytia nemôže byť Boh, čo si Lévinas dobre uvedomuje, prečo uvažuje o bytí človeka ako o pojme, ktorého definovanie nevyhnutne predpokladá vzťah k inému v pojme Inaký zachytenému bytiu? Odpoveď je rovnako jednoduchá ako zložitá. Veď priam do očí bije, že partnerom človeka

v ontologickom vzťahu človeka môže byť zasa len človek. Zložité je to pre svoju argumentáciu, ktorá sa má stať ontologickou. Tu sa Lévinas znovu obracia k Tvári. Už nielen ako k symbolu, ktorý je súčasťou sveta človeka, pretože človek ako bytosť fyzická zasa potrebuje fyzický náprotivok. Tým – podľa môjho názoru – Lévinas prechádza od symbolu k realite. Ňou je stretnutie absolútna Tváre v tvári Inakého.

Ak sa Lévinas o bytí vyjadruje ako o eticko-ontologickej kategórii, potom tento status má aj tvár Inakého. Nie je to abstraktná tvár, pretože ani Inaký nie je abstraktný človekom. Stretnutie s ním prináša reálne vzťahy, napríklad zodpovednosť. Vzťah medzi jedným a druhým človekom, medzi Rovnakým a Inakým, povedané Lévinasovými slovami, je ňou naplnený. A tým sa dostávame k pochopeniu existencie človeka, jeho bytia, ako eticko-ontologickej kategórie. Lebo zodpovednosť človeka je situácia, ktorá je určená príkazmi a zákazmi. Onými biblickými príkazmi a zákazmi, stručne zhrnutými do božích prikázaní, ako napr. „Miluj svojho blížneho ako seba samého!“, ktorý doplnený o zákaz „Nezabiješ!“ dávajú zodpovednosti dva základné významy: lásku a slobodu. Princípy takejto zodpovednosti nevytvorilo žiadne ľudské Ja. Preto o nich môže Lévinas hovoriť ako o tom, čo nie je v našej kompetencii, čo nás predchádza a zjavuje sa v tvári Inakého. TVÁR je ZJAVENIE. Zjavené slovo božie vidí Lévinas v tvári Inakého. Našimi očami vidíme tvár, ktorá nie je tým, čo vidia naše oči, ale to, čo je podľa Lévinasa „za“ fyzickou tvárou človeka. Je ňou podoba Boha. V tvári Inakého vidíme biblické ABSOLÚTNO. Epifania tváre je bytostne etická. Citujúc Lévinasa len zopakujem: „Před odhalováním bytí vůbec jako základu poznání a jako smyslu bytí existuje vztah ke jsoucnu, jež se vyjadřuje; rovině ontologické předchází rovina etická ([1], 175).

Zdá sa mi, že sú v Lévinasovej filozofii spojené dva odlišné spôsoby vyjadrovania: náboženský a filozofický. Keď hovorím „spojené“, myslím tým ani nie tak na lingvistickú inšpiráciu Lévinasovej filozofie biblickým jazykom. I keď aj v tomto zmysle predchádza Biblia Lévinasovu filozofiu svojím imaginatívnym spôsobom vyjadrovania a s akcentom na manifestáciu Boha ako etického stvoriteľa človeka. Skôr sa mi zdá, že v Biblii Lévinas našiel odpoveď na otázku, čo má byť obsahom ľudského filozofovania o bytí. Lévinas po svojich životných skúsenostiach, aj po skúsenostiach so štúdiom ako Husserla, tak Heideggera, či dejín filozofie, musel cítiť tú odosobnenosť ontologickej filozofie a v tomto zmysle aj odľudštenosť dovtedajšej západnej filozofie, ktorá bez svojho spojenia s etikou síce vytvára zaujímavé logické konštrukcie bytia, ale je ne-ľudská bez jej prepojenie na osobnosť filozofa, na jeho ľudské postoje. Keď sa Lévinas rozhliadal dookola a hľadal, ako vyriešiť takúto situáciu zistil, že riešenie mu núka to, na čom stojí on sám – Biblia. Jej jazyk, v ktorom vidí posolstvo Boha, mu ponúkol odpoveď, ktorú Lévinas dokázal pretransformovať do filozofického jazyka a tak odovzdať jej posolstvo filozofii.

Sám Lévinas v jednom z rozhovorov natočených a vysielaných francúzskym rozhlasom v priebehu februára a marca 1981, ktoré boli spracované pre knižné vydanie, na otázku Philippa Nema z Radio France: „Jak jste ony dva způsoby myšlení, biblický a filosofický, dokázal sladit?“ odpovedal:

„Bylo to nutné? Náboženský pocit, jak byl do mě vložen, spočíval mnohem více v úctě ke knihám – bibli a tradičním komentářům sahajícím až k myšlení starověkých rabínů – než v nějaké určité víře. Tím nechci říct, že mé náboženské cítění bylo slabé. Ten pocit, že bible je knihou knih, v níž se říkají ty nejzákladnější věci, věci, které musí být řečeny, aby lidský život měl smysl, a že se říkají formou, která pro komentátory otvírá přímo ty nejhlubší dimenze, ten pocit neznamenal, že prostě nahrazuji vědomí „posvátného" literárním soudem. Právě ta neobyčejně silná přítomnost postav, ta etická plnost a ty tajemné možnosti výkladu pro mě původně znamenaly transcendenci. Zahlédat a cítit v náboženském životě a liturgii hermeneutiku se vší její odvážností, to není málo. I když biblická témata na stránkách filosofických textů velkých filosofů včetně jejich interpretací jsou Bibli spíš blízké, než by stály proti ní. Rozhodně jsem ve svých počátcích neměl dojem, že by filosofie byla v podstatě atheistická, a nemyslím si to ani dnes. A jestliže biblický verš nemůže být pro filosofii důkazem, Bůh verše může přes všechny antropomorfické metafory obsažené v textu zůstat pro filosofa mírou Ducha.

Ph.N.: Vaše pozdější dílo lze skutečně chápat jako pokus sladit podstatu biblické theologie s tradicí a jazykem filosofie. Určitě u vás nešlo o pouhou mírovou koexistenci obou knihoven?

E.L: Nikdy jsem se výslovně nesnažil „sladit" nebo „smířit" obě tradice. Pokud se sladily, pak nejspíš proto, že každé filosofické myšlení spočívá na zkušenostech předfilosofických a že u mě k těmto základním zkušenostem patřila četba Bible. V mém filosofickém myšlení – to jest v myšlení obráceném ke všem lidem – hrála proto – z velké částí bez mého vědomí – podstatnou roli. Mírou náboženské hloubky základní zkušenosti Bible je mi však také ostré vědomí, že to, co sa vypráví v Písmu, není jen řada ukončených příběhů, ale že to má aktuální a bezprostřední vztah k osudu Židů, k jejich rozptýlení po světě. Veškerá intelektuální pochybnost, týkající se dogmatičnosti toho či onoho bodu v této prastaré knize, ztrácí tváří v tvář odvěké tragice skutečných židovských dějin smysl a platnost. Západní filosofická tradice pro mě nikdy neztratila právo na poslední slovo; musí totiž umět vyjádřit svou řečí všechno; ale první smysl bytí, počátek tohto smyslu, nemá možná své místo v ní" ([3], 159–60).

Tvár talmudická

Popri Biblii považujem za zdroj, ktorý mi dáva šancu priblížiť sa k Lévinasovej mysli, jeho talmudické čítania. Z publikovaných čítaní talmudických traktátov, spojených s Lévinasovým výkladom, sála jeho dôverná znalosť komentovaných talmudických traktátov. Myslím si, že to, čo v nich opakovane nachádzal, bol predovšetkým židovský humanizmu, ktorý „...je systémom princípov a disciplín, ktoré oslobodzujú ľudský život od prestíže mýtov, od dizonancie, ktorú zavádzajú do ideí a od krutosti, ktorá pokračuje v spoločenských zvykoch" ([4], 273). Ale spolu s ním ho štúdium a výklad talmudických diskusií naučili rozmýšľať o druhom človeku spôsobom, ktorý

sa sa podieľal na vytvorení špecifík jeho etickej metafyziky. Len v tomto vzťahu sa Lévinasov *Som* stáva *Rovnakým*. Iba vo vzťahu k Druhému, Inakému, si má Som – podľa Lévinasa – uvedomiť o.i. priateľský obsah tohto vzťahu. Ten Druhý, ktorý je Inaký, je Priateľ.

Lévinasova etická metafyzika má teda aj sociálny rozmer, resp. dôsledky pre Lévinasovu interpretáciu človeka ako sociálnej bytosti. Domnievam sa, že Lévinasovo špecifické chápanie vzťahu *Rovnaký – Inaký* bolo ovplyvnené talmudickými diskusiami o rôznych sociálnych vzťahov, napríklad aj o sociálnej spravodlivosti. Svoje tvrdenie by som chcela v rámci tohto príspevku podoprieť Lévinasovým výkladom talmudického traktátu Chullin 88b–89a, s ktorým sa zúčastnil diskusie na jednom z početných kolokvií. Svoj príspevok z tohto kolokvia nakoniec aj publikoval pod názvom „Who Is One-Self?" Z neho vyberám: *„...Raba povedal: aby odmenil Abraháma za to, že povedal: „Ja som popol a prach" (Gen. 18:27), boli jeho deti obdarené dvoma príkazmi: [príkazom – M.M.] „popol červenej kravy" a [príkazom – M.M.] zem „manželky, podozrivej zo zlého správania" (Numeri 5:14)...* ([5], 109).

...Rabbi Jochanan povedal v mene rabína Eliezera ben Šimona...Je napísané (Deut. 7:7) Nie preto sa Hospodin priklonil k vám a vyvolil si vás, že by ste boli väčší ako všetky národy." Svätý, buď požehnaný povedal Izraelu: Chcel som ťa, pretože i keď som ťa obdaril veľkosťou, sám sa podceňuješ predo mnou. Obdaril som Abraháma veľkosťou a on povedal: „Som popol a prach"; Mojžiša a Árona a oni povedali: „Sme ničím (Ex. 16:8); Dávida a on povedal: „Som červ a nie človek" (Ž 22:7). Národy sveta sa správali ináč. Obdaril som veľkosťou Nimroda a on povedal (Gen. 11:4): „Poďme, vystavme si mesto!"; faraóna a on povedal (Ex. 5:2): „Kto je Pán?; Sennacheriba a on povedal (II Kr. 18:33): „Ktorí bohovia iných národov mohli vyslobodiť svoju krajinu?" ([5], 11).

Raba povedal a podľa iných rabín Jochanan povedal: Čo povedal Mojžiš a Áron je dôležitejšie, než čo povedal Abrahám. Čo sa týka Abraháma text obsahuje „popol a prach"; čo sa týka Mojžiša a Árona text tvrdí: „Čo sme?" A Raba povedal a podľa iných rabín Jochanan povedal: Svet existuje len vďaka zásluhe Mojžiša a Árona. Odtiaľ dôležitosť slov: „Sme nič" (alebo „Čo sme?) ([5], 111–12).

Lévinasov výklad týchto talmudických pasáží je nasledovný: „Pýtať sa seba samých, či náš život...stále zostáva výrazom osoby, či zodpovedá zámerom, ktoré sú autenticky naše na križovatke mnohých kauzálnych reťazcov, fyzikálnych, psychických, sociálnych a uprostred anonymných foriem, ktoré ich sprostredkúvajú, takých ako dedičnosť, podnebie, tradícia, médiá, politika etc. – je nepochybne veľkou otázkou tohto kolokvia. Je v ľudskej existencii ochránené to osobné „ako-pre-seba"? Môže osoba myslieť seba a hľadať seba (sa)? Nevyžaduje predchádzajúce objasnenie problému pravý význam samého (self)? Tieto momenty, budem skúmať na stranách 88b a 89a talmudického traktátu Chullin ([5], 112–13).

Pochopiť pojem *sám* alebo *ja-sám,* aby sme lepšie rozlíšili spôsob alebo módus – stopu alebo prísľub – ľudského „ako-pre-seba", ktoré riskuje stratu seba pod zmätkom slepých síl, tendencií a nevyhnutností, v ktorých tzv. moderný človek hľadá alebo stráca seba samého – tento slobodný človek alebo tento veľmi zaneprázdnený

človek –, o to sa dnes budeme usilovať. Na stranách 88b a 89a talmudického traktátu Chullin Abrahám „náš otec" už od Genezis 17:4 ustanovený za „otca mnohých národov", už preto patriarcha univerzálnej humanity, chápe *seba samého* a nazýva *seba samého* „prach a popol" (Gen. 18:17).

Pojem „seba-samého" (one-self), ktorý bol takto zjavený, ak možno povedať, Abrahámovou „sebaintrospekciou" bez samoľúbosti; akosi „neočakávaná" pravda uložená Abrahámom na seba samého v priebehu rozmýšľania, obráteného k *absolútne inému iného,* sa zaoberala iným a pochádzala zo starosti o iného. Modlitba Abraháma v prospech záchrany Sodomy, práve ohrozenej sankciami Pána, modlitba prostredníctvom vznešeného a slávneho dohadovania sa so samotným Bohom, trvá desať veršov (Gen. 18:23–32); veľmi tvrdé obhajovanie Sodomy pred Stvoriteľom sveta, diskutovanie o pojme božej spravodlivosti. Je to presne tu, kde Abrahám prehlásil seba samého za „popol a prach"; „Ja, prach a popol" (verš 27). ... V seba-odmietaní, v jeho prachu a popole, toto myslenie, ktoré stojí alebo už je ako-pre-seba samého, negáciou, je povznesením ľudského stvorenia do iných podmienok, na inú úroveň ľudského, ktoré, autentické pod neustálou hrozbou svojej smrteľnosti, zostáva niekým, kto myslí na uchovanie bezpečnosti iných. Talmudický doktor Raba na našej strane Chullinu hovorí o božej odmene Abrahámovi, ktorú získal za slová „ja, popol a prach": dve prikázania. Boli dodané k mnohých sinajským záväzkom, ktoré čakajú Izrael. Abrahámoví potomkovia sú takto obdarení prostredníctvom zásluhy Abraháma, ich otca! Ale z toho možno tiež, v princípe, všetci potomkovia patriarchu, „otca mnohých národov", otca celej ľudskosti ([5], 114).

Druhou odmenou, o ktorú sa pre úžitok svojich potomkov zaslúžil Abrahám svojím povznesením do skromnosti „ja, popol a prach", pokračuje Lévinas vo svojom komentári, by bolo prikázanie z Numeri od 5:15 do 5:31, týkajúce sa manžela, ktorý podozrieva spoju manželku zo zlého chovania. Žiarlivý manžel podľa tohto prikázania, musí zalarmovať kňaza; podozrievaná manželka je prinútená zúčastniť sa ceremónie, ktorá pripomína tvrdú skúšku. Koná sa v chrámovom okrsku, v ktorom manželka, vyhlási sama seba za nevinnú, povie „amen" na otázky, dopytovania a hrozby kňaza a na celú sériu symbolických gest, ktorými je vyslovované meno Pána. Potom vypije „trpkú vodu", ktorá obsahuje zmes svätenej vody a hrsť zeme, zozbieranej z prachu dlážky svätostánku. Vinná, žene poškodí jej vnútornosti; nevinná, zostane nepoškodená, s prísľubom početných pôrodov ([5], 118).

Je hlboký vzťah medzi tým štýlom tvrdej skúšky a tým veľmi nízkym a veľmi vysokým slovom o prachu a uhlíkoch, v ktorom Abrahám spoznal seba samého a ktorým sa zadosťučiní právu týkajúceho sa skúšky podozrievanej manželky? Gemarah to potvrdzuje, považujúc popol a prach znova za hrsť zeme vloženej do „trpkej vody", ktorú pije podozrievaná manželka. Je to narážka, ktorá sa na prvý pohľad zdá čisto náhodná a úplne vonkajšia. Gemarah sa vskutku pýta sama seba v tomto výklade,..., nebola to tiež tretia odmena pre Abrahámovú slávnu ponížennosť. Bezdôvodná domnienka. Ale ako zabudnúť na artikulácie myslenia, z ktorého sa vynára táto skutočná hypotéza v jemnej talmudickej reflexie pozornej k všetkému,

čo je ne-povedané, čo rezonuje v povedanom! Spojenie medzi Abrahámovým myslením a skúškou manželky, podozrivej zo zlého správania sa mi zdá byť hlboké ([5], 118).

Domnievam sa, že z uvedeného Lévinasovho komentára vierohodne vyplýva, že jeho pojmy *Sám, Ja sám*, ktoré sú jedným z nosných pojmov jeho filozofie majú svoje korene nepochybne v Lévinasovom chápaní a interpretácií talmudickýcch traktátov. Platí to aj pre slávnu Lévinasovu dvojicu Rovnaký a Inaký V tomto vzťahu „... jehož členy netvoří totalitu, nemůže v obecné ekonomii bytí vzniknou jinak, než jako jdoucí od Já k Jinému, jako *„tváří v tvář"* jako rýsující hloubkovou vzdálenost – vzdálenost rozmluvy, dobroty, touhy – kterou nelze redukovat na vzdálenosti, jaké syntetická činnost rozumu ustavuje mezi různymi členy – jinými vůči sobě navzájem – jak se dávájí jeho synoptické činnosti....Prázdno, které ji (totalitu – M.M.) rozlamuje, může před myšlením, nevyhnutelně totalizujícím a synoptickým, obstát, jen když se myšlení ocitá *tváří v tvář* někomu Jinému, který se vzpírá kategorii. Místo, aby spolu s ím jako s předmětem vytvářelo celek, *myšlení spočívá v mluvení*." Pro svazek, který vzniká mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvářel totalitu, navrhujeme název náboženství ([6], 25–6).

V inom svojom vystúpení, ktoré bolo tiež publikované pod názvom Toward the Other, (Smerom k Inému, ba možno ešte lepšie V ústrety k Druhému) Lévinas komentuje Mišnu z traktáru Joma, s. 85a–85b. Diskutovaná Mišna znie *„Priestupky človeka voči Bohu sú mu prepáčené v Deň zmierenia, priestupky voči iným ľuďom nie sú mu odpustené, ak sa najprv nepomeril s inou osobou."*

Gemara hovorí: Rabín Jozef bar Helbe[1] mal nasledovnú námietku k rabínovi Abbahovi: Ako možno tvrdiť, že chyby, ktoré boli spáchané človekom voči inému nie sú odpustené počas Dňa zmierenia, keď je napísané (1 Sam. 2): „Keď zhreší človek proti človeku, súdiť ho bude Boh, ale keď človek zhreší proti Hospodinovi, kto sa ho zastane?" Čo myslel Elohim? Sudca. Ak je to tak, potom čítaj koniec verša: „Ak je to Boh sám, ktorého uráža, kto sa ho zastane?" Tu je ukázané, ako to má byť pochopené: Ak sa človek dopustí chyby voči inému človeku a zmieri sa s ním, Boh mu odpustí, ale ak sa chyba týka Boha, kto bude schopný sa ho zastať? Len kajanie a dobré skutky.

Rabín Izák povedal: Ktokoľvek poškodí svojho blížneho, i keď len slovami, musí sa s ním zmieriť (dostať prepáčenie), pretože sa hovorí (Prov. 6:1–3): „Syn môj, ak si sa zaručil za svojho blížneho a dal si ruku cudzincovi, zaplietol si sa do slov svojich úst, chytil si sa slovami vlastných úst, teda urob toto, syn môj, a zachrániš sa, lebo si sa dostal do rúk svojho blížneho, ponáhľaj sa

[1] Keď som mala v rukách samotný traktát Joma nepodario sa mi v ňom nájsť rabína tohto mena. Možno došlo pri preklade do angličtiny, resp. pri tlači, k nejakej chybe, pretože v texte spomínané traktáru vystupuje rabín Jozef bar Chaba (možno Chava), ale nie rabín Jozef bar Helbe.

a naliehaj na svojho blížneho!" a Gemara dodáva svoju interpretáciu poslednej vety: Ak máš peniaze, otvor pre neho štedrú ruku, ak nie, prepadni ho s priateľmi." ([7], 12).

Lévinasov komentár obsahuje nasledovné slová: „Od čias Maimonidesa vieme, že všetko, čo je povedané o Bohu v judaizme *sa prejavuje* cez ľudskú *prax*. Súdiac, že pravé meno „Boh", najznámejšie ľuďom, tiež zostáva najnejasnejším a predmetom každého zneužitia, pokúsim sa zasvietiť naň svetlom, ktoré odvodzujem zo skutočného miesta, ktoré má v texte, z jeho kontextu, ktorý je pre nás pochopiteľný v stupni, ktorý hovorí o morálnej skúsenosti ľudských bytostí. Boh – kdekoľvek je konečný a, v určitom zmysle, skrytý význam – sa javí ľudského vedomiu (a zvlášť v židovskej skúsenosti) „zaodetý" do hodnôt a tento šat nie je cudzí jeho prirodzenosti alebo jeho nad-prirodzenosti. Ideálny, racionálny, univerzálny, večný, veľmi vysoký, trans-subjektvíny, etc., pojmy prístupné intelektu sú jeho morálnym šatom. Preto si myslím, že čokoľvek by mohlo byť konečným náboženským a filozofickým významom, nemôže byť oddelené od mnohosti skúseností a významov. Nemôžu, ale zahŕňajú hodnoty, cez ktoré žiari božstvo. Náboženská skúsenosť, aspoň pre Talmud, môže byť len a predovšetkým morálnou skúsenosťou.

Nadovšetko sa moja úvaha bude držať tejto morálnej úrovne, pokračuje ďalej Lévinas... Náš text pozostáva z dvoch častí: z výťahu z Mišny (meno dané ústnemu učeniu zhromaždenému v spisoch rabína Juduh Hanassiho koncom 2. storočia) a výťahu z Gemary (ústneho učenia obdobia pokračujúceho v zapisovaní Mišny a sama zaznamenaná v spisoch Rava Ašiho a Ravinu, ku koncu 5. storočia), ktorá je sama komentárom k Mišne.

Mišna je o Dni zmierenia – Jom Kippur. Táto Mišna sa hovorí skoro v to ráno... *„Priestupky človeka voči Bohu sú mu prepáčené v Deň zmierenia, priestupky voči iným ľuďom nie sú mu odpustené, ak sa najprv nepomeril s inou osobou."*

Je na programe niekoľko kvazi-terminologických vysvetlení, pokračuje: Deň zmierenia dovoľuje získať prepáčenie za chyby, spáchané voči Bohu. Ale nestačí, že na Jom Kippur budú tieto chyby prepáčené. Odpustenie naozaj nemožno oddeliť ani od oľutovania alebo pokánia alebo od abstinencie, pôstov alebo záväzkov stať sa lepším. Tieto vnútorné záväzky sa môžu stať kolektívnou alebo rituálnou modlitbou. Interiorita zaangažovanosti nemôže zostať na tomto vnútornom stupni. Sama dáva objektívne formy, ako posvätenie seba samých, keď sú v kostole.

Táto nezávislosť vnútra a vonkajšku je, podľa Lévinasa, tiež časťou židovskej múdrosti. Keď nás Mišna učí, píše Lévinas, že chyby človeka voči Bohu sú vymazané na Deň zmierenia, chce povedať, že oslava Jom Kippur a duchovný stav, ktorý prináša alebo vyjadruje, nás vedie do stavu odpusteného bytia. Ale táto metóda platí len pre chyby spáchané voči Večnému. ... ([7], 16). Potom sa Lévinas znova vracia ku Gemare. Myšlienka, že nikto nemôže získať odpustenie od Boha za chybu spáchanú voči inej osobe bez predchádzajúceho zmierenia s poškodenou stranou, je v protiklade k biblickým veršom, tvrdí Gemara. Lévinas to komentuje ako snahu talmudických diskusií hľadať súlad medzi myšlienkou a textom. Podľa Lévinasa sú

za týmto hľadaním skryté smelšie ambície. Vracia sa však k námietke, ktorú mal rabín Jozef bar Helbe voči rabínovi Abbahovi:

„Ako možno tvrdiť, že chyby, ktoré boli spáchané človekom voči inému nie sú odpustené počas Dňa zmierenia, keď je napísané (1 Sam. 2): „Keď zhreší človek voči človeku, súdiť ho bude Boh."

To je v protiklade k našej Mišne!, tvrdí Lévinas. Tu spáchaný priestupok voči inej osobe je napravený podľa biblického verša božou milosťou Elohima, Boha, bez nejakého predchádzajúceho zmierenia s urazeným človekom ([7], 18).

Je to veľmi vážna záležitosť uraziť iného človeka, komentuje Lévinas. Odpustenie závisí na ňom. Človek sa nachádza v jeho rukách. Nemôže existovať žiadne odpustenie, ktoré by vinná strana nemusela hľadať! Vinná strana musí uznať svoju vinu. Urazená strana musí chcieť dostať prosby previnenej strany. Lévinas tiež zdôrazňuje, že žiadna osoba nemôže odpustiť, ak nebola požiadaná o odpustenie previnilcom, ak sa vinná strana neusiluje zmieriť s previnilcom ([7], 19).

Predchádzajúca citácia z talmudicého traktátu Joma a Lévinasov komentár k nej sú možno rozsiahlejšie, zdalo sa mi to však potrebné pre lepšie pochopenie súvislostí medzi jej obsahom a mnou predpokladaným vplyvom talmudických diskusií na myslenie Lévinasa. Myslím si, že keď sa niekto po prvýkrát stretáva s textom talmudických traktátov veľmi ostro vníma špecifický spôsob diskutovania nejakej témy. Ten prvý pocit, že snáď textu rozumieme zároveň v sebe obsahuje aj pocit, že hádam nie celkom jasne. Nemyslím, že je to spojené len s našim limitom poznania celého rabínskeho zázemia, ktoré sa skrýva v obidvoch Talmudoch. Súhlasím s Lévinasom, že z rabínskeho spôsobu výkladu vyplýva predovšetkým jedno: „že komentovaná výpověď přesahuje záměr, z něhož vzešla, že její schopnost-říci překračuje její záměr-říci, že obsahuje víc, než obsahuje, že v syntaktických strukturách věty, v jejích slovních seskupeních, v jejich částicích, fonémech a písmenech, v celé té hmotě řeči zůstává uzavřen jakýsi smysl navíc, smysl možná nevyčerpatelný, virtuálně stále něco znamenající" ([3], 50).

Lévinasove úvahy nad uvedenou časťou z traktátu Joma ma vyprovokovali porovnať ich s jeho úvahami o pravde a spravodlivosti. Okrem iného sa z nich dozvedám, že „...kritika spontaneity, zrozená vědomím mravní nehodnosti, předchází pravdu, předchází před uvažováním celku a nepředpokládá sublimaci já v živlu universálního. Vědomí nehodnosti však není nějaká pravda, není to uvažovaní faktu. Prvotní vědomí mé nemravnosti není mým podřízením faktu, nýbrž Druhému. Nekonečnu. Právě tím se od sebe odlišují idea totality a idea nekonečna: první je čistě teoretická, druhá je mravní. Pravdu zakládá svoboda, která je s to se za sebe stydět (a pravda se tedy nevyvozuje z pravdy). Druhý není prvotně *faktem*, není *překážkou*, nehrozí smrtí. …Je to vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu…..Mravní vědomí je přijetím druhého" ([6], 67–8).

Pochopiteľne štýl Lévinasovho vyjadrovania o určitej téme sa líši od talmudického štýlu. Tiež krátke ukážky z Lévinasových komentárov by neoprávňovali

k uspokojivým záverom. Napriek tomu aj oni dávajú tušiť styčné body Lévinasovho rozmýšľania o ľudskej existencii s mravnými hodnotami obsiahnutými v starých rabínskych komentároch.

Čo povedať na záver? Filozofická tvár Lévinasa v sebe zrkadlí, podľa môjho názoru, tvár biblickú i tvár talmudickú. Nie je s ňou však totožná, je akoby epifaniou biblickej a talmudickej tváre, ktoré jej predchádzajú. Je iná a predsa s nimi bytostne spojená; zdroj prekonávania extrémnych postojov v sociálnom živote spoločnosti svojím nad-totalitným chápaním celku. Návod na prekonanie aj filozofických kríz.

Literatúra:

[1] LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*, Praha, Oikoymenh 1997.
[2] BIBLIA, Písmo sväté Starej a Novej zmluvy, Banská Bystrica, Slovenská biblická spoločnosť 1991.
[3] LÉVINAS, É.: *Etika a nekonečno*, Praha, Oikoymenh 1994.
[4] *For a Jewish Humanism*. In LÉVINAS, E.: *Difficult Freedom*, trans. Sean Hand Baltimore: John Hopkins University Press 1990.
[5] LÉVINAS, E.: *Who Is One-Self?* In: *New Talmudic Readings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, Pittsburgh 1999 (anglický preklad Richarda A. Cohena pôvodne francúzskeho originálu publikovaného v roku 1996 pod názvom Nouvelles Lectures Talmudique).
[6] LÉVINAS, É.: *Totalita a nekonečno*, Praha, Oikoymenh 1997.
[7] LEVINAS, E.: *Nine Talmudic Readings,* Indiana University Press 1990.

Katedra teórie štátu a práva
UPJŠ – Právnická fakulta
Kováčska 26
040 75 Košice

MYSTIKA AKO MÉDIUM TRANSKULTÚRNEJ A INTERRELIGIÓZNEJ KOMUNIKÁCIE

Martin Dojčár

Pluralita: šokujúca zrejmosť inakosti

Záplava duchovných učení, ktoré sa po páde komunistickej totality s uľahčením vymanili z podružia ideologickej represie a perzekúcie, svedčí o neutíchajúcom záujme časti slovenskej populácie o religiózne a spirituálne hodnoty. Ak by nebolo dopytu, nebolo by ani ponuky – celkom v zmysle základného zákona trhovej ekonomiky. A hoci sa dopyt v trhovom hospodárstve reguluje reklamou a marketingom, neznamená to ešte nutne, že aj duchovný a náboženský boom možno vysvetliť na čisto komerčnom základe. Zvlášť popularitu mystiky ťažko zdôvodniť striktne komerčnými dôvodmi.

Zdá sa, že záujem o mystiku sa v dejinách objavuje vo vlnách. V istých obdobiach sa prebúdza, kým v iných ustupuje do úzadia. Aj keď sa ju kde kto pokúša zaradiť medzi módne trendy, mystika patrí skôr medzi základné ľudské potreby. Je predovšetkým výrazom potreby po sebaprekročení, po transcendovaní obmedzujúcej egoistickej individuality. Ak navyše presiahne úzke hranice osobnej afinity a ako spoločne zdieľaná hodnota prenikne do povedomia širšej verejnosti, stáva sa „znamením doby".

Keď koncilovi otcovia reagovali na sekulárny humanizmus (*Gaudium et spes*), čoby znamenie (vtedajšej) doby (60. roky), zrejme ani netušili, že nepotrvá dlho a dôjde k výmene rolí: nenáboženský humanizmus vystrieda spirituálna revolúcia.

Prevratné zmeny spoločenského diania a mentálnej klímy v západnej spoločnosti dali vzniknúť post-sekulárnej civilizácii. Ľudstvo prechádza zmenou kultúrnej a náboženskej paradigmy. Zhruba v polovici 20. storočia došlo k prebudeniu záujmu o duchovné a náboženské hodnoty. Religiozita sa dočkala nečakanej renesancie. Po boku pretrvávajúcej náboženskej indiferencie a etablovanej tradičnej religiozity sa objavil celkom nový fenomén novej či netradičnej religiozity.

Od svojich počiatkov sa fenomén novej religiozity objavuje v extrémne diferencovanej, až takmer neprehľadnej podobe. Náboženská diferenciácia pokračuje ďalej ako výraz slobodného hľadania nových foriem duchovného a náboženského života, ktoré by lepšie zodpovedali novým potrebám a zmeneným životným podmienkam súčasného sveta. Duchovná scéna sa stále viac trieši do pestrej mozaiky nových náboženských hnutí, duchovných prúdov, smerov, siekt a kultov, ktoré sa delia o svoj životný priestor s tradičnými náboženskými formami a inštitúciami. Ale ani historicky staršie podoby náboženského života nie sú imúnne voči diferenciácii, a aj oni môžu prechádzať reformou a obnovou.

Náboženská pluralita sa takto ukazuje v celej svojej šokujúcej pestrosti a s ňou aj pluralita kultúrna. Kultúra je domovom náboženstva, a to domovom, ktorý si nábo-

ženstvo buď stavia samo od základu, alebo upravuje a prispôsobuje ako rozostavanú stavbu. Náboženstvá môžu byť v kultúre prítomné rozličnými spôsobmi. Existujú rozmanité „inkulturácie" kresťanskej viery alebo napríklad Buddhovej dharmy. Žiadna z týchto „inkarnácií" ale nie je totožná so samotným jadrom, najvlastnejším posolstvom tej či onej náboženskej tradície (*kerygma* cirkví či *dharma* sanghy).

Globalizácia: sprístupnenie inakosti

Pluralita sa stala zrejmou predovšetkým zásluhou globalizácie. A hoci je vždy prítomná, nejaví sa vždy ako problematická. Proces prelamovania hraníc medzi kultúrami a náboženstvami robí inakosť len zjavnejšou. Nevytvára ju vždy nutne, iba ju komunikuje.

„Voľný trh a médiá sa stávajú významnými činiteľmi veľkej socio-kultúrnej revolúcie 20. storočia, ktorú nazývame globalizácia."[1] Proces globalizácie spája dohromady všetky zložky života, nielen ekonomické a politické štruktúry, ale aj kultúrne a duchovné fenomény. Svet sa stáva človeku čoraz stiesnenejším príbytkom, „globálnou dedinou". Jednotlivé geografické oblasti sú stále tesnejšie prepojené sieťou najrozmanitejších vzťahov: od čisto osobných, cez ekonomické, hospodárske alebo ekologické až po politické či náboženské. Táto väzba predstavuje zároveň zvislosť. Hospodársky menej vyspelý región závisí od hospodárky vyspelejšieho a naopak. Ľudstvo je na ceste k "planetárnej civilizácii"[2]. Ako napokon žiadna cesta, ani tá sa nevyhne úskaliam.

Vypuklým problémom globalizácie je otázka globálneho spolužitia. Deň čo deň médiá prinášajú správy o násilí, konfliktoch a sporoch medzi ľuďmi, jednotlivcami počnúc, sociálnymi, etnickými a náboženskými skupinami pokračujúc a celými národmi či štátmi končiac. Po 11. septembri sa stala bytostne aktuálnou hrozba svetového terorizmu. Množia sa prípady neskrývaného násilia. V záujme budúcnosti ľudstva je preto nevyhnutné hľadať riešenie z patovej situácie, východisko z krízy ľudského spolužitia, ktoré by bolo schopné prelomiť bludný kruh násilia. Smer tohto hľadania naznačil výstižne prezident Havel, keď v otváracom prejave tohtoročnej konferencie Forum 2000 venovanej práve téme globálneho spolužitia povedal: „Nestačí vymýšľať nové technológie, nové predpisy, nové inštitúcie. Je treba inak a lepšie chápať zmysel nášho pozemského bytia a konania. Až toto nové pochopenie môže vytvoriť nové modely správania, nové stupnice hodnôt a životných cieľov, a skrze ne potom dať aj nového ducha a nový zmysel jednotlivým predpisom, zmluvám a inštitúciám."[3]

---

[1] HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné*, s. 164
[2] LIPTAY, L.: *Vzťah kresťanstva k nekresťanským náboženstvám*, s. 6
[3] HAVEL, V.: *Otvárací prejav konferencie Forum 2000*.

Mystika: kľúč k inakosti

Ako môže tomuto úsiliu napomôcť filozofia? Filozofia dialógu, ktorá sa rozvíja od dvadsiatych rokov v reakcii na dve najväčšie tragédie dvadsiateho storočia – na krízu hodnôt spôsobenú prvou svetovou vojnou a krízu demokracie vyvolanú vládou totalitných diktatúr – je jednou z dobre známych aplikácií. Ja sa ale pokúsim naznačiť iné, menej známe riešenie. Akú úlohu môže v procese vyrovnávania sa s inakosťou plniť mystika? Ako môže reflexia mystického fenoménu napomôcť „inak a lepšie chápať zmysel nášho pozemského bytia a konania"? Keď takto kladiem otázku predpokladám skrytý potenciál mystiky.

Ukazuje sa, že mystika môže plniť v živote jednotlivca a spoločnosti aspoň tri funkcie: existenciálnu, noetickú a komunikačnú. Vo svojej existenciálnej funkcii mystika vystupuje ako bezprostredná spirituálna skúsenosť transcendencie, v ktorej dochádza k „odkrytiu bytia": k prechodu od „pobytu" (empirické bytie vo svete) cez vedomé bytie (existencia, „bytie sebou") k transcendencii (bytie ako také, prazáklad bytia objímajúci objímajúceho), [1] ktorá je nositeľom a darcom zmyslu par excellence.

Vo svojej noetickej funkcii mystika slúži ako hermeneutický kľúč k porozumeniu kultúrnych javov a procesov: vykladá šifry transcendencie, obrazy a podobenstvá, symboly, v ktorých sa transcendencia zjavuje, prejavuje v imanentnom a stáva prístupnou a mysliteľnou.[2] „Šifry sú rečou transcendencie"[3]. Šifry sú ikony, nie idoly. Ikona musí zostať ikonou, nesmie sa stať idolom. Rozdiel medzi ikonou a idolom je celkom zásadný: ikona otvára prístup do iného sveta, idol ho zatieňuje. To, čo odlišuje idol od ikony, je snaha zmocniť sa toho, na čo ako symbol poukazuje, snaha uzavrieť neviditeľnú skutočnosť do sveta viditeľnej. Ikona je naproti tomu znamením neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľným a pritom sa samo zviditeľňuje.[4]

Takouto mystickou ikonou môže byť napríklad symbolika duchovného centra (srdce) alebo osoba duchovného učiteľa, ktorý stelesňuje ideál duchovného uskutočnenia (svätec, guru).[5] Porozumenie mystickej symboliky otvára cestu k dorozumeniu medzi rôznymi tradíciami o to viac, že mystická symbolika prechádza do značnej miery naprieč náboženskými tradíciami. V porozumení vidí medzikultúrna hermeneutika i teológia náboženstiev kľúč k dorozumeniu, ktoré jediné môže viesť k plne ľudskému spolužitiu. Za problémom globálneho spolužitia treba zákonite hľadať absenciu porozumenia a zlyhanie dorozumenia.

---

[1] Táto formulácia predstavuje pokus o vyjadrenie procesu mystického diania v terminológii Jasperovho existencializmu.
[2] JASPERS, K.: *Šifry transcendence*, s. 74
[3] JASPERS, K.: *Šifry transcendence*, s. 126
[4] Por. POLÁKOVÁ, J.: *Několik poznámek ke smyslu dialogu*, s. 470
[5] Por. DOJČÁR, M.: *Duchovný učiteľ Bhagaván Šrí Ramana Maháriši*, s. 115–123; Por. ŠPIDLÍK, T.: *Ignác – starec.*

V dorozumení sa uskutočňuje komunikačná funkcia mystiky a mystika sa stáva médiom medzikultúrnej a medzináboženskej komunikácie. Bez aktualizácie existenciálnej a noetickej dimenzie mystiky k tomu ale sotva dôjde. Preto je treba postupovať komplexne a rozvíjať všetky tri funkčné roviny mystiky podobne ako sa to už nejaký čas deje v dialógu náboženskej skúsenosti (jedna z foriem medzináboženského dialógu).

Záver

Možnosti, ktoré filozofická reflexia ponúka k riešeniu problému globálneho spolužitia sú nepochybne bohatšie ako návrhy obsiahnuté v tejto úvahe. Rozsah môjho zamyslenia je nutne obmedzený a nemôže, a ani nechce vyčerpať všetky potencionality filozofického uvažovania. Uspokojí sa s náznakom možných riešení, dá prednosť vymedzeniu problému pred jeho riešením. Nerezignuje na úlohu, len ju presúva do iného priestoru. Podrobnejšie a ucelenejšie spracovanie predmetnej problematiky prinesie pripravovaná práca.

Literatúra:

DOJČÁR, Martin: Duchovný učiteľ Bhagaván Šrí Ramana Mahášiši. In: *Fenomén duchovného vodcu*. Bratislava: ÚVSC, 2001, s. 115–123.

HALÍK, Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002.

HALÍK, Tomáš: Zájem o mystiku jako znamení doby. In: UNDERHILL, Evelyn: *Mystika*. Praha: Dybbuk, 2004, s. 7–21.

HAVEL, Václav: Otvárací prejav. Konference Forum 2000: *Naše globální soužití: výzvy a naděje pro 21. století*. Praha 9.–10. 10. 2005.

JASPERS, Karl: *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad, 2000.

LIPTAY, Lothar: *Vzťah kresťanstva k iným náboženstvám*. Bratislava: EBF UK, 2000.

POLÁKOVÁ, Jolana: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis*, 1998, č. 3, s. 465–472.

ŠPIDLÍK, Tomáš: *Ignác – starec*. Olomouc – Velehrad: Centrum Aletti – Refugium, 2005.

AUTENTICKÁ OSOBNOSŤ V ZÁPASE PROTI ODCUDZENIU ČLOVEKA V DNEŠNOM GLOBALIZUJÚCOM SA SVETE – K STOROČNICI EMMANUELA MOUNIERA

Ján Letz

Authentic Personality in a Contest with the Alienation of Man in a contemporary Globalising of the World – Centenary of the Emmanuel Mounier

The author after a short presentation of the biography of Emmanuel Mounier, in the first part of his study tries to grasp the substantion Mounier`s personalism, which has according to him an ametaphysic, relational and actualistic character. Mounier`s personalism is first of all a spiritual and intellectual attitude and also a tool in a contest with bourgeois liberalistic society, in which man to his personal being and spiritual basis is alienated. The author in the second part shows on an increasing interest in Mounier`s thinking and „mounierism" in general, namely in the end of 20th century.

Emmanuel Mounier sa narodil 1. apríla 1905 v Grenobli v rodine lekárnika. Na univerzite v rodisku študoval najprv medicínu, no čoskoro prešiel na štúdium filozofie pod vedením Jacqa Chevaliera. Chevalier ho zoznámil s Jeanom Guittonom a s pátrom Gillaumom Pougetom, priateľom Henriho Bergsona a teológa Alfreda Loisyho, a s ďalším svojím žiakom Charlesom Daniélouom. Najväčší vplyv mal naň „mystický aktivista" Charles Péguy, ktorý ho získal pre osobitý kresťanský socializmus odvodzovaný z dejinnej národnej tradície. V roku 1927 pokračoval v štúdiách v Paríži pod vedením Pougeta a o rok dosiahol stupeň *aggregé de philosophie*. Tu naň mocne vplývali Bergson, Jacques Maritain a Péguy. Od roku 1928 pravidelne dochádzal na nedeľné popoludňajšie schôdzky v meudonskom dome Jacqua a Raisy Maritainovcov. Tu sa stretol aj s ďalšími intelektuálmi, predovšetkým s Nikolajom Berďajevom a Gabrielom Marcelom.[1] No rozhodujúci impulz prišiel od „pútnika absolútna" Léona Bloya. V rokoch 1928 až 1932 Mounier pôsobil ako stredoškolský profesor na lýceách Saint-Omer a Neuilly. Potom – v nemalej miere aj pod vplyvom vyššie uvedených osobností – sa rozhodol pre plnšie angažovaný život. Svoju platformu spoločenskej angažovanosti prezentoval v publikovanom manifeste s názvom *Manifeste au service du personnalisme*, 1936 (čes. 1948) (Manifest v službe personalizmu). V roku 1932 spolu s Gastonom Izardom, Andréom Délégageom a s ďalšími založil revue *Esprit*, ktorá sa stala dušou, intelektuálnou i politickou tribúnou angažovaných intelektuálov, predovšetkým kresťanov, a to postupne nielen vo Francúzsku, ale v celej západnej a strednej Európe. V čase Mníchovskej dohody vystupoval ako pacifista, potom prešiel na niekoľko rokov na stranu francúzskej národnej revolúcie, aby sa roku 1943 pridal na stranu Odporu. Od roku 1944 stal sa vedúcou osobnosťou

[1] PREISNER, R.: *O svaté nenávisti k Americe aneb osobnost, tvorba a boj Emmanuela Mouniera.* In: Preisner, R.: *Americana. Zpráva o velmoci (I).* Brno : Atlantis, 1992, s. 308–309.

„angažovaných kresťanov", ktorí pripúšťali aj určitú limitovanú spoluprácu s komunistami.[1] Mounier zomrel predčasne na vrchole svojej aktivity na srdcovú porážku 22. 2. 1950.

Vo svojej práci *Qu`est-ce que le personnalisme?* (Čo je personalizmus?), 1945 (1947) (slov. 1946, čes. 1948) Mounier myšlienkovo zrelým spôsobom vyjadril svoj ideový program. Pojem osoby nechápe v dajakej metafyzickej izolácii ako opozitum k indivíduu, ale priamo v kontexte zakúšania a poznania autentickej kultúry, ktorú nazval pesonalistickou. Podľa neho „*Personalistická kultúra je taká kultúra, ktorej ustrojenosť i duch sú orientované k tomu istému vrcholu ako je orientovaná osobnosť každého jej člena, ktorý ju tvorí. Prirodzené spoločenské celky sa v nej uznávajú vo svojom vlastnom zameraní* (...) *Posledným cieľom tejto kultúry je vytvárať také podmienky pre každého človeka, aby mohol žiť a rozvíjať sa ako osobnosť, t. j., aby mal maximun iniciatívy a priestoru pre zodpovednosť a duchovný život.*"[2] Mounier sa pokúsil aj o charakteristiku osoby ako hlavného stavebného prvku personalistickej kultúry, pričom si dobre uvedomoval, že tak možno urobiť len s veľkou mierou približnosti a neurčenosti. Pojem osoby sa totiž odvodzuje z osobitej základnej skúsenosti, ktorá síce je prístupná slobodnej vôli každého človeka, no nie ako bezprostredná skúsenosť nejakej pevnej substancie, ale ako stále napredujúca životná skúsenosť. Personalistom sa stáva až ten človek, ktorý si osvojí túto skúsenosť a ktorý k nej pripojí presvedčenie o absolútnej hodnote ľudskej osoby. Pritom táto hodnota nie je absolútna v univerzálnom zmysle, ale len v relatívnom zmysle vzhľadom na ostatné hodnoty (hmotné, sociálne, duchovné), ktoré sú neosobnej povahy. Mounierova charakteristika osoby znie takto: „*Osoba je duchovná bytosť ustanovená existenciálne a nezávisle sama v sebe; túto svoju samostatnú existenciu si udržuje tým, že ju spája so stupnicou hodnôt slobodne prijatých, osvojených a prežívaných vo vedome zodpovednej záväznosti a ustavičného vzájomného pôsobenia; zjednocuje takto slobodne celú svoju aktivitu a nadto rozvíja tvorivými činmi jedinečnosť svojho poslania.*"[3] Mounier nerozlišuje presne medzi osobou a osobnosťou. Osoba v klasickom filozofickom zmysle tohto slova je pre neho metafyzickou kategóriou, ktorú neuznáva. Je skúsenostne prístupná len ako existenciálna či existenciálno-duchovná kategória a v tomto zmysle ju možno považovať za akési jadro osobnosti, ktoré je za empiricky postihnuteľným sociálno-psychickým rozmerom osobnosti. V tomto smere je metodologický prístup k porozumeniu osoby u Mouniera podobný ako u N. Berďajeva. Mounier vo svojom porozumení osoby kladie osobu proti indivíduu. Znakmi individuality sú podľa neho rozptýlenosť a žiadostivosť, zatiaľ čo osoba spočíva v ovládaní, odovzdávaní sa a vo výbere toho najlepšieho. Osoba a s ňou zharmonizovaná osobnosť je ušľachtilá a vo svojom najvnútornejšom zameraní je polarizovaná opačne ako indivíduum. No spletenosť

[1] MARKOW-TOTEVY, G.: *Emmanuel Mounier.* In: *Dictionnaire des idées contemporaines.* Paris : Éditions universitaires 1966, s. 506–511.
[2] MOUNIER, E.: *Místo pro člověka. Manifest personalismu.* Praha : Vyšehrad, 1948, s. 65.
[3] Mounier, E.: cit. dielo.

osobnosti a individuality spôsobuje, že osud osoby je úzko spätý s podmienkami, ktoré má individualita. Osoba totiž existuje a reálne pôsobí vo svojej vtelenosti do individuality a prejavuje sa najmä tým, že túto individualitu transcenduje. Toto transcendovanie nie je niečím automatickým, ale sa presadzuje v zápase s materiálnymi a nežičlivými spoločenskými podmienkami. Mounier dobre videl tieto nepriaznivé podmienky, ktoré blokujú a uzatvárajú osobu v individualite, a to nielen v socialistických, ale aj kapitalistických spoločenských systémoch. „*Najzhubnejšie zlo kapitalistického a buržoázneho systému nespočíva v tom, že necháva umierať ľudí, ale v tom, že u väčšiny biedou alebo maloměšťackým ideálom zadúša možnosť, ba aj chuť byť osobou.*"[1]

K veľkej téme Mounierovho personalizmu patrí sloboda, ktorú veľmi často spája so zodpovednosťou. Zamieta akúsi absolútnu a neohraničenú slobodu existencialistov. Ľudská sloboda je podľa neho jednak slobodou existenciálne situovanej osoby a jednak slobodou podliehajúcou hodnoteniu. Človek nie je slobodný skrze samotný fakt svojej spontánnosti, ale slobodným sa stáva až vtedy, keď vedome kladie túto spontánnosť do smeru svojho oslobodzovania, a tým je personalizácia sveta, jeho samého a druhých. Vzťah medzi všeobecne chápanou slobodou a konkrétnymi slobodnými činmi je taký, že univerzálna a duchovná sloboda osoby nezávisí od konkrétnych slobodných činov. Mierou napredovania k čoraz väčšej slobode je uskutočňovanie objektívnych hodnôt nezávislých od vôle osoby. No tieto hodnoty nie sú niečím absolútnym, ale sú určované aktom dôvery medzi transcendentnou božskou Osobou a ľudskou osobou. Človek podľa Mouniera rastie do slobody tým, že uskutočňuje najmä náboženské hodnoty. Sloboda je podľa neho „*... v prvom zmysle týchto slov náboženstvo, nábožnosť.*" Podľa výskumov W. Słomského sloboda u Mouniera „*... nie je bytím osoby, ale spôsobom akým osoba je tým, čím je, spôsobom jestvovania plnším ako akákoľvek konečnosť* (...) *ani osoba nie je bytím, ale je pohybom bytia a v smere bytia nadobúda stále vlastnosti jedine cez toto bytie, ku ktorému tenduje.*"[2] Teda osoba i sloboda sú dynamickými modalitami bytia, ktoré nie sú bytím, aj keď z bytia vychádzajú a späť sa k nemu prinavracajú. Sloboda je najvyššou hodnotou osoby a má ju mať v úcte každý, lebo ju rešpektuje aj sám Boh tým, že ju oživuje zvnútra.

Pre Mounierovo personalistické myslenie je charakteristická jeho výrazná existenciálna a sociálna zakotvenosť. Celá rozprava o osobe a jej slobode sa zakladá v hĺbkovom priestore existencie. Toto založenie v existencii Mounier vyjadruje takto: „*Pre kresťana sloboda spočíva v prijatí viery, že človek je vo svojej prirodzenosti stvorený na Boží obraz a že je povolaný k tomu, aby dovŕšil tento obraz v čoraz väčšom účastenstve na najvyššej slobode svätých.*"[3] Človek teda rastie vo svojej slobode oslobodzovaním sa od závislosti všetkých predmetných skutočien a ideí (idolov), a to cestou cieľavedomého a slobodného začleňovania sa do spoločenstva pozostávajúceho z duchovne vyspelých

[1] Tamže, s. 69.
[2] SŁOMSKI, W.: *Personalistyczna wizja wolności.* Warszawa : Wyd. MIX, 2000, s. 148.
[3] MOUNIER, E.: cit. dielo, s. 67.

osôb, teda spoločenstva, ktoré smeruje ku *communio sanctorum*. Pritom, prirodzene, osobný Boh je základom uskutočňovania tejto cesty oslobodzovania sa. Nie cesta heroizmu, ale cesta, ktorá vedie „... *k priepastiam opravdivej osobnosti. Túto možno nájsť, len keď sa vzdáme samých seba, čo nás privedie k tajomstvu bytia* (...) *Zisťujeme teda, že podieľanie sa* (osôb v tomto spoločenstve, čiže vospolnosti) *je vložené do samého jadra osoby a dopĺňa samotnú jeho existenciu*."[1]

Mounier bol veľkým kritikom každého totalitarizmu, najmä fašizmu, ale aj kapitalistickej civilizácie založenej na deformovanej praxi demokracie. Zdôrazňoval – podobne ako marxisti, no z protichodných ideových pozícií –, že v kapitalizme je nemožný integrálny rozvoj osoby v osobnosť, lebo celá spoločnosť je ovládaná anonymnou veľmocou peňazí. Preto varoval pred čoraz väčším a pevnejším zväzkom kresťanskej spoločnosti s novodobým liberalizmom. Kresťania podľa neho musia pretrhnúť osudové zväzky s kapitalizmom a uvoľniť tak svoje tvorivé sily. Táto pripútanosť dnešného kresťanstva, vrátane kresťanských cirkví ku kapitalistickému establishmentu je hlavným dôvodom jeho krízy v súčasnosti. Preto je nevyhnutná osobitá, predovšetkým duchovná a kultúrna revolúcia, ktorá povedie k prekonávaniu všetkých stránok odcudzenosti človeka, ktorú spôsobuje predovšetkým absolutizácia súkromného vlastníctva a úlohy kapitálu. Túto revolúciu Mounier nazýva revolúciou personalistickou a komunitárnou. Jej princípy rozviedol v diele *Révolution personnaliste et cmmunautaire*, 1935 (Personalistická a komunitárna revolúcia). Svoju „nemetafyzickú" koncepciu osoby Mounier rozviedol v diele *le Personnalisme*, 1949 (Personalizmus). Mounierov projekt kresťanského personalizmu je univerzalistický. Požaduje v ňom dôsledné odpútanie kresťanstva „(...) *od kapitalistického a meštiackeho liberalizmu. Kresťanstvo prijalo od neho v sociologickom ohľade ako výraz jeho najvyšších hodnôt vplyvy, ktorého ho sčasti strhávajú, keď sa ráca doterajší poriadok. Medzi kresťanským svetom a sviežimi silami nového sveta sa utvorila trhlina, ktorá sa šíri čím ďalej tým viac. Ak kresťanstvo nechce, aby sa toto rozpojovanie zmenilo na drámu, musí spretŕhať tieto osudné putá a nájsť za danej situácie svoju údernú silu a zároveň cestu k modernej spoločnosti a k živým srdciam ľud; keď bude oslobodzovať svoj elán, nesmie nič zľaviť zo svojej prísnosti, ba skôr naopak. Ustanovenie kresťanských politických strán v celej Európe v predvečer druhej svetovej vojny nie je bez nebezpečenstva pre jeho tvorivú slobodu. To môže viesť k stotožňovaniu kresťanstva s akýmsi hnutím, ktoré chce zachovať svoje postavenie v strede, ale toto vôbec nie je jeho znakom, ani podstatným, ani výrazným.* (...) *Kresťania sa musia vzchopiť, ak nechcú byť uvrhnutí do katakomb, kde by ich priviedla nielen ľudská zloba, ale aj nedostatok ich aktivity a ich vlastná pochabosť*."[2] Základnou inšpiráciou kresťanov má byť podľa neho personalistická revolúcia. V nej ide podľa neho „... *znovu nájsť zdroje dynamického kresťanstva, kresťanstva časového, náročného, bez aparátu, odpútaného od buržoázie, spätého s osudmi ľudu, ku ktorému neraz zaujímalo v minulosti taký nespravodlivý a nepriateľský postoj. Táto duchovná renesancia osprave-*

[1] Tamže, s. 80.
[2] Tamže, s. 298–299.

dlní všetky tie kolektívne a individuálne činy personalizmu, ktoré tendujú k univerzálnemu princípu."[1]

Vo svojej prednáške chcem zdôrazniť pretrvávajúci význam a aktuálnosť Mounierovho odkazu pre súčasnosť, pre obrodu dnešnej civilizácie a kultúry na personalistickom základe. Demonštrujú to početné medzinárodné kongresy a konferencie o personalizmoch a personalistickej filozofii, ktoré sa najmä za poslednú dekádu udiali v celom kultúrnom svete. V nemalej miere k tejto situácii prispela aj charizmatická osobnosť Jána Pavla II. orientovaná vo svojom myslení výrazne presonalisticky. Treba uviesť najmä medzinárodné konferencie personalistov, ktoré sa konali najmä na týchto inštitúciách: Mansfield College pri Oxfordskej universite (1991), St. Mary s College pri Univerzite Notre Dame v štáte Indiana (1993), Oriel College pri Oxfordskej univerzite (1995), Karlova univerzita v Prahe (1997), St. John` s College v Santa Fe v Novom Mexiku (1999), Gaming v Rakúsku (2001), Memphiská univerzita v Tennesee (2003) a konečne kongres na Saleziánskej univerzite v Ríme (12.–14. 1. 2005) s názvom *Osoba a relacionálny humanizmus, Mounierov odkaz a výzvy*, Madridská univerzita (24.–26. 7. 2005), Univerzita kardinála Stefana Wyszyńského vo Varšave (9.–12. 8. 2005). Najmä na troch posledných troch vedeckých podujatiach vystúpila do popredia duchovná veľkosť až svätosť Mounierovej osobnosti, jeho jasnozrivý, priam prorocký duch. Na kongrese v Ríme podpísali petíciu požadujúcu začatie Mounierovho beatifikačného procesu.[2] Došlo tu k všeobecnému konsenzu, že Mounier je jedným z najskvelejších kresťanských intelektuálov svojich čias. Na všetkých týchto kongresoch a konferenciách sa ukázal ako plodný dialóg medzi Mounierovým personalizmom a ostatnými personalizmami 20. storočia na spoločnom, stále sa prehlbujúcom filozofickom a teologickom základe. Výsledky tohto dialógu sú prísľubom pre tvorbu novej platformy pre duchovnú a mravnú revolúciu v dnešnej západnej civilizácie. Jedine po jej zdarnom vyústení proces globalizácie môže získať svoj vnútorný pneumatický obsah a samotná globalizácia vyšší zmysel. Záujem prednášateľov sa väčšmi preniesol od základných metafyzických otázok personalistickej filozofie na otázky sociálno-filozofické až politologické. V tomto smere bol zameraný najmä kongres v Madride, ktorý bol I. medzinárodným kongresom komunitárneho personalizmu s názvom *Demokracia, osoba a sociálna participácia.* Veľkú pozornosť na ňom vzbudila prednáška o Mounierovom žiakovi a úzkom spolupracovníkovi Alexandrovi Marcovi (1904– 2000) *Bilan et perspectives d`un personnalisme au service .... Alexandre Marc et son héritage*, v ktorej na pohnutom zápase tohto ľavicovo orientova-

[1] MARKOW-TOTEVY, G.: *Emmanuel Mounier.* In: *Dictionnaire des idées contemporaines.* Paris : Éditions universitaires, 1966, s. 510.

[2] *Philosophers Back Beatification of Emmanuel Mounier.* In: Zenit News Agency – The World Seen From Rome, 28. 9. 2005. – http://www.zenit.org/english/visualizza. phtml?sid=64797. – ANON*: I filosofi vogliono beato Mounier.* In: Avvenire, roč. XXXVIII, kultúrna rubrika Agora, 20. 1. 2005, s. 26.

ného filozofa a politika sa skúmajú príčiny marginalizácie personalistických ideí v súčasnej Európe a Spojených štátoch.[1]

Literatúra:

[1] ANON: *I filosofi vogliono beato Mounier*. In: Avvenire, roč. XXXVIII, kultúrna rubrika Agora, 20. 1. 2005, s. 26.

[2] MARKOW-TOTEVY, G.: *Emmanuel Mounier*. In: *Dictionnaire des idées contemporaines*. Paris : Éditions universitaires, 1966, s. 506–511.

[3] MOUNIER, E.: *Místo pro člověka. Manifest personalismu*. Praha : Vyšehrad, 1948, 301 s.

[4] *Philosophers Back Beatification of Emmanuel Mounier*. In: Zenit News Agency – The World Seen From Rome, 28. 9. 2005. – http://www.zenit.org/english/ visualizza. phtml?sid=64797

[5] PREISNER, R.: O svaté nenávisti k Americe aneb osobnost, tvorba a boj Emmanuela Mouniera. In: Preisner, R.: Americana. Zpráva o velmoci (I). Brno: Atlantis, 1992, 560 s., s. 307–349.

[6] SŁOMSKI, W.: Personalistyczna wizja wolności. Wokól koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera. Warszawa : Wyd. MIX, 2000, 158 s. ISBN 83-88448-00-5.

[7] http://www. mounier. org/congreso2005/es/congreso. Php

[1] http://www. mounier. org/congreso2005/es /congreso. php

ZMYSEL ŽIVOTA A OSOBNÉHO PREŽÍVANIA V ANTROPOLOGICKEJ PERSPEKTÍVE MARÍE ZAMBRANO

Helena Hrehová

The Significance of Life and Personal Life Experience in María Zambranos´ Anthropological Perspective

In this study the author is reflecting on María Zamranos´ deep thoughts about significance of the existence and authentic life experience. As a philosopher of the existence Zambrano was accepting the life yet at the same time she was not rejecting the reasoning. She was aware of the fact, that human being cannot give up bothrational and irrational thoughts since both are part of his very being. One has to find out the balance in confusion of the life.

Life and Philosophy are overlapping and reflecting each other. Philosophy as „the science of all sciences" should be superior to all other sciences in preventing separation of reasoning from life. Life is rational. One can discover the truth by adopting a proper method of thinking, learning and living in a dynamic transparency. María Zambrano´sphilosophy allows you to enter the life path ultimately aimed at permanent life values such as the truth and the love.

Pochopenie zmyslu života v diele španielskej filozofky Maríe Zambrano[1] (1904–1991), nadanej žiačky známeho filozofa a sociológa José Ortega y Gasset (1883–1955), je filozofovaním, ktoré svojím štýlom pripomína diela E. Steinovej (1891–1942), H. Arendtovej (1906–1975) a S. Weilovej (1909–1943). V jej filozofických myšlienkach je zakomponovaná poézia, mystika, estetické cítenie, literárne prvky a najmä metafora. Všetky tieto prvky prenášala do živej konkrétnosti natoľko, že myslené a napísané pôsobí dojmom celostnosti. Jej heslom bolo nikdy neodmietať život, ale ani neupúšťať od hlbokých myšlienok.

María Zambrano si uvedomovala, že človek nemôže opustiť rozum, ani iracionálnosť: *„V každom štádiu života, v každom pohybe a v každej situácii, existuje istá zmiešanosť rozumu a iracionálnosti, zákona aj neporiadku"*([2], 27). Nájsť rovnováhu v zmiešanosti života dokáže iba cnostný človek, lebo iba on vie s citom objať hlbokú realitu sveta aj blízkosť vecí. Vyváženosť je podľa Zambrano cestou k poetickému rozumu, ktorý nie je pyšným rozumom, ale pokorným prienikom života, kedy si človek uvedomuje vlastnú nedokonalosť. Zambrano bola presvedčená, že je možné myslieť na život vždy novým spôsobom, lebo v každej situácii je človek schopný registrovať novú aktuálnosť a zakoreňovať novú myšlienku do prítomného aj reálneho. Tieto myšlienky ju sprevádzali po celý život, hoci medzi dielami, ktoré napísala

[1] Narodila sa 22. apríla 1904 vo Vélez (Malaga) a zomrela v Madride 6. februára 1991. Počas diktatúry generála F. Franka (1892–1975) žila M. Zambrano viac ako štyridsať rokov v exile v Latinskej Amerike (v Mexiku a na Kube), ale aj v Paríži a v Ríme. Do Španielska sa vrátila až v roku 1984. V exile sa aktívne zapájala do kultúrneho života. Stretávala sa s ľuďmi, nadväzovala nové priateľstva, písala o živote a pre život.

v prvom, druhom, alebo v treťom období tvorby, je dosť veľký rozdiel. V mladom veku (v 30-tych a v 40-tych rokoch 20. storočia) premýšľala najmä nad osudom Španielska a Európy a o mieste filozofie. V druhom období (v 50-tych a v 60-tych rokoch) sa jej záujem koncentroval na človeka. V treťom období (v 70-tych a v 80-tych rokoch) bola v centre jej pozornosti jednota, láska, inakosť, hodnoty. Uvažovala nad zmyslom ľudskej opustenosti a obety, usilovala sa zachytiť generatívno-maieutickú dynamiku života a kvalitu pravdy. Kvalitatívny rozdiel medzi jednotlivými obdobiami sa týka nielen autorkinho štýlu, ale aj obsažnej hâbky. Jej posledné diela pripomínajú hudobnú kompozíciu. Idey sú tu fragmentárnejšie, ale poetickejšie, vynikajú rozumové dôvody srdca.

1. Existenciálny status človeka a vzťahu filozofie k životu

M. Zambrano sa prostredníctvom vzťahu: *človek – filozofia* a *filozofia – život* pokúsila zaodiať pravdivú skutočnosť do šiat ľudských myšlienok a skúsenosti, aj preto sa jej život javil ako celok vložený do histórie. Premýšľanie o živote pohýna k filozofovaniu a dôsledné filozofovanie zákonite vyúsťuje do konfrontácie reality s tajomnou sakrálnosťou. Realita je viditeľná a evidentná. Sakrálnosť v sebe skrýva korene a tajomný základ života, ktorý nie je postihnuteľný. Filozofia sa zrodila z úžasu, sakrálnosť motivuje k úžasu, etika je praktickou odpoveďou aj potrebou zároveň. Filozofia, samozrejme, nie vždy je schopná vyjaviť život pravdivo. Abstraktná myšlienka môže, ale aj nemusí postihnúť konkrétnosť. Myšlienka sa dotýka konkrétnosti vtedy, keď je oživená životom. Rozhodnúť sa pre filozofovanie a vybrať si filozofiu – znamená pre M. Zambrano – pýtať sa na ľudský spôsob existencie, na jej *„modus vivendi"*. Filozof je človek, ktorého *„intímne vnútro je pozdvihnuté na racionálnu kategóriu, aby sa stalo výpoveďou, úsudkom o jeho pobyte vo svete, ale rovnako má aj možnosť vzdialiť sa od života, ak si zamiluje pravdu, alebo nesmrteľnosť"*. V západnej filozofii sa podľa filozofky: *„(...) mnohokrát odmietol život v prospech univerzálna, zabudli sme na srdce, na city a vášne a oddelili sme život od rozumu"*([3], 12). S týmto jej názorom nemožno nesúhlasiť, zvlášť ak si spomenieme na absurdnosť dvoch svetových vojen, na holokausty, gulagy, na neľudskosť a pokrivenosť pravdy, kedy život nebol osvetlený rozumom a rozum nebol podriadený životu.

Filozofia v takýchto prípadoch vždy schybila, lebo nedokázala zotrvať v centre ľudského bytia a nepriťahovala ho k sebe. M. Zambrano, vynikajúca odborníčka na starovekú grécku filozofiu, tvrdí, že *„Počiatok oddelenia medzi životom a myslením je viditeľný už u Talesa, ktorý tým, že kládol dôraz na problém bytia vecí, ich vyhodil zo života, alebo presnejšie z bytia subjektu"*([4], 83). Toto oddelenie je podľa jej mienky: *„(...) analogické s biblickým odchodom strateného syna z otcovho domu. Je to odklon od tradície, ktorú sme zdedili, od prirodzenej familiárnosti až po obchod s vecami a odtrhnutie od všetkého, čo sme dostali"* ([5], 13). Žiť ako syn a dcéra je štýl vysoko humánny, a to aj napriek tomu, že rakúsky neurológ a psychiater S. Freud (1856–1939) vrhol v 20. storočí tieň pochybnosti na postavu otca. Freudovský otec stratil aspekt sakrálnosti tým, že zničil hodnotu auto-

rity a tým vlastne odviazal človeka od rodičovských pút, ktoré ho spájali s jeho pôvodom. Aj preto Zambrano tvrdí, že: *„freudizmus zasadil posledný úder deštrukcii človeka ako syna"*([6], 15). Napriek tomu však iba človek cíti, že žije, len on vie, že má svoj pôvod, a zároveň v sebe objavuje rešpekt. Ak by to nebolo tak, bolo by opodstatnené obávať sa, že ak prestaneme byť synmi a dcérami, prestaneme byť aj ľuďmi.

Samozrejme, že filozofia nebola vždy oddelená od života. M. Zambrano podčiarkuje fakt, že existujú filozofi, ktorí v sebe samých dokázali spojiť poznanie s myslením a životom. Augustinus Aurelius tak urobil vo svojich *Vyznaniach*, B. Spinoza vo svojej *Etike*, I. Kant v *Kritike čistého rozumu*, Ortega y Gaset vo svojej filozofii *„vitálneho rozumu"*, kde vyjadril veľkú nádej voči životu a nebál sa rozum podriadiť kritike ([7], 99). Poznanie aj myslenie majú slúžiť životu, a nie potláčať ho. Život je rozumný, ale filozof sa len postupne stáva majstrom poznania, ktoré je ovocím jeho autentického kráčania k pravde a prebudením vlastného „ja". V zmysluplnom kráčaní nachádza filozofia bod rozumnosti života, ale filozof ako subjekt sa prebúdza vtedy, keď on sám začína premýšľať a stáva sa objektom vlastnej reflexie. Fáza prebudenia, aktivity aj tvorivosti sa v priebehu života mení. Z praxe vieme, že filozof nezriedkavo končí aj tak: a) že sa už nemá čo naučiť; b) alebo nenachádza žiakov, pretože tí ho opúšťajú pre jeho veľkú túžbu po Absolútne. Pocit beznádeje a opustenosti ho potom môže priviesť k sebaodcudzeniu a samote.

Podľa Zambrano filozof R. Descartes objavil *„(...) samotu ľudského bytia, a zároveň pretrhol spojivo, ktoré ho spájalo s jeho pôvodným spoločenstvom, s miestom spolužitia a počiatkom, ktorý je jeho cieľom – s čistou prítomnosťou"*([8], 37). Svojím výrokom *„Cogito ergo sum"* prerušil vzťah s realitou. Dobrovoľne si zvolil samotu, uväznil subjekt do vlastnej projekcie a nasadil mu masku, aby sa s touto maskou prejavil a prezentoval. Konštrukcia masky však neprispieva k pokoju, pretože človek je hľadajúcim subjektom. S maskou sa nemožno dopracovať k identite. Maska zakrýva tvár aj pravdu o sebe. Ľudské myslenie posúva človeka medzi bytie a realitu. Sloboda myslenia a sloboda ducha, ktorú Descartes sledoval, sa potom u Hegla premenila na absolútnu, a tiež to nebolo správne. Všetko ľudské je transcendentné, otvorené, dynamické.

Od momentu – *zjavenia reality* po jej *evidenciu* – dochádza k ochudobneniu reálnosti. Descartes odhalil človeka v jeho nahote, no pretrhol spojenie človeka s Bohom a tým sa nahota ukázala ako sterilná, nič neponúkajúca. Aj preto M. Zambrano tvrdí, že: „s *Descartom sa zrodila samota, aby si cez ňu človek uvedomil seba. S nahým človekom sa vymazal každý obraz, niet viac kópie, len originál"*([9], 19). Ľudská tvár ako *„predstavujúca sa prítomnosť"* nám môže naháňať strach, a to nie preto, že nám predstavuje obraz sveta bez subjektu a humánnosti, ale preto, že subjekt aj humánnosť z neho vymizli. A tam, kde niet subjektu, niet ľudskosti, a neexistuje ani žiadna zodpovednosť: *„Svet, ktorý stráca duchovnú formu, je iba fantazmom a prázdnom"* ([10], 108).

Ľudské bytie môže poznať seba, ale len ťažko môže dobehnúť vlastnú existenciu. K existencii sa vždy viaže dialektika *viditeľného* aj *neviditeľného*, *aktivity* aj *pasivity*, *ústupu* aj *otvorenosti*. Ak chceme poznať pravdu, musíme si osvojiť metódu ako správne myslieť, poznať, žiť. Toto je cesta k tomu, aby sme nestratili seba, neuzavreli sa

do samoty, nenasadzovali si masku, ale otvárali sa životu v láske. Túto požiadavku otvorenosti, načúvania, chápania, lásky sa M. Zambrano usilovala naplniť. Dokumentuje to jej výpoveď: *„Milujem exil."* A jej život bol skutočne dlhým exilom. Filozofka pochopila, že všetko je jediný život, ktorý treba milovať preto, lebo je jedinečný, krásny, neopakovateľný.

2. Poézia ako miesto jednoty v antropologickej perspektíve

Zambrano vo svojom diele *Filosofía y poesía* (Morelia, 1939) veľmi citlivo prihliadala na osobitosť každého človeka a každej ľudskej cesty. Kládla si otázku: či existuje okrem filozofie aj iná praktická cesta pre zhrnutie života, vášní, citov, aspektov? V tomto diele konfrontuje filozofiu s poéziou a ukazuje, že poézia ide ešte ďalej ako filozofia, hoci obidve majú rovnaký východzí bod – úžas. Zatiaľ čo filozof sa hneď odpojí od sprostredkovávania vecí, aby hľadal, čo nie je prítomné, básnik zostáva fascinovaný tým, čo vidí. Nesleduje iba cestu, ktorú mu ukazuje rozum, ale chce vyspievať osobnú extázu, ktorú okusuje zoči-voči svetu, necháva sa preniknúť jeho krásou: *„Pre tieto motívy básnici cítili ich vyhasínajúci život a nemohli prejsť so zavretými očami"* ([11], 32). Z pohľadu filozofie básnici zostávajú akoby *„vo vnútri toho, čo sa javí, pretože nezačali hľadať jednotu a univerzálnosť. Pravé bytie sa nestalo objektom ich úsilia"* ([12], 20). Poeti necítia tak ako filozofi smäd po jednote, netúžia po poznaní všetkého, čo ich potom vedie až k imobilnému logosu. Poézia zahàňa bezprostrednú jednotu života. Jej sila spočíva v absolútnej absencii predpokladov: *„Básnik spieva o živote a k tomu nie sú potrebné predpoklady, pretože existencia je a dáva sa v jednoduchej komplexnosti"* ([13], 21). Zatiaľ, čo filozof sa môže vzdialiť od života, básnik berie na seba celú váhu tela, ťažobu úzkosti aj smrti, je očarený životom. Nehľadá jednotu, ale dáva hlas hlbinám v sebe, preto poézii nechýba jednota. V jej centre je život a ten je flexibilný, akoby mimo logických zákonov. V poézii je prítomné zjavujúce sa *sacrum*, ktoré bolo známe už aj Grékom. Aj preto cítime, že: *„poézia je posvätným jazykom"* ([14], 36).

Básnik je podľa M. Zambrano (na rozdiel od filozofa) syn a dcéra. Je niekým, kto miluje a obracia sa k vlastnému pôvodu s láskou a nedištancuje sa od toho, kto ho zrodil. Poeta očakáva dar, a čím viac sa dar omeškáva, tým viac sa obzerá späť k svojmu počiatku, až sa zdá, že je pasívny. Sv. Ján od Kríža spieva, keď trpí: *„Nestarám sa viac o nič, v láske je moje cvičenie"* ([15], 501). Filozof je, naopak, až príliš aktívny, nedočkavý, pokúša Boha, pretože v ňom nevidí Otca, vzťahuje ruku k ovociu, chce byť ako boh, hľadá vlastné bytie. V ponímaní M. Zambrano je človek bytím medzi nebom a zemou, nachádza sa medzi opustenosťou a očakávaním, je pútnikom na ceste k pravde. Vo všetkých okolnostiach života sa stretáva so sprostredkujúcimi silami. *„Prvým prostredníkom človeka, a to od samého počiatku života, je čas, ktorý ho neopúšťa, ale udržuje v spojení s budúcnosťou*" ([16], 7). Ľudí ovplyvňuje beh času, ale aj krása sveta, preto poznamenáva, že: *„Poslednými silami sú tóny hudby a slova. Prvá vyjadruje tajomnú harmóniu, ktorá je chránená vzťahom medzi nami a počiatkom, druhá je poetickým slovom – tvorivosťou ducha, chránená vzťahom medzi nami a pravdou. Najlepším prostredníkom človeka na*

zemi je láska, ktorá osvecuje našu skutočnú tvár a vracia pravdivú realitu tomu, koho milujeme" ([17], 247).

Medzi životom a pravdou je láska: láska k múdrosti aj prírode, láska k ľuďom aj k Bohu. Ten, kto miluje, dáva zmysel sebe aj iným, premieňa seba aj iných. Láska mu pomáha vyjsť zo seba, aj zo závisti, v ktorej cíti tieň iného. „*Závisť nie je ničím iným, ako mečom, ktorý vsekáva chlad medzi identitu a slobodu"* ([18], 204). Pre M. Zambrano je aj samotné narodenie dynamickou metaforou existencie, v ktorej sa strieda radosť s bolesťou. Pochopenie života vrcholí a prehlbuje sa vtedy, keď sa dokážeme obetovať z lásky k iným.

V závere je na mieste povedať, že diela filozofky Maríe Zambrano sa nečítajú ľahko. Autorka totiž prechádza od mýtov k argumentáciám, akoby to boli dve sestry. Filozofia je pre ňu to, čo hovorí a stačí vidieť: od narodenia a prebudenia až po bod, ku ktorému človek práve došiel, nevyhýbajúc sa radosti, ani utrpeniu. Je to cesta od pochopenia a úžasu k zodpovednosti za videné, pochopené, povedané. Zambrano je pripravená vidieť životné potreby ľudí. Osvetľuje mýtické postavy, symboly, historickú tradíciu, skúsenosť. V jej diele sa prelína fenomenologická metóda s hermeneutickou. Zambranovská fenomenológia, na rozdiel od husserlovskej, nezávisí od korektnej exekúcie nejakého postupu, mentálne predurčeného, ale je to špecifické kráčanie niekoho, kto hľadí, alebo atrakcie, ktorá ho vedie a stimuluje k pravde. S pomocou hermeneutiky odpovedá na požiadavku filozofie trpezlivo rozlúštiť pozvania k pravde a reálne významy, ktoré môže človek sledovať. Filozofia Maríe Zambrano je otvorenou filozofiou kompatibílnou s tým, čo nazývame existencializmus.

Literatúra:

[2] ZAMBRANO, M.: *Seneca*. Milano: a cura di C. Marseguerra, tr. dal latino di A. Tonelli, Editor Bruno Mondadori, 1998.

[3] PEZZELLA, A. M.: *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*. Padova: Ed. Messaggero, 2004.

[4] ZAMBRANO, M.: *I beati*. Milano: tr. it. di C. Ferrucci. Feltrinelli, 1992.

[5] PEZZELLA, A. M.: *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*. Padova: Ed. Messaggero, 2004.

[6] PEZZELLA, A. M.: *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*. Padova: Ed. Messaggero, 2004.

[7] ZAMBRANO, M.: *Ortega y Gasset, filosofo spagnolo*. In: *Spagna, pensiero, poesia e una cittá*. Firenze: tr. it. di F. Tentori, 1964.

[8] ZAMRANO, M.: *Note di un metodo*. Napoli: a cura di S. Tarantino, Filema, 2003.

[9] PEZZELLA, M.: *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*. Padova: Ed. Messaggero, 2004.

[10] ZAMBRANO, M.: *La confessione come genere letterario*. Milano: tr. it. di E. Nobili, Editor Bruno Mondadori, 1997.

[11] ZAMBRANO, M.: *Filosofia e poesia*. Bologna: tr. it. di L. Sessa, Ed. Pendragon, 1998.
[12] ZAMBRANO, M.: *Filosofia e poesia*. Bologna: tr. it. di L. Sessa, Ed. Pendragon, 1998.
[13] ZAMBRANO, M.: *Filosofia e poesia*. Bologna: tr. it. di L. Sessa, Ed. Pendragon, 1998.
[14] ZAMRANO, M.: *Appunti sul tempo a sulla poesia*. In: *Verso un sapere dell´anima*. Milano: Raffaelo Cortina editore, 1996.
[15] S. GIOVANNI della Croce: *Cantico spirituale*. In: *Opere*. Roma: Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, 1998, strofa 28.
[16] ZAMBRANO, M.: *L´uomo e il divino*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001.
[17] ZAMBRANO, M.: *L´uomo e il divino*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001.
[18] ZAMBRANO, M.: *L´uomo e il divino*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001.

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU
ul. Hornopotočná, 23
918 43 Trnava

ÚCTA K ŽIVOTU V DIELE ALBERTA SCHWEITZERA

Dušan Špiner

Der Verfasser legt in seinem Beitrag unter dem Titel: „Die Ehrfurcht zum Leben im Werk vom Albert Schweitzer" die langjährige Erfahrung aus der Gottesfurcht vor dem Leben vor, die in seinen Werken der Nobelpreisträger fur Frieden, der Arzt A. Schweitzer zeigt. In der Gottesfurcht verwirklicht sich ethisches Ereignis. „Ethisches Ereignis geschieht dort, wo die Wirkung von Jesus Christus einen Menschen in der Realität der Schopfung trifft. Die Ehrfurcht zum Leben arbeitet mit der unermudlichen Vitalität mit einer Besinnung, in die sie geraten ist und bringt es in die Unruhe der unaufhörten Verantwortung. Sie treibt den menschen so, wie das Schiff von der Schiffsschraube getrieben wird. Die Ehrfurcht zum Leben gibt nicht zu, dass die Leute von der Verantwortung befreit werden, die mit der Hingabe eines Menschen gegnuber dem anderen zusammenhängt. Die Frage der Ehrfurcht zum Leben ist wirklich nur dann begreiflich wenn wir das Leben auf dem Hintergrund der Gottes furcht begreifen und mit dem Sinn fur den Schutz und die Unberuhrbarkeit des Lebens.

Albert Schweitzer, syn evanjelického farára sa narodil 14. 1. 1875 v Kaysersberku v Hornom Alsasku. V spomienkach na svoje detstvo a mladosť uvádza, že … „nemám vnútorné právo prijímať svoju šťastnú mladosť, svoje zdravie a svoju pracovnú silu ako niečo samozrejmé. Z najhlbšieho pocitu šťastia vyrástlo postupne porozumenie pre Ježišovo slovo, že svoj život nesmieme ponechávať sami pre seba. Kto mnoho krásneho v živote obdržal, musí za to vydať svedectvo zodpovedajúcou mierou. Kto je ušetrený vlastného trápenia, má sa cítiť povolaný, aby miernil utrpenie druhých. Všetci musíme spoločne niesť bremeno bolesti, ktoré tak ľudstvo trápi" ([1], 80).

Napísal niekoľko pozoruhodných prác, ktorými sa zapísal do dejín protestantskej filozofie a teológie. Svoju lásku k hudbe uviedol priekopníckym dielom o stavbe organov a monografiou o J. S. Bachovi. Bol klaviristom, organistom a evanjelickým kazateľom. Vyštudoval tropickú medicínu a zamenil perspektívnu kariéru univerzitného učiteľa a uznávaného kultúrneho činiteľa a teoretika za africký prales, aby v ňom založil a viedol nemocnicu v Lambaréné. Takto uskutočnil svoje dávne predsavzatie a rozhodnutie, pomáhať ľuďom tam, kde to najviac potrebujú.

V tom bolo ťažisko jeho životnej činnosti cez ktorú sa prepracováva k presvedčeniu, že je potrebné vytvoriť svetonázor kladného postoja k životu, podložený etickými a filozofickými zásadami, ktoré zhrnul pod pojem úcta k životu. Myšlienkou úcty k životu, ktorá mu bola základným princípom mravnosti a ozajstnej ľudskosti sa najviac zapísal do povedomia ľudstva, lebo ju nielen hlásal, ale aj sám praktizoval. Výsledkom tejto myšlienky bol potom náčrt jeho etiky, vychádzajúcej z bázne pred životom. V nej vysvetľuje, že aj etika ako ktorékoľvek poznanie stojí na skúsenosti, etika však stojí na špecifickej skúsenosti, skúsenosti bázne pred životom. V dnešnej dobe znamená už bázeň pre mnohých ľudí iba strach, pôvodne to však tak nebolo. V rodnej reči A. Schweitzera, v nemčine, je výraz – Ehrfurcht – zložený z dvoch slov: „úcta" – Ehre a „strach" – Furcht. Bázeň pred životom znamenala pre

neho takú úctu k životu, až ho pred ním zachvacoval strach, až mu na chrbát vychádzali zimomriavky. Nebolo to však primárne zo strachu, ale z úcty. Schweitzer bol presvedčený, že pokiaľ sa človeka tento hlboký cit pred životom nedotkne, chýba mu pre rozvíjanie etiky základná skúsenosť. Pokiaľ sa človek na život pozerá iba ako na fakt, je pre etiku mŕtvy.

V bázni pred životom sa uskutočňuje etická udalosť. „Etická udalosť" sa stane tam, kde Kristove pôsobenie stretne človeka v realite stvorenia. Kristove účinkovanie je determinované stretnutím medzi Božím pôsobením v zákonoch a človekom, ktorý sa stáva zodpovedným. „Zodpovednosťou" nazývame taký spôsob života, aký bol Kristom naznačený, čiže ponímaný ako odpoveď na Jeho volanie, na Jeho život, na „áno" alebo „nie" vyslovené v nás. A to znamená celoživotný záväzok, v ktorom človek prežíva svoj život ako nadobúdanie formy zastúpenia a prispôsobenia sa skutočnosti. Aj najizolovanejší subjekt, ktorému nebola pridelená konkrétna zodpovednosť za druhého alebo za určité spoločenstvo alebo skupinu, prežíva svoj život ako človek, a teda v zastúpení ľudskej bytosti, ľudstva. Avšak zastúpenie dosahuje svoju maximálnu intenzitu v Kristovi, ktorý sa ako Syn Boží stáva človekom, aby prežíval zastúpenie ľudstva. Ak je Kristova postava charakterizovaná zastúpením, vyplýva z toho, že aj etický život kresťana je charakterizovaný zastúpením: zodpovednosť je zastúpenie a zároveň konať zodpovedne znamená konať v súlade so skutočnosťou ([2], 90–92).

V tomto zmysle znejú Kristove slová: „*Ako to, že vidíš triesku v oku brata svojho, ale na brvno vo vlastnom oku nedbáš!*" (Mt 7, 3) Je to výrok, meradlo vlastných chýb a nie nejaká zhovievavosť voči blížnemu. Ak sme schopní pohliadnuť okolo seba otvorenými očami a pritom pozorovať súčasne aj seba, tak čoskoro spoznáme, že práve tie isté chyby, ktoré nám najviac vadia u svojich blížnych, sú u nás zvlášť výrazné a sú na ťarchu druhým. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamerať najprv na svojich blížnych. Sotva bude medzi nimi jeden, ktorý by nemohol to alebo ono druhému vytknúť, a kto by to otvorene alebo skryte nevyjadroval. Keď sa to stane, pokúsme sa potom zamerať svoje pozorovanie na toho človeka, ktorý sa pozastavuje alebo dokonca rozčuľuje nad chybami iných. Nebude to dlho trvať, keď k svojmu prekvapeniu zistíme, že práve tie chyby, ktoré dotyčný tak ostro karhá u iných, nachádzajú sa u neho samého v omnoho väčšej miere.

A to je tá základná etická skutočnosť, ktorá nás spočiatku zarazí, ale ktorá sa vždy prejaví bez výnimky. Pri posudzovaní ľudí môžeme toto brať v budúcnosti ako istotu a nemusíme sa báť, že sa pri tom zmýlime. Je to vždy tak, že človek rozčuľujúci sa nad tou či onou chybou druhého určite prechováva tieto chyby v sebe, ale sú ešte ďaleko silnejšie. To zostáva v platnosti a zároveň výzvou: mať odvahu si priznať, že ani my nie sme žiadnou výnimkou, keď dôkaz nachádzame u všetkých ostatných. Otvárajú sa nám oči, aby sme videli, akí sme sami a čo je príčinou nášho ohrozenia. Tým dokonca môžeme urobiť najväčší krok k nášmu vývoju a rozviazať uzol, ktorý dnes spútava celé ľudstvo.

V našej dejinnej situácii sme vystavení čoraz väčšiemu ohrozeniu. Čoraz viac na nás doliehajú dôsledky civilizačnej exploatácie prírody. Zreteľne pociťujeme aj krízu v medziľudských vzťahoch, ktorá je dôsledkom toho, že ono technické sa dostalo do vzťahu človeka k človeku, ba i človeka k sebe samému. Vedomie, že ak budeme zachovávať aj naďalej zabehnutú štruktúru bytia, sme na najlepšej ceste k tragickému koncu vlastným sebazničením, a to nás musí znepokojovať a viesť k odmietaniu sformovaného spôsobu existencie. S tým sa v nás prebúdza túžba po slobodnom, zároveň zodpovednom prístupe k druhým ľuďom i k sebe samému, k prírode a k svetu vôbec, túžba byť súčasťou celku sveta, jeho diania a poriadku ako súčasť harmonicky zosúladená s ostatnými súčasťami. Hľadáme a objavujeme zmysel pre svojbytnosť, prežívanie vlastného ja a tiež berieme na vedomie a začíname rešpektovať to, čo nás presahuje, čo je nadľudské. Takéto poznanie je postojom lásky, čiže postojom etickým, v ktorom sa každé iné bytie, zvlášť osobné bytie, ukazuje ako neopakovateľná, nevyčerpateľná a neodcudziteľná singularita.

Každé pravé poznávanie prechádza do prežívania. Nespoznávame podstatu javov, ale ju chápeme analogicky vo vôli k životu. Tak sa poznanie sveta stáva jeho prežívaním. Poznanie stávajúce sa prežívaním spôsobuje, že sa nestaviam k svetu ako čisto poznávajúci subjekt, ale núti ma vytvoriť si k nemu zvnútornený vzťah. Napĺňa ma úctou k tajomnej vôli k životu, ktorá pôsobí vo všetkom. Tým, že ma privádza k mysleniu a vzbudzuje vo mne údiv, vedie ma stále vyššie, k výšinám úcty k životu. A to je ten pravý etický aspekt, ktorý spočíva v tom, že prežívame naliehanie prejavovať každej vôli k životu rovnakú úctu k životu ako k vlastnej vôli k životu. Týmto je daný aj základný princíp mravnosti nevyhnutný pre myslenie. Aj keď výraz úcta k životu znie veľmi všeobecne a do istej miery neživotne, predsa označuje čosi, čo keď sa raz vynorilo v myslení človeka, už ho viac neopustí. Zahrňuje súcit, lásku a vôbec všetko hodnotné a entuziastické. Úcta k životu pracuje s neúnavnou vitalitou na zmýšľaní, do ktorého sa dostala, a privádza ho do nepokoja neprestávajúcej zodpovednosti. Poháňa človeka tak, ako poháňa loď lodná skrutka ([3], 355). Človek má konať tak, aby jeho konanie bolo v súlade s jeho prirodzenosťou, s prirodzenosťami druhých ľudí, všetkých tvorov i celého stvorenstva. No nielen to. Má konať aj tak, aby jeho konanie bolo v súlade najvyššími, božskými zákonmi. Takéto slobodné konanie človeka, vychádzajúce z jeho vlastného presvedčenia a v zmysle jeho svedomia, uskutočňované v súlade s prirodzeným a Božím mravným zákonom je jeho autentickým etickým konaním. Preto Syn Boží kedysi povedal celkom jednoducho: *„Milujte svojho blížneho ako seba samého!“* (Mt 5, 44) V podstate je to presne ten istý zmysel, posilňujúci naše vedomie, že smieme stvorením preputovať. V tom spočíva príkaz k trvalému pohybu, kde naša vôľa k životu musí sama hľadať svoju cestu v živote. Nikdy nesmieme zostať stáť, aj keby sme to sami chceli. No v tomto pohybe, pri tomto putovaní nemáme iným, ktorí podobne ako my tiež putujú stvorením, spôsobovať utrpenie, aby sa tým splnila nejaká naša žiadostivosť.

Nie je ťažko toto správne pochopiť; lebo pri pokojnom uvažovaní vycítime presne, kedy, kde, a ako druhým spôsobujeme nejaké utrpenie. Aby sme si ujasnili, čo všetko spadá pod pojem žiadostivosti, je tak jasne povedané Mojžišom v prikázaniach. Všetko môžeme tu vo stvorení užívať, všetko ochutnávať, len nesmie to byť na škodu nášho blížneho. To sa opäť stáva vtedy, ak sa staneme otrokmi svojej žiadostivosti. Lenže pojem žiadostivosti nesmieme chápať príliš jednostranne. Pod to spadá nielen pozemský majetok a telo, ale aj žiadostivosť podkopávať povesť nášho blížneho, povoliť vlastným slabostiam. Do toho spadá nedôvera a závisť, srditosť, hrubosť a surovosť, jedným slovom nedostatok sebaovládania a dobrého chovania; v skutočnosti to neznamená nič iné, než nutný ohľad na blížnych, ktorý musí byť, ak má panovať harmónia.

Jedine harmónia ducha podporuje stvorenie i nás. V nej človek dosahuje etické sebanaplnenie vtedy, keď sa takýmto etickým konaním po celý život osvedčuje.

Schweitzer píše, že u Descarta vychádza filozofovanie z vety: „Myslím, teda som." Týmto úbohým, svojvoľne zvoleným počiatkom dostal sa Descartes neodvratne na cestu abstrakcie. Nenašiel prístup k etike a ostal v zajatí mŕtveho svetonázoru a životného názoru. Pravá filozofia musí vychádzať z bezprostrednejšej a obsiahlejšej skutočnosti vedomia, ktorá znie: „Som život, ktorý chce žiť, uprostred života, ktorý chce žiť." Toto nie je vymudrovaná veta. Pohybujem sa v nej hodinu čo hodinu, deň čo deň. V každej chvíli môjho vedomia sa znovu predo mnou vynára. Vyrastá z nej mystika etického zjednotenia s bytím ([3], 352).

Úcta k životu, ktorú prejavujeme svojej existencii a úcta k životu v ktorej sa oddávame druhej existencii sa prelínajú. Inšpiruje nás, aby sme sa v seba preutváraní vzájomne udržiavali v ostražitosti a aby sme spolu nebojácne hovorili a konali v zmysle zodpovednosti, ktorú cítime. Ona nás chráni pred tým, aby sme mlčky uverili tomu, že už neprežívame to, čo ako mysliaci máme prežívať. Zároveň na nás kladie veľkú zodpovednosť aj vzhľadom na náš postoj k človeku a predovšetkým k Bohu.

Na základe svojej osobnej pastorálno-pedagogickej praxi som dospel k tomu, že prameň úcty k životu 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 vyučoval v prvom rade byť úplne prirodzeným v uskutočňovaní svojho života ako jedinečná úcta večného Života. To je to Kristovo poverenie realizovať kráľovstvo Božie. Prikazuje to, čo má význam aj vtedy, keď sa to javí ako bláznivé alebo daromné. My všetci v sebe hľadáme skutočné bláznovstvo, ktoré je prejavom, že sa v nás hýbe vyššia zodpovednosť. Iba v takej miere, v akej sme menej rozumní, v zmysle obyčajnej kalkulácie, pôsobí v nás etické zmýšľanie a umožňuje nám riešiť problémy, ktoré sa doteraz riešiť nedali.

Vyžaduje to kenosis vlastnej osoby a tým aj nároku vlastného ja na poznanie pravdy; kenosis pre Boha, ktorý nás v Kristovi pozýva do nového osobného vzťahu s ním. Na príbehu o márnotratnom synovi nám ukázal, ako sa syn mení v otroka,

aby okúsil poníženie a v ponížení svoje nové poznanie, ktoré ho znova zavedie do domu Otca. V tejto skúsenosti objaví svoju dospelosť synovstva a schopnosť vidieť v novom a zrelom svetle Otca. Podobne i naša doba musí urobiť tento nový skúsenostný krok smerom k novému, pokornému otvoreniu sa Bohu, ak chce s vážnosťou v svojej dospelosti sebe porozumieť.

Je smutné, keď človek z lenivosti robí zo seba pozemsky otroka, ale strašné sú následky, ak sa duchovne znehodnotí natoľko, že sa stane tupohlavým stúpencom náuk, ktoré protirečia jasným prikázaniam ich Boha. Nie je nič platné, ak sa človek snaží uspať tu a tam prebúdzajúce sa pochybnosti výhovorkou, že najväčšiu zodpovednosť musia nakoniec niesť tie osoby, ktoré vniesli do náuk bludné odchýlky. To je síce správne, ale okrem toho je každý jednotlivec ešte zvlášť zodpovedný za všetko to, čo sám myslí a koná.

Tu je na mieste, aby si človek vstúpil do svedomia a s pokorou spoznal, že zaostal vo svojom duchovnom vývoji tak ďaleko, že nemôže priviesť k plnému rozvoju ani tie duchovné sily, ktoré sú mu k dispozícii, inak by mohol podávať výkony i podľa dnešných pojmov hraničiace so zázrakmi.

Úcta k životu nepripúšťa, aby ľudia boli zbavení zodpovednosti, ktorá súvisí s oddanosťou človeka človeku. Požaduje, aby sme vždy boli nejako a niečím ľuďmi pre ľudí, i napriek tomu, že život sme si doposiaľ urobili príliš zložitým a neprístupným vedeckému poznaniu. Dnes sa biológia dostala k poznaniu, ktoré umožňuje vstup technologickej praxe aj do oblasti života. Veda vstupuje takpovediac do svätyne života a zabúda sa často pritom vyzuť. Hrozí, že tú svätyňu vydrancuje, že ju znesvätí. Je okolo toho veľa kriku, určite aj veľa nedorozumenia, v pozadí sa však skrýva vážna otázka – otázka úcty k životu. Ak človek bude vnímať aj život už len ako fakt, ak život stratí auru posvätnosti, vnútornosti, intimity, domova – bude to potom ešte ľudský život? Ak by človek prestal rozumieť bázni pred životom, ak by sa ho pred ním už nezmocňoval ten posvätný, úctivý strach, ak by sa aj život sám stal už iba predmetom, ktorého sa treba zmocniť, potom by človek prestal žiť ľudským životom. Napriek všetkej vynaliezavosti by už nebol človek. Bol by nakoniec nebezpečný aj pre seba ([5], 47).

Albert Schweitzer zomrel v septembri 1965 v Lambaréné, kde je aj pochovaný vedľa svojej manželky Heleny Bresslau, ktorá bola jeho spolupracovníčkou až do roku 1957. I pri svojich deväťdesiatinách konštatoval, že otázka úcty k životu je naozaj zrozumiteľná len na pozadí opravdivo porozumenému životu s bázňou a zmyslom pre ochranu a nedotknuteľnosť života.

Literatúra:

[1] SCHWEITZER, A.: Zastánce kritického myšlení a úcty k životu. Praha, Vyšehrad, 1989.
[2] GIBELLINI, R.: *Teológia XX. Storočia*. Prešov, Verbum, 2000.

[3] SCHWEITZER, A.: *Kultúra a etika.* Bratislava, Slovenský Spisovateľ, 1986.
[4] SKLENKA, I.: *Otázka hodnôt očami konzervatizmu.* In: *Európa hodnôt*. Bratislava, Centrum pre Európsku politiku, 2004.

ThMgr. Dušan Špiner, Ph.D
Pedagogická fakulta UP v Olomouci
Žižkovo nám.5
771 40 OLOMOUC

ETICKÁ NEUTRALITA PRÁVA A POJEM „FORMÁLNEHO“ SVEDOMIA

Peter Korený

In this paper the author develops the issue according to which the acceptation and fulfilment of the principle of ethical neutrality of law requires the importance and emphasis on the formal components of conscience freedom connected with its functions for an individual and his identity. Ethically neutral law has to work with the notion of „formal“ conscience which must be protected by law independently from its contents.

Tým prvým, čo môžeme o svedomí povedať, je, že každý človek má svedomie a každé individuálne svedomie sleduje vždy len nejaké dobro a varuje pred zlom. Takto nejako aj rozumieme reči svojho svedomia: hovoríme, že nás nabáda na „dobré“ a varuje pred „zlým“. Svedomie sa nám tu odkrýva ako fenomén, ktorý zo svojej skúsenosti poznáme ako ono „nabádanie“ či vnútorné morálne „donucovanie“ („Musím, lebo vnútorný hlas mi tak káže!“) alebo „varovanie“. Naproti tomu povedať, že svedomie nejakého človeka schvaľuje zlo a odsudzuje dobro, je na tomto stanovisku subjektívnej presvedčenosti svedomia contradictio in adiecto.

Dichotómiu „dobra“ a „zla“ nachádzame aj v rôznych právnych definíciách svedomia. Ako príklad tu uvediem vymedzenie pojmu svedomia nemeckým „Spolkovým ústavným súdom“, ktoré položilo základ jednej ústavnoprávnej tradície v interpretácii práva na slobodu svedomia: „Za rozhodnutie svedomia treba pokladať každé závažné mravné rozhodnutie, t. j. rozhodnutie orientované podľa kategórií „dobra“ a „zla“, ktoré jednotlivec v určitej situácii vnútorne prežíva ako čosi pre seba bezpodmienečne záväzné, takže nemôže proti nemu konať bez vážnej stiesnenosti svedomia“ ([4], 107).

„Dobro“ a „zlo“ sa tu všade predpokladajú ako *všeobecné* účely, podľa ktorých sa orientuje rozhodovanie vo veciach svedomia. Prvý príkaz svedomia by preto mohol znieť: „Konaj vždy dobro a vyvaruj sa zlého!“ V tom sa skrýva istá dvojznačnosť týkajúca sa používania slova „svedomie“. Individuálne svedomie si nárokuje uznanie a úctu jednak ako inštancia, v ktorej sa objektívne dobro stáva čímsi subjektívne-vnútorným a osobne zaväzujúcim (1.). No práve tak si svedomie jednotlivca nárokuje rešpekt ako posledná subjektívne-individuálna inštancia, ktorá sama zo seba vie, čo je dobro a zlo bez toho, aby bola bytostne viazaná na nejaké vopred dané normatívne hľadiská, napríklad na objektívny poriadok hodnôt (2.). Zo stanoviska (1.) sa potom možno zmysluplne pýtať, či to, čo niekto vo svojom svedomí spoznáva ako „dobro“, „povinnosť“ a „spravodlivosť“ je aj *opravdivým* dobrom, *opravdivou* povinnosťou a *opravdivou* spravodlivosťou podľa nejakého objektívneho kritéria. A to sa dá posúdiť, až keď poznáme *obsah* toho, čo sa v individuálnom svedomí pokladá alebo vydáva za „dobré“ a „správne“.

Táto dvojznačnosť týkajúca sa mravného elementu prítomného v každom rozhodovaní vo veciach svedomia nás privádza k základnej otázke: v akej forme môže štát právne uznať svedomie, o ktorom je reč v ústavne garantovanom práve na slobodu svedomia (čl. 24 Ústavy Slovenskej republiky)? Rozhodovanie vo veciach svedomia je síce u každého človeka bytostne viazané na rozlišovanie dobra a zla, no obsah toho, čo sa vo svedomí pokladá za „dobré" a „zlé" môže byť u rôznych ľudí značne odlišný, takže by mohlo platiť aj toto: každé svedomie má svoju pravdu a neexistuje jedna „Pravda" svedomia. Otázkou potom je, či aj v oblasti *práva* možno toto „dobro" a „zlo" svedomia posudzovať podľa nejakých objektívnych obsahovohodnotiacich kritérií, na základe ktorých by sa dalo povedať, či ide o opravdivé rozhodnutie svedomia alebo nie. A nárok na právne uznanie by si mohlo robiť len opravdivé svedomie, nech by sa tento pojem chápal podľa akýchkoľvek kritérií vychádzajúcich z nejakej etickej, filozofickej alebo náboženskej doktríny. Takúto pozíciu zastáva vo svojej filozofii práva Hegel, podľa ktorého jedine opravdivé svedomie ako jednota toho, o čom je jednotlivec subjektívne presvedčený, a naozajstného dobra (=objektívny obsah svedomia), je hodné rešpektu zo strany štátu. „Štát preto nemôže uznať svedomie", čítame u Hegela, „v jeho zvláštnej forme, t. j. ako subjektívne vedenie, rovnako ako vo vede nemá platnosť subjektívna mienka, ubezpečenie alebo odvolávanie sa na subjektívnu mienku" ([3], 165–166).

Požiadavka, aby sa svedomie jednotlivcov podriaďovalo externému etickému posudzovaniu, či je podľa nejakých kritérií „opravdivé" alebo nie, celkom zjavne odporuje princípu etickej neutrality práva. Podľa neho sa má právny štát zdržať etického oceňovania prípustných divergentných koncepcií dobra, za ktorými môžu stáť rôzne filozofické, etické a náboženské systémy. Namiesto toho by mal takpovediac ustúpiť na neutrálnu pôdu a z tejto pozície hľadať nejaké modus vivendi medzi navzájom nezlučiteľnými koncepciami dobra. V tejto súvislosti sa dá hovoriť aj o náboženskej a svetonázorovej neutralite právneho štátu, čo vo vzťahu k slobode svedomia prináša emancipáciu práva na slobodu svedomia od právne garantovanej náboženskej slobody a slobody viery. Akékoľvek svetonázorové zužovanie právneho pojmu svedomia, t. j. jeho identifikácia s určitým svetonázorom alebo dominantným náboženstvom, je podľa toho neprípustné. V novšom komentári k „Základnému zákonu Spolkovej republiky Nemecko" sa vo vzťahu k ústavne zaručenej slobode svedomia uvádza (čl. 4 I nemeckej ústavy): „Článok 4 I chráni nielen rozhodnutia svedomia nezávislé od svetonázorov, ale aj nábožensky fundované svedomie a práve tak svedomie, ktoré sa odvoláva na nenáboženský svetonázor. ...Základný zákon, pokiaľ chce byť ústavou svetonázorovo neutrálneho štátu, sa má zdržať aj každého stránenia vo svetonázorových sporoch o pojem svedomia" ([5], 49–50).

Pre eticky neutrálne právo, ktoré je odpoveďou na fakt rozpadu jednotného hodnotového univerza,[1] nemôže existovať nejaká privilegovaná sloboda svedomia,

[1] J. Habermas hovorí: „Neutralitu práva voči vnútornému etickému rozrôzneniu možno vys-

ktorá by sa ako „pravá“, „hodnotná“ či „zdravá“ sloboda svedomia tešila právnej ochrane, kým „nezdravá“ alebo „nehodnotná“ sloboda svedomia posudzovaná podľa nejakého materiálneho etického kritéria by z nej bola vylúčená.. Vyhovenie princípu etickej neutrality práva si skôr vyžaduje preniesť ťažisko pozornosti na formálne komponenty slobody svedomia súvisiace s jej funkciami pre zachovanie osobnej identity človeka ako sebainterpretujúcej sa bytosti.

Morálne „má byť“ svojho svedomia zakúšame ponajprv a bezprostredne vo vzťahu ku konkrétnemu konaniu, no zároveň sme ním osobne zasiahnutí: svojím svedomím sme v konečnom dôsledku volaní my sami ako konkrétne osoby, ktoré sa chystajú konať tak a tak, alebo v minulosti vykonali to a to. O takomto presahu od konania ku konajúcej osobe, príznačnom pre volanie nášho svedomia, ako ho poznáme aj z vlastnej skúsenosti, hovorí Arthur Schopenhauer: „Výčitky svedomia sa síce ponajprv vzťahujú na to, čo sme vykonali, no v skutočnosti a v podstate sa dotýkajú toho, kým sme, o čom plnohodnotné svedectvo vydávajú len naše činy tým, že sa majú v pomere k nášmu charakteru ako symptómy k chorobe“ ([8], 256). Bezprostrednou témou nášho svedomia sú v tomto zmysle vždy naše konkrétne činy, vykonané v minulosti alebo zamýšľané, no jeho volanie, pokiaľ ho len nechávame v sebe plne zaznieť, preniká oveľa ďalej – k nám samým, a to tak, že stavia do najostrejšieho svetla to, kým sme, alebo mali by sme byť.

Nárok svedomia nevstupuje do môjho vedomia ako osobnostne indiferentná norma, podľa ktorej by som mal konať tak a tak, ale osobne ma zasahuje, takže konať proti nej nemôžem bez toho, aby som neskôr znášal isté následky v podobe straty sebaúcty alebo krízy identity: „Cítim, že ten čin zo mňa urobil niekoho iného, už to nie som ja“. Za morálnym „má byť“ svedomia stojí sankcia straty vlastnej identity a pretrhnutia kontinuity v priaznivom sebachápaní. Niečo podobné nachádzame aj v publikovaných denníkových záznamoch českého režiséra a herca Miroslava Macháčka, ktorý v jednom ťažkom období svojho života stál pred voľbou, či verejne vystúpiť s pravdou aj za cenu nepríjemností, alebo ísť radšej cestou kompromisov a vyhnúť sa tak nepríjemnostiam: „Kompromis a ústupky sa mi zdali vzhľadom na celý môj život neprijateľné. Cítil som, že by som sa zmenil, že by zo mňa bol niekto iný a že túto hranicu nesmiem voči svojmu svedomiu prekročiť“ ([6], 68). Jeho voľba tŕnistej cesty pravdy bola zjavne diktovaná obavami o stratu vlastnej identity. Hovorí sa, že existujú aj ľudia, ktorí sa „nezastavia pred ničím“, no pravdivejšie bude asi tvrdenie, že každý z nás má nejaké hranice, aj keď rôzne posunuté, za ktoré už nie je ochotný ísť, aj keby za to musel draho zaplatiť nepríjemnosťami, znevýhodneniami či dokonca stratou života. A mnohí, ako to môžeme vidieť aj v

vetliť tým, že v komplexných spoločnostiach už nemožno uchovať súdržnosť občanov ako celku na základe substanciálneho hodnotového konsenzu, ale len na základe konsenzu o procedúrach legitimnej tvorby práva a výkonu moci“ ([2], 149).

Macháčkovom prípade, si ich určujú so zreteľom na zachovanie vlastnej tváre, toho, kým sú, alebo chceli by byť vo vlastných očiach.

Do rozhodovania vo veciach svedomia je v tomto zmysle vždy zakomponovaný odkaz na prvú osobu a jej konkrétnu identitu spolukonštituovanú normami zvnútornenými vo svedomí. Na rovine právneho uznania slobody svedomia však primárne nejde o túto konkrétnu identitu človeka, ale o abstraktné právne osoby, ktoré sú nositeľmi určitého súboru práv na slobodu. Právna osoba je len abstraktnou ochrannou schránkou konkrétnych osobných identít utváraných v rámci rôznych mravných spoločenstiev.[1] Z tohto hľadiska by sme dnes povedali, že Šavol z Tarzu, ktorý sa na ceste do Damašku obrátil a stal sa apoštolom Pavlom, zostal identickou právnou osobou, aj keď na úrovni jeho konkrétnej identity došlo k významnej zmene. Jeho identita v zmysle identity právnej osoby sa napriek tomuto obráteniu nijako nezmenila. Rovnako tak neveriaci človek, ktorého svedomie „konvertovalo" na kresťanské svedomie, zostáva tou istou právnou osobou tešiacou sa identickému súboru práv na slobodu, no v jeho osobnom vývine došlo k takému prenikavému posunu, že by si mohol povedať: „Stal sa zo mňa iný človek".

Z takéhoto rozlišovania medzi identitou právnej osoby a konkrétnymi osobnými identitami vyplýva, že právna ochrana slobody svedomia sa neviaže na nijaké materiálne hodnotové kritériá, podľa ktorých by sa dalo rozhodnúť, či ide o „opravdivé" svedomie hodné právneho uznania alebo nie (ako to požadoval Hegel). Sloboda svedomia, ktorej nositeľmi sú právne osoby ako ochranné schránky konkrétnych osobných identít, nie je hodná právnej ochrany pre sám hodnotný obsah tohto svedomia (pomeriavaný určitými normatívnymi štandardami), ale z toho dôvodu, že tieto internalizované hodnotové predstavy spolukonštituujú osobnú identitu človeka a majú zásadný význam pre individuálne sebachápanie. Právne uznanie individuálneho svedomia zo strany štátu sa teda primárne neodvíja od etického oceňovania konkrétnych obsahov individuálneho svedomia, o ktorých môžeme predpokladať, že nie sú produktom slobodnej subjektivity nezakotvených jednotlivcov, ale v značnej miere závisia od vonkajších sociálnych a kultúrnych vplyvov, a teda môžu mať aj odlišné svetonázorové a náboženské základy.

Právny pojem svedomia odíšeného od týchto svojich *obsahov* je pojmom „formálneho" svedomia. Koncept formálneho svedomia však, ako to vyplýva z doterajšieho výkladu, spočíva na určitom normatívnom predchodnom rozhodnutí práva, ktoré sa riadi princípom etickej neutrality. V podobe „formálneho" svedomia máme teda pred sebou určitú užitočnú právnu konštrukciu, ktorú nemožno chápať tak, ako by išlo o ontologické vystihnutie charakteru samého svedomia v jeho konštitutívnych väzbách na prvú osobu. Takto utváraný pojem „formálneho" svedomia teda stojí aj nad všetkými spormi o to, či *je* svedomie subjektívno-individuálnou inštanciou, ktorá môže prijať *ľubovoľný* obsah a predstaviť ho vo forme záväzného príkazu

[1] Bližšie pozri Rainer Forst ([1], 51–61).

(=ontologická predstava o formálnom svedomí), alebo *je* svedomie viazané na nejaký objektívny obsah (napríklad na objektívny poriadok hodnôt), ktorým sa definuje jeho bytostná dimenzia.

Takým formálnym výmerom svedomia sú napríklad nasledujúce vyjadrenia Clausa Roxina: „Rozhodnutie svedomia nepredpokladá žiadnu obsahovú kvalitu. Sudca má zisťovať, či to, čo sa navonok manifestuje ako rozhodnutie svedomia, má skutočne charakter vážnosti neodmietnuteľného mravného príkazu, ktorý sa zmocňuje celej osobnosti. Rozhodnutie svedomia sa nesmie hodnotiť z nejakého hľadiska, napríklad ako bludné, nesprávne alebo správne. V ústavnom práve sa všeobecne uznáva nezávislosť rozhodnutia svedomia od obsahových predpokladov“ ([7], 392). No z tvrdení o právnej ochrane slobody svedomia, poskytovanej nezávisle od obsahov tohto svedomia, nevyplýva, že človek aj smie *neobmedzene* konať podľa vlastného svedomia. Eticky neutrálne právo síce uznáva svedomie v jeho formálnej určenosti, teda bez ohľadu na jeho obsah, no samo odvolávanie sa na svedomie, nech by bolo akokoľvek dôveryhodné a úprimné, ešte nechráni človeka, ktorý *koná* podľa príkazu svojho svedomia, pred zásahom štátu. Slobodu svedomia v zmysle slobody *konania* podľa príkazov vlastného svedomia možno obmedziť tam, kde niekto svojím konaním motivovaným svedomím poškodzuje práva a slobody iných.

Literatúra.

[1] FORST, R.: Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In: Velek, J. (ed.): Spor o liberalismus a komunitarismus. Praha: Filosofia, 1996.

[2] HABERMAS, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Gutmanová, A. (ed.): Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání. Praha: Filosofia, 2001.

[3] HEGEL, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.

[4] HERDEGEN, M.: *Gewissensfreiheit und Strafrecht*. In: Goltdammers Archiv für Strafrecht, 133, 1986, s. 97–118.

[5] HERZOG, R. : *Art. 4*. In: Maunz, T., Dürig, G., Herzog, R. (Hg.): *Grundgesetz. Kommentar*. München: C.H.Becksche Verlagsbuchhandlung, 1994.

[6] MACHÁČEK, M.: *Zápisky z blázince*. Praha: Český spisovatel, 1995.

[7] ROXIN, C.: Die Gewissenstat als Strafbefreiungsgrund. In: Kaufmann, A. (Hg.): Rechtsstaat und Menschenwürde. Frankfurt am Main 1988.

[8] SCHOPENHAUER, A.: Sämtliche Werke Bd. 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. Mannheim: F.A. Brockhaus GmbH, 1988.

PhDr. Peter Korený, PhD.
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: pkoreny@ukf.sk

SLABÉ MYSLENIE A JEHO VPLYV NA FORMOVANIE ETICKÝCH SÚRADNÍC

Andrej Rajský

Úvod

Pojem „slabé myslenie“ je v súčasnej filozofickej terminológii už všeobecne akceptovaným označením jedného zo základných aspektov postmodernej kultúry. Autormi slovného spojenia „pensiero debole“ boli *Gianni Vattimo* a *Pier Aldo Rovatti*, ktorí v roku 1983 vydali zbierku úvah pod rovnomenným titulom [1]. Odvtedy sa tento termín rozšíril aj za hranice Talianska (u nás sa môžeme stretnúť aj s výrazom „slabizmus“) a pri jeho výklade sa zvyčajne pridržiavame pôvodných analýz a reflexií Gianniho Vattima. Aj nasledujúcom príspevku sa budem odvolávať na filozofické názory a postrehy tohto turínskeho profesora, aby som ich spolu s niektorými jeho oponentami podrobil konštruktívnej kritike, najmä pokiaľ ide o ich etické dôsledky.

Život a dielo G. Vattima

Gianni Vattimo (1936 Turín) bol žiakom *Luigiho Pareysona* v Turíne a v Heidelbergu študoval u *Karla Löwitha* a *Hansa Georga Gadamera*, ktorých myslenie neskôr preniesol do Talianska. Vo svojom myslení sa najviac inšpiroval *F. Nietzschem* a *M. Heideggerom*. V súčasnosti je riadnym profesorom teoretickej filozofie a estetiky na Turínskej univerzite. Ako *visiting professor* prednášal na rôznych univerzitách v Spojených Štátoch (Yale, California, Los Angeles, New York University, State University of New York). Je riaditeľom časopisu Rivista di estetica a členom vedeckých výborov rozličných talianskych a zahraničných časopisov. Je členom Akadémie vied v Turíne. Aktívne sa podiela na popularizácii filozofie (v denníkoch *La Stampa* a *La Repubblica*, v časopise *L'Espresso*), tvorí vzdelávacie programy pre taliansku televíziu Rai. Je činný aj na politickom poli: v päťdesiatych rokoch bol čelným predstaviteľom katolíckych študentov a aktívne sa zúčastnil na diskusii o „otvorení sa ľavici“, kvôli čomu opustil Katolícku akciu a založil skupinu Emmanuel Mounier. Kvôli presadzovaniu svojich skôr ľavicových ideí sa stal členom Radikálnej strany, neskôr Ľavicových demokratov (za ktorých bol poslancom v Európskom parlamente), v súčasnosti je členom Strany talianskych komunistov. Okrem toho je stálym delegátom predstavenstva strany Homosexuálna koordinácia.

Jeho najznámejšími dielami sú: *Pojem konania u Aristotela* (1961); *Bytie, dejiny a jazyk u Heideggera* (1963); *Hypotézy o Nietzschem* (1967); *Poézia a ontológia* (1968); *Subjekt a maska* (1974); *Dobrodružstvá diferencie* (1980); *Mimo subjekt* (1981); *Slabé myslenie* (1983); *Koniec moderny* (1985); *Úvod k Nietzschemu* (1985); *Transparentná spoločnosť* (1989); *Etika interpretácie* (1989); *Filozofia dneška* (1990); *Mimo interpretáciu* (1994); *Ve-*

rím že verím (1996); *Povolanie a zodpovednosť filozofa* (2000); *Dialóg s Nietzschem. Eseje 1961–2000* (2001); *Po kresťanskom veku. Za nenáboženské kresťanstvo* (2002).

Vznik „slabého myslenia"

Vattimova pozícia je v talianskej a svetovej filozofii veľmi známa a vzbudzuje polemické reakcie. Vo svojich dielach sa zaoberá súčasnou hermeneutickou ontológiou, pričom zdôrazňuje jej väzbu s nihilizmom, ktorý chápe ako oslabenie ontologických kategórií. Spolu s *Lyotardom* je presvedčený, že moderna sa už skončila a že postmoderna je skúsenosťou *„konca dejín"*, teda modernej koncepcie dejín ako jednotného a progresívneho behu udalostí, v ktorom nové je synonymom lepšieho: *„moderna, v hypotéze, ktorú navrhujem, sa končí, keď – z rozličných dôvodov – už nie je možné hovoriť o dejinách ako o niečom jednotnom"* [2]. Tieto dôvody nie sú len intelektuálneho alebo filozofického charakteru, ale aj historicko-sociálneho, lebo sa týkajú zániku kolonializmu a imperializmu a príchodu zložitej spoločnosti. Ak oslobodenie podrobených národov zneistili ideu centralizovaných dejín, riadených európskou ideou humanity, tak príchod pluralizmu a spoločnosti médií podkopali samotný základ jednotnej histórie. Šírením multimediálnych technológií sa znásobili centrá zhromažďovania a interpretácie udalostí. *„Dejiny už nie sú jednotnou vodiacou líniou, ale množstvom informácií, kroník, televízorov, ktoré máme doma, mnohých televízorov v jednom dome."* [3] Vattimo je presvedčený, že „veľké príbehy", ktoré legitimizujú modernu, sú súčasťou už prekonanej uniformnej metafyzickej a všeodôvodňujúcej mysle. Nazdáva sa, že prechod od moderného k postmodernému sa prejavuje ako prechod od myslenia „silného" k mysleniu „slabému".

Čo je to slabé myslenie? Za silné (metafyzické) myslenie Vattimo považuje také myslenie, ktoré hovorí v mene pravdy, jednoty a totality, teda ide o myslenie, ktoré si iluzórne nárokuje na poskytovanie absolútnych „fundamentov" poznania a konania. Za slabé (postmetafyzické) myslenie považuje taký druh myslenia, ktoré odmieta silné kategórie a všeobsiahle legitimizácie, teda ide o druh rozumu, ktorý sa spolu s raciom-domíniom tradície zrieka jediného, posledného, normatívneho základu. Vattimo prebral výraz „pensiero debole" od historika filozofie Carla Augusta Viano, ktorý hovoril o „slabom rozume" v negatívnom zmysle. Slabé myslenie sa prezentuje explicitne ako istá forma nihilizmu, ktorý Vattimo považuje za kľúčové slovo našej kultúry, akýsi osud, od ktorého sa nedokážeme oslobodiť bez toho, aby sme sa zbavili základných aspektov našej duchovnosti. Tento termín nepoužíva v ponižujúcom zmysle (*„akoby to bola urážka"*), ale v zmysle pozitívnom, ako okolnosť, pri ktorej *„sa človek posúva od centra k X"* (Nietzsche). Teda ide o špecifickú podmienku absencie fundamentov, v akej sa nachádza postmoderný človek po páde posledných istôt a stabilných právd. Preto sa nazdáva, že proti nihilizmu netreba bojovať ako proti nepriateľovi, ale treba sa ho chopiť ako našej jedinej šance. Ľuďom XX. storočia nezostáva podľa neho nič iné, ako zvyknúť si „nažívať s ničotou", teda *„existovať bez neuróz v situácii, v ktorej niet garancií a absolútnych istôt"*. Z toho mu vyplýva téza, prog-

ram, podľa ktorého *„dnes sa necítime dobre nie preto, že sme nihilisti, ale preto, že sme ešte príliš málo nihilisti, lebo nevieme prežívať do hĺbky skúsenosť rozpustenia bytia*“ [3], teda že nás ešte stále spútava akási forma nostalgie po stratených totalitách. *Završený* nihilizmus (nichilismo *compiuto*), o ktorom hovorí Vattimo, nie je nostalgickým, ľútostivým, tragickým nihilizmom, posadnutým úpadkom absolútnych hodnôt a pátosom nezmyslu. Nie je to ani silný nihilizmus, ktorého zámerom je na ruinách metafyziky vybudovať nové absolútna, teda ktorý namiesto Božej tvorivej vôle umiestňuje tvorivú vôľu človeka. Vattimov nihilizmus je skôr slabý alebo ľahký, teda je to postoj toho, kto do hĺbky prežil rozpustenosť bytia a neoplakáva staré istoty, ani sa neusiluje o nové totality.

K tomuto postoju Vattima inšpirujú Nietzsche a Heidegger: *„prístup k pozitívnym šanciam (...) v podmienkach postmodernej existencie je možný iba ak sa budú brať vážne výsledky deštrukcie ontológie, ktorú vykonal Heidegger a ešte pred ním Nietzsche. Kým sa o človeku a bytí rozmýšľa metafyzicky, platónsky, v termínoch stabilných štruktúr, ktoré ukladajú mysleniu a existencii úlohu odôvodniť sa, ustáliť sa (s logikou, s etikou) v domíniu nepremenlivého a kým sa mytizujú silné štruktúry v každom poli skúsenosti, nebude možné, aby myslenie pozitívne prežívalo pravý a vlastný postmetafyzický vek, ktorým je postmoderna“* ([4], 19–20). Proces oslabenia bytia, koniec metafyziky a triumf nihilizmu sú navzájom späté fenomény. Vattimo je však presvedčený, že metafyzika nie je niečo ako „vyhodené šaty“, ktoré máme už definitívne za sebou a s ktorými nemáme už žiaden vzťah. Naopak, náš vzťah s metafyzikou je osudový. Sme viazaní k minulosti hermeneutickou pupočnou šnúrou, ktorej sa nemôžeme zbaviť, aj keď môžeme meniť jej význam v slabom, postmetafyzickom, nihilistickom zmysle (porov. proces sekularizácie). Post-historický a post-moderný človek je taký, čo prešiel ukončením veľkých zjednocujúcich syntéz a tradičných metafyzických ideí a napriek tomu dokáže žiť bez neuróz vo svete, v ktorom „Boh zomrel“, teda vo svete, v ktorom už niet pevných a zaručených štruktúr, schopných poskytnúť posledný základ nášmu poznaniu a konaniu. Postmoderný jedinec teda nepotrebuje *„krajné uistenie magického druhu, akým je idea Boha“*, lebo prijal nihilizmus ako šancu a naučil sa žiť bez úzkosti v relatívnom svete poloprávd, s vedomím, že ideál absolútnej istoty a racionálneho systému sveta je len ubezpečujúcim mýtom. Takýto jedinec prijal „slabé“ postavenie bytia a existencie a naučil sa žiť sám so sebou a svojou konečnosťou (t.j. bezdôvodnosťou) bez nostalgie za metafyzikou.

Slabé myslenie a etika

V neskoršom období sa Vattimo väčšmi zaoberá etickými otázkami a dôsledkami nihilizmu. Poukazuje na prechod filozofie do etiky a zdôrazňuje, že predovšetkým morálne konotácie odlišujú moderného človeka od postmoderného. Kritici silného myslenia tvrdia, že tendencia zakladať silné morálne tórie je istou formou násilia, ktorá bráni uznať realitu za chaotickú a nepredvídateľnú, akou podľa nich je. A tak sa inštrumentalizujú ideológie, aby sa nanútil dominantný systém druhým ľuďom,

podľa ktorého jestvuje jednotná hierarchia aspektov skutočnosti, vďaka čomu niektoré sú dobré a iné nie. No táto nadvláda je formou svojvolného násilia. Hlavným etickým dôsledkom slabého myslenia je uznanie rôznosti za základný aspekt civilizačného pokroku. Z toho vyplýva rešpekt k menšinám každého druhu, teda rasovým, kultúrnym, sexuálnym. Každá menšina prejavuje vlastnú identitu ako legitímny fakt a každá odlišnosť je hodna úcty a pozornosti. Postmodernu teda má charakterizovať oslobodenie menšín od podradného postavenia. Vattimo a jemu podobní myslitelia chcú ukázať, že každý aspekt skutočnosti vo svojej rôznosti nie je súčasťou jednej hierarchie, podľa ktorej niektoré aspekty života sú kvalitatívne lepšie ako iné, ale každé hľadisko, každá tradícia, každý životný výraz človeka má rovnakú dôstojnosť a legitímnosť, a tak niet jednej pravdy, ale je množstvo rovnoprávnych právd. Podľa Vattima silné myslenie má absolutistickú a násilnú povahu, zatiaľ čo slabé myslenie sa vyznačuje tolerantnosťou a nenásilím. Etika slabého myslenia je vlastne sekularizovanou kresťanskou etikou lásky a zhovievavosti. V diele *Verím, že verím* sa Vattimo usiluje poukázať na úzku spätosť medzi kresťanským dedičstvom, slabou ontológiou a nenásilím: *„kresťanské dedičstvo, ktoré sa vracia v slabom myslení, je predovšetkým dedičstvom kresťanského prikázania lásky a jeho odmietnutia násilia. Opäť tu máme spätný okruh: zo slabej ontológie vyplýva etika nenásilia; ale k slabej ontológii – už od počiatku heideggerovských úvah o rizikách metafyziky objektivity – nás priviedlo kresťanské dedičstvo odmietnutia násilia, ktoré v nás pôsobí..."* [5]. Oslabenie myslenia chápe ako predpoklad na oslabenie násilia a poukazuje na to, že zásadným posolstvom kresťanstva je dobrovoľné oslabenie Boha, ktorý sa stáva človekom. Toto oslabenie silných štruktúr však nie je slabošstvom, pretože si vyžaduje neraz veľkú odvahu a odhodlanie.

Osobitnú úlohu v spoločenskej etike nenásilia zohrávajú podľa Vattima masmédiá. Na rozdiel od Lyotarda, ako aj Adorna a predstaviteľov Frankfurtskej školy, jeho postoj k masovým prostriedkom spoločenskej komunikácie je veľmi optimistický. Médiá neprodukujú všeobecnú homologáciu, ale naopak, rádio, televízia, noviny, internet sa stali prvkami všeobecnej explózie a multiplikácie svetonázorov. Z toho vyplýva, že práve zdanlivý chaos postmodernej spoločnosti – ktorá určite nie je „transparentnou spoločnosťou", teda monolyticky sebavedomou – je skôr svetom mnohých kultúr, teda je spoločnosťou „babylonskou" a zmätenou, v ktorej sa križujú jazyky, rasy, životné štýly a takáto spoločnosť je najlepším predpokladom emancipácie, založenej na pluralizme a tolerancii, teda predpokladom modelu ľudstva, ktoré by bolo otvorenejšie k dialógu a k rozdielnosti. Teraz, keď je Boh mŕtvy, hovorí Vattimo, chceme, aby žilo veľa bohov. Chceme sa voľne hýbať, bez klasického vracania sa späť, medzi mnohými kánonmi a štýlmi obliekania, života, umenia, etiky – a tak môžeme autenticky prežívať etický a náboženský záväzok mnohorakosti. Po počiatočnom odmietaní „pretechnizovaného sveta" (pod vplyvom Heideggera a Frankfurtskej školy) Vattimo postupne získava priaznivý postoj k rozvinutej spoločnosti a k jej technologickým a informatickým aparátom a identifikuje postmodernú spoločnosť so spoločnosťou masmédií. Tvrdí, že médiá nie sú nevyhnutne zot-

ročujúcim diabolským nástrojom (v zmysle Orwellovho Veľkého Brata), ale aktívnym predpokladom pre príchod zmäteného ľudstva, schopného žiť vo svete mnohých kultúr. Zdôrazňuje puto medzi médiami a pluralistickými nárokmi zložitej spoločnosti a to až do takej miery, že v naivnom optimizme (neskôr prehodnotenom) svet mediálnych fantasmagórií označuje ako multiplikačné centrá zberu a interpretácie udalostí, v ktorých sa realita zamieňa s vyprodukovanými obrazmi v médiách. Strata centra a erózia princípu skutočnosti predpokladá rozbitie uzavretých horizontov. Nihilizmus postmodernej spoločnosti umožňuje, aby sa pravý svet stával rozprávkou a aby sa pominuli dogmatizmy, ako napr. marxizmus alebo kresťanstvo. Slobodný priestor médií umožňuje rovnocennosť rôznych pohľadov, hodnotových názorov, politických, etických a náboženských postojov.

Kritický pohľad

Potiaľto siahala prezentácia slabého myslenia z hľadiska jeho zástancov. V ďalšej časti sa pokúsim predstaviť hodnotenie tejto koncepcie a najvážnejšie výhrady.

Najprv treba zdôrazniť, že Vattimov „slabizmus" nie je absolútnym skepticizmom, ba ani dôsledným nihilizmom. Ak sa myslenie označuje za slabé, tak v zmysle, že má byť mäkké, elastické, poddajné. Myslenie predsa len má svoju minimálnu hodnotu, ktorá umožňuje vstupovať do diskusie a konfrontácie. Jeho slabosť spočíva skôr v nemohúcnosti čistými racionálnymi argumentami poraziť iný názor, triumfálne nad ním zvíťaziť. Vattimov postoj teda neodmieta rozum ako taký, odmieta však jeho hegemóniu, nadradenosť, neomylnosť. Usiluje sa o detronizáciu rozumuboha. Ako správne poznamenáva filozof Dario Antiseri, zmäkčiť silu rozumu by však mohlo znamenať úpadok do nepredvídateľného iracionalizmu s fatálnymi dôsledkami. Aby nenastala nadvláda hrubej sily a ekonomickej prevahy (voči ktorej sa Vattimo vehementne ohradzuje aj na politickom poli), je tu potrebný iný než racionálny princíp, ktorý však musí zaručiť mierové a slobodné spolužitie: týmto princípom má byť *charitas*, láska. Láska má mať hlavné slovo vo filozofických diskusiách a v spoločnosti, tak ako ho má v kresťanskom náboženstve. Vattimo pokračuje v tejto línii a posledné obdobie jeho myslenia sám charakterizuje ako „kresťanské". Kristov ideál podľa neho spočíva v poníženosti, pokore, tolerancii. Oslabiť rozum a prijať Krista – asi takto by sa dala zhrnúť myšlienka jeho posledného obdobia.

No Vattimo nechápe kresťanstvo ako depozit pravdy, ale len ako tradíciu najmä emocionálneho obsahu. Vattimovo kresťanstvo je láskou bez rozumu. Láska a pravda sa tu dostávajú do nezmieriteľného konfliktu, z ktorého víťazom musí byť vždy láska. Podľa môjho názoru však láska, ktorá má byť alternatívou pravdy v slabom myslení, tiež nemôže byť „silnou láskou", ale stáva sa „slabou láskou", ľahkou, nenáročnou láskou, emóciou všeobecnej tolerancie. Kenotická láska síce predpokladá totálnu pokoru a poníženosť, no súčasne implikuje obetavú angažovanosť v prospech spoločného blaha, t.j. nejakým spôsobom nazeraného a poznaného dobra. Nazdávam sa, na rozdiel od Gianniho Vattima, že láska nie je antipódom

pravdy, pretože predpokladá aspoň minimálnu predstavu o pravdivých hodnotách. Napokon, aká inštancia vnukla Vattimovi tento „silný", nespochybniteľný princíp, ktorým je tolerancia, resp. láska, ak tou inštanciou nebol rozum?

Podobne dôvodí aj taliansky filozof Rino Fisichella. Aký zmysel má pre vieru oslabenie rozumu? Azda absolútnosť viery vyplýva z relativizácie rozumu? Predkoncilová teológia padla práve do tejto pasce: rozum myslí, viera verí. Vyšla z toho sterilná teológia, ktorá odsunula spiritualitu a lásku do mystiky. V dôsledku „slabého myslenia" by veriaci mohol zvolať: konečne, prchavý rozum uvoľňuje miesto silnej viere! Takáto alternatíva je však veľmi pochybná, lebo „slabý rozum" by v tejto situácii mal vždy prevahu, bol by silnejší a ako „silná viera". Vždy by mal posledné slovo na vyrieknutie súdu o svete, o sebe, ba dokonca aj o viere. Ján Pavol II. vo *Fides et ratio* tvrdí, že aj rozum aj viera sa ochudobnili a oslabili navzájom. Rozum, bez príspevku zjavenia, sa vydal na bočné cesty, na ktorých mu hrozí, že stratí zo zreteľa svoj finálny cieľ. Naopak viera, obratá o rozum, zdôrazňuje sentiment a skúsenosť a hrozí jej, že prestane byť univerzálnou ponukou. Je iluzórne myslieť si, že viera na pozadí slabého myslenia dosahuje väčší význam. Práve naopak, upadá do veľkého nebezpečenstva, že sa zredukuje iba na mýtus alebo poveru. Podobne aj rozum, ktorý nemá pred sebou dospelú vieru, nie je motivovaný, aby sa zameral na novosť a radikálnosť bytia. Je to paradoxné, ale keď sa myslenie stáva slabým, práve viera od neho žiada, aby sa „posilnilo", vyšlo z izolácie a aby s nasadením hľadalo pravdu.

Ak je možné diskutovať a komunikovať, čiže navzájom si prezentovať dôvody pre ktoré zastávame ten či onen názor a postoj, tak len vďaka predpokladu, že pravda má vnútornú silu, na základe ktorej rôzne mienky majú rôznu valenciu. Vo vede a vedení vôbec nie je možná úplná tolerancia v zmysle rovnocenných súdov. Ak sa nepohybujeme v súradniciach čistého rozumu (napr. v matematike, kde 2+2=4, a nie 7), argumentujeme aspoň pravdepodobnostným kvocientom, ktorým dávame váhu svojím výrokom. Musíme teda predpokladať, že aj filozofické, resp. etické výroky majú svoju rôznu valenciu, a teda nie je možné úplne ich zrovnoprávniť v mene nenásilia. Vtedy nastupuje sila rozumu, ktorý niektoré alternatívy vylučuje, iné pripúšťa a ďalšie podopiera.

Ďalším argumentom v neprospech „slabého myslenia" je *contradictio in adiecto*, ktorého sa nihilistická kultúra často dopúšťa. Nie je možné násilne nanútiť nenásilie, tak ako nie je možné predpísať zákaz preskripcie. Ak má byť slabé myslenie naozaj slabým, zhovievavým, musí umožniť existenciu iných názorov a postojov, ktoré ono označuje za „silné", v opačnom prípade sa „slabé myslenie" samo stavia do pozície „silného".

Typickou charakteristikou existencie človeka je kladenie otázok. Človek svojím myslením a svojím životom kladie otázky, aby na ne nachádzal možno čiastočné, nedokonalé a dočasné odpovede. Prečo sa vôbec pýtame, ak naše odpovede – nech sú akékoľvek – majú tú istú hodnotu a v rovnakej miere vystihujú stav vecí? Majú naše otázky ostať nevyhnutne otvorené, nezodpovedané? Z akého dôvodu vychádza

tento imperatív? Dôslednou nihilistickou „odpoveďou“ na predchádzajúce otázky by mal byť mĺkvy ironický úsmev. Vattimo však, vlastne popierajúc nihilistickú zásadu apodikcie, dáva odpoveď: nenásilie.

Záver

Etika vyplývajúca zo „slabého myslenia“ je „slabou etikou“. Nenásilie a láska sú síce základnými kameňmi každého klasického etického systému, no Gianni Vattimo odmocňuje ich silu tým, že nastoluje alternatívu dvoch nezmieriteľných požiadaviek: buď „silná“ pravda, alebo „slabá“ láska. Spoločnosť, v ktorej sa ľudia riadia slabým etickým rozumom, musí byť dodatočne udržiavaná silnými zákonmi, ak si má udržať poriadok a mier. Nazdávam sa, že je realistickejší predpoklad, že éra „slabého myslenia“ nevyústi do éry „lásky a tolerancie“, ale skôr do éry moci a hrubej sily.

Literatúra:

[1] VATTIMO, G., Rovatti, P. A.: *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milano 1983.
[2] VATTIMO, G.: *La società trasparente*. Garzanti, Milano 1989.
[3] VATTIMO, G.: *Filosofia al presente*. Garzanti, Milano 1990.
[4] VATTIMO, G.: *La fine della modernità*. Garzanti, Milano 1985.
[5] VATTIMO, G.: *Credere di credere*. Garzanti, Milano 1996.
[6] VATTIMO, G., SEQUERI, P., RUGGERI, G.: Interrogazioni sul cristianesimo: Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo? Edizioni Lavoro, Roma 2000.
[7] ALFANO, G.: *Il pensiero etico contemporaneo*. Atheneum, Firenze 2001.
[8] VATTIMO, G.: Po zaviatej stope. In: Konzervatívne pohľady na spoločnosť a politiku, jar-leto 2002.
[9] *Za zrkadlom moderny*. Archa, Bratislava 1991, s. 151–163.
[10] MACRÍ, R.V.: Relativismo e pensiero debole: la perdita del fondamento. In: Episteme, č. 1, jún 2000, Umberto Bartocci / Università di Perugia, Perugia 2000, s. 9–74.

Mgr. Andrej RAJSKÝ
Katedra pedagogických štúdií Pedagogickej fakulty
TU Trnava
arajsky@zoznam.sk
0903 557 123

„OBRAT K PSYCHAGÓGII“ – AXIOLOGICKO-ETICKÁ KONVERZIA SÚČASNÉHO ČLOVEKA A PERSPEKTÍVA VÝCHOVY NA PRAHU 21. STOROČIA

Sabína Gáliková Tolnaiová

„Cultura animi“ or „psychagogy“ is absented in the authentic contemporary culture. According to author it is need overcomes pragmatic determinations in modern education and rediscovers the meaning of education in the framework of psychagogy. Psychagogy is the change of mind to the good and the meaning of the life.

Filozofia v rámci svojho osobitného poslania objavuje o. i. ľudské perspektívy, postihuje duchovné a spoločenské trendy. Jej súčasné kritické zhodnocovania konštatujú napríklad dôležitosť nielen zmeny v myslení, ktorého podstatu nemožno redukovať na púhu schopnosť disponovať sústavou „čistého" vedenia, sústavou poznatkov, ktoré sú axiologicky neutrálne, ale aj širšej axiologickej premeny ľudského vedomia. Podľa všetkého sa totiž ukazuje, že axiologicky, presnejšie axiologicko-eticky, resp. duchovne neutrálna orientácia človeka vo svete nestačí. Dominujúci vedecko-technický prístup človeka ku skutočnosti a fetišizácia pragmatického, ale aj estetického pohľadu bez previazania s duchovnými hodnotami, s etickým dobrom, predstavujú spolu so stratou ľudskej orientácie zmyslom jednu z hlavných príčin krízy moderného človeka a jeho kultúry. Stalo sa dnes zrejmým, že nová spoločenská a kultúrna dynamika, resp. žiadaný nový spôsob života súčasného človeka si vyžaduje predovšetkým subjekt s orientáciou vo významoch skutočnosti, ktorá axiologicko-eticky a duchovne neutrálna nie je.

Človek potrebuje orientáciu, vďaka ktorej môžu vstupovať do jeho života duchovné hodnoty, predovšetkým hodnota dobra a zmysel. Práve takto získava sebanájdenie v životných situáciách, vzťahoch spočívajúce v porozumení svojho miesta, jeho zmyslu a v tvorivom bytí v jeho štruktúrach. Ľudské je rozumieť sebe, druhým, svetu, našim možnostiam v ňom, vedieť sa rozhodovať vo veciach každodenného života, v hierarchii toho, čo je dôležité, pozoruhodné, čo je zmysluplné, hodnotné a v neposlednom rade je ľudskou práve starostlivosť o to, čo je hodnotné, čo je možno ohrozené a preto cenné.[1] Jednoducho môžeme povedať, že potrebujeme ako ľudia „otvorený ľudský obzor"[2]. Vzhľadom k tomuto vidieť opodstatnenosť podľa mňa aktuálnej požiadavky rehabilitácie a rekontextualizácie hod-

[1] Porovnaj Pešková, J.: „Technologie“ otevíraní lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí, s. 38, Jirásková, V.: Vzdělání v postmoderní době, s. 82.

[2] „Otváranie ľudského obzoru“ a hľadanie „technológie“ pre toto otváranie spomína aj J. Pešková. Bližšie Pešková, J.: „Technologie“ otevíraní lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí.

nôt, predovšetkým eticko-duchovných hodnôt a samotných kategórií dobra a zmyslu v oblastiach života.

Dnes by malo vlastne ísť o axiologickú konverziu ľudského subjektu, vedúcu k realizovaniu axiologicko-eticky a duchovne naplnenej, resp. zmyslu-plnej existencie.[3] Túto konverziu, resp. „otvorenie ľudského obzoru" potrebujeme zvlášť v dnešnom čase, keď sme pozabudli na zmysel pre integritu bytia, pre súvislosti, zmysel pre ľudskú bytostnú zodpovednosť za stav sveta, ktorého sme súčasťou, pre starostlivosť o svet, o druhých, no aj o seba, v čase „uprostred globálneho postmoderného lomozu relativizmu a mediálneho brainwashingu"[4]. Ukazuje sa však, že sme stratili ľudský potenciál pre schopnosť „otvorenosti ľudského obzoru". Zdá sa teda, že je to práve „technológia" otvárania ľudského obzoru, čo aktuálne na prahu 21. storočia potrebujeme.[5] Potrebujeme kultiváciu zanedbaného, zabudnutého ľudského potenciálu rozhodovať sa v hierarchii toho, čo je dôležité, pozoruhodné, hodnotné, kultiváciu porozumenia zmyslu našich ľudských vecí, situácií, problémov. Možno skonštatovať, že v tomto má psychagógia ako duchovno-existenciálna skúsenosť hlboký antropologický význam: je cenným zdrojom pre ľudskú orientáciu zmyslom a duchovnými hodnotami.[6] Natíska sa preto otázka, či sa neohlasuje psychagógia ako staro-nový nárok našej existencie, či nemôže byť dnes žiadanou nádejnou cestou „otvárania ľudských obzorov", metódou aktuálnej re-orientácie nášho vnímania, myslenia a konania, prostredníctvom ktorej môžu vstúpiť do nášho života duchovné hodnoty a zmysel[7].

Domnievam sa, že to, čo súčasnému človeku naozaj chýba[8], je autentická „cultura animi", resp. psychagógia. Ale dnes podľa všetkého vrátenie sa k položeniu otázok po našom mieste v poriadku bytia, k úsiliu o porozumenie sebe, o porozumenie

---

[3] Porovnaj Gáliková Tolnaiová, S.: Poznámky k otázke rekontextualizácie etických hodnôt na poli výchovy a vzdelávania, s. 93–95. Podobne napríklad aj I. Syřiště konštatuje úlohu konverzie ľudstva realizovať zmysluplnú existenciu. Pozri Syřiště, I.: Úvaha nad pedagogickým přínosem v díle Eugena Finka, s. 113.

[4] Cit. Kohout, J.: Výchova jako cultura animi, s. 53.

[5] Pozri poznámku č. 2.

[6] K porozumeniu zmyslu, resp. k zmyslu orientovanému „psychagogickénu" porozumeniu človek dospeje na základe rozumu alebo zjavením. Rolu autentickej psychagógie kedysi napĺňali filozofia a náboženstvo, no môžeme sa pýtať spolu so Z. Kratochvílom kto, resp. čo preberie psychagogickú rolu dnes. Pozri Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí, s. 158. Môžeme si všimnúť, že určitým spôsobom sa o to pokúša od minulého storočia veľmi problematicky veda, a tiež umenie.

[7] Svedectvom a šifrou pre existenciálnu skúsenosť psychagógie je známa filozofická, resp. filozoficko-náboženská idea paideie (resp. educatio), ktorú poznáme zobrazenú v mýtoch, mystériách, vo filozofii, umení, náboženstve, mystike.

[8] Dnes aj podľa Z. Kratochvíla stojíme pred úlohou ponúknuť našej spoločnosti „duchovné vedenie smerujúce k zapáleniu vedomia apelom na zrejmosť a vnútornú skúsenosť, a nie dovolávaním sa legality predpisov." Azda ide o úlohu duchovného vedenia „oslobodeného od garancie moci". Pozri cit. a bližšie Kratochvíl, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí, s. 158.

zmyslu sveta uprostred nášho „postmoderného“ sveta, „návrat” duchovných hodnôt, či lepšie povedané zmyslu pre ne a na základe toho hodnotovej duchovnej orientácie vo svete, znamená obrat, opätovný návrat, alebo aspoň jasnú výzvu k nej. Myslím si, že sa hlási, ukazuje dnes spolu s odkazom na existenciu ľudského duchovno-hodnotového a zmysluplného sveta a na prístup k tomuto svetu cez porozumenie ako nárok psychagógia, to, čo sa zo života a výchovy zvlášť časom vytratilo, ale čo v nich bývalo kedysi živo prítomné.[9]

Psychagógia bola kedysi integrálnou a podstatnou súčasťou výchovy, a vôbec našej európskej kultúry, na ktorú sa pozabudlo súčasne so „zabudnutím na „vnútro”-“dušu“ človeka” v modernej dobe, v ktorej človek paradoxne čoraz viac spoznáva a zveruje sa do psychologickej či psychiatrickej starostlivosti, a to popri tradičnej religiózno-duchovnej starostlivosti o „dušu“. Výchova sa tu aj preto dnes prirodzene ponúka ako to, za čím sa obzrieme v prvom rade. Môžeme ale dnes očakávať „psychagógiu” od výchovy? A môžeme v našich časoch ešte vôbec počítať s významnou rolou výchovy? V súčasnosti sme totiž svedkami spochybnenia zmyslu výchovného počínania, nedôvery v tzv. výchovno-vzdelávací proces v škole, krízy pedagogiky a inštitúcie školy a koniec-koncov tiež krízy profesií učiteľstva a vychovávateľstva súvisiacej s ich súčasným sociálnym statusom. Nie je naša doba, ktorá dostala názov postmoderná, postedukačnou?[10] Možno sa právom domnievať, že tvrdenie o nachádzaní sa výchovy ako takej v kríze, aj keď sa ukazuje v mnohom ako oprávnené, nestačí k jej definitívnemu odsúdeniu a zavrhnutiu, skôr naopak. Je totiž možné odhaliť hroziace vyprázdňovanie tohoto tvrdenia[11] a súčasne poukázať na skutočnosť, že postmoderná situácia sa stáva novou invokáciou zmyslu výchovy, resp. výchovy a vzdelávania.[12]

Myslím si, že na základe istého, konkrétne novovekého sebaporozumenia človeka a porozumenia výchove došlo v tej podobe, v akej my dnes výchovu poznáme, teda modernej, k „zakrytiu” významného podstatného momentu, resp. zmyslu výchovy a že súčasná doba a situácia ho opäť invokuje. Ide o “psychagogický“ mo-

[9] Porovnaj Michálek, J.: Výchova a filosofie, s. 113.

[10] Je naozaj naša doba „postedukačná”? Tým smerom, odkiaľ sa ozývajú hlasy, ktoré toto tvrdia, je azda potrebné pripomenúť, že napriek všetkému sa to, čo bežne označujeme výchovou a vzdelávaním, deje, a teda postedukačná téza je predsa len skôr prijateľná vo svojom provokatívnom význame, než vo vecnom, ale že, samozrejme, je oprávnená, pokiaľ nie je a nechce byť ničím iným, než reakciou na staré indoktrinárske a totalitné techniky vpravovania do definitívnych vzorcov štátu, komunikačných masmédií a iných mocí. Pozri a porovnaj Palouš, R.: Totalismus a holismus, s. 126–141. Palouš sa vyrovnáva s postedukačnou tézou postmoderny postupujúc podľa E. Finkom objavených antinómií (modernej) výchovy a vzdelávania.

[11] Pozri Paleček, M.: Vzdělávání, identita a postmoderní situace, s. 9.

[12] Porovnaj s konštatovaním V. Jiráskovej, že sa postmoderné vymedzenie diferentného sveta stáva novou invokáciou zmyslu výchovy a vzdelávania. Pozri Jirásková, V.: Vzdělání v postmoderní době, s. 81. Porovnaj Paleček, M.: tamže.

ment výchovy prekračujúci rámec pragmatických, utilitaristických praktickoexistenčných determinácií modernej výchovy. Otváram sa tejto domnienke súčasne si uvedomujúc, že dnes nie je asi najdôležitejšie výchovné úsilie v sprostredkovaní len nejakého konkrétneho kódexu správania, systému pravidiel či nejakého ideálu „dobra pre človeka"[13], ani získať sumu vedomostí v dobe, keď k nám prichádzajú na pomoc pamäte počítačov. Nie je najdôležitejší ani nácvik schopností opracovať rozmanité predmety. I tu máme v zálohe kvalitnú inštrumentálnu výbavu.[14] Dnes sa však stala naozaj aktuálnou potreba učiť sa duchovnému, resp. mravnému životu a aktuálnou úloha sprístupniť duchovno-hodnotový svet vedomiu mladej, ale nielen mladej generácii. Pravdepodobne sa teda môže dnes relevantne uplatniť práve výchova s podstatnou psychagogickou dimenziou. Jej význam treba podľa mňa znovuobjaviť.

Myslím si, že by výchova, resp. výchovná starostlivosť'[15] mala transponovať do psychagogickej polohy, čo znamená, že by mala mať psychagogický rozmer. Ako bolo ukázané, ponúkala a azda ho ešte dnes môže ponúknuť filozofia, ktorá sa nevzdala psychagogického nároku ľudského bytia, a tiež náboženstvo. To znamená, že by výchovná starostlivosť mala s nimi počítať. Legitimitu znovuoživenia psychagógie na poli výchovy, ktoré so sebou prináša uplatnenie holistického princípu vo výchove, nachádzam v konkrétnom nároku a predpoklade našej doby: Antropologická zmena vzťahu človeka k svetu, druhým i k sebe by sa mala dnes, ako sa domnievam, uskutočňovať v personalistickom, holistickom a ekologickom duchu.[16] Dnes totiž zďaleka nie poctivo napĺňame skutočnosť, že k "postmodernému" vedomiu hraníc patrí i „starostlivosť o celok"[17]. A skutočne ľudským rysom je podľa mňa práve „starostlivosť" o celok, ktorým je ľudská osoba a svet.

Za týmto sa spýtajme: O čo vlastne ide vo výchove so psychagogickým rozmerom? Ide v nej určite aj o to odkryť a presadiť vlastné možnosti detí, rozvinúť ich schopnosti, ich nadanie a bohatstvo zážitkov. Zmyslom tejto výchovy, ktorá sa neobmedzuje len na obdobie detstva, ale sa týka aj dospelosti a v jej rámci osobitne tak mladosti, ako aj staroby, je však utvoriť slobodného, autonómneho človeka. Určite ním nemôže byť naplnenie nejakého dopredu daného cieľa – hospodárskeho, spoločenského, kultúrneho... Výchova k autonómii síce sprostredkováva vychovávanému kultúrne a spoločenské hodnoty svojej doby, ale zároveň robí nezávislý, slobodným a kritickým k jej kultúrnym sociálnym a ekonomickým požiadavkám. Autonómna

---

[13] Pozri Jirásková, V. Vzdělání v postmoderní době, s. 82.
[14] Pozri Pešková, J.: „Technologie" otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí, s. 36.
[15] t. j. „vychovávanie" a "vzdelávanie", pričom tu treba mať na mysli zaužívané významy.
[16] K tomu pozri pre zorientovanie práce venované personalizmu, resp. personalistickej filozofickej antropológii a problematike potrebnej holistickej a ekologickej orientácie nášho myslenia a konania.
[17] Pozri konštatovanie Jirásková, V.: Vzdělání v postmoderní době, s. 82.

výchova nie je výchova autonómneho, ale do seba uzavretého jedinca. Výchova je vždy a spočiatku prevažne socializáciou, prípravou mladého vychovávaného pre život v spoločnosti a v spoločne zúčastnenom svete. Samozrejme mala by byť pritom i hrádzou proti konformite, prispôsobivosti a zdieľaniu optiky väčšiny.[1]

Ťažisko výchovy so psychagogickým rozmerom je rozumenie, rozumenie ľudskému svetu ako hodnotovému, resp. duchovnému a zmysluplnému svetu. Výchova v psychagogickej polohe, resp. so psychagogickým rozmerom môže sprostredkovať, umožniť ľudskú orientáciu predovšetkým duchovnými hodnotami a zmyslom. Ide o „holistickú" výchovu, resp. výchovnú starostlivosť, ktorá práve ako „holistická"[2] nevedie len k orientácii v určitých životných vzťahoch, nie je prípravou len pre parciálne ciele, životné účely, ale uvádza do všetkých typov životných vzťahov. O výchovu, ktorá je ako taká podstatným prispením v hľadaní autentickej kultúrnej cesty človeka k prirodzenosti vlastnej, druhých ľudí i k prirodzenosti sveta, resp. prispením v ľudskom sebanájdení v životných situáciách medzi zrodením a smrťou a v podmienkach širšej „fyzis".

Vo výchove so psychagogickým rozmerom ide podstatnejšie práve o našu slobodnú „príslušnosť" svetu, resp. širšiemu svetu, resp. o zodpovednosť za dodržanie svojho ľudského spôsobu existencie v ňom. Človeka je potrebné vidieť[3] v štruktúre príslušnosti voči svetu, ktorá znamená, že je vo vzťahu ako ten, kto má (sám) prispieť, aby to s vecami sveta dobre dopadlo, (ľudskými i tými mimo-ľudskými). Človek má „byť" ako „zodpovedný" za to, čo k nemu zo sveta pristupuje. Angažovanosť v zodpovednej starostlivosti o svet je reálnou ľudskosťou. Výchovu so psychagogickým rozmerom možno pochopiť ako výchovu smerujúcu k "vzdelaniu" založenému psychagogicky, ktoré umožňuje a vedie človeka k tejto reálnej ľudskosti. Presnejšie povedané, výchova so psychagogickým rozmerom smeruje k "vzdelaniu", ktoré znamená pestovanie starostlivosti, starostlivej zodpovednosti za svet, v ktorom človek žije, resp. za to, s čím sa v jeho horizonte stretáva.[4] Dovolím si skonštatovať podobne ako napríklad M. Buber či H. Arendtová, že ako taká je výchova vlastne ten moment, v ktorom sa rozhodujeme či milujeme svet tak, aby sme za neho prevzali zodpovednosť.[5] A tu napokon nemôžeme obísť skutočnosť, že „zodpovedná sta-

---

[1] Pozri a porovnaj Pelcová, N.: Deskripce výchovného vztahu v tradici duchovědné pedagogiky, s. 115, 116.

[2] K holistickej starostlivosti pozri napr. Gáliková Tolnaiová, S.: Starostlivosť ako participácia na ochrane života o otázka legitimity jej súčasných podôb.

[3] Antropologický antropocenticko-subjektivistický prístup tu nemôže byť východiskom.

[4] Zdá sa, že sa v tom sa zhodujú koncepty, ktoré sa snažia o prekročenie hraníc antropocentricko-subjektivistických antropologických východísk výchovy a pedagogiky. Pozri k tomu a porovnaj Schaller, K.: Studie k systematické pedagogice, s. 18–20, 25–26, 28. Porovnaj napr. Pinc, Z.: Fragmenty k filosofii výchovy, s. 11.

[5] Kategória zodpovednosti sa stáva súčasťou obsahu pojmu „vzdelanie" napr. aj u W. Klafkiho. Pozri Klafki, W.: K teorii vzdělání a didaktice, s. 48 a násl. Zodpovednosť môžeme vnímať v jej dvoch spolumomentoch: Ide o zodpovednosť ako o to, k čomu výchova smeruje,

rostlivosť“, resp. „starostlivá zodpovednosť“ o svet sa osobitne vzťahuje alebo by sa aspoň mala vzťahovať k ľudskej osobe. Pritom je pravda, že starostlivosť o druhých je vlastne starostlivosťou o seba, že starostlivosť o svet je vlastne v konečnom dôsledku vždy starostlivosťou o “seba“, nás, našu „dušu“.[1]

Literatúra:

CAPRA, F.: Bod obratu. Praha, DharmaGaia a Maťa 2002.

GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S.: Poznámky k otázke rekontextualizácie etických hodnôt na poli výchovy a vzdelávania. In: Vedy o výchove a vzdelávaní. AFP UT. Séria D. Trnava, PF TU 2002, s. 93–95.

GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S.: Starostlivosť ako participácia na ochrane života o otázka legitimity jej súčasných podôb. Ochrana života IV. Budovanie spoločnosti pre všetkých. Trnavská univerzita 2003, s. 87–92.

JIRÁSKOVÁ, V.: Vzdělání v postmoderní době. In: Hodnoty a vzdělání. Praha, PF UK 1997, s. 72–83.

KLAFKI, W.: K teorii vzdělání a didaktice. Praha, SPN 1967.

KOHOUT, J.: Výchova jako cultura animi. In: Symposion filosofie výchovy. Unie Comenius č. 10. Praha 1999, s. 49–54.

KRATOCHVÍL, Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha, Hermann a synové 1995.

LEIRMAN, W.: Čtyři kultury ve vzdělávaní. Praha, Karolinum 1996.

MICHÁLEK, J.: Výchova a filosofie. In: Pedagogika č. 2, roč. XLV, 1995, s. 110–113.

PALEČEK, M.: Vzdělávání, identita a postmoderní situace. In: Symposion filosofie výchovy. Unie Comenius č. 10. Praha 1999, s. 9–14.

PALOUŠ, R.: Čas výchovy. Praha, SPN 1991.

PALOUŠ, R.: K filosofii výchovy. Praha, SPN 1991.

PELCOVÁ, N.: Deskripce výchovného vztahu v tradici duchovědné pedagogiky. In: Pedagogika č. 2, roč. XLVIII, 1998, s. 113–118.

PEŠKOVÁ, J.: „Technologie“ otevíraní lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí. In: Dítě, výchova a kulturní proměny světa, Praha, PF UK 1995, s. 35–38.

PINC, Z.: Fragmenty k filosofii výchovy. Praha, Oikoymenh 1999.

SCHALLER, K.: Studie k systematické pedagogice. Studia Paedagogika 9. Praha, PF UK 1993.

---

a tiež hovoríme o zodpovednosti ako o tom, čo prináleží k „duši“ vychovávateľa.

[1] V “zodpovednej starostlivosti“ a “starostlivej zodpovednosti“ ide o etický pojem ukotvený ontologicky. Pozri a porovnaj napr. Leirmanov komentár Levinasovho prístupu, že „rozpor medzi subjektivitou a objektivitou môže byť prekonaný len etickou reakciou „starostlivosti o iné“, čo zároveň znamená „ starať sa o seba“. Cit. Leirman, W.: Čtyři kultury ve vzdělávaní, s. 110–111, ďalej Jirásková, V.: Vzdělání v postmoderní době, s. 82, tiež k tomu napr. Palouš, R.: Čas výchovy, s. 225, 226, Palouš, R.: K filosofii výchovy, s. 115.

SYŘIŠTĚ, I.: Úvaha nad pedagogickým přínosem v díle Eugena Finka. In: Pedagogika č. 2, roč. XLVII, 1997, s. 110–114.
VRÁNA, K.: Dialogický personalizmus. Praha, Zvon 1996.

APOKALYPTICKÉ (ESCHATOLOGICKÉ) VÍZIE V RUSKEJ FILOZOFII 19. A 20. STOROČIA (SO ZAMERANÍM NA DIELA V. SOLOVJOVA A N. BERĎAJEVA)

Ivan Moďoroši

Thoughts of the mesianizm and the eschatology in whom is compendious apocalyptical opening of the history are typical sign of thinking in the russian philosophy of the 19. and 20. century. These thoughts were near to Solowjew, Berdiajev, Bulgakov, Florenskij and to others various. In the thinking of Solowjew aand Berdiajev we can see that apocalypse is a necessary member of the history of the humanity and is finishing of the victory of positive powers.

Vasilij Zeňkovskij, historik ruskej filozofie charakterizoval filozofiu na prelome 19. a 20. storočia v Rusku ako znamenie „nového náboženského vedomia.“[1] V tomto období ruskej filozofie boli charakteristické myšlienky konfrontácie s historickým kresťanstvom, očakávanie nových zjavení, vytvorenie novej spoločnosti, ktorá bude založená na kresťanských základoch, myšlienky mesianizmu, ktorý je v Rusku charakteristický od stredoveku, a viera v eschatologické vyústenie dejín.[2] Tiež veľký záujem vzbudili obavy Solovjova s panmonogolizmu, ktoré detailne opísal vo svojom poslednom diele Legenda o Antikristovi, ktorá je časťou jeho posledného diela Tri rozhovory (1900). Tieto názory a túžby boli svojsky (typicky rusky) zosobnené aj v najkontroverznejšej postave v novodobej ruskej histórii, Grigorijovi Rasputinovi (1869–1916).[3]

Pri pohľade na koncepcie ruského myslenia je potrebné mať na zreteli špecifickosť Ruska, či už geografickú, náboženskú a politickú omnoho viac ako u iných národov.[4] Obdobie, ktoré bolo poznačené spoločenskou nestabilitou, ale neskôr aj érou boľševizmu, poznačilo eschatologickú štruktúru v ruskej filozofii. Apokalyptické scenáre boli súčasťou myšlienok najväčších ruských mysliteľov ako bol Pavel Florenskij, Sergej Bulgakov, Vasilij Rozanov a mnohých iných.

V tomto príspevku sa zameriame hlavne na myslenie ovplyvnené apokalyptickými víziami, ktoré rozvíjajú Vladimír Solovjov a Nikolaj Berďajev. Tieto myšlienky sú zaujímavé aj v súčasnom kontexte zjednocovania Európy, prostredia, kde sa Rusko nielen vždy hlásilo, ale podľa Berďajeva „Rusko sa stane Európou“ ([7], 134).

Vladimír Sergejevič Solovjov (1853–1900) zdedil po otcovi, veľkom a zanietenom dejepiscovi, minimálne organické ponímanie historického procesu a po matke, nábožnej a skromnej žene so sklonom k snívaniu a poézii, tiahnutie

[1] Porov. ([13], 54 n)
[2] Porov. ([4], 8)
[3] Pozri článok ([12], 15–25)
[4] Tjutcev napísal :“Rus nepochopíš Rozumem/ Ji nelze suchou nohou změřit/ Je odlišná svým spusobem/ V Rusko lze pouze věřit“ ([7], 120).

k mysticizmu ([11], 22–23). O Solovjovi sa tvrdí, že sa pohyboval v apokalyptických víziách ako vo svojom „vlastnom dome“ ([9], 46). Sen považoval za okno do druhého sveta. Jeho priateľ Trubeckoj o ňom povedal, že jeho sny boli „veštecké a prorocké, no niekedy fantastické a čudné“ ([6], 103). Uznával subjektívnosť halucinácii, avšak veril v akúsi príčinu týchto stavov. Podľa jeho slov „nemoc činí našu predstavivosť otvorenú pre takéto pôsobenie duchovného sveta, voči ktorému sú zdraví ľudia necitliví ([6], 103).[1]

Bol pútnikom par excellence, čo má v ruskej náboženskej tradícii významné miesto a poukazuje na jeho pripravenosť a očakávanie eschatologického konca dejín. Trubeckému pripomínal typ pútnika, ako ho sformovalo tulácke Rusko, „pútnika hľadajúceho nový Jeruzalem a tráviaceho život v chodení po nekonečných priestranstvách od svätyne k svätyni“ ([10], 123)

Naplneniu tých vízií, ktoré ho sprevádzali po celý jeho život, už od malička, keď prežil silný duchovný zážitok, ktorý sa opakoval ešte dvakrát. Sám ho nazval ako zjavenie Sofie, filozofie večnej ženskosti (Filosofija večnoj ženstvennosti). Túto skúsenosť opísal aj vo svojej básni Tri stretnutia (Tri svidanija)[2]. Tiež je zaujímavá paralela medzi jeho názormi a myslením francúzskeho kňaza a vedca Teilharda de Chardin vo víziách konečného zavŕšenia ľudských dejín a kozmickým Kristom.[3]

Jeho sklon k mysticizmu môžeme badať aj v jeho poslednom diele Tri rozhovory o vojne, pokroku a konci ľudských dejín z roku 1900. Súčasťou tohto diela je aj Legenda o Antikristovi, kde naplno rozvinul svoje obavy a nesplnené túžby, ale aj konečné víťazstvo toho, čomu celý život veril. Tento jeho spis síce pojednáva o aktuálnych témach avšak sa končí v apokalyptickej vízii dejín ľudstva. Je písaná formou dialógov možno aj z dôvodu, že práve v tom čase dokončoval preklad Platóna do ruštiny ([9], 45).

Dej legendy sa odohráva na konci 19. storočia na pozadí vzniku myšlienkového hnutia Panmongolizmu, ktoré vzniklo na Ďalekom východe. Cieľom tohto hnutia bolo zjednotenie národov Východnej Ázie a ich spoločný boj proti cudzincom, hlavne obyvateľom Európy. Podľa Solovjova chceli založiť skutočnú Ríšu strachu. V Európe zanechá Bogdychán[4] svoje vojská. Ríša je charakteristická synkretizmom myšlienok Západu a Východu. V 21. storočí je Európa čoraz samostatnejšia a dokáže sa vzoprieť. Tvorí ju spoločenstvo viac či menej demokratických štátov (Spojené štáty európske). Práve v tomto období z nej povstane mladý muž, mnohými nazývaný nadčlovek. Verí v dobro, Mesiáša, ale hlavne v seba, svoje sily. Sám sa považuje za Mesiáša. Tvrdí: „Prichádzam ako posledný, na konci dejín, práve preto, že som dokonalý, konečný spasiteľ. Kristus je mojím predchodcom“ ([9], 20). Jeho život

[1] „Болезнь делает наше воображение восприимчивым к такым воздействиям духовного мира к которым здоровые люди остаются совершенно нечувстввительъными“ ([6], 103)
[2] Porov. ([6], 94)
[3] Pozri: ([5], 9–16)
[4] Božský vodca, nebeský vládca. Tak nazývali Číňania svojho cisára

sprevádzali znamenia a ľudia mu ľahko uverili, keďže sa snažil o všeobecné dobro a blaho obyvateľstva. Ľudia ho uznávajú za svojho vládcu. Neskôr sa vyhlási aj za hlavu všetkých veriacich, čo ľudia privítajú s radosťou. Len traja ľudia dokážu spoznať nebezpečenstvo tohto človeka, Antikrista. Je to pápež Peter II., hlava Pravoslávnej cirkvi starec Ján a nemecký teológ profesor Ernst Pauli, stojaci na čele protestantov, a s nimi len nepatrná čiastka veriacich. Všetci sú vyhostení a musia sa skrývať v Arabskej púšti. Práve počas tohto vyhnanstva starec Ján i profesor Pauli uznajú pápeža Petra II. za jedinú, pravú hlavu všetkých veriacich a tak dochádza k opätovnému zjednoteniu kresťanov, čo bola veľká túžba Solovjova. Napokon za dramatických udalostí je Antikrist porazený na spôsob biblických apokalyptických kníh, čo je charakteristické pre ruských autorov.

Zlo, ako ho chápe Solovjov, je vykreslené v postave Antikrista. Ide teda o antropomorfizáciu zla prostredníctvom osoby, do ktorej sa vtelí. Podľa Micheliny Tenace je takýchto postáv v ruskej literatúre dosť. Či už je to Gogoľov Revízor, alebo Dostojevského Veľký inkvizítor. Tieto postavy majú spoločné to, že pochybujú vo všeobecnú spásu, skresľujú koniec, kvôli ktorému sú dejiny chápané ako katastrofa ([9], 46). Konečným cieľom Satana je „vteliť sa úplne do človeka“ [2].[1] Táto črta Antikrista je známa už z ranokresťanskej literatúry a bola ovplyvnená skorým príchodom konca sveta a preto boli jeho vlastnosti pomerne presne popísané. Antikrist nie je kráľom spôsobujúcim bolesť, ale naopak, človekom, ktorý sa zasadzuje o mier, všeobecné blaho a spokojnosti pre všetkých. Aj preto ho ľudia prijímajú. A práve to zastiera v ponímaní Solovjova jeho skutočné poslanie, ktorého cieľom je odvrátiť svet od pravých hodnôt. Podľa Berďajeva je vidno, že záver Solovjovho života je poznamenaný „zmenou humoru“. Dejiny sa „nevyvíjajú presne tou cestou, v ktorej videl triumf Kristovej pravdy“ ([9], 50). Dejiny teda dosiahli svoj koniec. Nemajú budúcnosť a sú vnútorne vyčerpané. Aj vízia kresťanského štátu, o ktorej tak zanietene písal vo svojich Duchovných základoch života, prežíva obdobie temnoty.[2] V tejto jeho vízii nejde o fakt, ktorý sa v dejinách môže overiť. Nepíše teda o udalosti, ktorá sa nutne historicky musí stať. Je to popis situácie v človeku samotnom a rozhodnutie človeka pre Pravdu alebo falzifikovanú pravdu a dobro, reprezentovanú v Antikristovi.

Posolstvom a v tomto prípade aj testamentom Solovjova, prihliadnuc na jeho vizionársky život, je vyjadrenie jeho obavy, že najzávažnejším nebezpečenstvom náboženstva je „keď sa odkloní od toho, čím je, totiž od viery v absolútne dobro a vychádza z presvedčenia alebo falzifikácie samotného pojmu dobra“ ([9], 62). Ďalšou zaujímavosťou je aj vyjadrenie jeho ekumenickej snahy o zjednotenie kres-

[1] Сатана может внести соблазн в мир только чрез человека, а победа над человеком является и победой над всем миром, ибо вместе с человеком падает в „стенании“ вся тварь (вот почему полное воплощение в человека, антихрист, есть последняя цель сатаны.

[2] Pozri: ([10], 107–118)

ťanstva a hlavne jeho troch smerov: rímskeho katolicizmu, pravoslávia a protestantizmu. Mnohé udalosti opisované v tejto knihe nás presviedčajú, že na jeho víziách je niečo pravdivé, hlavne na pozadí súčasnej situácie vo svete. Pochopenie tejto knihy vyžaduje prijať fakt, že Solovjov bol hlboko ovplyvnený kresťanstvom, mysticizmom, gréckou filozofiou a ruským „chápaním" sveta.

Základy ruskej idealistickej filozofie, ktoré položil Solovjov sa zvyknú nazývať aj „nábožensko-filozofická renesancia" ([1], 135). Veľkosť jeho osoby a myslenia dosvedčuje aj množstvo jeho pokračovateľov akými boli Bulgakov, Merežovskij, Vyšeslavcev, Frank či Florenskij. Významné miesto medzi nimi patrí aj **Nikolajovi Alexandrovičovi Berďajevovi** (1874–1948).

Jeho názory spočiatku lavírovali medzi marxizmom a novokantizmom, ktoré sa snažil spojiť. Neskôr začal študovať náuku Solovjova, ktorá mu pomohla, aby sa sám začal venovať rozpracovávaniu kresťanského chápania sveta. Opäť sa zameriame na jeho názory, ktoré súvisia s mesianizmom a apokalypsou. V prvom rade treba mať na zreteli, že pre Berďajeva podobne ako aj pre Dostojevského je človek, ktorý sám seba zbožští a zavrhne akékoľvek vyššie bytie, bytosťou, ktorá sa zbavuje akéhokoľvek obsahu. Taká bytosť sa potom rozkladá sa a mení sa tak v ničotu ([8], 304).Uznáva pôsobiaci synergizmus medzi Bohom a človekom, ktorý keď je narušený, má to katastrofálne dôsledky na človeka a svet. Veľmi silno diferencuje ríšu Ducha a ríšu Cisára, teda povedané Rudolfom Ottom Posvätné a profánne[1], svetské a duchovné. Prvé je podstatne odlíšené od toho druhého. V ríši Ducha sú iné zákony a toto kráľovstvo je dosiahnuteľné inými spôsobmi. „Podstata filozofie patrí do ríše Ducha a jej vlastnosťou je prežitá duchovno náboženská skúsenosť"([1], 19). Tento pohľad je veľmi dôležitý pri eschatologickej koncepcii, ktorej sa Berďajev pridŕža.

Ďalším významným predpokladom pre pochopenie jeho myslenia je fakt výnimočnosti Ruska. Ruská duša potrebuje „všetko, alebo nič" ([6], 285). Podľa neho je v „nadchádzajúcej svetovej epoche Rusko povolané k tomu, aby povedalo svoje nové slovo svetu a slovanská rasa, v ktorej čele Rusko stojí, musí odkryť svoju silnú potenciu" ([7], 136). Avšak treba povedať, že Berďajev sa dištancuje a odcudzuje každú formu nacionalizmu. Mesianistické vedomie poníma skôr ako univerzálne poslanie, ktoré malo v dejinách viacero národov. Rusi sú jedným z nich. Aj jeho pohľad na Rusko ako krajinu je objektívny. Vníma ho so všetkými negatívami a pozitívami. Na jednej strane je to ruská mystika a mesianizmus a na strane druhej je to Rusko, krajina duchovného hladu a živorenia. A práve táto bipolarita je pre Rusko najcharakteristickejším rysom.[2]

Eschatológia je u Berďajeva chápaná pozitívne. V tomto svete človek nemôže dosiahnuť dokonalosť a teda je len určitým medziobdobím. „Dokonalé a harmonické môže byť len kráľovstvo Božie, ríša Ducha a nemôže to byť ríša Cisá-

[1] Otto, R.: Posvátno. Praha: Vyšehrad, 1998.
[2] Porov. ([7], 137 n.)

rova“ ([1], 130). Podobne ako Dostojevskij v Bratoch Karamazových aj Berďajev tvrdí, že „ak niet vzkriesenia všetkých, čo žili pre večný život, niet nesmrteľnosti, potom je svet absurdný a nezmyselný“ ([1], 20). Za základ absurdity života považuje smrť. Avšak jeho nádej v eschatologické vyústenie dejín a teda zmysluplnosť kozmu mení smrť v niečo, čo má v živote kozmu svoj význam. Toto je posledným a definitívnym triumfom ríše Ducha nad ríšou Cisára. Eschatológia podľa Berďajeva v sebe implikuje nielen problematiku „posledných vecí človeka“ (tak sa definuje eschatológi v teológii), ale je odpoveďou aj na príčinu, ktorá osvetľuje zmysluplnosť.[1] Myšlienka eschatológie je spojená s myšlienkami mesianizmu, nakoľko práve jej vznik v židovskom náboženskom myslení znamenal revolučnú zmenu chápania času. Čas sa stal dejinným. Putovanie židovského národa malo svoj cieľ a pohyb, ktorý dospel až k jeho zavŕšeniu v Zasľúbenej zemi. Tento čas nazývame lineárnym a je v antinómii s časom cyklickým, ktorý bol charakteristický pre ostatné staroveké národy. Týmto časom rušil archaický človek dejiny a teda aj čas, nakoľko pri svojich náboženských rituáloch smeroval k počiatkom, k mýtickým udalostiam, ktoré sú opísané v posvätných náboženských textoch. Takto chápaný čas je časom večného návratu. Len v lineárne, teda dejinne chápanom čase sú dejiny nevyhnutne spojené s eschatológiou a teda so zmysluplným zavŕšením dejín.[2] Berďajev chápe dejiny viacvrstvovo a zoraďuje ich do troch období. Obdobia kozmického, historického a metahistorického.[3] Prvé obdobie bolo podľa neho charakteristické stratou pôvodnej slobody, prvotným hriechom ľudí. V druhom období bola človeku vrátená nádej príchodom a zjavením Krista. Hlavne jeho vykupiteľská smrť znamenala pre človeka nádej. Metafyzickým naplnením je smerovanie dejín k Mesiášovi, ktorým je podľa neho Ježiš Kristus. „Bez tohto historického pohybu by dejiny, či už človeka alebo sveta stratili svoj zmysel“ ([3], 77). Jeho myšlienky sú vzdialené utópiám osvietenstva o dosiahnutí pozemského raja. Aj on podobne ako Solovjov, Dostojevskij, či mnohí ďalší ruskí myslitelia predpokladajú pred zavŕšením dejín aj prítomnosť negatívnych, démonických síl. Ich zavŕšením bude zjavenie Antikrista a jeho následná porážka. Vzájomná interakcia dobra a zla je nutná a sleduje tak apokalyptické scenáre judeokresťanskej tradície. Kresťanská filozofia v dejinách chápala apokalypsu ako súčasť dejín a preto aj vzťah filozofie a teológie k apokalypse je skôr ambivalentný.

Význam Solovjova a Berďajeva je nesporne veľký a to aj ďaleko za hranicami krajiny, ktorá ovplyvnila ich nazeranie na svet. Príčin môže byť mnoho. Určite jedna z mnohých je aj tá, že mnohé vízie, týkajúce sa ekumenizmu, medzináboženského dialógu či konfliktu medzi náboženstvom a spoločnosťou sú dnes už realitou a ovplyvňujú milióny ľudských životov.

---

[1] Porov. ([3], 72)

[2] K téme chápania času v dejinách náboženstva pozri aj: Eliade, M.: Mytus o věčném návratu. Praha: Oikúmené, 1993.

[3] Porov. ([13], 77)

Literatúra:

[1] BERĎAJEV, A., N.: Ríša Ducha a ríša Cisárova. Bratislava: Kalligram, 2003
[2] BULGAKOV, N., S.: Svet nevečernyj. www.krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/bulg_10.html#1 (2005-04-05)
[3] DUPKALA, R.: O mesianizme. Filozofické reflexie. Prešov: Slovacontact, 2003
[4] KOMOROVSKÝ, J.: Vladimír Sergejevič Solovjov-zakladateľ ruskej nábožen-skej filozofie. In: Verbum. Roč. XIV, č. 1, s.8
[5] KOMOROVSKÝ, J.: Idea kozmického Krista u Pierra Teilharda de Chardin a Vladimíra Sergejeviča Solovjova. In: Hieron. Roč. 1998, č.3, s. 9–16.
[6] LOSSKIJ, O., N.: Istorija ruskoj filosofii. Moskva: Sovetskij pisateľ, 1991
[7] MESNJANKINA, I.: Neznáme Rusko. Ruský idealizmus XX. století. Praha: Univerzita Karlova, 1995.
[8] ROZANOV, V., V.: Legenda o Velkém inkvizitorovi F.M. Dostojevského. O-lomouc: Refugium, 2000
[9] SOLOVJOV, S., V.: Legenda o Antikristu. Olomouc: Refugium, 1996.
[10] SOLOVJOV, S., V.: Duchovné základy života. Trnava: SSV, 1993
[11] ŠAFIN, J.: Sofiologické hľadania alebo neučiníš si modlu. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005.
[12] VLČEK, R.: Grigorij Rasputin a Rusko přelomu 19. a 20. století. In: Teologický sborník. Roč. 2002, č.1, s. 15–25
[13] ZEŇKOVSKIJ, V.V.: Istorija russkoj filosofii, II/2. Leningrad: 1991.

Mgr. Ivan Moďoroši
Katedra filozofie FF KU v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
http://fphil.ku.sk
modorosi@fphil.ku.sk

INÁ IDEA SPRAVODLIVOSTI

Ladislav Tkáčik

The text outlines the understanding of idea of justice in the work of Emmanuel Levinas. We analyze this idea according the work Otherwise than being or without essence. Our conclusion is: Levinas´s ethical discourse must go beyond ethics toward justice and this is his real legacy.

Uvažovanie o spravodlivosti, o nutnosti násilia, ospravedlnení miery násilia patrí k tradičným témam politickej filozofie Západu.

Ako si predstaviť a uvažovať o ospravedlnení násilia za základe myslenia Emmanuela Lévinasa? Môžeme ho jednoducho zaradiť medzi pacifistov? Medzi tých príslušníkov židovského národa, ktorých skúsenosť prežitej perzekúcie v Litve či počas II. svetovej vojny viedla k pacifizmu. Je pacifizmus konzistentný s Levinasovým myslením? Levinasova idea spravodlivosti je súbežná s jeho chápaním humanizmu, ktorý je postavený na otvorenosti voči druhému a na zodpovednosti.

Odpoveď sa zdá byť jasná už na základe ním tak často citovaného biblického verša či prikázania „Nezabiješ!". Ako by sme mohli zostať verní tomuto prikázaniu pri použití násilia voči druhej ľudskej bytosti, bytostiam, etnickým menšinám, či národom? Ostáva Lévinas trvale fixovaný na zdôrazňovanie primátu druhého, iného, asymetrickosti môjho vzťahu k nemu bez ohľadu na otázky sociálnej spravodlivosti?

V tejto veci sa musíme obrátiť k neskorším Lévinasovým textom, ktoré sú mladšie než fundamentálna práca *Totalita a nekonečno*. Na základe viacerých textov môžeme dospieť k objasneniu Lévinasovskej argumentácie, ktorá by sa mohla podobať na klasickú argumentáciu, ktorý tvrdí, že násilie je ospravedlniteľné len ak vedie k obráneniu tých („tretej strany/osoby"), voči ktorým je páchaná krivda.

Problém spravodlivosti pre Lévinasa začína objavením sa tretej strany (*le tiers*), ako tretieho vedľa druhého. Do môjho vzťahu voči druhému vstupuje tretí, tretia strana. Už nestojím výlučne pred jediným druhým, no taktiež pri druhom, ktorý je druhým aj voči inému. Neviem kto je s kým v súlade a kto je koho obeťou. Človek, ktorý začína brať ohľad na tretieho v tom zmysle, že s ním začína zakladať medziľudský vzťah „podobný", aký zakladá s druhým, vstupuje do sféry spravodlivosti, ktorá je funkciou vzťahu neintencionálnej blízkosti (*proximité*), ktorá vyžaduje neustále zvažovanie a je vedená snahou vyvažovať a porovnávať neporovnateľné.[1]

Môžeme povedať, že zmiernením privilegovanosti druhého, ku ktorému nás vedie ohľad na tretieho, vzniká spravodlivosť'.[2] Tento proces vzniku spravodlivosti vo

[1] Porov.: LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2002[4], s. 16, 158.

[2] Porov.: LEVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994, s. 180.

vzťahu k tretej osobe popisuje Lévinas v práci *Inak než byť alebo mimo esenciu*.[1] Otázka zrodu idey spravodlivosti je otázkou vedomia a otázkou pre vedomie, ktorého pohyb je motivovaný prítomnosťou tretej strany, ktorá sprevádza naše predstupovanie pred druhého.[2] Rozšírenie o blízkosť iných ma stavia pred otázku spravodlivosti. Čo si s ňou počať, keďže je nevyhnutne potrebná tam, kde ide o porovnávanie, koexistenciu, poriadok, inteligibilitu systému?[3]

Tu sa pristavíme pri rozlíšení medzi hovorením (*le dire*) a povedaným (*le dit*). Tieto analýzy zohrávajú v *Inak než byť, alebo mimo esenciu* centrálnu úlohu pri popise interpersonálneho diania medzi mnou, iným a treťou stranou. Rozlíšenie medzi hovorením a povedaným zodpovedá u Lévinasa rozlíšeniu medzi ideálnymi možnosťami stretnutia či jazyka na jednej strane, a realitou, ktorou sú tieto možnosti často limitované, ohrozené či dokonca zničené.[4] Hovorenie nie je obmedzené na hovorový jazyk, ale zahŕňa aj celú situáciu stretnutia.

Povedané je vymedzenie skutočného hovoru lingvistickými štruktúrami. Takouto analýzou povedaného sa Lévinas pokúša vyjasniť, že konkrétne stretnutie medzi osobami nesmie byť chápané mimo svoj partikulárny politický a sociálny kontext. Tieto štruktúry totiž hrozia a vyjadrujú úsilie po dominacii tohože; smerujú k totalite. Povedané absorbovalo hovorenie, alebo povedané ináč: „Rodným miestom ontológie je povedané."[5]

Povedané predchádza hovorenie. Hovorenie povedaného patrí k tajomstvu či pradávnej pamäti.[6] Hovorenie sa uskutočňuje v blízkosti druhého, v stretnutí s Tvá-

---

[1] „If proximity ordered to me only the other alone, there would have not been any problem, in even the most general sense of the term. A question would not have been born, nor consciousness, nor self-consciousness. The responsibility for the other is an immediacy antecedent to question, it is proximity. It is troubled and becomes a problem when a third party enters.
The third party is other than the neighbor, but also another neighbor, and also a neighbor of the other, and not simply his fellow. What then are the other and the third party for one another? What have they done to one another? Which passes before the other? The other stands in a relationship with the third party, for whom I cannot entirely answer, even if I alone answer, before any question, for my neighbor. The other and the third party, my neighbors, contemporaries of one another, put distance between me and the other and the third party. [...] It is of itself the limit of responsibility and the birth of the question: What do I have to do with justice?" (LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 157.).

[2] Porov.: LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. s. 16.

[3] „Justice is necessary, that is, comparison, coexistence, contemporaneousness, assembling, order, thematization, the visibility of faces, and thus intentionality and the intellect, the intelligibility of a system, and thence also a copresence on an equal footing as before a court of justice" (LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 157.).

[4] LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 45–51; LEVINAS, E.: *The Levinas Reader*, Oxford – Cambridge : Blackwell, 1997[9], s. 183.

[5] LEVINAS, E.: *Otherwise than Beying or Beyond Essence*, s. 42.

[6] „The immemorial is not an effect of a weakness of memory, an incapacity to cross large intervals of time, to resuscitate pasts too deep. It is impossibility of the dispersion of time

rou. To znamená, že hovorenie je aktívnou udalosťou, je konkrétnou udalosťou blízkosti medzi osobami v konkrétnom čase a na konkrétnom mieste.

Vráťme sa teraz k otázke spravodlivosti ako sa kladie vedomiu. Jeho pohyb je pohybom od etiky k spravodlivosti, od hovorenia k povedanému, ktoré je spúšťané samotným hovorením. Ide tu teda o paradoxnú štruktúru: obmedzenie mojej zodpovednosti je motivované bezmedznou zodpovednosťou. Vstúpenie tretej strany na scénu spôsobuje neustálu korekciu blízkosti a hovorenia.

Vstup tretej osoby na scénu by sme nemali chápať ako empirickú udalosť. Rozšírenie mojej zodpovednosti za druhých nie je dané ich zaevidovaním v zmysle akéhosi empirického a historického faktu. Tretia strana taktiež vyžaduje odo mňa ten istý nárok zodpovednosti ako „prvý druhý" (*le premier venu*).[1] Teda objavenie sa tretej strany nechápeme ako empirickú udalosť ale ako štrukturálnu udalosť. Vstúpenie tretieho nie je empirické pretože tretia strana je vždy prítomná (napr. aj ako štrukturálna diskrétna prítomnosť ženského iného) v každom prístupe k druhému.

Tí ďalší druhí má znepokojujú už od počiatku, predpôvodne, anarchicky. Moje puto s nimi je dané ako príbuzenstvo, ktoré je pôvodnejšie ako spoločenstvo rodu. Zodpovednosť za druhých nie je daná zdieľaným rodom, ale tým, že *je* daná. Túto danosť vykladá Lévinas ako príbuzenstvo či bratstvo, ktorého význam predchádza význam rodu. Táto pôvodná štruktúra ľudského bratstva či spoločnosti hrá prirodzene dôležitú úlohu pri analyzovaní idey spravodlivosti.

Lévinas chápe toto osadenie, situovanie v spoločnosti ako znak Božej milosti.[2] Toto osadenie, fakt, že som druhým pre iných zabezpečuje existenciu spravodlivosti aj pre mňa. Práve vstúpenie tretieho ako vovádzanie k spravodlivosti – aj k spravodlivosti pre mňa –, toto vzájomné zviazanie, puto *je* milosťou Božou. Môžeme dokonca povedať, že nám poskytuje akési nepriame cesty k *illeité*[3].

Znamená to, že spravodlivosť, aby bola spravodlivosťou musí zostávať pod vplyvom hovorenia, pod vplyvom blízkosti. Levinas považuje spravodlivosť za

---

to assemble itself in the present, the insumountable diachrony of time, a beyond the said" (LÉVINAS, E.: *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, s. 38.).

[1] „In the proximity of the other, all the others than the other obsess me, and already obsession cries out for justice, demands measure and knowing, is consciousness" (LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 158.).

[2] „There is a betrayal of my anarchic relation with illeity, but also a new relationship with it: it is only thanks to God that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is „for myself". „Thanks to God" I am another for the others. God is not involved as an alleged interlocutor: the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity. The passing of God, of whom I can speak only by reference to this aid or this grace, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society" (LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 158.).

[3] Pojem *illéité* sa objavuje v Lévinasovych textoch len sporadicky, no je jedným z kľúčových pojmov. Po prvýkrát ho Lévinas spomína v článku *La trace de l'autre* z roku 1963 (*Tijdschrift voor Filosofie 25*. 1963, s. 605–623) a dôležitú úlohu zohráva v jeho druhej najzávažnejšej práci *Inak než byť alebo mimo eseniciu.*

modalitu blízkosti[1]. (Pre)štruktúry (dobrota, zodpovednosť ako subjektivita hovorenia, pradivo milosti, ktoré je podmienkou mojej zodpovednosti voči druhému skrze spravodlivosť) ma vedú k tvári. Niet etiky bez spravodlivosti ako niet hovorenia, ktoré by nebolo inšpiráciou povedaného. Niet hovorenia bez povedaného. Niet však ani povedaného bez hovorenia. Niet spravodlivosti bez dobroty, bez etiky. Práve hovorenie je inkarnáciou povedaného a podmienkou jeho možnosti.

„Pre-pôvodné, anarchické hovorenie je blízkosťou, kontaktom, úctou bez konca, hovorením stále indiferentným k povedanému a samotným hovorením bez poskytovania povedaného, jedným-pre-druhého, substitúciou."[2]

Mohli by sme na základe doteraz povedaného chápať toto vyvažovanie nárokov všetkých zúčastnených zviazané s objavením sa tretej strany podobne, či dokonca ho zameniť za obhajobu klasického liberálneho princípu proporcionálnej či geometrickej distributívnej spravodlivosti, či za deskripciu „pôvodného" ľudského práva na rovnakú slobodu ľubovôle? Myslíme, že Lévinas by nesúhlasil pretože podľa neho by spravodlivosť nemala nikdy viesť k „degenerácii onoho pre-druhého, k umenšeniu, či limitovaniu anarchickej zodpovednosti, [k neutralizácii slávy Nekonečna], k degenerácii ktorá by mohla byť spôsobená v miere v akej sa pre empirické pohnútky pôvodná dvojica stáva trojicou"[3]. Napriek tomu, že vstúpenie tretej strany na scénu vedie ku kontradikcii, nemali by sme prestať považovať za absolútny nárok druhého, ktorý podľa Levinasa predchádza otázku, ktorú začína klásť tretia strana. Levinas chápe spravodlivosť ako delimitáciu etiky ako mojej absolútnej zodpovednosti voči jednotlivému druhému.[4]

Levinas považuje právo existovať za nezvratný a pôvodný fakt. Vzťah slobody k existencii nazerá nie v zmysle odsúdenia k slobode ale v zmysle ustanovenia v slobode.[5] Existencia je vždy spravodlivá. „Iný sa nestavia proti mne ako iná – a teda nepriateľská – sloboda, ale ako sloboda podobná mojej."[6]

Na horizonte klasického ospravedlnenia použitia násilia by sme mohli povedať, že právo existovať je narušené pokiaľ sa dotyčný dopúšťa násilia voči tretej strane. Naša myšlienková tradícia je hlboko presiaknutá zdôrazňovaním a obhajobou práva hájiť vlastnú slobodu proti inej slobode, či chápaním slobody druhého ako slobody stojacej proti mojej slobode. Toto klasické chápanie sa viaže na chápanie slobody ako esenciálne rovnakej u mňa, u druhého i u tretej strany.

Levinas, napriek bolestnej skúsenosti vlastného osudu a osudu svojho národa, odmieta možnosť pripraviť niekoho o osobné práva a základnú úctu. Mohli by sme

---

[1] Porov.: LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 162
[2] LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 161.
[3] Tamže, s. 159.
[4] Porov.: DUDIAK, J.: *The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas*. New York : Fordham University Press. 2001, s. 232–246.
[5] Porov.: LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 69
[6] Tamže, s. 151.

teda „jeho" ideu tváre chápať ako odmietnutie možnosti spravodlivosti pre každého, pre kohokoľvek?

V zbierke textov „Ťažká sloboda" Levinas hovorí, že násilie vyvoláva násilie, a preto ho netreba množiť ale naopak zastavovať a odmietať.[1] Keď však násilie len volá po ďalšom násilí, môžeme vôbec uvažovať o primeranom silovom zásahu proti násiliu tretej strany? Náš autor však v ďalších textoch pripúšťa v istých prípadoch až nevyhnutnosť použitia násilia. Násilie obrátené voči zlu a nespravodlivosti je nespochybniteľne potrebné pokiaľ vedie k jeho ukončeniu.[2] Levinas jasne odmieta pacifizmus a hovorí, že kynoženie zla násilím znamená, že ho berieme vážne a že nepodliehame zvodom nejakého (kresťanského) naivného odpúšťania, ktoré by nás robilo spoluzodpovednými za špirálu nekonečného zla.[3]

Pre Levinasa je neprípustné zamieňať lásku za spravodlivosť. Lásku stavia proti spravodlivosti a kritizuje kresťanský ideál lásky (charity) ako nositeľa spoluviny za násilie páchané voči tretej strane. Podľa neho je láska (dobrota) vždy orientovaná privilegovane voči druhému. Pri spravodlivosti ide o jasný kontrast, keďže ona sleduje ideál nestrannosti zaviazaných očí. Súdený človek je podrobovaný právu a princípom, ktoré si kladú nárok na univerzálnosť. Pred súdom sa nehľadí na tvár.

Súd spravodlivosti je teda možný vďaka počiatočnej nespravodlivosti. Mechanizmus spravodlivosti práve preto podľa Levinasa musí trvale usilovať o nápravu svojej vlastnej inštitucionálnej slepoty – či inými slovami – svojej nespravodlivosti úsilím nachádzať spôsoby prístupu k Tvári.

Spravodlivosť by mala vytriezvievať k dobrote. Tento pohyb opisuje stále nanovo objavovanú individuálnu jedinečnosť, ktorá nie je prístupná spravodlivosti obecného ohľadu.[4] Podľa *Inak než byť alebo mimo esenciu* filozofia slúži spravodlivosti tým, že uchopuje, tematizuje diferencie a vyvádza tematizované k diferovanému, privádza rovnosť k odovzdaniu sa druhému, spravodlivosť k zodpovednosti akoby filozofia viedla k filozofii v pohybe nekončiacej kritiky namierenej voči ontologickej (ne)spravodlivosti.[5] Filozofia slúži spravodlivosti práve tým, že udržiava prítomným diskurz povedaného, ktorý je pre spravodlivosť konštitutívnym. Či inými slovami: iniciuje porovnávanie neporovnateľného.

---

[1] Porov.: LEVINAS, E.: *Difficult Freedom*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, s. 147.

[2] Porov.: LEVINAS, E.: *Nine Talmudic Readings*. Bloomington : Indiana University Press, 1994, s. 114.

[3] Porov.: LEVINAS, E.: *Difficult Freedom*, s. 138–140. Porov.: LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 177.

[4] „Justice comes from love. That definitely doesn´t mean to say that the igor of justice can´t turned against love understood in terms of responsibility. Politics, left to itself, has its own determinism. Love must always watch over justice" (LEVINAS, E.: „Philosophy, Justice, and Love". In: LEVINAS, E.: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*. New York : Columbia University Press, 1998, s. 108.).

[5] Porov.: Tamže, s. 165.

To prakticky znamená, že liberálny štát je morálne lepší než neliberálny štát, keďže k jeho povahe patrí stále úsilie o prehodnocovanie a vylepšovanie inštitúcií. A zároveň to, že štát je vnútorne nutne odkázaný na momenty (inštitúcie), ktoré z neho nepochádzajú. Práve tam kde úsilie štátu o spravodlivosť vedie k slepému rigorizmu, je potrebné zjemňovať spravodlivosť, načúvať osobným hlasom, teda udržiavať pôvodnú prítomnosť Tváre v hre. Môžeme povedať, že sociálna láska (dobrota) nasleduje spravodlivosť, ktorú prevracia...

Odmietnutie trestu smrti v poriadku štátnej spravodlivosti je pre Lévinasa príkladom koexistencie spravodlivosti a dobroty či lásky. Neprípustnosť absolútneho trestu nie je daná zničením možnosti nástupu požiadaviek dobroty po spravodlivosti, ale preto, že je tu rešpektovaná Tvár a príkaz „Nezabiješ!".

Ukázali sme teda, že etický vzťah k druhému je komplikovaný prítomnosťou tretej strany. Ako mám v tom prípade chápať svoju zodpovednosť za tretiu stranu? Potreby koho mám chápať ako urgentnejšie? S treťou stranou nastáva problém kontradikcie, čiže problém so spravodlivosťou. Ukazuje sa zrejmým nutnosť kritizovať etiku (v levinasovskom zmysle) z perpektívy spravodlivosti, no aj nevyhnutnosť spätnej kritiky spravodlivosti z pohľadu etiky, pokiaľ sa chceme vyhnúť tyranii rovnostárstva vykonávanej v mene spravodlivosti.

Bez dobroty je spravodlivosť nemožná a bez spravodlivosti sa ľudská dobrota zvrháva na nezodpovedný a neetický postoj. Tieto levinasovské úvahy nám pripomínajú ako je uvažovanie o ľudskej dobrote a spoločenskej spravodlivosti komplikované. Ako je nevyhnutne potrebná deskripcia základnej situácie, ktorá určuje ako morálne imperatívy konštituované v povedanom získavajú svoj pravý význam.

Na záver by sme chceli zdôrazniť, že súčasný myšlienkový diskurz, ktorý je preniknutý Levinasovou ideou neredukovateľnosti Iného, etikou Iného, no zotrváva len pri nej a nepokračuje k spravodlivosti – ako to bohužiaľ veľmi často pozorujeme – nie je verne inšpirovaný jeho myšlienkovým dedičstvom.[1] Samozrejme, že je to tou pohodlnejšou voľbou nekritického postmodernizmu.

Literatúra:

[1] DUDIAK, J.: The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas. New York : Fordham University Press. 2001.

[2] LEVINAS, E.: „Philosophy, Justice, and Love". In: LEVINAS, E.: *Entre Nous. Thinking-of-the-Other*. New York : Columbia University Press, 1998, s. 103–121.

[3] LEVINAS, E.: *Difficult Freedom*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.

[1] Porov.: MANNING, R. J. S.: *Beyond Ethics to Justice Through Levinas and Derrida: The Legacy of Levinas*. Quincy : Franciscan Press, 2001.

[4] LEVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994.
[5] LEVINAS, E.: *Nine Talmudic Readings*. Bloomington : Indiana University Press, 1994.
[6] LEVINAS, E.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2002[4].
[7] LEVINAS, E.: *The Levinas Reader*. Oxford – Cambridge : Blackwell, 1997[9].
[8] LEVINAS, E.: *Totalita a Nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997.
[9] MANNING, R. J. S.: Beyond Ethics to Justice Through Levinas and Derrida: The Legacy of Levinas. Quincy : Franciscan Press, 2001.

Mgr. Ladislav Tkáčik, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

MOŽNOSŤ KONTEXTUALITY PRI RIEŠENÍ SPRAVODLIVOSTI

Ľudovít Hajduk

Resource of Contextuality on the Assessment of Justice

The assessment of justice by the attribution of goods and evils is a contextual (but not only contextual) assessment. That means that it contains the assessment of such attribution with reference to the context in which it is taking place. The assessment of justice, connected with contextual assessment, consequently, depends on the assessment of a system of goods and evils (encumbrances) and the scope of their congruence; its connection with the requirements of generality results in the necessity of analysis of the differentiation criteria.

1. Úvod

Spojenie spravodlivosti s rovnosťou, a tým aj so všeobecnosťou, spôsobuje vznik problému spravodlivosti konania a subjektov konania, príp. príkazov, zákazov, či dovolení, týkajúcich sa individuálnych prípadov a konkrétnych osôb. Z etického hľadiska spravodlivosť obsahuje v sebe neprekonateľné napätie: rovnosť je jej podstatou, všeobecnosť teda jej formou – a napriek tomu je v nej obsiahnuté úsilie, byť spravodlivým k jedinečnému prípadu a k jednotlivému človeku v ich jedinečnosti.

Z etického hľadiska je inšpiratívny Samuelsonov a Nordhausov názor, vyjadrený v oblasti ekonomickej vedy, jeho obsah je možné analogicky vzťahovať aj na etiku: „Ekonomika jako věda nemůže odpovědet na takové normativní otázky, jako jakou část (a zda vůbec nějakou část) z důchodů určených konkurencí by měly dostat chudé rodiny, ale může analyzovat ekonomické náklady nebo přínosy různých přerozdělovacích systémů." (Samuelson-Nordhaus, 1991, s. 46)

Podobne sa vyjadril na okraj vlastnej koncepcie spravodlivosti John Rawls: „Politická koncepcia spravodlivosti nepotrebuje byť kreatívnym novotvarom. Musí však známe intuitívne myšlienky a princípy zobraziť tak, aby boli ako patriace k sebe poznávané novým spôsobom." (Rawls, 1992, s. 262)

O niečo ďalej pokračuje vo svojich úvahách Otto Weinberger, podľa ktorého by sme sa mali venovať štúdiu štruktúry na spravodlivosť sa vzťahujúcej („spravodlivostnej") argumentácie, aj keď sama o sebe nemôže dávať objektívne platné odpovede, lebo tieto sú v zmysle non-kognitivizmu principiálne závislé od rozhodnutia. (Weinberger, 1995, s. 210–211) Súhlasím s Ottom Weinbergerom a domnievam sa, že už viaceré vedecké objavy ukázali principiálne hranice ľudského myslenia v oblasti praktického rozumu. Zaraďujem medzi ne aj myšlienku, ktorú prvý krát postuloval David Hume, o neodvoditeľnosti toho, čo má byť z výrokov, myšlienku, ktorú Karl Popper vyjadril s odstupom niekoľkých storočí v tom zmysle, že najjednoduchší a najdôležitejší bod etiky je pravdepodobne čisto logický. Čím mal na mysli nemož-

nosť odvodiť netautologické etické pravidlá z tvrdení o faktoch. Medzi objavy poukazujúce na principiálne hranice ľudského myslenia v oblasti praktického rozumu okrem toho patrí aj dôkaz, ktorý bol sformulovaný Kennethom Arrowom a podľa ktorého neexistuje žiadna hlasovacia metóda na princípe väčšinového pravidla, zaručujúca efektívnosť, rešpektujúca individuálne preferencie a nezávislá na určitej procedúre.

Non-kognitivizmus však v žiadnom prípade neznamená skepsu. Veda je aj v oblasti praktického rozumu schopná skúmať štruktúru problému, analyzovať funkciu morálnych hodnôt v kľúčových oblastiach tejto štruktúry a kriticky porovnávať, resp. prirovnávať rozdielne alternatívy a modely.

Práve v štrukturovaní problematiky úsudkov o spravodlivosti vidím dôležitosť ich vedeckého poznávania. Širší konsenz o štruktúre pojmov umožňuje formulovať argumenty (eticko-axiologické aj empirické), od ktorých závisí ich obsah. Účelom takéhoto konsenzu nie je obsahová zhoda, ale vecná diskusia, ktorá vedie k spresneniu vlastných stanovísk a ktorá umožňuje odlíšiť postoje účastníkov argumentačnými akcentmi a nie odlišným predmetom argumentácie. Spresňovanie argumentácie znemožňuje nejasnosti, núti reagovať na argument protiargumentom.

2. Spravodlivosť ako kontextuálne hodnotenie

Z hľadiska etiky vychádzam z tézy, podľa ktorej predmetmi úsudkov o spravodlivosti je konanie a subjekty konania, ako aj normy a systémy noriem, pričom je ale dôležité diferencovať medzi rozumným a nerozumným konaním. Avšak nie každé rozumné konanie nazývame spravodlivým a každé nerozumné nespravodlivým. Normy môžu byť podľa Ralfa Dreiera účelné alebo neúčelné, ale nie každú neúčelnú normu nazývame nespravodlivou a každú účelnú spravodlivou. (Dreier, 2001, s. 11) Takéto úvahy vedú k výsledku, že konanie, subjekty konania, normy a systémy noriem sú predmetom úsudkov o spravodlivosti do tej miery, pokiaľ sa vzťahujú na dávanie alebo odnímanie, na vyžadovanie alebo odopieranie, inými slovami: na rozdeľovanie a vyrovnávanie dobra (dobier) a bremien.

Pri vymedzení predmetu úsudkov o spravodlivosti Dreier nadväzuje na Martina Krieleho, ktorý ich vzťahuje na ľudí, ľudské konanie, resp. na predmety, ktoré sú odvodené od ľudí. Predmetom úvah o spravodlivosti podľa Krieleho tvorí odnímanie, vyžadovanie, resp. odopieranie niečoho. Spravodlivosť dávania možno adekvátne vyjadriť nespravodlivosťou odoprenia takéhoto dávania. Čiže nespravodlivosť dávania je pojmovo spojená so znevýhodnením niekoho. Rovnaký záver podľa Krieleho platí aj pre rozdeľovanie. Zovšeobecnenie príkladov, na ktoré sa úsudok o spravodlivosti môže vzťahovať (peniaze, moc, sloboda, život, láska, úcta, uznanie, atd.) Kriele nachádza v pojme ľudskej dôstojnosti. Predmetom uvažovania o spravodlivosti je teda ľudské odnímanie, vyžadovanie, odopieranie, resp. rozdelenie na základe úsudku o dôstojnosti. (Kriele, 2003, s. 42)

Z hľadiska logiky sú úsudky o spravodlivosti opísateľné predikátovou logikou vyššieho stupňa. Z toho vyplýva, že obsahujú na jednej strane subjekt a na strane druhej niekoľko predikátov.

Subjektom je konajúci subjekt, resp. norma (systém noriem), predikátom prvého stupňa je priradenie (odnímanie) dobra (dobier), resp. zla (ujmy, bremien), ktoré sú spojené so zásahom do dôstojnosti človeka[1]. Predikátom druhého stupňa je hodnotenie adekvátnosti (primeranosti) takéhoto priradenia (odnímania). Hodnotenie takéhoto priradenia môže vychádzať z dvoch možných postojov: legalistického a etického.

– Legalistický postoj spája spravodlivosť s konaním inštitúcií, ktoré sú vnímané ako legitímne.

– Etický postoj je obsahovým hodnotením predmetu úsudku o spravodlivosti.

Pojem hodnotenia zahŕňa v sebe porovnávanie, hodnotenie je porovnávanie niečoho s niečím. Hodnotenie priraďovania dobra (dobier) a zla (ujmy, bremien) je teda rovnako porovnávaním tohto priraďovania s určitými hľadiskami. Aké hľadiská to sú (t.j. eticko-axiologické aj empirické), aký je mechanizmus tohto porovnávania, o tom sa vedú diskusie vo filozofii, v etike a aj v praktickom ľudskom živote celé stáročia.

Predikát spravodlivosti je teda výsledkom určitého druhu porovnávaní. Hodnotenie priraďovania dobra a zla (resp. priraďovania a odnímania dobra) môže obsahovať rôzne predikáty: správnosť, vhodnosť, spravodlivosť, a pod. Vhodnosť vyjadruje vzťah k účelu, správnosť okrem vzťahu k účelu aj etický aspekt, spravodlivosť je etickou kategóriou.

Z etického hľadiska hodnotenie spravodlivosti priraďovania dobra a zla je hodnotením kontextuálnym (aj keď nie len ním). To znamená, že obsahuje hodnotenie takéhoto priraďovania z pohľadu adekvátnosti (primeranosti) ku kontextu, v ktorom prebieha (pre posúdenie spravodlivosti sa v tomto zmysle stáva rozhodujúcim stanovenie sústavy a hierarchie dobier a bremien (zla), ako aj miery požadovanej kontextuálnej zhody).

Napríklad Aristotelov analytický prístup vymedzuje možné situácie, v ktorých sú ľuďom priraďované dobro a zlo, a to v procesoch distribúcie a kompenzácie. Ďalšie štrukturovanie mu umožnilo sformulovať okrem iného aj niektoré hľadiská porovnávania (u rozdeľovacej a vyrovnávajúcej spravodlivosti). Aristotelovu schému o spravodlivosti je možné jednoducho analyzovať takto: schéma hodnotí priraďova-

[1] Pavel Holländer v tejto súvislosti uvádza, že napr. v prípade výhry v lotérii hovoríme skôr o šťastí než o spravodlivosti. Aj keď podľa neho je prehra „odoprením dobra", nevytvára situáciu, ktorá by bola vnímaná ako zásah do dôstojnosti človeka, takže je skôr hodnotená ako „smola" než ako nespravodlivosť. Pokiaľ by sme výhre priradili predikát spravodlivosti, potom len pod podmienkou jeho vnímania v kontexte ľudskej dôstojnosti, t.j. ako vyjadrenie kompenzácie za ujmu (bremeno), ktorú výherca vo svojom živote musel znášať. (Holländer, 1998, s. 460)

nie dobra a zla porovnávaním s kontextom, v ktorom k nemu dochádza. Pokiaľ k nemu dochádza kompenzáciou, kontextom je priraďovaným dobrom, resp. zlom (ujmou, bremenom) kompenzovaná podstata. Touto podstatou je individualizované dobro, resp. zlo (a to alebo vyjadrené všeobecne, napr. v morálnej norme, alebo konkrétne, napr. v určitom prípade). Utilitarizmus potom túto Aristotelovu schému mení. Kontextuálnou podstatou sa stáva približný úžitok. Príkladom takéhoto utilitaristického úsudku je riešenie prípustnosti medicínskeho experimentu, podľa ktorého je miera rizika pri ňom daná mierou prínosu overovaného medicínskeho poznatku pre budúce možnosti liečenia ľudí (čiže kompenzácia bremien dobrom je daná proporcionalitou individuálnej ujmy ku všeobecnému dobru).[1]

Rawls za základ svojej analýzy spravodlivosti neberie možné situácie, ku ktorým dochádza k priraďovaniu (odnímaniu) dobier, ale váhu samotných dobier (prioritu slobody), ako aj formuláciu tých aspektov, pri splnení ktorých je akceptovateľná nerovnosť.

Kant a neskôr Hart vnášajú do diskusie o spravodlivosti aspekt všeobecnosti, ktorý znamená koncipovanie iného uhlu kritéria rovnosti, čo neskôr vedie k formulovaniu tézy o spravodlivosti, podľa ktorej rovnosť je jej podstatou a všeobecnosť jej formou. V tomto zmysle sa potom základnou otázkou stáva všeobecná akceptovateľnosť (prijateľnosť) odlišností. Rozlišovať pritom možno konanie a subjekty konania, ako aj dobrá, resp. zlá (bremená).

Hodnotenie spravodlivosti, spojené s kontextuálnym hodnotením, závisí teda od posudzovania sústavy dobier a bremien a miery ich súladu, resp. zhody. Spojenie hodnotenia spravodlivosti s požiadavkou všeobecnosti vedie k nevyhnutnosti analýzy hľadísk odlišností.

Iným uhlom pohľadu, ktorý dotvára etický pohľad na spravodlivosť, je súvzťažnosť hodnotenia priraďovania dobra, resp. zla buď na jeho výsledok, alebo na postup (procedúru), ku ktorej vedie.

Konečne poslednou otázkou je stanovenie okruhu prípadov, v ktorých je hodnotenie spravodlivosti v spoločenstve ľudí predmetom inštitucionálnej aktivity, potom najmä aktivít univerzálnej mocenskej inštitúcie, t.j. štátu.

Ak sa pokúsime o istú sumarizáciu, vidíme, že:

– v analýze spravodlivosti považujeme za dôležité kritérium rovnosti, zahrňujúce problematiku hľadísk odlišností a problematiku sústavy a hierarchie dobra a zla a ich súlad, resp. zhodu;

– dôležitou je rola inštitúcií v priraďovaní dobra a zla;

– rovnako významné je vyjasnenie si tých hľadísk, ktoré spájajú hodnotenie spravodlivosti s výsledkom priraďovania dobra a zla alebo s procedúrou, ktorá k nemu vedie.

[1] Napríklad čl. 7 Helsinskej deklarácie – princíp proporcionality cieľov bol Svetovou zdravotníckou organizáciou doplnený o princíp minimalizácie rizík.

3. Namiesto záveru:
Spravodlivosť ako rovnosť kontextu a rovnosť všeobecností

Úsudok o spravodlivosti obsahuje teda dvojaké hodnotenie rovnosti priraďovania, resp. odnímania dobra, a to hodnotenie rovnosti kontextu a hodnotenie rovnosti všeobecností.

Rovnosť kontextu (môžeme ju tiež nazvať aristotelovskou rovnosťou) znamená hodnotenie priraďovania dobra a zla ich porovnávaním s kontextom, v ktorom k nemu dochádza. Pokiaľ k nemu dochádza kompenzáciou, porovnávaným kontextom je priraďovaným dobrom, resp. zlom (ujmou, bremenom) kompenzovaná podstata. Touto podstatou je individualizované dobro, resp. zlo (a to vyjadrené všeobecne, napr. v morálnej norme, alebo konkrétne, v určitom prípade). Ak k nemu dochádza distribúciou, porovnávaným kontextom je rozdeľované dobro, resp. dobro odnímané subjektu v porovnateľnej situácii.

Rovnosť všeobecností (alebo inak povedané kantovská rovnosť) je daná maximou *s rovnakým zaobchádzať rovnako*. Čiže je daná pravidlami formálnej spravodlivosti, jej obsah však vyplýva najmä (nie však výlučne) z riešenia aspektov kontextuálnej rovnosti (teda materiálnej spravodlivosti).

Iným slovami: spravodlivosť z hľadiska etiky predstavuje stanovenie, resp. posúdenie kontextuálnych a všeobecných kritérií rovnosti (adekvátnosti, primeranosti) a vymedzení predmetu ich aplikácie v oblasti ľudskej koexistencie a kooperácie. Týmto predmetom je meniaci sa svet dobra a zla (ujmy, bremena) a ich kompenzácia, resp. distribúcia.

Literatúra:

[1] ARISTOTELES (1979): Etika Nikomachova. Bratislava: Pravda, 1979.
[2] DREIER, R. (2001): Recht – Staat – Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
[3] HAJDUK, Ľ. (2005): Gerechtigkeit in intra- und intergenerationeller Perspektive. In: NEUMAIER, O. – SEDMAK, C. – ZICHY, M. (Hrsg.) (2004): *Philosophische Perspektiven.* Beiträge zum VII. Österreichischen Kongress für Philosophie. Frankfurt am Main – Lancaster: Ontos, 2005.
[4] HART, H. L. A. (2003): Právo, sloboda a morálka. Bratislava: Kalligram, 2003.
[5] HOLLÄNDER, P. (1998): Problém spravedlnosti: úvaha strukturální. In: *Právník*, 1998, č. 6, s. 449–475.
[6] KRIELE, M. (2003): Kriterien der Gerechtigkeit. Berlin: Humbolt, 2003.
[7] RADBRUCH, G. (2001): Vorschule der Rechtsphilosophie. Göttingen: Uni-Verlag, 2001.

[8] RAWLS, J. (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. In: HINSCH, W. (Hrsg.) (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
[9] SAMUELSON, P. A. – NORDHAUS, W. D. (1991): Ekonomie. Praha: Grada, 1991.
[10] WEINBERGER, O. (1995): Inštitucionalizmus: Nová teória konania, práva a demokracie. Bratislava: Archa, 1995.

Táto vedecká štúdia je súčasťou riešenia grantu VEGA č. 1/3600/06.

PhDr. Ľudovít Hajduk, PhD.
Katedra etiky a aplikovanej etiky
Univerzita Mateja Bela
Fakulta humanitných vied
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica

SMEROVANIA EPISTEMOLÓGIE, METODOLÓGIE, LOGIKY

SPOR O REALIZMUS V SÚČASNEJ ANALYTICKEJ FILOZOFII

Eugen Andreanský

Zámerom tohto príspevku bude stručne charakterizovať a posúdiť argumenty sprevádzajúce spor realistov a antirealistov, ktoré sa v posledných desaťročiach objavili v prostredí analytickej filozofie. Realistické, resp. antirealistické pozadie tvorí takmer neodmysliteľnú súčasť úvah o povahe ľudského poznania. Mnohí z polemizujúcich autorov sa snažili o zdôvodnenie svojho postoja v priestore vymedzenom dvoma krajnými pozíciami, t.j. v škále medzi realizmom v jeho silnej ontologickej podobe na jednej strane a antirealizmom vo výrazne relativistickom duchu na strane druhej. Či už ide o realistické alebo antirealistické stanovisko, každé z nich so sebou prináša ako predpoklady tak aj dôsledky rôzneho druhu. Nejde tu len o štandardne chápané úvahy ontologického a epistemologického charakteru, súvisiace napr. s verifikacionizmom alebo inou bežne rozšírenou doktrínou. Problematika (anti)realizmu veľmi výrazne zasahuje do skúmania jazyka, či už v prípade sémantických problémov najrozmanitejšieho charakteru alebo napr. v podobe problematizácie osvojovania si jazyka. Tendenciou sa stal najmä dôraz na transformáciu pôvodného problému realizmu do sémantickej podoby. V neposlednom rade tu okrem filozofie jazyka vstupuje do hry aj filozofia logiky, pretože sa v danom kontexte jasne ukázala potreba skúmania logických vlastností našich tvrdení o svete (napr. v podobe teórií) a taktiež bez odozvy neostal ani problém plurality logík.

Charakterizujme si najprv stanovisko realizmu. S vedomím istého zjednodušenia a s úsilím zovšeobecniť niektoré črty rôznych druhov realizmu, by taká charakteristika mohla vyzerať nasledovne: Realizmus je stanovisko, ktoré považuje objekty, ich vlastnosti a vzťahy medzi nimi za existujúce nezávisle od ľudskej mysle, vedomia či vnímania. Samozrejme, tento stručný opis realizmu je možné ďalej prehlbovať, no z uvedeného je zrejmé, že základná charakteristika priamo nehovorí o poznateľnosti či nepoznateľnosti uznávaných, postulovaných či akceptovaných reálnych objektov a takisto neupresňuje o aké, resp. ktoré objekty, vlastnosti a vzťahy vlastne ide. Napriek tomu je problém poznateľnosti, ako aj problém ontologického štatútu neodlučne spojený práve s konfrontáciou realizmu a antirealizmu. Zároveň sa tu ukazuje možnosť kombinácie realistických a antirealistických postojov, je možné byť napríklad realistom pokiaľ ide o fyzikálne objekty opísané jazykom vedy a antirealistom v prípade celého spektra abstraktných objektov. Spor realizmu a nominalizmu tradične posudzujúci status univerzálií je teda len jeden z možných, aj keď v minulosti pôsobil najvýraznejšie. Okrem týchto tradične rozlišovaných a navzájom si oponujúcich pozícií je možné počítať aj s dichotómiami medzi realizmom a idealizmom, realizmom a relativizmom, realizmom a eliminacionizmom (redukcionizmom), realizmom a konštrukcionizmom či realizmom a fikcionalizmom.

Realizmus navyše často vystupuje s rôznymi prívlastkami, za všetky ktoré sa vyskytujú si pripomeňme aspoň niektoré: realizmus zdravého rozumu, ontologický realizmus, epistemologický realizmus, sémantický realizmus, modálny realizmus, prípadne vedecký realizmus. To všetko naznačuje, že je sotva možné hovoriť o realizme *per se*, realizmus je teda potrebné vždy vzťahovať k niečomu. Otvárajú sa tu však aj možnosti porovnávať, usporadúvať a posudzovať vzájomné vzťahy medzi rôznymi formami realizmu (pozri napr. [15]). Súčasná filozofia so svojim dôrazom na jazyk prirodzene preferuje úvahy, v centre ktorých je práve sémantický realizmus.

Medzi kľúčové postavy v prostredí analytickej filozofie, s ktorými sa spája akcelerácia diskusií medzi realizmom a antirealizmom, patria Hilary Putnam a Michael Dummett. Z rôznych dôvodov sa v súčasnosti zdá byť o čosi zaujímavejším prístup H. Putnama, M. Dummett však už v 60-tych rokoch 20. storočia veľmi výrazne formuloval antirealistické stanovisko, ktorým ovplyvnil i samotného Putnama. Stal sa jedným z najprominentnejších, najkomentovanejších, najcitovanejších i najkritizovanejších analytických antirealistov. Bol to totiž on (aj keď nielen on), kto odveký spor preniesol takmer výhradne do sémantickej roviny. Videl totiž veľkú súvislosť medzi zaujatím (anti)realistického postoja a osvojením si niektorej z teórií významu. Práve v tom spočíva jadro sporu z ktorého sa odvíjajú detaily tej-ktorej konkrétnej pozície. Dummett sa usiloval problém realizmu preformulovať do otázky pýtajúcej sa na povahu významu prislúchajúceho vetám jazyka, ktorým hovoríme o svete. Táto otázka by podľa neho mala byť zodpovedateľná odvolaním sa na našu jazykovú prax. Také bolo pôvodné Dummettovo metodologické východisko.

Podľa Dummetta (a iných) realizmus predpokladá teóriu významu, podľa ktorej je význam výroku stotožňovaný s podmienkami jeho pravdivosti (ktorých výskyt nemusí byť v skutočnosti rozpoznaný). Realizmus týkajúci sa existencie (vonkajšieho) sveta tvrdí, že existuje fyzikálna skutočnosť, ktorá robí pravdivým, resp. nepravdivým akýkoľvek výrok o materiálnych objektoch, ktoré dokážeme formulovať. Pravdivosť, resp. nepravdivosť výrokov je nimi nadobúdaná nezávisle od stavu alebo schopností nášho poznania. Antirealizmus s takýmto prístupom k významu nesúhlasí, pretože odporuje skutočnému fungovaniu jazyka a nahrádza ho teóriou podľa ktorej je význam chápaný v kategóriách podmienok, ktoré naozaj dokážeme identifikovať a ktoré rozhodujú o pravdivosti či nepravdivosti výroku. Pravdivosť či nepravdivosť teda nemôžeme oddeliť od našej schopnosti ich rozpoznania, t.j. našej schopnosti verifikácie a falzifikácie.

Antirealizmus sa podľa Dummetta spája s istými ohraničeniami niektorých logických zákonov, a to menovite zákona dvojhodnotovosti a zákona vylúčenia tretieho, ale toto nemusí výhradným znakom antirealizmu, takže Dummett neskôr už nepreferoval odlišujúce kritérium, ktoré by pracovalo s obmedzením logických zákonov a celkovo revidoval svoj postoj k vymedzeniu antirealizmu.

Antirealizmus teda môže stotožniť pravdivosť výroku z jeho správnou vypovedateľnosťou, ktorá spočíva v jeho verifikovateľnosti alebo dostupnosti (nekonkluzívnej) evidencie v jeho prospech. Dummett sa predovšetkým sústreďoval kritiku myšlienky pravdy prekračujúcej poznanie, ktorá je príznačná pre realizmus. Kritickým pre realizmus je najmä zdôvodnenie identifikácie podmienok pravdivosti v prípade nerozhodnuteľných tvrdení. Špeciálnu pozornosť Dummett venoval výrokom o minulosti, resp. realizmu v súvislosti s minulými udalosťami, pretože v tomto prípade je jasné, že sa stáva komplikovaným akékoľvek označenie nejakých udalostí za také, ktoré robia z výrokov o minulosti pravdivé výroky – stretávame sa totiž nie s minulosťou, ale len so stopami po nej.

Dummettov prístup je možné s istými výhradami chápať ako kombináciu viacerých vplyvov. Bola to jednak dlhodobá reflexia Fregeho logiky a filozofie, systematický rozvoj myšlienok neskorého Wittgensteina, okrem toho aj odkazovanie na intuicionistickú filozofiu matematiky a podľa viacerých interpretátorov Dummett nadväzoval aj na neopozitivistickú filozofiu jazyka, stotožňujúcu význam výroku s metódou jeho verifikácie (aj keď treba podotknúť, že Dummett sa jasne dištancoval od sémantického atomizmu, ktorý je zreteľný u neopozitivistov).

Základná argumentačná línia antirealistov sa točí okolo nejasného chápania reprezentácie jazyka vo vzťahu k nezávislej nejazykovej skutočnosti. Výraznejšie do popredia sa kladie tzv. problém manifestácie. V jeho jadre stojí otázka: Aký aspekt našej lingvistickej praxe by mohol poskytnúť nevyhnutnú evidenciu pre realistovu koreláciu medzi výrokmi a stavmi vecí nezávislými od mysle? Resp.: Aké aspekty nášho sémantického správania manifestujú naše uchopenie týchto korelácií, za predpokladu, že naozaj platia? Podľa antirealistov na túto otázku nemožno dať uspokojivú odpoveď, pretože skutoční užívatelia jazyka sa svojimi výpoveďami neodvolávajú na stavy vecí, ktoré vo všeobecnosti nedokážu zachytiť, ale skôr na podmienky za ktorých je možné ich výroky vypovedať. To, čo nás nabáda, aby sme používali naše vety spôsobom, akým ich naozaj používame, sú podmienky verejného zdôvodnenia, ktoré sa s týmito vetami spájajú a tieto podmienky zdôvodnenia zaopatrujú naše vety významom. Odkaz na nezávislé stavy veci nie je teda pravým obrazom našej lingvistickej praxe.

S jazykom sa spája aj ďalšia z celého radu antirealistických námietok. Ide konkrétne o problém osvojovania si jazyka. Ak by to naozaj bolo tak, že jazykové entity sú reprezentáciami tých „správnych" stavov vecí, každý, kto si osvojuje (materinský) jazyk, by musel zachytiť korešpondenciu medzi výrokmi a stavmi vecí. Je to však vôbec možné, keď aj kompetentní užívatelia jazyka nedokážu túto korešpondenciu postihnúť? Kompetentnosť užívania jazyka by tak bola spochybnená.

Dá sa povedať, že Dummett udal smer, pokiaľ ide o rozvíjanie kritiky realizmu. Vysporiadanie sa s metafyzickým realizmom sa stalo jednou zo základných položiek filozofického programu H. Putnama, takže jeho výrazná zásluha na kritike realizmu je neprehliadnuteľná. Putnam obohatil štandardné postupy antirealistickej kritiky

o nové motívy. Viaceré dôsledky boli vyvodzované z jeho myšlienkového experimentu, ktorý pomenoval ako „mozog v nádobe“. Podstatou tohto špekulatívneho experimentu je systematicky zavádzajúci prúd vnemov, ktoré obsahuje mozog v nádobe, v ktorej je udržiavaný pri živote vďaka vyživovaciemu roztoku. Pomocou systému elektród, resp. rôznych vlákien sú stimulované oblasti takéhoto mozgu, takže mozog, t.j. vedomie, ktoré sa vytvára na základe mozgovej činnosti, má isté vnemy, ktoré nesprávne identifikuje s predmetmi vonkajšieho sveta. Pravda je však iná a vnemy sú zámerne klamlivé, vytvárajú iba ilúziu podoby vonkajšieho sveta. Ide vlastne o novú formuláciu karteziánskej skepsy týkajúcej sa skutočnej reprezentácie našich vnemov, resp. adekvátnosti celej našej skúsenosti, pričom zlého démona z Descartových *Meditácií* nahradil šialený vedec. Realizmu sa to týka v tom zmysle, že – podobne ako skepticizmus – de facto pripúšťa, že naše slová (vo všeobecnosti jazyk) a mentálne symboly sú čiastočne určované kontingentnými vzťahmi medzi nami a svetom. Slová by pre mozog v nádobe neoznačovali to, čo bežne označujú, a to platí aj pre slová „mozog“ a „nádoba“. Ak teda realizmus pripúšťa, že je možné, aby sme boli mozgom v nádobe, podľa Putnama by v takom prípade bolo naše tvrdenie, že sme mozgom v nádobe, nepravdivé, a to je nekoherentné s pôvodným predpokladom. S realizmom teda niečo nie je v poriadku.

Putnam považoval tzv. metafyzický realizmus za mŕtvy, t.j. neexistuje žiadna fixovaná množina na jazyku nezávislých objektov (konkrétnych či abstraktných) a žiaden fixovaný vzťah medzi termínmi a ich extenziami. Je ťažké, lepšie povedané je v princípe nemožné odlíšiť fakt od konvencie, „holú“ skutočnosť od produktov pojmovej schémy. Putnam zdôrazňoval, že povaha našej mysle a jazyka „prenikajú tak hlboko do toho, čo nazývame „skutočnosťou“, že samotný projekt predvádzania nás ako „mapujúcich“ niečo „na jazyku nezávislého“ je od samého počiatku fatálne neúplný“. Putnam však chcel nahradiť silnú doktrínu metafyzického realizmu za oveľa slabšiu koncepciu tzv. interného realizmu, ktorý ide ruka v ruke s akceptáciou tzv. pojmového relativizmu. Nezavrhol myšlienku reprezentácie sveta v jazyku. Naše slová a myšlienky naozaj v sebe zahŕňajú referovanie k predmetom. Musíme si len uvedomiť o akých predmetoch, resp. o akom druhu predmetov hovoríme a aký slovník vlastne používame). Realizmus nečerpá svoj zdroj z absolútnej a nezávislej, v istom zmysle už „hotovej“ totality predmetov, je prispôsobený konceptuálnym prostriedkom, ktorými sa k svetu vzťahujeme. Putnam zdôrazňuje: „Prijatie všadeprítomnosti pojmovej relativity od nás nevyžaduje odmietnutie toho, že pravda skutočne závisí na správaní sa vecí vzdialených hovoriacemu, ale povaha tejto závislosti sa mení podľa druhov jazykových hier, ktoré vynaliezame“ ([10], 192).

Je zaujímavé, ako bola Putnamova pozícia v spore realizmu a antirealizmu vnímaná. Autori hlásiaci sa k realizmu (D. Lewis, M. Devitt) mali sklon Putnama označovať za antirealistu bez ohľadu na to, že sa usiloval zachrániť zbytok realizmu v nejakej novej podobe. Na druhej strane, Putnama niektorí označili za jednoznačného prívrženca realizmu v tradičnom a pomerne striktnom chápaní. Napr. podľa

Davida Andersona Putnamova koncepcia napĺňa všetky metafyzické aj epistemologické znaky realizmu, ktorými sú:

1) *osvojenie si korešpondenčnej teórie pravdy* (Putnam s tým v podstate žiaden problém nemá)

2) *sémantický realizmus* – (Putnamov verifikacionizmus je idealizovaný, pravdivosť nejakej výpovede je určená verifikovateľnosťou za ideálnych epistemických podmienok)

3) *ontologický realizmus* – (Putnamov ontologický záväzok zahŕňa objekty vedy aj bežnej skúsenosti)

4) *epistemologický realizmus* – (Naša viera v existenciu objektov bežného a vedeckého poznania je odôvodnená)

5) *uznanie koherentnosti skepticizmu* – (Putnamov scénar Mozgu v nádobe nehovorí o logickej nekonzistetnosti skepticizmu ohľadom poznania vonkajšieho sveta)

6) *antiskepticizmus* – (Putnam zdôvodňuje, že hypotéza skepticizmu je nepravdivá)

7) *antirevizionizmus* – (Podľa Putnama zlyhanie fundacionalistického realizmu nemá mať za následok revíziu „spôsobov reči a myslenia, ktoré majú praktickú a duchovnú váhu“) ([1], 76–80).

Uvedená charakteristika, resp. zaradenie Putnama do silne realistického tábora je však neudržateľná, pretože bežnou odpoveďou realistov je, že ako povinné osvojenie si korešpondenčnej teórie, tak aj samotná myšlienka sémantickej interpretácie realizmu je nesprávna. Realizmus je podľa nich predovšetkým metafyzickou doktrínou, sémantika sa ho *prima facie* netýka (M. Devitt, A. Miller). Putnam si uvedomoval nedorozumenia, ktoré spôsobil označením svojho stanoviska ako „interného realizmu“. Preferoval teda iné názvy ako „pragmatický realizmus“ alebo „realizmus s malým ‚r‘“.

Putnam prístup sa teda podobá na niektoré postupy Kantovej teoretickej filozofie. Ide najmä o závislosť uchopovania predmetov od konceptuálnej schémy. Rozdiel je však v tom, že Putnam hovorí aj o pojmovej relativite, kým Kant sa relativizmu vyhol pevným ukotvením celej škály foriem čistého rozumu. Otázka realizmu a jeho obhajoba však tiež poskytuje aj iné ako iba kantovské historicko-filozofické analógie. Napr. J. Haldane si na pomoc pri obrane realizmu pred Dummettovými námietkami berie filozofické východiská Tomáša Akvinského. V pozadí vlastne stojí jednoduchá myšlienka, ktorá protirečí jednak antirealistickému konštrukcionizmu, tak aj antirealistickému sémantickému argumentu v neprospech hľadania transcendentálneho kritéria. Ide nielen o to, že predmety nášho poznania existujú reálne, nezávisle od našej mysle, vedomie, jazyka, ale samotné naše poznanie je ovplyvňované štruktúrou reality. Haldane (v zmysle tomistických úvah) hovorí o totožnosti mysle a sveta.

Autori, ktorí sa snažia obhájiť realistické stanovisko aspoň v nejakej jeho minimálnej podobe (do toho treba zarátať aj Putnama), sa zvyknú odvolávať na poznanie zdravého rozumu, ale hlavne na povahu vied, v ktorých je realizmus

v základnom nazeraní na svet bežne zahrnutý. V prostredí vedy celý problém akceleruje, pokiaľ ide o jeho závažnosť, pretože sa premieta do problému, či najúspešnejší spôsob poznania empirického sveta produkovaný vedami sa vzťahuje k reálnym alebo naopak „vykonštruovaným" entitám, resp. k entitám, ktoré majú viac funkcionálny alebo iný charakter takého druhu, ktorý nepodporuje realistické intuície.

Pokiaľ ide o samotnú špecifikáciu vedeckého realizmu, dobrým príkladom je stanovisko M. Devitta. Ten upozorňuje na to, že vedecký realizmus sa točí viac-menej okolo štatútu tzv. nepozorovateľných entít v rámci vedy. Práve tie sú kameňom úrazu. Pozorovateľné entity totiž nevyvolávajú taký silný antirealistický postoj. Po zohľadnení tejto skutočnosti, je vedecký realizmus vyjadriteľný nasledovným spôsobom: Väčšina zo základných nepozorovateľných entít v dobre zdôvodnených súčasných vedeckých teóriách existuje nezávisle na mysli. Ešte striktnejšie je toto stanovisko vyjadrené v silnom vedeckom realizme, resp. v jeho verzii: Väčšina zo základných nepozorovateľných entít v dobre zdôvodnených súčasných vedeckých teóriách existuje nezávisle na mysli a zväčša má také vlastnosti, aké im pripisuje veda ([5]). Za pozornosť stojí istá nenápadná opatrnosť, ktorú Devitt prejavuje pri charakteristike vedeckého realizmu, tá je však na mieste, keď si uvedomíme, že dejiny vedy sú do veľkej miery dejinami jej omylov. Absolútnosť ustupuje pred aproximatívnosťou. V podobnom duchu zaujíma svoj postoj k vedeckému realizmu aj H. Putnam. Nesúhlasí s fyzikalistickou redukcionistickou doktrínou a nesúhlasí ani s metafyzickým realizmom narábajúcim s pojmom pravdy, ktorý prekračuje to, čo by sme principiálne mohli vedieť. Putnam sa naopak hlási k vedeckému realizmu chápanom v zmysle konvergencie. Chápanie pravdy podľa neho nesmie vychádzať mimo korektnú potvrditeľnosť za správnych podmienok. To, čo sú tie správne podmienky Putnam odmieta zovšeobecniť: „Nemám všeobecnú teóriu. Pravda je taká pluralitná, vágna a s otvoreným koncom, ako sme aj *my* sami" ([12], 198).

V prospech vedeckého realizmu svedčí najmä úspech, z akým postupuje veda. Úspešnosť vedy pri objasňovaní a predikcii by nebola taká prenikavá, ak by entity a atribúty, o ktorých hovorí neboli aspoň približne také, ako sú opisované. V tomto zmysle sa teda argumentuje silou abdukcie: Vedecký realizmus je najlepším vysvetlením toho, že veda dosahuje úspechy.

Otázka znie, aké zámery a aké dôsledky sprevádzajú zavrhnutie realistického stanoviska. Skrytú motiváciu antirealizmu trefne zhodnotil D. Davidson nasledovným spôsobom: „Antirealizmus je výrazom nepotlačiteľnej túžby západnej filozofie zaistiť, že čokoľvek je skutočné, môže byť poznané: antirealizmus sa to snaží dosiahnuť tým, že nepriznáva existenciu tomu, čo podľa jeho verdiktu leží za hranicami ľudského poznania. ... Antirealizmus ostáva filozofiou kyslého hrozna. Jeho motto znie: ak nemôžete (v nejakom schválenom zmysle) to hrozno mať, nie je iba kyslé, ale vlastne ani nikdy neexistovalo" ([4], 91). Celý problém sa spája s antirealistickou epistemickou revíziou používania pojmu pravdy. Slovami Davidsona: „Je totiž možné napríklad tvrdiť, že ak nestačia naše epistemické schopnosti na určenie pravdivos-

ti či nepravdivosti nejakej vety, mali by sme stanoviť, že tá veta nemá žiadnu pravdivostnú hodnotu alebo že by sa malo uplatniť nejaké redukované chápanie pravdivosti. Výsledok vyjde narovnako: skutočné či pravdivé je ušité na mieru nejakej forme poznania“ ([4], 91). K tomu je azda potrebné dodať poznámku, že ak výber takej formy nie sprevádzaný uspokojivými kritériami, arbitrárnosť celej procedúry môže vyvolávať rozpaky.

V podobnom zmysle sa s niektorými možnými dôsledkami striktného antirealizmu a relativizmu nedokázal stotožniť ani H. Putnam. V kritike namierenej proti Rortymu zdôraznil, že snaha vyvodzovať ďalekosiahle závery z neúpechu metafyzického realizmu zároveň preceňuje aj pohŕda možnosťami filozofie. Filozofia nie je podľa Putnama piedestálom, po ktorého zrútení by sme mali nevyhnutne prehodnotiť mnohé spôsoby, akými hovoríme o svete v bežnom živote (najmä slová ako „vedieť“, „objektívny“, „fakt“, „rozum“). Akokoľvek by to, čo filozofia hovorí, bolo iluzórne, problém realizmu nevynímajúc, takéto ilúzie naznačujú čosi podstatné v ľudskej povahe, preto je to potrebné náležite preskúmať.

Polemika medzi realizmom a antirealizmom trocha trpí typickým nedostatkom diskusií, ktorým chýba nezaujatý moderátor (ak ním nechápeme Putnama alebo iných autorov). Nejasné je tiež to, či sa sporiacim stranám podarilo prípadne podarí vytvoriť konsenzuálny rámec pre rozhodnutie, kto má vlastne niesť bremeno dôkazu. Tak či onak, každé zaujatie stanoviska v tejto otázke je determinované prijatou teóriou významu, vzťahom k pojmu pravdy alebo príklonom či naopak odporom k redukcionizmu. Evidentné previazanie súčasného stavu diskusií o probléme realizmu s filozofickou tradíciou je samozrejme možné v zmysle napr. Rortyho úvah považovať za nadväzovanie na nekorektný obraz pestovania filozofie, ktorý nám zanechal novovek ako svoje neblahé dedičstvo. Nazdávam sa však, že detailnejšie posúdenie nových transformácií, ktoré nás vzdialili od starého chápania sporu o realizmus je schopné poukázať na fakt, že tento spôsob analýzy vzťahu človeka k svetu nemusí byť neplodný. Jedine vtedy, ak by sme neplodnosť stotožnili s neukončenosťou.

Literatúra:

[1] ANDERSON, D. L.: What Is Realistic about Putnam's Internal Realism? In: Philosophical Topics, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, s. 49–83.

[2] AYERS, M.: Co to jest realizm? In: Gutowski, P. – Szubka, T. (eds.): Filozofia brytyjska u schyłku XX. wieku. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 155–180.

[3] BATITSKY, V.: A Realistic Look at the Putnam's Argument againts Realism. In: Foundations of Science, No. 5, 2000, s. 299–321.

[4] DAVIDSON, D.: Indeterminizmus a antirealizmus. In: Subjektivita, intersubjektivita, objektivita. Filosofia, Praha 2004, s. 91–105.

[5] DEVITT, M.: Scientific Realism. In: Jackson, F. – Smith, M. (eds.): The Oxford Handbook of Contemporary Analytic Philosophy. Oxford University Press 1999, Oxford.
[6] DUMMETT, M.: Logiczna podstawa metafyziky. PWN 1998, Warzawa.
[7] DUMMETT, M.: Realizm i antyrealizm. In: Gutowski, P. – Szubka, T. (eds.): Filozofia brytyjska u schyłku XX. wieku. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 67–86.
[8] DUMMETT, M.: Realność przeszłości. In: Szubka, T. (ed.): Metafizyka w filozofii analitycznej. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 257–274.
[9] HALDANE, J.: Teoria identyczności umysł–świat a wyzwanie antyrealizmu. In: Gutowski, P. – Szubka, T. (eds.): Filozofia brytyjska u schyłku XX. wieku. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 117–154.
[10] PUTNAM, H.: Otázka realizmu. In: Peregrin, J. (ed.): Obrat k jazyku: druhé kolo. Filosofia 1998, Praha.
[11] PUTNAM, H.: Realism with a Human Face. Harvard University Press 1992.
[12] PUTNAM, H.: Three Kinds Of Scientific Realism. In: The Philosophical Quarterly, vol. 32, No. 128, 1982, s. 195–200.
[13] PUTNAM, H.: Wiele twarzy realizmu i inne eseje. PWN 1998, Warszawa.
[14] RORTY, R.: Putnam a hrozba relativizmu. In: Putnam, H. – Rorty, R.: Co po metafyzice. Archa, Bratislava 1997, s. 61–94.
[15] WRIGHT, C.: Współczesny spór o realizm – dokąd teraz? In: Gutowski, P. – Szubka, T. (eds.): Filozofia brytyjska u schyłku XX. wieku. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 87–116.

PhDr. Eugen Andreanský, PhD.
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta PU v Prešove
17. novembra 1
080 78 Prešov
andrean@unipo.sk

„DVOJIDENTITA“, „DVOJPERSPEKTÍVA“ AKO MOŽNÝ EPISTEMICKÝ POTENCIÁL

Etela Farkašová

„Double identity", „double perspective" as a possible epistemic potential

The paper highlights the phenomenon „double identity" and „double perspective" as a result of the globalisation. Following the feminist standpoint theory the author focuses mainly on the epistemic privilege of the „double position". Attention is also paid to some of the problems concerning the psycho/social dimensions of this phenomenon and to their theoretical solution.

Častým sprievodným javom globalizácie je narušanie pôvodných identít, či utváranie „dvojitej" identity a perspektívy pri nazeraní na svet. V príspevku sa sústredím na epistemické a psycho-sociálne aspekty tohto fenoménu, pričom sa opriem o teóriu stanoviska (ako historický typ feministických epistemológií), podľa ktorej náš pohľad na svet spoluurčuje situovanosť v ňom.

Teória stanoviska (TS) tematizuje vzťah medzi sociálnou pozíciou a príslušnou identitou/perspektívou, zdôrazňujúc, že partikulárnosť poznávania nemusí viesť ku gnozeologickému pesimizmu či relativizmu, ale naopak, môže viesť k vyššej miere sebakritickej reflexie. Ak vychádzame z toho, že sociálny systém pozostáva z mnohých štruktúr, ktoré sa vzájomne prekrývajú, a sú aj vo vzájomnom konflikte, je zrejmé, že proces rozkrývania jednotlivých štruktúr závisí od zmnoženia perspektív, z ktorých sa na ne nahliada. Niektoré zo štruktúr sociálnej reality sa stávajú viditeľnými z perspektívy konkrétneho stanoviska, cez prizmu určitých kultúrnych filtrov, iné sa naopak, stávajú neviditeľnými. Niekedy práve zmena kultúrnho filtra umožňuje novú perspektívu pri pozeraní sa na sociálny (prírodný) svet, pretože „odstraňujú závoje a klapky na očiach, ktoré zatemňujú poznanie…" ([1], 80). Pre „nové" videnie je dôležitá najmä perspektíva mimo centra, ktorá môže sprostredkovať nestereotypný pohľad na sociálnu realitu a generovať jej svieže, kritické analýzy ([2], 126). Stanoviskovú koncepciu charakterizuje viera v možnosť transformovať konkrétnu situovanosť (najmä v prípade znevýhodnenej situovanosti) na „systematicky vhodný a platný vedecký zdroj" ([3], 129), neznamená to však, že tieto perspektívy samy osebe zaručujú dosahovanie väčšej objektivity poznania.

Aj rôzna kultúrna situovanosť utvára pre genézu poznania rôzne podmienky (ontologické, etické, svetonázorové a i. predpoklady). Jednotlivé kultúry disponujú rôznymi diskurzívnymi zdrojmi, poskytujú rôzne východiskové obrazy sveta a diskurzívne rámce (metafory, modely narácie, konceptuálne rámce a pod.), ktoré vplývajú na charakter získavaných poznatkov a podmieňujú spôsoby organizovania produkcie poznania ([4], 258). V súvislosti s touto problematikou sa v TS podčiarkuje to, že spôsoby produkcie poznania sú podmienené aj stereotypmi a predsudkami získanými v socializácii. Tieto sú v kultúrach hlboko usadené a zväčša sa vnútri nich nepociťujú ako stereotypy či predpojatosti, ale ako niečo „prirodzené", čo nemusí

podliehať kritickej reflexii. Ani tento fakt nemusí ústiť do gnozeologického pesimizmu, východiskom môže byť „dialogická prax“, procesy vzájomnej recipročnej interpretatívnej kritiky ([5], 201). Často si neuvedomujeme, ako je nám svet sprostredkovaný (napríklad rôznymi mediálnymi obrazmi, rôznymi symbolickými spôsobmi) a ako je organizovaný ešte predtým, ako začíname participovať na jeho poznávaní, a preto je potrebné orientovať sa na analýzy „predpodmienok“, ako aj na formy vnímania a organizácie našej skúsenosti, ktorá sa pokladá za „bezprostrednú“.

V TS sa zdôvodňuje potreba včleniť perspektívu a skúsenosť „iných” – tých, čo sú „mimo centra” systému a jeho dominantných pozícií, do východísk poznávacích procedúr. Na epistemologickú privilegovanosť „pozície outsidera” poukazuje napríklad sociologička Patricia Hill Collinsová, podľa ktorej táto pozícia dáva možnosti kombinovať blízkosť so vzdialenosťou, záujem a zaangažovanosť s odstupom a s indiferentnosťou, čo vytvára predpoklady na dosiahnutie väčšej miery objektivity. Skupiny nachádzajúce sa vo vzťahu k dominantným sociálnym inštitúciám v pozícii „outsiderov”, získavajú podľa tejto autorky optiku, akú by nemali „zvnútra”, nadobúdajú schopnosť vidieť či už konceptuálne schémy, či vzory vier a správania v danej spoločnosti tak, ako ich spravidla nemôžu vidieť a posudzovať tí, ktorí sa nachádzajú uprostred nich. Prínos „outsiderov” spočíva nielen v tom, že vnášaním inej perspektívy môžu zvyšovať objektivitu poznania, ale aj v tom, že toto poznanie rozširujú a dokážu rozpoznať v kultúre isté vzorce správania a viery, ktoré by „domáci” či tí „vnútri”, dokázali len ťažko, ak vôbec, identifikovať, a tak prispievajú k obohateniu diskurzu i horizontu už etablovanej disciplíny ([6], 15 a n.). Dôležité je prepojenie „pozície v centre” s „pozíciou periférie”, ktoré ponúka zdroje potrebné na zmenšenie možných deformácií vo výkumoch sociálnej reality ([7]).

V súvislosti s prepojením pozície „vnútri” s pozíciou vonku” sa vynára otázka „kontradiktorickej identity”, ktorá sa z konvenčného pohľadu hodnotí ako nedostatok, no z pohľadu TS ako výhoda. „Dvojpozícia” (byť zároveň „vnútri” a „vonku”, v centre a na periférii) a s ňou spätá „dvojidentita” môže podľa predstaviteliek TS viesť k odhaľovaniu nových aspektov reality, generovať hodnotné porozumenie mnohých javov v spoločenských vedách, ale aj v umení, môže (ale nemusí – závisí to na súbore viacerých faktorov) generovať epistemickú privilegovanosť. „Outsider vnútri” má totiž prinajmenšom dve odlišné identity, ktoré tým, že sú nielen odlišné, ale sú aj v opozičnom vzťahu, môžu produkovať nový diskurz, nové poznanie. Relevantnou je aj kultivácia empatie, schopnosť dôverovať inému typu skúsenosti a pohľadu na svet na základe tejto odlišnej skúsenosti; schopnosť vo vlastných analýzach zohľadňovať takúto skúsenosť ([8]).

V súčasnosti sa pojmy marginalizácie, outsiderstva, cudzosti analyzujú vo viacerých epistemologických teóriách, ktoré sa označujú ako „sociálne epistemológie cudzosti” ([9], 276–277). Môžeme spozorovať všeobecnejšiu tendenciu (vysvetliteľnú aktuálnymi sociálnymi procesmi) používať trópy marginality, cudzosti, outsiderstva, diaspory a na ich základe utvárať aj všeobecnejší diskurz marginality, ktorý vstupuje nielen do akademických disciplín, ale zasahuje aj viaceré sféry spoločensko-

politického (nemenej však aj kultúrneho) života ([10], 222-237). V súvislosti s faktom „dvojitého vidienia“, či „bifurkácie vedomia“ sa v týchto koncepciách nastoľuje aj otázka „dislokácie“, či pozície „byť v-medzi“ ako istej „hybridnej lokácie“, ako „tretej pozície“. Ukazuje sa, že existujú určité príbuzné momenty medzi feministickými, multikulturálnymi či postkoloniálnymi štúdiami, ktoré takisto zaznamenávajú vzostup v súvislosti so spoločensko-politickými zmenami vo svete. Reflektovanie „dvojitého videnia/vedomia” sa spája s úsilím o čo najkomplexnejšie zachytenie problematiky, predovšetkým s ohľadom na kognitívne možnosti „tretej pozície”. Zásadné inovácie v poznávaní, ktoré sú späté s narúšaním zaužívaných spôsobov videnia, možno pokladať za funkciu marginálnej pozície čiastočne presahujúcej samotnú túto marginálnosť, či pozíciu „outsidera vnútri”. Dick Pels upozorňuje na viaceré aspekty situácie, v ktorej dochádza k stretu, a kríženiu disparátnych skúsenostných kontextov, generovaných disparátnymi sociálnymi lokalizáciami – tak, ako je tomu napríklad v prípade „cudzinca”/ ”cudzieho” pohybujúceho sa naprieč či „krížom” kontextami: „cudzí” ich oba obsiahne tým, že si utvára „dvojité videnie”/”vedomie”. Dôležité si je uvedomiť, že takéto medzikontextové sprostredkovávanie, ktoré prináša novú optiku, nie je neobmedzené, univerzálne, pretože nie je možné obsiahnutie všetkých možných kontextov a každá migrácia medzi nimi je časovo a priestorovo viazaná, a aj limitovaná. Napriek tomu Pels vidí aj v pohybe medzi dvoma-troma kontextmi náznak možnosti transcendencie, ktorú sľubovala filozofická tradícia, pravda, je to inak chápaná a inými prostriedkami dosahovaná transcendencia ([9], 278–279).

Pri rozpracúvaní problematiky „dvojpozície“/“dvojidentity“ sa vynárajú mnohé závažné (epistemologické, ale aj etické či psychologické) problémy, ktorým sa spravidla nevenuje dostatočná pozornosť, ba ktoré sa niekedy prehliadajú. Stručne načrtnem isté riziká späté s touto „dvojpozíciou“.Na jednej strane skúsenosť „dvojidentity“ dáva jedinečnú výhodu pre reinterpretovanie reality iným spôsobom, zároveň však môže prinášať isté psychologické ťažkosti, na ktoré sa musia jednotlivci (skupiny) v danej pozícii sústrediť v zápase o sebaidentifikáciu, a to je problém, s ktorým sme konfrontovaní aj v súvislosti s globalizáciou. Skutočnosť, že človek/skupina disponuje dvojitou perspektívou a operuje v dvoch rôznych, nekompatibilných kontextoch, sama osebe nepostačuje na vznik epistemicky výhodnejšieho stanoviska. Existuje totiž možnosť, že človek v „dvojitej pozícii“ podľahne pokušeniu „dichotomizovať svoj život a rezervovať rámec odlišného kontextu pre obe jeho časti” – že teda dochádza k akémusi roztrieštenu jeho života napríklad tak, že pre svoj život vo verejnej sfére si volí iné vzory správania, iný životný štýl ako pre svoj súkromný život, takáto roztrieštenosť môže viesť k napätiam, k problematickým permanentným prechodom z jedného životného štýlu do druhého, z jedného kultúrneho rámca do iného, a aj k frustráciám, ak tieto prechody nie sú bezkonfliktné. Ďalšou možnosťou je, že indivíduum sa pokúsi odmietnuť praktiky svojho vlastného kontextu a rozhodne sa – z viacerých, zväčša pragmatických dôvodov – podobať sa dominantnej, resp. cudzej kultúre, tým však spravidla ohrozuje, rep. znevažuje

hodnotu svojej pôvodnej identity. Môže sa stať aj to, že indivíduum (skupina, spoločnosť) sa rozhodne úplne odmietať praktiky cudzej – dominantnej kultúry a zotrvať len vo svojom rámci, uzatvárať sa pred cudzími vlpyvmi, čo môže eše viac zvýšiť jeho izolovanosť a v extrémnom prípade viesť k fundamentalizmu. Voči týmto dvom možnostiam sa ponúka voľba „kriticky obývať" oba rámce a využiť ich kontexty k vzniku dvoch, vzájomne kritických perspektív (teda k vypestovanu schopnosti byť kritický k obom kontextom). Realizovať túto voľbu však nemusí byť vôbec jednoduché a bezproblémové. Takáto dvojkontextovosť ako istá intelektuálna výhoda môže viesť k strate koreňov, k strate miesta, ktoré by človek mohol pokladať za svoj domov, k rozpadu vlastnej identity, a následne môže produkovať aj rôzne psychologické aj sociálne problémy (ambivalenciu, pocity neistoty, vykorenenia, odcudzenia). Vzťah medzi oboma obývanými kontextmi nemusí byť jednoduchý, len zriedkakedy sa podarí dosiahnuť „dialektickú syntézu" oboch, takú syntézu, ktorá zaisťuje výhody oboch kontextov a prekonáva ich problémy ([11], 221–223).

V súvislosti s „dvojidentitou" neslobodno strácať zo zreteľa ani nebezpečenstvo spočívajúce v nezriedkavej romantizácii a idealizácii marginalizácie, „inakosti", „cudzosti". Podobné úskalie vidím v nekritickom presvedčení, že prisvojiť si perspektívu iných je bezproblémovou záležitosťou, pokladám totiž za diskutabilné, či je vôbec možné úplné prisvojenie si takejto perspektívy – čo však neznamená, že by sme sa nemali usilovať o jej pochopenie, ako aj o pochopenie spôsobu videnia, myslenia, interpretovania sveta z takej perspektívy, že by sme sa nemali usilovať včleňovať ju do našich pohľadov. Pozícia „byť vonku a zároveň vnútri" predstavuje ďalší problém, nakoľko nie je možný spätný návrat k pôvodnej identite, tá už bude v sebe niesť – či už s pozitívnymi alebo negatívnymi dôsledkami – „nadobsah" získaný v predchádzajúcej kontradiktorickej pozícii. Takáto neľahko získateľná (a zrejme aj dlhodobejšie udržateľná) pozícia ponúka nové možnosti „dvojitého videnia"/"vedenia", no zároveň nesie v sebe isté riziká, ktoré nemožno nikdy celkom eliminovať, no možno ich prostredníctvom systematickej kritickej seba/reflexie aspoň redukovať.

Možno očakávať, že problematika „dvojvidenia" založeného na prepájaní perspektív, resp. problematika kontradiktorickej „tretej pozície", ktoré som tu stručne načrtla, sa v najbližšom čase stanú teoreticko-metodologicky, ale aj politicko-prakticky relevantnými témami vo viacerých vedných disciplínach reflektujúcich najrôznejšie sféry spoločenského života, a to najmä s ohľadom na postupujúcu globalizáciu a s ňou súvisiace strety, prelínania a vzájomné vplyvy medzi rôznymi identitami, kultúrami, sociálnymi systémami. Nazdávam sa, že TS môže ponúknuť pre rozpracovávanie týchto tém produktívne inšpirácie.

Literatúra:

[1] HARDING, S.: Feminizmus, veda a antiosvietenská kritika. Aspekt 1/1998.

[2] HARDING, S.: Feminist Epistemology in and after the Enlightenment. In: HARDING, S.: Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives. Cornell University Press, Ithaca – New York, 1991.
[3] HARDING, S.: Rethinking Standpoint Epistemology: What Is „Strong Objectivity"? In: HARDING, S. /ed./: The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies. Routledge, New York and London 2004.
[4] HARDING, S.: Comment on Hekman's „Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality? In: HARDING, S. /ed./: The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies. Routledge. New York and London 2004.
[5] CODE, L.: What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Cornell University Press, Ithaca – New York, 1991.
[6] COLLINS, P. H.: Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. Social Problems 33, 1986.
[7] HOOKS, B.: Feminist Theory: From Margin to Center. South End Press, Boston 1983.
[8] SZAPUOVÁ, M.: Poznanie a dôvera. In: Zborník príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ v Banskej Bystrici 17.-19.9.1998. IRIS, Bratislava 1998.
[9] PELS, D.: Strange Standpoints, or How to Define the Situation for Situated Knowledge. In: HARDING, S. /ed./: The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies. Routledge, New York and London 2004.
[10] HALL, S.: Cultural Identity and Diaspora, In: RUTHEFORD, J. /ed./: Identity: Community, Culture, Difference. Lawrence & Wishart, London 1990.
[11] NARAYAN, U.: The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist. In: : HARDING, S. /ed./: The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies. Routledge. New York and London 2004.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0015/03.

Doc.PhDr.Etela Farkašová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
81801 Bratislava
Farkasova@Fphil.uniba.sk

SPOR RACIONALISTOV A EMPIRIKOV V TEÓRIÁCH O NADOBÚDANÍ JAZYKA

Ján Rybár

The main goal of this article is to introduce some important arguments for the nativistic (rationalistic) approach in the area of language acquisition (Creole language, NSL, wug test, hypothesis about words and rules and theory of critical periods).

Úvod

Je zaujímavé, že tento „večný" spor medzi racionalistami a empirikmi sa znovu rozhorel v tak zdanlivo „nenápadnej" oblasti vedeckého skúmania, ako je nadobúdanie jazyka u dieťaťa. Spor má podobu sporu o tom akú úlohu pri nadobúdaní jazyka majú dedičné faktory a akú jazykové prostredie. Ak to trochu zjednodušíme, tak tých, ktorí väčšiu dôležitosť pripisujú dedičnosti môžeme označiť za nativistov a tých, ktorí viac zdôrazňujú úlohu prostredia môžeme poznať pod „značkou" konekcionisti.

Podľa konekcionistov pri nadobúdaní jazyka rozhodujúcou je frekvencia výskytu jazykových štruktúr v danom jazykovom prostredí a ich učenie (kľúčovou v tomto prístupe je pamäť). Konekcionisti pomocou umelých neurónových sietí vytvorili rôzne varianty modelov učenia sa jazyka u dieťaťa. Najznámejšie sú modely učenia sa anglického minulého času [4]. V súčasnosti sa stáva toto modelovanie veľmi dynamickou oblasťou vedeckého výskumu. Inou otázkou je však nakoľko tieto modely zodpovedajú reálnemu nadobúdaniu jazyka u dieťaťa.

Podľa nativistov nadobúdanie jazyka sa nedá vysvetliť bez vrodene zabudovaných pravidiel – či už sa volajú univerzálna gramatika, zariadenie pre nadobúdanie jazyka alebo nejako inak (v každom prípade tu je dôraz na vrodenom kognitívnom systéme, ktorý má na starosti pravidlá).

V ďalších častiach článku sa zameriam predovšetkým na najdôležitejšie teoretické argumenty a najdôležitejšie empirické výskumy, ktoré svedčia v prospech nativistickej platformy.

Vrodený jazykový softvér

Učíme sa jazyk tak, ako sa napríklad učíme slušnému správaniu pri stole, alebo nám jazyk v priebehu detstva rastie ako nos, ruky a ďalšie orgány? Čo máme vôbec na mysli pod učením sa jazyka? Je naozaj pravda, že ide jednoducho o napodobňovanie reči dospelých? Akú skutočnú úlohu tu hrá jazykové prostredie? Nie je úlohou prostredia len spustiť vrodene zabudované jazykové zariadenia? S týmito a podobnými otázkami prišiel v polovici minulého storočia lingvista N. Chomsky.

Tento radikálny zástanca vrodenosti jazykových štruktúr svoju koncepciu neustále spresňoval. Hovoril o vrodenosti univerzálnej gramatiky, o zariadení pre nadobúdanie jazyka (*language acquisition device*) a o vrodených jazykových princípoch a parametroch.

Podľa Chomského existuje akýsi univerzálny softwarový balík princípov a parametrov, ktorý sa nastavuje pod vplyvom primárnych lingvistických dát materinského jazyka. A ide práve o to, čo sa použije z tohto vrodeného univerzálneho softwarového balíka v danom konkrétnom jazyku. O tom, ktoré parametre sa nastavia, rozhoduje vždy konkrétne jazykové prostredie. Tento balík údajne obsahuje potenciálne okolo sto parametrov.

Na ilustráciu uvedieme jednoduchý príklad s *pro-drop parametrom* – absenciou sémanticky prázdneho zámena v pozícii podmetu. Tento parameter je nastavený napríklad v taliančine, španielčine a tiež aj v slovenčine. Môžeme povedať: *Prší, Idem do kina, Nemám peniaze* a podobne. Tento parameter však nie je nastavený vo všetkých jazykoch. Nie je nastavený napríklad v angličtine, kde nesmie chýbať sémanticky prázdne zámeno: *It is raining, I go to the cinema tonight, There is no money* a podobne.

Dôležitosť takýchto princípov a parametrov (týchto vrodených kognitívnych štruktúr) spočíva v tom, že práve ich prostredníctvom sa dieťa učí jazyk tak ľahko a rýchlo. Chomského teórie o vrodenosti jazykových štruktúr mali veľký ohlas a našli si mnohých stúpencov a nasledovníkov. Tieto teórie stimulovali množstvo výskumov v najrôznejších oblastiach, ktorých predmetom je skúmanie jazyka.

Kreolčina a nikaragujská posunková reč

Týmto prístupom sa nadchol aj lingvista D. Bickerton, keď sa zaoberal vznikom kreolčiny na Havajských ostrovoch. Skúmanie kreolčiny považoval za vynikajúcu možnosť skúmať vrodenú gramatickú mašinériu mozgu. Ide o príbeh, ktorý je spojený so smutným osudom otrokov v koloniálnych časoch „pozvážaných" na havajské trstinové plantáže z najrôznejších častí sveta. Títo ľudia hovorili jazykom kolonialistov na pidgin úrovni, teda jazykom takmer bez akéhokoľvek ohýbania slov a gramatiky. Zaujímavé však je, že potomkovia týchto imigrantov, vychovaní v takomto chudobnom jazykovom prostredí, už v prvej generácii hovorili plnohodnotným jazykom s bohatými gramatickými štruktúrami, pre ktorý sa ujal názov kreolčina.

Kreolské jazyky vznikli nezávisle na sebe aj v iných častiach sveta (všade tam, kde sa udiali podobné koloniálne príbehy), pričom pozoruhodné je, že gramatické štruktúry týchto jazykov majú bližšie k sebe navzájom než k pôvodným jazykom alebo k jazyku koloniálnych vládcov.

Podobne silný príbeh je spojený aj so vznikom *nikaragujskej posunkovej reči*. V Nikarague po prevzatí moci sandinistami sa vláda začala zaoberať aj touto skupinou zanedbaných detí. Sústredili ich do jedného centra a začali ich vyučovať oficiálnu posunkovú reč. Tieto deti však neboli zvyknuté sa učiť a nejavili žiadny záujem

o takéto učenie. Aké veľké však bolo prekvapenie tímu pedagógov, keď zistili, že deti napriek tomu medzi sebou komunikujú prostredníctvom neznámych posunkov. Na rozlúštenie tohto tajomstva pozvali J. Keglovú, lingvistku z Massachussettského technologického inštitútu, ktorá zistila, že deti si pre komunikáciu vytvorili svoj vlastný jazyk. Dnes sa tento jazyk nazýva nikaragujská posunková reč.

Wug test

Chomsky ovplyvnil aj mnohých psychológov. Aj v rámci psychológie sa začali rozvíjať metódy, ktoré potvrdzujú, že jazykové (gramatické) pravidla sa neosvojujú priamym napodobňovaním. Psychologička Berko-Gleasonová už v päťdesiatych rokoch vo svojej doktorskej práci na Massachussettskom technologickom inštitúte uviedla výsledky veľmi jednoduchého, ale dômyselného experimentu – tzv. wug testu. Malému dieťaťu (4–7 rokov) ukážeme nakresleného vtáčika. Ide o vtáčika, ktorý sa nepodobá na žiadneho z reálne existujúcich vtákov (je to tzv. *artificial bird*) a nazveme ho *wug*. Dieťa konštatuje: „Je tam teda jeden wug". Potom k nemu nakreslíme ešte jedného takého istého vtáčika a dieťa nemá žiaden problém utvoriť plurál tohto novotvaru: „Teraz sú tam dva wugy" (resp. v angličtine wugs). Prednosťou tejto metódy testovania ohýbania umelých slov je istota, že sa deti s týmito slovami v rôznych gramatických pozíciách ešte určite nestretli. Tento test prinajmenšom vyvracia hypotézu o priamom napodobňovaní gramatických pravidiel.

Táto metóda sa veľmi ujala a v súčasnosti sa jej uplatňovanie sa neobmedzuje len na výskumy s ohýbaním umelých podstatných mien, ale rozšírilo sa aj na umelé slovesá, prípony, predpony a podobne. Takto postupoval psycholingvista D. Slobin a jeho spolupracovníci, ktorí skúmali viac ako štyridsať európskych, ázijských, afrických, amerických jazykov, vrátane jazykov prírodných národov. Zaujímalo ich, čo majú spoločné všetky tieto jazyky? Odpoveď je, že niektoré princípy. Napríklad: Venuj pozornosť slovosledu! Vyhýbaj sa výnimkám! Venuj pozornosť koncovkám slov!

Nemám tu možnosť uviesť podrobnosti technológie výskumu. Uvediem iba jeden zaujímavý výsledok (podrobnosti môžete nájsť v [6], s. 93–94). Zistilo sa, že deti sú oveľa vnímavejšie na koncovky a nové slová s novými koncovkami sa dokázali naučiť oveľa rýchlejšie, než slová s predponami. Z toho Slobin usúdil, že tento princíp patrí medzi vrodené strategické princípy.

3. Hypotéza o slovách a pravidlách

Významným stúpencom a rozvíjateľom Chomského koncepcie je aj psycholingvista S. Pinker so svojou hypotézou o dvoch kognitívnych systémov (z ktorých má jeden na starosti slová a druhý pravidlá [3]). Tento autor svoju hypotézu overuje najmä na pravidelných a nepravidelných slovesách v angličtine. Pre nepravidelné slovesá je dôležitá pamäť (pretože to sú slová, ktoré sa neohýbajú) a pre pravidelné

slovesá je to schopnosť našej mysle tvoriť pravidlá (pre slová, ktoré sa ohýbajú). Pravidlá sa nevytvárajú a neosvojujú dieťaťom len na základe veľkého počtu výskytu slova v danom tvare. Proti tomu svedčí napríklad aj fakt (hoci sa to na prvý pohľad nezdá), že slová, ktoré sa málo vyskytujú, sa vždy ohýbajú pravidelne. V hre je skôr vrodená schopnosť nášho jazykového systému disponovať pravidlami – mentálnou gramatikou. Podľa neho pravidlá nie sú jednoduchým produktom registrovania gramatických tvarov v reči rodičov, ale produkt inštinktívne špecifikovanej architektúry jazykového systému.

Pinker svoju hypotézu o dvoch kognitívnych systémoch (slovách a pravidlách) sa snaží potvrdiť na základe skúmania rečových porúch súvisiacich s mozgovými a genetickými poškodeniami. Tento autor skúma neurovedný a genetický materiál pomocou metódy dvojitej disociácie. Na ilustráciu uvediem aspoň jeden efektný príklad vzťah medzi poruchou nazývanou SLI a Williamsovým syndrómom. Ako SLI (*Specific Language Impairment*) sa označujú vlastne všetky poruchy reči, ktoré nie sú zavinené nahluchlosťou, autizmom, retardáciou alebo nejakou inou známou poruchou (ide pravdepodobne o súbor porúch). Títo pacienti majú problémy s wugovským testom, ale napriek tomu dokážu v bežnej reči pravidelne ohýbať (pravdepodobne sa tieto slová vo všetkých tvaroch ohýbania dokážu naučiť naspamäť). Ide o pacientov s poruchami reči, ale s vysokou inteligenciou. Existujú však aj pacienti s opačnou diagnózou. Sú to pacienti s Williamsovým syndrómom. Napriek svojmu nízkemu IQ celkom slušne obstoja v jazykových testoch (pričom relatívne často uplatňujú pravidlá aj pri nepravidelných tvaroch). Obidve poruchy sú geneticky podmienené. Gény prvej skupiny pacientov s SLI narúšajú gramatiku, no pritom nepostihujú inteligenciu. A naopak, gény pacientov druhej skupiny s Williamsovým syndrómom poškodzujú inteligenciu, ale neoslabujú ich gramatiku. Prví pacienti majú problém s pravidelnou konfiguráciou a všetko riešia pomocou mentálneho slovníka, oproti tomu druhí pacienti všetko riešia pomocou pravidiel.

4. Teória kritických období

V súlade s tézou, že jazykové prostredie iba spúšťa vrodené jazykové zariadenie je aj Lennebergova (mimochodom ide tiež Chomského spolupracovníka z MIT) teória kritických období [2]. Podľa neho priaznivé obdobie pre nadobúdanie jazyka sa končí v pubertálnom veku. Táto hypotéza sa dokladá rôznymi kazuistikami i empirickými výskumami. Často sa v tejto súvislosti spomínajú tzv. vlčie deti (presnejšie deti údajne vychované zvieratami). Príbehy o týchto deťoch však nie sú spoľahlivo doložené, patria skôr do oblasti mýtov. V odbornej literatúre však máme diagnosticky i terapeuticky dobre opísaných niekoľko prípadov, keď z nejakých (často veľmi drastických) príčin prežili deti kritické obdobie (alebo jeho časť) v úplnej jazykovej izolácii. Medzi najznámejšie patria tieto tri prípady:

1. *Prípad Isabelle.* Ide o dievča, ktoré do šesť a pol roka žilo celkom izolované od sociálneho prostredia v tichom väzení svojho starého otca a nemej, mentálne retar-

dovanej matky. Keď sa potom dostalo do priaznivého prostredia, jeho jazykový vývin veľmi rýchlo akceleroval do plnohodnotnej podoby. Za pol druha roka si osvojilo do 2 000 slov a dokázalo produkovať úplne gramaticky správne vety. Za dva roky učenia sa jazyka sa dostalo na úroveň normálneho dieťaťa. Dievča evidentne malo vynikajúcu schopnosť učiť sa. Osemapolročnú Isabelle nebolo ľahko odlíšiť od normálneho dieťaťa. Jej úspech sa pripisuje tomu, že mala možnosť učiť sa jazyk ešte pred skončením kritického obdobia.

2. *Prípad Genie*. Je to príbeh dievčaťa s podobným osudom, aký mala Isabelle, len s dlhšou dobou izolovanosti, a tým aj menej šťastným koncom. Jej psychopatickí rodičia (zvlášť otec) ju držali v úplnej jazykovej izolácii až do pubertálneho veku (presne od dvoch rokov do trinásť rokov sedem mesiacov). Keď sa situácia radikálne zmenila a Genie sa dostala do priaznivého prostredia, napriek veľkému úsiliu samého dievčaťa a odborníkov okolo nej, bolo už neskoro. Za sedem mesiacov sa naučila počítať do päť, pomenovať nejaké farby, niekoľko slovies a pomenovať mnoho objektov vo svojom okolí. Mala však problémy so syntaxou. Zvlášť veľké problémy mala s otázkami (špeciálne wh-otázkami, teda s otázkami, ako sú *what is… where are... which*...). Jednoducho išlo o problémy so zvládnutím gramatiky. Celkové jej zvládnutie jazyka bolo na pidgin úrovni. Jej jazykové uzdravenie nemohlo byť úspešné, pretože sa s ním začalo až v pokritickom štádiu. Je to evidentný prípad premeškaného obdobia učiť sa jazyk [1].

V súvislosti s týmto prípadom sú však aj isté pochybnosti, či v prípade Genie nezohrali svoju úlohu aj ďalšie faktory, či citová deprivácia, emocionálne traumy, ktoré dievča v priebehu svojho strašného väzenia zažilo, nenarušili jej schopnosť učiť sa.

3. *Prípad Chelsea*. Často uvádzaným je aj prípad Chelsey, ktorá sa začala učiť jazyk, keď mala tridsaťjeden rokov. Predtým bola považovaná odborníkmi za mentálne retardovanú. Šťastnou náhodou sa dostala k špecialistovi, ktorý rozpoznal, že nejde o retardovanú, ale o hluchú pacientku. Odborne jej pomohol tak, že jej počutie sa priblížilo k normálnej úrovni. Po následnej intenzívnej terapii pomocou špeciálneho tímu dosiahla v inteligenčných testoch úroveň desaťročného dieťaťa, jej slovník obsahoval 2 000 slov, vedela čítať, písať, sociálne komunikovať, dokonca bola sociálne nezávislá a pracovala u veterinára. Avšak napriek týmto rôznym úspechom jej gramatická schopnosť (syntax) ostala veľmi zvláštna a chudobná [2].

Ako z uvedeného vyplýva, v dvoch z týchto troch prípadov, jazykovou izoláciou bolo poškodené spustenie kognitívneho systému pre tvorbu pravidiel. Systém pre akvizíciu lexikónu bol jazykovou izoláciou poškodený v oveľa menšej miere.

* * *

Najdôležitejšie nie je ani tak to, či sa Chomského hypotézy o vrodenosti jazykových štruktúr celkom potvrdili alebo vyvrátili (v tomto smere vo vedeckej komunite stále existuje veľká názorová pestrosť). Najzaujímavejšie na týchto sporoch nie je to, či momentálne víťazia stúpenci racionalistickej alebo empiristickej platformy. Pro-

duktívnosť sporov medzi racionalistami a empirikmi spočíva skôr v tom, že významne stimulovali multidisciplinárny teoretický a empirický výskum, ktorý priniesol množstvo nových prevratných poznatkov o fungovaní takého komplexného komunikačného a poznávacieho nástroja akým je ľudský jazyk.

Literatúra:

[1] CURTISS, S.: Genie: A Linguistic Study of a Modern-day „Wild Child". New York, Academic Press 1977.

[2] CURTISS, S.: *Abnormal language acquisition and grammar: evidence or the modularity of language.* In: Newmayer, F. J.: Linguistics – The Cambridge Survey 2. Cambridge University Press 1998.

[3] LENNEBERG, E. (1964): *The capacity for language acquisition*. In: Fodor, J. A., Katz, J. J. (eds.): The structure of language: Readings in the philosophy of language. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

[4] PINKER, J.: *Words and Rules*. New York, Basic Books 1999. Slovenský preklad: Slová a pravidlá. Bratislava, Kalligram 2003.

[5] RUMELHART, D. E., McCLELLAND, J. L.: *On learning the past tenses of English verbs.* In: Parallel Distributed Processing, Vol. 2, Cambridge, Mass., MIT Press 1986.

[6] RYBÁR, J., BEŇUŠKOVÁ, Ľ., KVASNIČKA, V. (ed.): *Kognitívne vedy*. Bratislava, Kalligram 2002.

[7] RYBÁR, J., KVASNIČKA, V., FARKAŠ, I. (ed.): *Jazyk a kognícia*. Bratislava, Kalligram 2005.

[8] RYBÁR, J. a kol.: *Filozofia a kognitívne vedy*. Bratislava, Iris 2002.

Doc. PhDr. Ján Rybár, CSc.
Centrum kognitívnych vied,
KAI, FMFI UK, Bratislava
E-mail: rybar@fmph.uniba.uk

Tento príspevok vznikol v Centre kognitívnych vied, KAI, FMFI UK v Bratislave a bol podporený VEGA MŠ SR, projekt č. 1/0223/03.

ON ANALYTICAL PHILOSOPHY IN POLAND

Barbara Szotek

At the beginning of the XXth century a crisis, which occurred already at the end of the XIXth century, became visible. Generally, it manifested, first of all, by the collapse of hitherto trust in scientism and positivism, and also in emphasizing importance of conventional elements in science. Emphasizing distinct character of the subject and structure of the humanities and also importance of conditions and historical variability of philosophical trends was characteristic. Disputes around those problems led to so called anti-positivistic breakthrough.

Naturally, founders of this breakthrough made an attempt to present essence and importance of philosophy and its relation to detailed sciences in a new light. This new approach was especially up-to-date and evoking heated discussions through the whole first part of the XXth century. As a result of those disputes two mutually opposing trends and also internally differentiated „philosophical parties" were formed. The attitude of philosophers towards positivism and views concerning mutual relations between philosophy and detailed sciences decided about the membership of particular philosophers to the given „party".

It had an influence on philosophy in Poland where the European disputes about conception of the philosophy from the beginning of the XXth century intensified specially in the interwar period, what was connected with formation of more favorable conditions for the development of the Polish philosophy at that time. Establishing our own state and possibility to finance scientific researches and founding of a few new universities (in Warsaw, Poznań, Wilno and Lublin) were of the greatest significance. Owing to it – on one hand a number of people who dealt with philosophy professionally increased and on the other variability of opinions and philosophical trends, which, obviously did not agree with one another as to the essence and aims of philosophy was manifested.

There are no doubts that at the beginning of the twenty years of the interwar period, the philosophical trend which was begun in Lvov at the end of the XIXth century by Kazimierz Twardowski, a Brentan's disciple was of the greatest importance. It refers to an analytical trend, namely so called Lvov-Warsaw school. This school turned out to be not only a dominant trend in the university philosophy of that time in Poland, but the first philosophical school in the country as well, and such one which made contact with the world's philosophy. Its characteristic feature was its openness to everything what was formed in another culture of thought – as it is specified by Zamecki[1]. In reality it was not only closed to everything what was Po-

[1] S. Zamecki: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław 1977, s. 197.

lish, but it included critical output of Austrian, German, English and French or the philosophy developed in the United States. However, it is not the subject matter of this article.

It is, here, neither purposeful nor possible to present even crucial philosophical matters, which particular representatives of the Lvov-Warsaw school presented, either. However, it should be emphasized that at the school logic developed in particular, owing to Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski and Alfred Tarski.

Generally speaking, it is characteristic that the analytical philosophy advocated a postulate of philosophy as a science, did not construct the world view, and its representatives concentrated on making scrupulous analyses and they tried to establish what we really knew. It can be stated that they were unquestionable masters of subtle differentiations, and also unequalled trailers of errors and false reasoning.

However, it is important – from the point of view of the problem presented – to make an attempt to answer the question: if, and if yes, with what Polish philosophical tradition can the Lvov-Warsaw school can be connected? Can it be justifiable claimed that a certain core of the school postulates indicates that to some extent it is continuation of the Polish positivistic thought, manifesting itself, at least, by certain analogies between some positivists, widely understood, of the turning of XIXth and XXth centuries and representatives of the Lvov-Warsaw School. An answer to this question would be easier, if we could assume that it can be interpreted in the spirit of „Polish neo-positivism". Opinions, whereas, on this subject are strongly divided, and it can, even, be suggested that the dispute about affiliation of the school to the positivistic trend is still current.

Without embarking on this dispute, moreover reacting to any of those opinions, it is worthwhile presenting two opposing opinions on this subject. The admitted critic of the thesis that it was a positivistic school is Jan Woleński, the author of the outstanding monographic about the Lvov-Warsaw School[1]. Rejecting correctness of such an interpretation and calling it the myth of the „Polish neo-positivism", Woleński shows, on one hand, the generators of this myth, and on the other its destructiveness consisting mainly in obliterating individual character and originality of particular representatives of the school. Additionally, as a result of comparison of the Lvov-Warsaw School with the logical empiricism he obtains – as he says – a full confirmation of opinions of Ajdukiewicz, Joergensen, Łukasiewicz and Zawirski on the subject of mutual relations of both trends of the analytical philosophy[2]. Therefo-

[1] J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985.

[2] „There are no unquestioning advocates of the Vienna Circle – wrote Adjukiewicz – in Poland, I do not know any Polish philosophers, who would adopt and accept essential these of the Vienna Circle; affinity between some Polish philosophers and the Vienna Circle is based on similarities of methodological attitude and affinity of problems considered. As a characteristic feature of this attitude the following should be mentioned: firstly, anti-irrationalism, thus a postulate to recognize only theorems, which are justified in a way to be

re, his whole work, in reality – from this point of view – aims at verifying Roman Ingarden's opinion, agreed, after all, by a major part of contemporary Polish philosophers as the Lvov-Warsaw school would go into the wrong direction, namely goes towards positivism and scientism, and by this fact – as he presents it – played a disastrous influence on the shape of philosophy in Poland.[1]

Another contemporary Polish philosopher dealing with this problem, Ryszard Wójcicki is of different opinion. However, I accept, univocally the Woleński's thesis that the Lvov-Warsaw school differs fundamentally and in many aspects from the Vienna Circle, but he places it in the neo-positivism trend, but treating it as a separate variation of this trend, and he calls it the Lvov-Warsaw neo-positivism.[2] He makes an attempt to show such elements of neo-positivism, which would constitute a discriminant for it. He, therefore, enumerates a fight with metaphysics, a problem of differentiating science from all this, what does not belong to it, tendency to formulate problems of philosophy as problems dealing with language, searches for determining precisely a concept of empirical sense, or at last a firm conviction about advantages of exactness and precision. But, here, a question arises: is it possible to select any more important element deciding about the face of positivism among them, or are there simply still too few of them and should this catalogue be completed further?

It seems that Wójcicki finds a very good way out of this situation, pointing at Adjukiewicz and his opinion in this matter. Adjukiewicz stated that positivism was, first of all, an attempt to form a theory of science and the attempt to build it on grounds of determined research assumptions, among which one of the most important ones was a conviction that theory of science should be created by means provided by logic.[3]

It was, therefore, to be theory of science, but assuming a form of logical theory of science. In connection with it would be difficult to maintain that the source of the neo-positivism were only successes of logic from the beginning of the XXth century.

---

controlled; secondly a postulate of notion clarity and language precision. Besides those two features third one as adoption of logic notion apparatus and an outstanding influence of the symbolic logic should be emphasized. As far as scope of problems is concerned, problems, which subject is scientific knowledge, thus problems of so called meta – theoretical investigations come to the fore. Being interested in semantics is connected with it, having its source in conviction that cognizance itself can be only examined by considering its verbal expression. Studies on basis of sciences are closely connected with the above, thus no longer meta-theoretical, but intra-theoretical dealing with basic parts of particular sciences, deductive especially". K. Ajdukiewicz, *Logistic anti-irrationalismin Poland*, „Phylosophical Review „ 1934, s. 399. In fact this Ajdukiewicz's statement can be treated as the most synthetic characteristic of the methodological attitude of the representatives of the Lvov-Warsaw school.

[1] J. Woleński: *Filozoficzna szkoła*..., s. 317.

[2] R. Wójcicki: *Pozytywizm polskiego dwudziestolecia.* „Kwartalnik Filozoficzny" 1992z. 1/2, s. 33.

[3] Ibidem, s. 34.

Then, it can be claimed that an important role was here played by the situation in natural sciences, mainly n physics where there was necessity to carry out detailed notional analyses, which were positivistic de facto, then the same indications which are at the bases of positivistic methodology were used.

The most interesting thing at this place is the fact that an attempt was made to create modern theory of science on the Polish basis, namely such which were to be based on solid foundation of logic and which were to have ability to operate precisely of determined notions, preventing thus and philosophical speculations.

It is obviously a generally known fact that attempts of that type and hopes connected with them were not exclusively the Polish specificity. It was also shared by both Vienna Circle and

K. Popper or H. Reichenbach. It is also known that efforts undertaken in this direction were not a single act, but a new and – as it seems – durable foundation of still lasting process. However – from this point of view – a thesis can be ventured that the representatives of the Lvov-Warsaw school were part, at least in some sense, of the works on formation of theory of science, which were undertaken by widely understood Polish positivists of the second half of the XIX th and beginning of the XXth century.

This thesis was supported, first of all by the fact, that tendency to make philosophy more scientific by narrowing its scope to a critical thought about the science was one of the most popular trials to cure philosophy at the end of the XIXth and beginning of the XXth century. Declarations of the school representatives themselves, regarding their relations and philosophical inspirations coming from some Polish positivists are also worth mentioning. The most general remark comes from

W. Tatarkiewicz, who said that a direction in philosophy was given by Adam Mahrburg, the most outstanding – as Gawecki describes him – Polish positivist[1]. Tatarkiewicz wrote that from about 1900 it was Mahrburga „criticism with positivistic aspect was a reflection of progressive trends and suited majority of those who dealt with philosophy in Warsaw at that time"[2]. Later in 1970, Tatarkiewicz showed explicitly the source of his philosophical inspiration, which was the philosophy of the second of prominent representatives of „critical phase" of the Polish positivism – mainly Marian Massonius. He poses himself a question about if his philosophical treaties represent an epoch or a trend and answers immediately that rather philosophy of the twenties of the XXth century, thus, in which his views were shaped. He adds even more that „ideas and formulations, which were created later, and even much later, still are connected with those from half century ago". To which trend do they belong?" Tatarkiewicz specifies is answer stating that they should be classified

[1] B. J. Gawecki: *Polscy pozytywiści.* „Studia Philosophiae Christianae" nr. 1, s. 8.
[2] W. Tatarkiewicz: *Piędziesiąt lat filozofii w Warszawie.* „Przegląd Filozoficzny" 1948, z. 1/3, s. 7.

into positivism in this understanding in which was Marian Massonius a positivist some time ago, convinced that positivism is an appropriate theory of"[1].

However, it is also significant that another prominent representative of the Lvov-Warsaw school Tadeusz Kotarbiński emphasized also several times that he had two great teachers of philosophy and both had an influence not only on his philosophical views but on philosophical conception accepted by him. Those teachers were: Kazimierz Twardowski, Kotarbiński defended doctoral dissertation under his supervision and Adam Mahrburg,whose lectures he attended at the undergoing university. As far as Mahrburg is concerned Kotarbiński always expressed high opinion about him, and first of all he evaluated highly his lectures[2]. It is, perhaps worthwhile having a closer look at the discussion which was conducted by two prominent representatives of positivism philosophy, namely Mahrburg i Massonius in the matter of understanding philosophy.

Right at the beginning it should be emphasized that Massonius was an untiring advocate of scientific philosophy in the exact understanding which – according to his opinion – Mahrburg began. For that reason, first of all, – although he avoided public discussions – he expressed his opinion in the matter of definition of philosophy, which Mahrburg gives in the article entitled *Philosophy and Metaphysics* published in *Handbook for the Self-Taught* in 1902. Mahrburg suggested earlier to define philosophy as a theory of science, but he presented explicitly his view only in *Handbook for the Self-Taught*, defining unambiguously philosophy as a theory of science[3].

Massonius' remark – whereas general and short – contained intentions readable enough. He, thus, stated that the given specification of philosophy as a theory of science Mahrburg did not justify satisfactorily. By this he suggested that its author did not consider a specific character of philosophy, namely, did not recognize a theory of cognizance as the basic science of this discipline. Therefore, he suggested his specification of philosophy – as criticism of general principles[4]. He also added that from a practical point of view there is no significant difference between them. However, from the theoretical point of view the difference exists and it is „significant".

In fact, analyzing Massonius' arguments concerning cognizance theory, it is seen immediately, that terms of cognizance theory and philosophy overlap. He resolved philosophy from that point of view to cognizance theory – according to neo-Kant pattern. Whereas, Mahrburg treated a need to practice cognizance theory either as an introduction to the proper philosophy, namely a theory of science, or its isolation

[1] W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 8.
[2] T. Kotarbiński: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław 1970, s. 27, 78, 405.
[3] A. Mahrburg: *Filozofia i metafizyka*. W: *Poradnik dla samouków*. Warszawa 1902, cz. 4, s. 109–199.
[4] M. Massonius: *Poradnik dla samouków*..., s. 154.

recognized as useful only for didactic purposes[1]. He answeres Massonius that he „does not understand" why philosophy would have to be criticism of general principles and deal with all scientific rules as principles. Philosophy – according to his view – is to be a critical organ in relation to all sciences and to aim at developing an opinion about science"[2].

It is, however, characteristic that Mahrburg concentrating his attention on a theory of science, was not of opinion at the same time that recognizing a theory of science as a scope of cognizance theory would be contradictory with recognizing a theory of science as philosophy in an exact understanding as the proper philosophy. He was convinced that the only type of cognizance having a significant value was scientific cognizance. For that reason only a theory of science, from the whole range of thought on cognizance can have significant importance for us [15].

This statement correlates perfectly with the Massonius' statement that" philosophy understood as a theory of science will be finally criticism of principles all the same", therefore

Massonius, defining philosophy as criticism of powers of cognizance and general principals common to all or some detailed sciences; as a result he „reduced it to a theory of science as a whole"[3].

Generally speaking it should be stated that both philosophers presented proposed certain program of scientific nature of philosophy, in which a problem of status of philosophy as was considered to be of the most important, and expressing attitudes towards was considered to be indispensable for all who wanted to practice philosophy solidly. On this basis it can be pointed out that there are a few common theses for the positivists in question and at least two mentioned earlier, representatives of the Lvov-Warsaw school, Tatarkiewicz and Kotarbiński, although they do not end the list of the school representatives, who were close to Mahrburg's or Massonius' point of view.

As far as the thesis of scientific character of philosophy common for this program, mentioned earlier is concerned, it can be formulated as follows: firstly, philosophy to be valuable knowledge must be a science, secondly – for that purpose like any science, it should have a character of verifiable theory, thirdly – within its scope only matters being suitable for scientific processing, that is cognizance theory and a

---

[1] A. Mahrburg: *Filozofia spółczesna.* W: *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga...*, s. 202. Mahrburg wote in *Handbook...*, that he mentioned two philosophical disciplines: cognizance theory and theory of science only to emphasize their most direct relation and include school routine. Added at the same time: „[...]precisely by philosophy I understand only theory of science namely the system of knowledge about the world."

[2] Ibidem, s. 200–201.

[3] B. Skarga, A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu.* W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895.* Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. Warszawa 1980, s. 82.

theory of science, fourthly, – gnozeological problems constitute de facto an introduction to epistemology, thus philosophy in accurate understanding, fifthly – practicing philosophy is mainly based on analysis of notions and so called principles e.g. principle of causality, purposefulness and others, sixthly – philosophy has a character of critical reflection.

Summing up, on the above basis it can be suggested that there are at least certain analogies, in particular between opinions between positivists and representatives of the Lvov-Warsaw school mentioned, bearing in mind, of course, that philosophers advocating similar theses on philosophy could derive from very different sources and traditions. It seems that Bronisław Dembowski's opinion is justified to some extent; it is „Mahrburg was a mouthpiece of this tendency in philosophizing, which developed so radically in the Vienna Circle"[1]. However, such restrictive understanding of philosophy did not exist in Poland and nobody shared it, that is why to the full extent Adjukiewicz's statements up-to-date that in Poland there are no „unquestioning advocates of the Vienna Circle" and it should be added that it is without significance what time we would like to refer this opinion to.

[1] B. Dembowski: *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa 1969, s 171.

DÔVERA A JEJ EPISTEMICKÁ FUNKCIA VO VEDE

Mariana Szapuová

The main aim of the paper is to open a conceptual space for understanding trust as an epistemic factor in human knowledge. After making an attempt to reconeptualize trust in the sense of wieving it as a tool for human interaction, the author draws on John Hardwig´s understanding of trust as a legitimate way of justification of beliefs in science. She argues for a recognition of the epistemic status of trust in knowledge, especially in sciences.

Hoci o význame dôvery v ľudskom živote a medziľudských vzťahoch málokto pochybuje, pojem dôvery nepatrí k filozoficky často reflektovaným a analyzovaným pojmom, ba možno povedať, že tento pojem tvorí akúsi „slepú škvrnu" vo filozofii, osobitne v súčasnej analytickej filozofii ([5], 1). Nevšímavosť voči otázkam dôvery zo strany filozofie nie je asi náhodná, ale súvisí s tradíciou osvietenského myslenia, kladúceho dôraz na človeka ako autonómu a sebestačnú bytosť separovanú od ostatných ľudských bytostí. Tradičné chápanie človeka ako aktéra – či už poznávacej alebo praktickej – činnosti vychádzalo z predstavy nezávislého indivídua. Predstava človeka ako racionálnej bytosti tiež nepôsobila priaznivo na tematizáciu dôvery, keďže sa zdá, že dôvera je priam protikladná tomu, čo sa považovalo za kritérium racionality (bližšie pozri [7]).

Nezáujem súčasnej filozofie, osobitne epistemológie o problematiku dôvery zrejme súvisí aj s tým, že tento pojem má silné psychologistické zafarbenie; dôvera sa považuje za istý psychický, emocionálny stav, ktorý nie je filozoficky príliš zaujímavý; inokedy sa zas považuje za fenomén síce filozoficky zaujímavý, ale mimoriadne ťažko uchopiteľný. Nevšímavosť voči problematike dôvery vo filozofickej reflexii ľudského poznania nepochybne súvisí hlavne s dvoma predpokladmi, ktoré stoja v pozadí epistemologickej ignorancie voči dôvere (alebo vedú k priamemu odmetaniu jej epistemického významu): Podľa prvého predpokladu hovoriť o dôvere v súvislosti s poznaním vzbudzuje podozrenie zo psychologizmu, čo sa v súčasnej epistemológii považuje za niečo neprípustné (tento predpoklad sa spája s tézou, podľa ktorej dôvera je psychologický stav alebo stav mysle). Druhý predpoklad sa týka samotného chápania jednak fenoménu dôvery, ako aj poznania; vo svetle tohto predpokladu dôvera je vnímaná ako negatívny faktor, ako niečo priam antitetické k vedeniu (tento predpoklad sa spája s tézou, podľa ktorej vedenie vyžaduje zdôvodnenie, kým dôvera je „slepá"). Vo svojom prípsveku by som chcela argumentovať proti uvedeným dvom predpokladom a načrtnúť alternatívne chápanie dôvery, ktoré otvorí konceptuálny priestor pre artikuláciu vzťahu medzi poznaním a dôverou a umožňuje aj tematizovať dôveru ako relevantný epistemický faktor v oblasti vedeckého poznania. Budem sa pritom opierať hlavne o názory Johna Hardwiga, ktorého štúdiu o úlohe dôvery vo vede [4] možno považovať za jeden z mála pozoruhodných pokusov tematizovať uvedenú otázku.

Bežné používanie slova „dôvera" v prirodzenom jazyku môže indikovať predpoklad, podľa ktorého týmto slovom označujeme mentálny stav; napr. ak hovoríme, že cítime dôveru voči niekomu. V behavioristickom priblížení môžeme o dôvere hovoriť ako o istom type správania či konania, alebo ako o dipozícii konať istým spôsobom. Inokedy sa dôvera považuje za istú zmes presvedčenia, citu a zámeru, ktorá sa manifestuje v konaní (pozri [1], 132). Všetky takého chápania vychádzajú z predpokladu, že dôvera je mentálnym stavom a ako taký sa spája s indivíduom. Nedostatkom takého chápania je to, že orientuje pozornosť na indivíduum a zastiera interpersonálny charakter dôvery; zastiera to, že dôvera sa konštituuje v interpersonálnych vzťahoch a v ľudskej interakcii. Podľa Lagerspetza dôveru nemáme chápať ako mentálny stav, ani ako vzorec správania. *„Slovo „dôvera" nereferuje na psychologicky stav…Neexistuje žiaden špecifický stav mysle, žiadna špecifická dispozícia alebo aktivita, na ktorú by bolo toto slovo aplikovateľné vo všetkých prípadoch"* ([5], 2). Uvedený autor navrhuje, aby sme slovo „dôvera" chápali skôr ako nástroj ľudskej interakcie. Ak hovoríme o dôvere, nechceme tým popísať nejaký fenomén, ktorý existuje nezávisle od spôsobu, akým vnímame a interpretujeme ľudské konanie – hovoriť o dôvere znamená vniesť istú perspektívu, pohľad na ľudské konanie; znamená to predstaviť správanie v takom svetle, v ktorom konanie alebo správanie si vyžaduje morálnu odozvu, reakciu. „*Vnímať nejaké konanie ako výraz dôvery znamená vnímať ho ako také, ktoré zahrnuje istú požiadavku – zamlčanú požiadavku – nezradiť očakávania druhých, ktorí nám dôverujú*" ([5], 5).

Takáto východisková charakteristika fenoménu dôvery si určite vyžaduje ďalšie rozvinutie a upresnenie, pre účely tohto príspevku však bude snáď postačujúce vyzdvihnúť niektoré dôležité komponenty chápania dôvery:

1. dôvera sa síce manifestuje v správaní a konaní, je však identifikovateľná z perspektívy tretej osoby (z hľadiska prvej osoby je skôr nereflektovaná, neuvedomovaná); v tomto zmysle je teda závislá na perspektíve, je situovaná
2. v správaní je dôvera identifikovateľná ex post;
3. v dôvere je obsiahnutá interprersonálny vzťah a závislosť aktérov činnosti (aj činnosti poznávacej) od druhých (pozri [5], 14–28).

Samozrejme, stále sa môže zdať, že pojem dôvery je beznádejne vágny, bez jasnejších kontúr. Napriek istým konceptuálnym ťažkostiam sa však domnievam, že tento pojem je možné, ba aj potrebné uplatniť pri filozofickej reflexii poznania, osobitne pri tematizácii niektorých čŕt súčasnej vedy.

Ako som už úvode spomenula, tak klasická, ako aj súčasná epistemológia sa vyznačuje individualistickým chápaním poznania, z pohľadu ktorého poznanie a dôvera vystupujú ako protiklady. Chápanie, podľa ktorého poznanie a dôvera nielenže nemajú nič spoločného, ale sa aj navzájom vylučujú a podľa ktorého ak vieme, nepotrebujeme dôveru a dôverujeme vtedy, keď nevieme, je v súlade s moderným chápaním ľudského poznávania sveta a s osvietenským ideálom autonómie rozumu. V ostatných desaťročiach sa objavujú viaceré výhrady voči predstave autonómneho, izolovaného a sebestačného subjektu poznania – niektorí autori upozorňujú naprí-

klad na istú koincidenciu medzi objavením sa a upevnením individualistickej ideológie v širšom meradle a etablovaním sa epistemológie ako centrálnej filozofickej disciplíny. Táto nielen časová zhoda mala závažné dôsledky pre filozofické koncepcie poznania a pre také kľúčové pojmy, akými sú pojmy poznania/vedenia, pravdy, racionality či dôkazu/evidencie. Možno sa domnievať, že práve individualistická ideológia, implantovaná do epistemológie, viedla k tomu, že vzájomná intelektuálna závislosť kognitívnych aktérov, otázka ich vzájomnej dôvery a rozsah, v akom sa na seba navzájom spoliehajú, ostala nepovšimnutá, že dôvere a svedectvám nebol pripisovaný žiadny, alebo len sekundárny epistemický status (pozri napr. [2], 13).

Autori, ktorí vo svojich epistemologických skúmaniach si všímajú aj sociálne dimenzie vedy a vedeckého výskumu, otvárajú v posledných dekádach otázky týkajúce vedeckých komunít ako subjektov poznania. Všímajú si ich sociálnu dynamiku ako aj otázky interpersonálnej kooperácie ako dôležitej roviny vedeckej práce (a dôležitej roviny filozofickej reflexie vedy). Nielen filozofické, ale aj viaceré sociologické výskumy ukazujú, že kooperatívny charakter vedeckej práce sa stáva v súčasnosti stále dôležitejšou charakteristikou výskumu, že vedci nie sú ani nezávislí, ani sebestační vo svojej poznávacej činnosti a ideál kognitívnej autonómie a nezávislosti jednoducho nezodpovedá praxi súčasnej vedy. Moderná veda sa buduje na základe spolupráce nielen v tom zmysle, že vedci vo svojich výskumoch sa opierajú o výsledky svojich predchodcov, ale aj v tom, že subjektmi výskumu sú (stále väčšie a väčšie) vedecké tímy. Súvisí to jednak s tým, že zber experimentálnych a empirických dát sa stáva čoraz náročnejším procesom, ktorý nemôže stihnúť jedna osoba už aj z časových dôvodov; akceleráciu medzinárodného vedeckého výskumu sprevádza silnejúci konkurenčný tlak, ktorý núti ukončiť výskum čo najskôr. Ďalej úlohu zohráva aj stále narastajúca, a zároveň sa neustále zužujúca špecializácia v rámci vied, ktorá je sprevádzaná nárastom zložitosti vedeckých problémov a výskumných úloh v zmysle ich interdisciplinarity a multidisciplinarity – zjednodušene povedané, žiaden vedec/výskumných sám nedisponuje potrebnými vedomosťami, dokonca ani v jednej špecializácii, potrebnými k riešeniu istého vedeckého problému. V takejto situácii sa spolupráca medzi vedcami stáva nevyhnutnosťou a tiež možno predpokladať, že v takejto situácii svedectvo a dôvera sa stávajú dôležitými epistemickými faktormi. Ako zdôrazňuje J. Hardwig, dôvera v istom význame *„je dokonca často epistemologicky prvotnejšia a nevyhnutnejšia ako sú empirické dáta alebo logické argumenty: samotné dáta a argument sú prístupné iba prostredníctvom dôvery"* ([4], 694). Vo svojom článku *Úloha dôvery v poznaní* ([4]) formuluje tento autor požiadavku, aby dôvera bola uznaná ako legitímny spôsob zdôvodnenia presvedčení vo vedeckom poznaní. V ďalšej časti príspevku zhrniem základné línie Hardwigovej argumentácie a hoci so záverom autora o potrebe uznania dôvery ako dôležitého epistemického faktora sa plne stotožňujem, pokúsim sa sformulovať aj niektoré námietky voči jeho koncepcii, resp. návrhy na jeho doplnenie.

Prax súčasnej vedy nasvedčuje tomu, že vedci – alebo skupiny vedcov – pri zbieraní empirických dát, pri potvrdzovaní hypotéz, pri hľadaní dôkazov sa často spolie-

hajú na svedectvo svojich kolegov, čo nepochybne súvisí s vyššie načrtnutým charakterom vedy a s tým, že primárnymi subjektmi poznania sa stávajú vedecké komunity. Treba preto začať uvažovať o poznaní založenom na svedectve iných, pretože práve svedectvo iných (vedcov, výskumníkov) spája jednotlivé časti evidencie do celku, ktorým sa zdôvodňuje predpoklad či hypotéza. Uvažujme teda o poznaní na základe svedectva, kde osoba A nadobúda zdôvodnené presvedčenie, že p na základe toho, že osoba B má zdôvodnené presvedčenie, že p (funguje tu tzv. princíp svedectva, ktorý hovorí, že *„ak A má dobrý dôvod pre svoje presvedčenie, že B má dobrý dôvod pre svoje presvedčenie, že p, tak A má dobrý dôvod pre presvedčenie, že p"* ([4], 697), alebo v silnejšej verzii: *„ak osoba A vie, že osoba B vie, že p, osoba A vie, že p*" (tamže, 698)). Je tento princíp obhájiteľný? Inými slovami: je presvedčenie osoby A, že p, ktoré sa opiera iba o zdôvodnené presvedčenie osoby B, že p, zdôvodneným presvedčením? Alebo ešte inak: môže osoba A vedieť, že p len na základe toho, že to vie osoba B? Vedieť niečo predpokladá totiž mať dobré dôvody, resp. mať najlepšie dôvody. Najlepším dôvodom pre A, že p, je svedectvo B – existujú prípady, keď A nemôže nadobudnúť žiadne iné dôvody pre svoje presvedčenie, že p, okrem toho, že to tvrdí B, pričom dôvody B pre presvedčenie, že p sú epistemicky lepšie, než akékoľvek dôvody, ktoré by A mohol vôbec nadobudnúť. Prichádzame teda k záveru, že *„ak najlepšie dôvody pre presvedčenie, že p sú niekedy dôvody svedectva (testimonial reasons), ak poznanie si vyžaduje mať najlepšie dôvody pre presvedčenie a ak p môže byť poznané, tak poznanie spočíva niekedy na svedectve"* ([4], 698).

Poznanie založené na svedectve však predpokladá ako svoj vnútorný moment dôveru – a to jednoducho preto, že poznanie na základe svedectva sa vyskytuje v situácii, keď A nepozná dôvody, ktoré viedli B k akceptácii p (napr. B je odborníkom v odlišnej disciplíne). V tomto zmysle je to poznanie „slepé" – A je v pozícii, keď p akceptuje len a len na základe toho, že to tvrdí B – bez toho, aby poznal dôvody, potrebné k zdôvodneniu p a ktorými disponuje, alebo ktoré pozná B. Môžeme povedať, že A vie, že p (napriek tomu, že je to „slepé" vedenie)? Hardwig argumentuje, že ak by sme to popreli, museli by sme pripustiť aspoň jednu z nasledujúcich možností:

1. mnohé súčasné vedecké výsledky nedosahujú status vedenia, nie sú vlastne poznaním;
2. niekto môže vedieť, že p, aj keď ignoruje najlepšiu evidenciu pre p;
3. existujú racionálne akceptovateľné presvedčenia, ktoré sú akceptované vedeckými spoločenstvami, ale nie indivíduami.

Podľa autora však všetky tieto možnosti sú neprijateľné, preto treba prijať dôveru ako legitímny spôsob zdôvodnenia presvedčení vo vede.

Akceptovanie dôvery ako legitímneho spôsobu zdôvodnenia presvedčení vo vede sa vo svetle uvedenej argumentácie opiera o dva princípy – prvý je princíp svedectva, spomenutý vyššie. Podľa druhého princípu A môže mať dobrý dôvod pre svoje presvedčenie, že B má dobrý dôvod pre presvedčenie, že p, a tým dôvodom je presvedčenie, že B je dôveryhodný; inými slovami, ide o dôveru osoby A v osobu B.

A môže veriť, že B má dobrý dôvod pre svoje presvedčenie, že p, aj keď sám nemá evidenciu pre p, a takýmto dobrým dôvodom je viera, že B je dôveryhodnou osobou. „*Skrátka, A musí dôverovať osobe B, v opačnom prípade A nebude veriť, že svedectvo osoby B mu poskytuje dobrý dôvod pre vieru, že p"* ([4], 700).

Samozrejme, vyvstáva tu otázka spoľahlivosti či dôveryhodnosti toho, kto poskytuje svedectvo, pretože ak by osoba B poskytujúca svedectvo nebola dôveryhodná, osoba A by sa nespoľahla na jej svedectvo. Táto dôveryhodnosť je konštituovaná tak epistemickými (odborná kompetencia, dôkladnosť, schopnosť epistemického sebahodnotenia), ako aj morálnymi kvalitami (pravdovravnosť).V každom prípade sa ale ukazuje, že spoľahnutie sa zo strany A na svedectvo B musí zahrnovať jeho spoľahnutie sa na charakternosť osoby B. To znamená okrem iného aj to, že racionalita mnohých našich presvedčení, mám na mysli presvedčenia vedecké, sú závislé nielen od našej kompetencie či racionality, ale aj od charakteru iných – a racionalita našich presvedčení závisí od toho, čo robia a čo hovoria iní a je mimo našej (individuálnej) kontroly.

Takýto záver sa môže javiť ako nezvyčajný alebo neľahko akceptovateľný, avšak táto nezvyčajnosť uvedeného názoru je zapríčinená tým, čo Hardwig nazýva „individualistickým predsudkom". Tento predsudok, ako som už naznačila, má bohatú a silnú tradíciu v západnom filozofickom myslení a je spojený s ideou epistemickej sebestačnosti moderného subjektu a je typický pre celú modernú epistemológiu.

Proti uznaniu dôvery ako nástroja zdôvodnenia by bolo možné namietať, že kooperácia medzi členmi vedeckého spoločenstva síce predpokladá dôveru, ale tu nejde o dôveru v morálnom zmysle slova, ale o účinnú stratégiu kooperácie podľa princípu „ako ty ku mne, tak ja k tebe", ktorá je vo vede podporovaná aj istými mechanizmami, napr. odbornou oponentúrou publikovaných výsledkov, opakovaním experimentov a pod. Dôvera vo vede by potom znamenala vlastne dôveru v tieto „inštitucionálne mechanizmy" vedy, ktorá by bola z morálneho hľadiska irelevantná. Hardwig však cituje viaceré empirické výskumy, ktoré ukazujú, že tieto inštitucionálne mechanizmy nefungujú vždy spoľahlivo, a túto skutočnosť si samotní vedci veľmi dobre uvedomujú. Uvádza napr. prieskum realizovaný v USA, ktorého sa zúčastnilo 2100 respondentov vedcov zo 6 vedných disciplín a ktorého výsledky odhalili, že temer jedna štvrtina vedcov osobne pozná kolegu, ktorý sfalšoval dáta a dve tretiny respondentov tvrdilo, že ich práca bola plagiarizovaná. Osobitne v biomedicínskom výskume je rozšírené presvedčenie, že ani kolegiálna oponentúra, ani replikovateľnosť výsledkov nie sú schopné odhaliť podvody – prinajmenšom nie v krátkodobom alebo strednodobom horizonte. Preto uvedená námietka nemôže byť celkom účinná voči názoru, podľa ktorého *„vedecké poznanie často spočíva na morálnej a epistemickej povahe vedcov....Nie preto, že by „tvrdé dáta" a logické argumenty neboli nevyhnutné, ale preto, lebo relevantné dáta a argumenty sú príliš rozsiahle, extenzívne a príliš zložité na to, aby nimi jednotlivý vedec mohol disponovať bez svedectva iných"* ([4], 706).

Hardwigova argumentácia smeruje k otvoreniu priestoru pre tematizáciu dôvery v takom konceptuálnom rámci, v ktorom sa význam evidencie nespochybňuje, ale

rozširuje – evidencia sa nechápe len ako empirické či experimentálne potvrdenie hypotézy, ale aj ako aspekt kooperácie v rámci vedeckého spoločenstva, ako „evidencia" založená na poznaní iných subjektov vedeckej práce. „*Veda teda sa neodlišuje úplne od iných typov kooperatívnych aktivít: spoľahlivosť vedeckého svedectva, podobne ako spoľahlivosť väčšiny iných svedectiev, závisí od spoľahlivosti tých, čo svedectvo poskytujú alebo od spoľahlivosti tých, ktorí zaručujú jeho spoľahlivosť*" ([4], 707).

Ako som už vyššie spomenula, dôveryhodnosť je podľa Hardwiga konštituovaná tak epistemickými, ako aj morálnymi kvalitami. Nazdávam sa ale, že tematizovať spoľahlivosť ako individuálnu charakteristiku súvisiacu s epistemickými a morálnymi črtami vedca je nedostatočné, keďže spoľahlivosť indivídua je často odvodená od spoľahlivosti komunity, resp. komunita funguje ako garant dôveryhodnosti jednotlivca. Dôveryhodnosť je totiž vždy reflektovanou, uznanou dôveryhodnosťou – osoba (či skupina) je dôveryhodná natoľko, nakoľko je ako taká uznaná inými. Uznanie dôveryhodnosti pritom môže byt ovplyvnené mnohými sociálnymi faktormi, faktor rodu nevynímajúc. Historické štúdie i skúmania z oblasti tzv. science studies napr. ukazujú, že posudzovanie intelektuálneho charakteru a vedeckej kompetencie nie je rodovo neutrálne, ale neraz odráža rodové stereotypy a predpojatosti voči ženám (pozri [6]).

Záverom možno konštatovať, že uznanie dôvery ako epistemického faktoru nielenže súladí s praxou súčasnej vedy, ale má isté dôsledky aj pre chápanie epistemológie – rozširuje oblasť epistemologickej reflexie, inkorporuje do nej nepochybne prvky morálnej/etickej reflexie a otvára hranice medzi epistemológiou, etikou a sociálnou filozofiou.

Literatúra:

[1] BAIER, A.: Moral Prejudices. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

[2] COADY, C. A. J.: Testimony. A Philosophical Study. Oxford University Press, 1992.

[3] HARDWIG, J.: Epistemic Dependence. In: The Journal of Philosophy. Vol. LXXXII, No.7, 1985.

[4] HARDWIG, J.: The Role of Trust in Knowledge. In: The Journal of Philosophy. Vol. LXXXVIII, No.12, 1991.

[5] LAGERSPETZ, O.: Trust. The Tacit Demand. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.

[6] ROLIN, K.: Gender and Trust in Science. In: Hypatia, Vol. 17. No. 4, Fall, 2002.

[7] SZAPUOVÁ, M.: Poznanie a dôvera. In: Zborník príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ v Banskej Bystrici 17.–19. sept. 1998. Iris, Bratislava, 1998.

PhDr. Mariana Szapuová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofickej fakulty UK v Bratislave
Gondova 2
818 01 Bratislava
szapuova@fphil.uniba.sk

GRAMATICKÉ VETY A FILOZOFICKÉ OBJAVY

Dezider Kamhal

Motto:
„Problémy sa nerozriešia uvedením nových skúseností, lež usporiadaním toho, čo je nám už dávno známe." ([3], s. 73)
„Odhaliť, že tvrdenie, ktoré vyslovuje metafyzik, vyjadruje nespokojnosť s našou gramatikou, je obzvlášť ťažké vtedy, keď slová jeho tvrdenia možno použiť aj na konštatovanie nejakého faktu o skúsenosti." ([4], s. 100)

Bezprostredným podnetom k tomuto príspevku je diskusia o vlastných menách a ich sémantike, prebiehajúca na stránkach časopisu *Organon F* ([2]) a často rozpačité reakcie – väčšinou v osobných rozhovoroch – s ktorými som sa následne stretol.

Dôležitejším motívom je však nedocenenie, prinajmenšom u nás, významu Wittgensteinových úvah o úlohe tzv. gramatických viet pri vzniku filozofických omylov a zmätkov. To isté možno povedať aj o tzv. klame opisu, ako ho nazval J. L. Austin a o nedocenení teórie rečových aktov, v rámci nej najmä rozlišovania medzi rôznymi druhmi výpovedí a kritérií ich vydarenosti. Konštatívy, ako ich nazval Austin, tvoria len pomerne malú časť výpovedí. Vďaka prílišnou zaujatosťou práve týmto druhom výpovedí však zvyčajne prehliadame dôležité rozdiely, ktorými sa od nich odlišujú práve také typy výpovedí, čo sa im navonok najviac podobajú.

Za kľúčovú vec vo filozofických diskusiách preto pokladám ujasnenie si povahy výpovedí, ktoré v nich odznievajú. Najmä, ak diskusia prebieha medzi filozofmi, ktorí sa viac menej hlásia k filozofii jazyka a predmetom ich diskusie je *význam* nejakého výrazu, prípadne sa pokúšajú o sémantickú charakteristiku nejakého druhu výrazov. (Zámerne tu prehliadam významné vzájomné rozdiely napr. medzi otázkami typu „Čo je významom výrazu 'vlastné meno'?", „Čo znamená výraz 'vlastné meno'?" a „Ako sa používa výraz 'vlastné meno'?" a odpoveďami na ne.)

Obávam sa, že práve táto moja snaha v spomenutom dialógu o vlastných menách, ktorý sa uberal a uberá pôvodne neplánovanými smermi, v jeho ďalšom priebehu upadla do zabudnutia. Ak si však neujasníme, o aké výpovede pri argumentáciách ide, môže byť celá diskusia jalová. Nemusí byť totiž jasné, či je reč o faktoch, týkajúcich sa jazyka, a či je vôbec relevantné uvádzať kontrapríklady z jazykovej praxe, alebo ide o nové terminologické návrhy a namieste je skôr debata o ich účele a užitočnosti.

S akými druhmi výpovedí sa teda môžeme stretnúť v takýchto diskusiách filozofov jazyka? Ak máme na pamäti množstvo poddruhov, v zásade možno hovoriť o nasledovných druhoch: výpovede o tom, ako sa daný výraz či výrazy fakticky (skutočne, aktuálne) v danom jazyku používajú, a výpovede, ktorými sa zavádza nový spôsob používania – často implicitne – resp. výpovede, ktoré sú ich logickým dô-

sledkom. Všetky sú – voľne povedané – vetami, týkajúcimi sa pravidiel používania výrazov.

K prvému druhu výpovedí ešte treba dodať, že sa nimi v takýchto diskusiách neoznamuje nový poznatok, zistenie či objav, ale fungujú skôr ako pripomienky.[1] Svojho partnera či oponenta v diskusii *neučíme* jazyk, ale pripomíname mu, z konkrétnych dôvodov, ako sa ten-ktorý výraz používa.

Ilustračným príkladom výpovedí prvého druhu môže byť veta „Lucia je ženské meno." Prirodzenou reakciou na jej vyslovenie môže byť: „Jasné. No a?" Na vety druhého druhu, napríklad na vetu „Meno Lucia uvedené v kalendári nie je meno", reagujeme naopak spravidla podozrením, že niekto nerozumie príslušným výrazom jazyka. Predovšetkým vtedy, keď sa predkladajú v uvedenej forme, ktoré vzbudzuje mylný dojem, že sú konštatovaním faktu. Treba dodať, že často sa sami autori takýchto výpovedí domnievajú, že ponúkajú zaujímavý a nový poznatok týkajúci sa nášho jazyka. Ako v takomto prípade ukázať, že tieto výpovede plnia inú funkciu ako faktové, empirické vety? Jednou z možných stratégií je zamerať pozornosť na to, o čo sa takéto údajné tvrdenie opiera a ako by sme si ho prípadne mohli overiť.

Táto stratégia môže byť dvojnásobne výhodná, pretože nás môže upozorniť na „metodologickú váhu" bežných významov jazykových výrazov a na ich dôležitosť ako kritéria, podľa ktorého posudzujeme úspešnosť či prijateľnosť nových terminologických návrhov.

Pri druhom druhu výpovedí pritom nemusí ísť len o striktne chápané definície. Často sa v súvislosti s nimi používajú výrazy „vymedzenie", „spresnenie", v lepšom prípade sa explicitne hovorí o „terminologických návrhoch" a pod. Nech už sa však nazývajú akokoľvek, každopádne sa v nich ponúka iný ako bežný, zaužívaný význam nejakého výrazu.[2] Už to samo osebe stačí na to, aby sme výpovede, v ktorých sa takéto novozavedené výrazy, resp. staré výrazy s novým významom, nechápali ako výpovede týkajúce sa bežného jazyka.

Pikantné na predkladaní terminologických návrhov pri filozofovaní je, že majú odstrániť možné nedorozumenia. V krajnom prípade, pri fregeovskej predstave o definíciách a ideálnom jazyku, každé možné nedorozumenie. Keďže popri existujúcich spôsoboch používania slov sa nimi zavádzajú aj nové, riziko nedorozumení a zmätkov, a to dokonca aj u samého autora návrhov, sa zvyšuje. Napríklad aj v priebehu dialógu o vlastných menách predložil P. Cmorej terminologické návrhy, ktoré mali akosi vopred odstrániť nedorozumenia. Napriek tomu, vďaka absurdným

[1] „Práca filozofa spočíva v zhromažďovaní pripomienok na konkrétny účel." Filozofické skúmania, §127.

[2] Samozrejme, predpokladom je, že sa diskutuje o slovách a slovných spojeniach, ktoré sa v jazyku naozaj bežne používajú, napríklad o takých výrazoch ako „meno", „veta", pravda", „skutočný", „význam", „znamenať", „hovoriť o" a pod.

dôsledkom[1] by však viedli k pravému opaku – keďže sú v rozpore zo zaužívanými výrazmi.

Za jeden z najväčších zdrojov omylov a zmätkov vo filozofii považujeme nerozlišovanie tvrdení, konštatívov, ako špecifického druhu výpovedí, od výpovedí, ktoré sú vlastne definíciami s rôznym stupňom striktnosti. Sekundárnym zdrojom zmätkov je potom vzájomné zamieňanie homonymných výrazov.

K dialógu: V spomínanom dialógu je možné stretnúť s viacerými nepríjemnými dôsledkami nerozlišovania medzi novozavedeným významom nejakého výrazu a jeho pôvodným, bežným významom na jednej strane, a nesprávnym chápaním dôsledkov nových „vymedzení", „definícií" výrazov či „terminologických návrhov" ako výpovedí, ktoré opisujú faktické používanie príslušných výrazov.

Naporúdzi je môj obľúbený príklad obľúbeného príkladu M. Zouhara:

> „Keďže filozofov zaujíma vzťah jazykový výraz – svet, tak pri vymedzení kategórie vlastných mien musíme dbať na to, aby tam spadli výrazy, pri ktorých má tento vzťah rovnakú povahu. Preto niektoré výrazy, ktoré by lingvista považoval za vlastné mená (teda patria do gramatickej kategórie vlastných mien), sem nezapadnú, lebo nie sú s ničím v tomto vzťahu. Mojím obľúbeným príkladom sú výrazy v kalendári – gramatik ich považuje za vlastné mená, ale pochybujem, že výraz ‚Lucia', ktorý je vytlačený pri dátume 13. 12. je menom kohokoľvek, a preto z pohľadu filozofa nepôjde o vlastné meno." ([1], s. 202)

Ak odhliadneme od nejasných formulácií (napr. čo znamená, že pri niektorých výrazoch „má tento vzťah rovnakú povahu"?), uvedená pasáž je vhodnou ukážkou z viacerých dôvodov. Po prvé, predpokladá sa v nej, že vlastné mená ako druh výrazov sa vymedzujú nie na základe jazykových faktov, ale na základe predpokladaných filozofických záujmov. Nejde o to, akým druhom výrazov *sú* vlastné mená, ale o to, čo by *mali byť* vlastné mená. Ak filozofa zaujíma vzťah „jazykového výrazu" a „sveta", (opäť v tomto prípade prehliadame nejasnosti) vymedzí si mená ako výrazy, ktoré sa vzťahujú na predmety vo „svete". Keď nejaké mená nemajú referent (a ktoré mená, bez tohto, aby ich niekto referenčne použil, teda samy osebe, majú referent?), filozof ich nebude pokladať za vlastné mená.

Už z tohto je jasné, že takéto vymedzenie je v rozpore z bežným používaním výrazu „vlastné meno", pretože vlastnými menami bežne nazývame aj výrazy, ktoré nemajú referent, ba dokonca aj v prípade, že ho majú konvenčne priradený, no nepoužívame ich referenčne. Inak povedané, mená v kalendári sú menami a menami sú napríklad aj mená fiktívnych románových postáv a mýtických či rozprávkových

[1] Azda najabsurdnejším z nich je ten, že pri predložených návrhoch by akékoľvek jedno použitie výrazu automaticky konštituovalo používanie.

bytostí. Z tohto pohľadu je už sama otázka, či sú menami mená v kalendári, prípadne či je menom meno postavy detektívnych románov A. C. Doyla, nezmyselná. Ak niekto, podobne ako M. Zouhar, na takúto otázku odpovie nie, musí sa oprieť jedine o dodatočne, nezávisle od jazyka zavedené kritérium, napríklad kritérium, podľa ktorého je menom len výraz, ktorý je referenčne použitý.[1] Jeho odpoveď je jednoduchým logickým dôsledkom jeho vlastného návrhu:

1. Menami sú len výrazy, ktoré sa referenčne používajú.[2] Toto, samozrejme, nie je tvrdenie opisujúce jazykovú prax. Takýto terminologický návrh, (pretože práve o ten tu ide!) by sa mal však ponúkať v menej zavádzajúcej forme, napr.: Nech sú menami len výrazy, ktoré sa referenčne používajú.
2. Keď sa mená uvádzajú v kalendári, nie sú použité referenčne.
3. Teda mená v kalendári nie sú mená.

V teóriách vybudovaných na takýchto terminologických návrhoch sa teda napr. výraz „vlastné meno" používa inak ako v bežnom jazyku, všetky jej vety o „vlastných menách" sú odvodené z definície „vlastného mena" a nehovoria nič o vlastných menách v bežnom zmysle. Odpoveď na otázku, akému účelu slúžia takéto teórie vlastných mien, by mali poskytnúť ich tvorcovia. Najprv je však potrebné odpovedať si na nasledovnú otázku: Sú to teórie vlastných $\text{mien}_{\text{v bežnom význame}}$ alebo teórie vlastných mien_{def}?

Predchádzajúca otázka naznačuje, že v prípade takýchto teórií by bolo vhodné, najmä z akýchsi profylaktických dôvodov, zvýrazniť významovú odlišnosť príslušných homonymných výrazov napríklad indexom. Teda dôsledne uvádzať napr. „vlastné $\text{meno}_{\text{def.}}$" a „vlastné $\text{meno}_{\text{v bežnom význame}}$". Ak chce napríklad sémantik či filozof jazyka povedať, že výraz „Lucia" uvedený v kalendári nie je menom, prípadne všeobecne, že výrazy v kalendári nie sú mená – čím istotne vzbudí pozornosť laických používateľov jazyka – mal by dodať, že nie sú menami z pohľadu filozofa. Tým by vlastne povedal čosi triviálne, totiž, že $\text{meno}_{\text{v bežnom význame}}$ Lucia, prípadne $\text{mená}_{\text{v bežnom význame}}$ v kalendári nie sú $\text{menami}_{\text{def}}$. $\text{Mená}_{\text{v bežnom význame}}$ v kalendári nespĺňajú niektorú z podmienok definície, spresnenia, explikácie či terminologického návrhu týkajúcich sa $\text{mena}_{\text{def.}}$ Výraz Lucia vytlačený v kalendári teda nie je „z pohľadu filozofa" menom, pretože filozof na základe vlastného terminologického návrhu pochybuje, že toto meno je vôbec menom kohokoľvek.

---

[1] „P-mená [pravé vlastné mená] sú výrazy, ktorým zodpovedá nejaký korelát nazývaný *referent*...". In: [5], s. 81.

[2] Keby sme povedali, že menami sú len výrazy, ktoré *je možné* referenčne použiť, napríklad preto, lebo majú konvenčne priradený referent, hrozilo by, že by sme za mená predsa len museli pokladať aj tie nešťastné bezprizorné výrazy v kalendári. Napokon, k ďalšiemu peknému pseudoproblému môžeme dospieť tak, že za identifikačné kritérium mien začneme pokladať ich referenčný vzťah. K tomuto vzťahu prirodzene patrí aj referent, takže napr. potom moji menovci nemajú to isté meno ako ja. Každý z nás sa volá inak.

V takýchto prípadoch teda nemôže ísť o opisné výpovede a ako také nemôžu mať a zrejme ani nemajú ambície byť pravdivými. Potom ich však nemožno pokladať ani za nepravdivé. Ide o návrh novej konvencie týkajúcej sa používania výrazu „vlastné meno" a takéto návrhy neposudzujeme na základe pravdivosti či nepravdivosti, ale na základe iných kritérií. (Čo je pravdivé resp. nepravdivé na nasledovnej výpovedi „Nech sú odteraz vlastnými menami len výrazy, ktoré sa používajú referenčne"?)

Predkladanie definícií, či už v podobe „spresnení", „explikácie", „vymedzení" či „čisto terminologických návrhov" nie je cestou k riešeniu filozofických problémov či odstraňovaniu pseudoproblémov, a nevedie ani k odstraňovaniu nedorozumení v rámci bežného jazyka. Domnievam sa, že práve naopak – vedie len k novým problémom a zmätkom. Dodržiavanie jazykových konvencií týkajúce sa bežných výrazov – čo pokladám za profylaktický prostriedok – nie je možné zabezpečiť zavedením *nových* konvencií, pretože zdrojom nedorozumení vo filozofii nie je „nepresnosť" bežného jazyka, ale najmä zamieňanie si rôznych typov výpovedí na základe rozmanitých klamlivých analógií.

A najmä – a práve toto malo byť obsahom môjho príspevku – nerozlišovanie faktových výpovedí o jazyku a výpovedí iného druhu, pracovne ich môžeme nazývať definíciami. To vedie k zdanlivým objavom týkajúcim sa „pravej povahy" niektorých jazykových výrazov, napríklad vlastných mien, a k jalovým úvahám o pravdivosti či nepravdivosti takýchto umelo konštruovaných jazykov. Otázka pravdivosti či nepravdivosti pri výpovediach, pomocou ktorých sa predkladajú nové terminologické návrhy a pri výpovediach, ktoré z nich logicky vyplývajú, jednoducho nemá zmysel.

Literatúra:

[1] AUSTIN, J. L.: *Ako niečo robiť slovami.* Kalligram, Bratislava 2004.
[2] CMOREJ, P. – KAMHAL, D. – ZOUHAR, M.: Vlastné mená, ich sémantika a filozofické problémy. *Organon F*, roč. XII (2005), č. 1–3.
[3] WITTGENSTEIN, L.: *Filozofické skúmania*, Pravda, Bratislava 1979.
[4] WITTGENSTEIN, L.: *Modrá a Hnedá kniha*, Kalligram, Bratislava 2002.
[5] ZOUHAR, M.: *Podoby referencie*. Iris, Bratislava 2004.

Tento príspevok vznikol v Centre kognitívnych vied, KAI, FMFI UK v Bratislave a bol podporený VEGA MŠ SR, projekt č. 1/0223/03.

ČASOVOSŤ VEDOMIA A KONANIA V HEIDEGGEROVOM *BYTÍ A ČAS* (Náčrt problematiky)

Martin Muránsky

Der Beitrag befasst sich mit der Heiddeggers These ueber die Zeitlichkeit des Seins, wie sie sich im Werk Sein und Zeit herauskristalisierte. Dabei wird das Doppelte behauptet: erstens, dass die zukunftorierntierten Einstellung zu je eigenem Zu-Sein in der Tat eine epochemachende Entdeckung ist. Und, zweitens,dass diese Entdeckung durch das Verschwinden der Sprache in Heideggers Projekt verwässert wird.

Koncom osemdesiatych rokov sa na pôde Filozofického ústavu SAV v Bratislave začal pravidelne konať heideggerovský textový seminár pod vedením Františka Novosáda. Nepísaným vrcholom Novosádovho semináru boli opakované čítania a interpretácia Heideggerovho diela „Bytie a čas", predovšetkým jeho prvých 44 §§. Dôvod bol jednoduchý: Výklad existenciálnej analytiky pobytu bol exkluzívnou príležitosťou na dôslednú kritiku filozofie vedomia, teda tých koncepcií, pre ktoré – v našej situácii – bola základnou charakteristikou filozofie veda, a rozhodujúcim určením človeka vedomie. Nedá sa v tejto súvislosti nepripomenúť vetu, ktorá hádam najlepšie charakterizovala smerovanie tohto jedinečného pozvania k Heideggerovej filozofii v Bratislave: „.Nepotrebujem *tematické reflexívne vedomie.* V normálnom prípade stačí obozretnosť, povedomie*"* ([2], 271)

Rád by som aspoň náčrtom pripomenul niektoré z hlavných motívov Heidegerovej základnej tézy o časovosti ľudskej existencie – jeho podkladu pre kritiku tradičnej filozofie vedomia. Súčasne by som rád aj naznačil aspoň limity tohto prístupu – v podobe aplikácie tejto praktickej filozofie.

1. Náčrt projektu „Bytie a čas" a jeho „Verunglückung"[1]

Časovosť ľudskej existencie je téma, ktorá je nerozlučne spätá s nedokončeným projektom „Bytia a času". Dovoľte mi úvodom pripomenúť základný kontext v ktorom téza o časovosti existencie získala centrálne postavenie v Heideggerových úvahách v období „Bytia času". Tématickým predmetom „Bytia a času" je otázka „zmyslu bytia". Túto otázku pokladá Heidegger za východisko riešenia všetkých omylov a prehreškov antickej a novovekej filozofie. Antickej preto, lebo si kládla

[1] „Ak si kladieme otázku možnosti pochopenia niečoho takého ako bytie, potom toto ‚bytie' nie vymyslené a nedá sa ani násilne premeniť na problém napríklad kvôli tomu, aby bolo možné nastoliť otázku filozofického dedičstva". In: Martin Heidegger, *Kant und Grundlegung der Metaphysik*. In.Gesammte Ausgabe, Bd.3, str. 225.

otázku bytia bez toho, aby sa spýtala na zmysel otázky bytia. Antická filozofia si teda kládla otázku bytia so samozrejmým predpokladom, že význam výrazu „bytie" sa vymedzuje na základe jeho skrytého výkladu ako substancie – zjednodušené povedané, bytia, ktoré je nemenné a trvá bez zmeny (usia). Novoveká filozofia na rozdiel od antického výkladu bytia ako substancie už „nepracuje" primárne s otázkou bytia vcelku, pýta sa ináč: prečo práve „bytie" ako univerzálny horizont filozofie, keď z hľadiska ľudského Cogita možno hovoriť o rozličných vzájomne neredukovateľných „sférach" a významoch skutočnosti? V 17. storočí napríklad ide o *res cogitans* a *res extensa*, neskôr možno hovoriť aj o ďalších vzájomne neredukovateľných „základných pojmoch" artikulácie skutočnosti: „o dejinách, prírode, priestore, jazyku, a spoločnosti"([1], 271)

Tieto „základné pojmy" sú nejakým spôsobom, ale bezpochyby ináč ako ostatné pojmy nášho slovníka: Základné pojmy sú tu ako tematicky vymedzené predmety vedeckého výskumu. Ich používanie má svoje dejiny. Dejinnosť základných termínov vedy, relatívnosť ich významov kladie do popredia v tom čase rozšírenú tézu o ukotvenosti reflexívnej schémy poznania – vzťahu subjektu a objektu – v predtematickom vedení (Husserlova fenomenológia) alebo chápaní života (Diltleyho filozofia života).

Kľúčom k Fundamentálnej ontológii však nie je zasadenie tematického poznania do kontextu jeho predtematického fundamentu. Týmto kľúčom je zmena horizontu úvah o fundamente každého poznania – *jeho premenou na spôsoby bytia ľudskej existencie*. Podľa Heideggera základným metodickým problémom nie je „poznanie" zmyslu bytia, ale *obnovenie pôvodného* spôsobu kladenia – pochopenia – otázky zmyslu bytia.[1] Z tohto dôvodu je Heideggerov projekt opakovaného kladenia otázky zmyslu bytia nerozlučne spätý s definovaním podstaty chápania a jeho štruktúry. Inými slovami, otázka bytia predpokladá otáznosť, zasiahnutosť bytím – nemôže byť pochopená „objektívne" ako teoreticky problém historického výskumu. Nemôže byť kladená neutrálne, teda nezávisle od pýtajúceho sa subjektu Naopak Heidegger s jemu vlastným pátosom píše „*Autentické filozofovanie môže naraziť na otázku bytia len a vtedy, ak táto otázka patrí k najvlastnejšej podstate filozofovania, ak teda táto otázka je uchopená ako rozhodujúcu možnosť ľudského pobytu*" ([3], 226)

František Novosád opakovane kládol dôraz na to, aby sa s týmto nárokom na filozofovanie z pozície „autentickej" možností konečného pobytu nezmizol základný filozofický rozmer a kontext Heidegerovo projektu. Nosným zámerom Fundamentálnej ontológie je výklad a deštrukcia „metafyziky" na základe, a to je dôležité, pôvodných spôsobov myslenia a života[2]. Pôvodným spôsobom myslenia (chápania)

[1] „Deštrukcia v jeho interpretácii neznamená len odstrániť, znehodnotiť, ... znamená aj ukázať, že metafyzika je jednou z úpadkových možností sebavýkladu pobytu" In: František Novosád, *Heidegger –základná myšlienka*. Filozofia č. 1 1995, s. 271.

[2] Porovnaj napr. II.. a IV. Heideggerov predslov k *Kant und Grundlegung der Metaphysik*.

života nie je veda ani metafyzika: *Radikálnosť a* špecifickosť Heideggerovho prístupu spočíva práve *v podriadení výkladu (všetkých!) základných možností filozofie možnostiam pôvodného výkladu „každodennosti"* a opisu štruktúr „predfilozofického" pobytu. Prístup, od ktorého sa neskôr Heidegger sám dištancoval.[1]

1.1. Časovosť bytia v kontexte konania

Ako pochopiť potom súvislosť bytia s časom? Rozhodujúcim rozmerom analýz o čase a časovosti v diele „Bytie a čas" je ich vypracovanie na základe štruktúr analytiky pobytu. Heidegger vypracováva základné určenia „časovosti ľudskej existencie" na základe stanovenia podmienok možností praktického vedenia ako konštitutívneho momentu konania. Z tohto hľadiska svojou tézou o primáte budúcnosti poukazuje na zásadný rozdiel medzi artikuláciou bytia z hľadiska neutrálneho výskytu (Vorhandensein) a artikuláciou „fakticity pobytu"(Existencia). Fakticita" pobytu sa nevyznačuje primárne tým, že sa pobyt iba vyskytuje medzi ostatnými predmetmi a udalosťami sveta. Spôsob bytia konečnej bytosti je charakteristický inou kvalitou, tým, že mu „v svojom bytí ide *o* bytie samo" ([1], 12) Spôsob bytia konečnej bytosti nemá neutrálnu, ale svojim záujmom o bytie „zaujatú" podobu. dôvod zaujatosti „vo vzťahu k bytiu", vysvetľuje Ernst Tugendhat nasledujúcim spôsobom[2]:

Kým neutrálna artikulácia výskytu faktov sa vzťahuje na udalosti, ktoré sa „už stali" – a ktoré sa nás ako nezaujatých pozorovateľov „netýkajú", v prípade „zaujatého" vzťahu k bytiu je predmetom identifikácie bytie, ktoré „ma ešte len čaká". V prvom prípade máme dočinenia s neutrálnymi artikuláciami bytia, ktorých obsah nezávisí od nášho (súhlasného alebo odmietavého) postoja k nemu („zajtra mám narodeniny"). V druhom prípade, v prípade „zaujatého" vzťahu k bytiu, máme dočinenia s praktickou otázkou. Ide o tvrdenie, ktorého obsahom je úmysel, rozhodnutie konať.(„zajtra dokončím štúdiu")[3].

Referenčným bodom konania, ktoré je „vždy mojím bytím" (Jemeinigkeit), však nie je budúcnosť, ktorá príde „až potom". Kauzálny výklad času, v ktorom je budúcnosť priamym dôsledkom oddelenej prítomnej príčiny, zakrýva „ekstatický" charakter časovosti. Tento pôvodne Aristotelov termín vyjadruje *sebapresahujúcu* povahu existenciálnej časovosti[4]. Toto sebapresahovanie časových modusov (minulosť/prítomnosť/budúcnosť) sa deje afektívnym spôsobom, primárne naladenosťou bytia. Na tomto mieste k tejto kľúčovej téme Heideggerovho výkladu chápania ešte jedna poznámka: Túto „trpnú" a súčasne „časovú" povahu afektívno-

---

[1] Porovnaj: Ernst Tugenhat, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1970, s. 299–308.

[2] Tejto téme sa venuje Ernst Tugendhat podrobnejšie in: *Vorlesungen in die sprachanalytische Philosophie,*Frankfurt am main 1976, 28. prednáška.

[3] Por. Martin Heidegger, *Sein und Zeit.* 15.vyd. Tübingen 1993, 69§.

[4] Por.Martin Heidegger, *Sein und Zeit.* 15.vyd. Tübingen 1993, § 30 a § 68 b.

rozumehejúcemu vzťahu k bytiu dokumentuje Heideggerov opisom strachu (Furcht)[1]. Intencionálnym objektom strachu je „tu a teraz" prežívaná obava z niečoho, čo ešte len príde, a predsa ako taká implikuje a určuje možnosti môjho prítomného konania – znehybnenie alebo aj útek z miesta činu. Napriek uvedenému opisu sebapresahovanie, však nemá dualistickú, „vnútornú" povahu, ktorá transcenduje do vonkajšieho sveta.

Tým, že „Bytie pobytu" má zaujatú – tak alebo ináč, ale vždy – mnou uskutočňovanú povahu, musí mať aj vzťah pobytu k nemu otvorenú – a tak alebo onak – určovateľnú povahu. „Bytie samo, ku ktorému sa Dasein môže tak alebo ináč vzťahovať, ale vždy sa nejako vzťahuje, nazývame *existenciou*" ([1], 12). Existencia, pokiaľ je, existuje vždy v *možnosti.* Možnosť tu neznamená ľubovôľu, ale *nevyhnutnosť* existovať. Heidegger ju vyjadruje sugestívnym termínom „vrhnutosťou" do bytia (Geworfenheit). Pobyt ako „bytie v možnosti" sa vždy nachádza už v určitej situácii konania. V tomto zadanom priestore faktických možností (Spielraum des faktischen Seinkönnens), si „pobyt" volí medzi určitými možnosťami konať. To, čo si nevolí, je skutočnosť, že sa v takejto situácii nachádza, tj. že musí voliť[2]. Voľba tu nemusí a zväčša ani nemá povahu explicitného rozhodovania. Fakticita (nevyhnutnosť) existencie sa nevyčerpáva poukazom na chcenie, vôľu existovať. To, čo táto nevyhnutnsť vyjadruje, je *neodvratanosť sebavzťahovania* sa ku každej konkrétnej možnosti konania a bytia – aj k tej poslednej V tomto zmysel je aj rozhodnutie o vlastnom nebytí potvrdením *nevyhnutnosti existovať* – nutnosti zaujať stanovisko k ultimatívnej možnosti bytia, *rozhodnúť sa* nebyť.

Dasein je „vrhnuté" do *nevyhnutnosti uskutočňovať svoj život konaním.* „Otvorenosť", t.j. principiálna neurčitosť bytia v možnosti, ktorou sa – v každom okamžiku – uskutočňuje bytie pobytu, je druhým, samozrejme, nie posledným, ale vzhľadom na účel nášho zamyslenia postačujúcim určením primátu budúcnosti v analytike pobytu

1.2. Formálna ťažkosť v Heideggerovom prevedení tézy o časovosti bytia

Základnú ťažkosť prevedenia tézy o časovosti existencie ako predpokladu transcendencie v "Bytí a čas" možno uvidieť v dvoch perspektívach. Po prvé, udržateľnosť tejto tézy vo formálnom zmysle odhalením dejinnej štruktúry „bytia vôbec" na základe analytiky pobytu konečnej – jednotlivej – existencie[3]. Po druhé, z hľadiska

---

[1] Fakticita (nevyhnutnosť) existencie sa nevyčerpáva poukazom na chcenie, vôľu existovať. To, čo táto nevyhnutnsť vyjadruje, je *neodvratanosť sebavzťahovania* sa ku každej konkrétnej možnosti konania a bytia – aj k tej poslenej V tomto zmysle je aj rozhodnutie o vlastnom nebytí potvrdením *nevyhnutnosti existovať* – nutnosti zaujať stanovisko k ulimatívnej možnosti bytia, *rozhodnúť sa* nebyť.

[2] Podrobnejši rozbor formálnej štruktúry časovosti In: Martin Muránsky, *Heidggers Aneignung der Kantsicher Grundlegung der Metaphysik.* Frankufurt am Main 2001, s. 134–144.

[3] Porovnaj: Hubert.L. Dreyfus, *Being-in-the-World,* MIT Press 1981, s. 141-153.

fundamentálnej ťažkosti tej istej štruktúry pri artikulácie bytia s inými – „Spolubytia" (Mitsein)[1].

Začnime formálnou stránkou projektu „Bytia a čas". Heidegger vychádza a snaží sa držiavať rytmus trojakého členenia krokov v tomto diele. Tomu zodpovedá aj členenie časovosti bytia do troch časových horizontoch v podobe, „minulosti" (vrhnutosť/ocitanie), „prítomnosti" (spolubytie/reč) a „budúcnosti" (rozhodnutie/okamžik)[2]. Svoje základné tvrdenie, že len končená bytosť je odsúdená na pochopenie „bytia vcelku". zdôvodňuje Heidegger tým, že ten istý človek sa vzťahuje v bytí k sebe samému ako momentu a predpokladu vlastného konania. Človek je „vrhnutý rozvrh". Všimnite si dvojaký výskyt pojmov „vrhnutosť" a „rozvrh" v tomto tvrdení. Pretože je dôležité rozlíšenie. Heidegger zdôrazňuje najprv primát pochopenia z možností „bytia vôbec" (svet/vrhnutosť), pričom tento súbor možností predchádza každej jednotlivej existencii.. Heidegger s ním zároveň sp8ja modalitu neautentického spôsobu bytia a pobytu, ktoré nevolí ale preberá možnosti bytia

V prípade primátu „sveta" v sebaurčovaní sú zdrojom „neautentickosti tie dejinné možnosti bytia na ktoré je každé, opakujem každé indivíduum odkázané, a ako také ich ani nevytvorilo. Možnosť neautentického spôsobu bytia je súčasťou pôvodného rozvrhu bytia (Lichtung) Druhé tvrdenie o autentickom návrate k sebe samému ako celku sa zakladá na primáte „budúcnosti" a definuje dôvod „neautentickosti" ako únik od nadčasovej možnosti „nemôcť existovať" („bytie k smrti"). Táto možnosť spočíva v individuálnom, ale súčasne (nedejinne) nadčasovom – rozvrhu bytia. Čím je určovaný rozvrh bytia? Pôvodným *dejinným*- jedinečným situovaním prechádzajúcimi generáciami realizovaných možností, ktorými nedisponujeme a súčasne na ktoré sme primárne v našom chápaní odkázaní? Alebo je pobyt bytia určovaný *univerzálnou* situáciou, ktorá je pre každú existenciu rovnaká nezávisle na historickom čase v 21 alebo 18. storočí?

Problematickosť odpovede na túto otázku sa odráža aj vo formálne chybnom prevedení tézy o časovosti existencie – časový modus prítomnosti v nej stráca svoj samostatný zmysel. V prípade autentickosti bytia (primát autentickej existencie) sa prítomnosť stáva „okamžikom" anticipovania pôvodných – budúcich – možností. V prípade neautentického modusu bytia (primát sveta) „prítomnosť" uniká v neautentickej zabudnutosti – zakrytej minulosti bytia. Prečo je to dôležité?

1.2. Spolubytie ako problém.

Na časovanie „prítomnosti" viaže Heidegger spôsob chápanie v „reči", ktorá je spôsob chápania a súčasne pôvodnou možnosťou bytia s inými – „Spolubytie" (Mit-

[1] Zároveň základnú dynamiku myšlienkového postupu určujú analýzy napätia modálnej diferencie pobytu – „autentickosť/neautentickosť".
[2] Por.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 15.vyd. Tübingen 1993, §26.

sein) „Ako ‚Spolubytie´ je Dasein podstatne kvôli iným“ ([1], 123). Čiže aj Dasein je spôsobom bytia, ktoré sa vzťahovaním k sebe samému súčasne vzťahuje k inému. To dôležité: „Spolubytie“ nie je iba „neautentickou“ životnou formou, ale je *existeciál* – to znamená, že zahrňuje pôvodnú možnosť existencie a to neautentickej, ale aj v autentickej podobe.

Pre modus neautentickej podoby „Spolubytia“ je Heidegerrov opis presvedčivý: primárne sa každé chápanie, každé poznanie a teda aj sebapoznanie zakladá na netematickom pochopení bytia, ktorý nazýva „svet“. Z tohto hľadiska je konečná existencia „vrhnutá do sveta“, alebo odkázaná na možnosti pobytu vo svete, ktoré sama nevytvorila. Ide doslova a do písmena o praktickú situáciu konania. Günter Figal píše: „Nikto nevymýšľa to, čo robí, úplne odznova, pretože sa pritom vždy orientuje na tie možnosti konania a bytia, ktoré už bol realizované inými a skôr“ ([6], 56). Človek pritom nepreberá len zručnosti, návyky, jazyky iných, ale súčasne sa stáva „závislý“ na hodnoteniach iných uvedomuje ako niekto, kto sa na základe osvojenia si návykov a zručností stáva niekým: napríklad krajčírom. Človek práce vníma seba v horizonte obstarávania ako prostriedok a moment fungovania veľkej dielne sveta rovnako ako druhý človek zostáva buď ako predmet „starostlivosti“ alebo „starania sa do“ prostriedkom, nie však účelom osebe, ak máme použiť Kantovu terminológiu. Podmienený vzťah k sebe samému je teda zároveň vzťahom k inému

Čo však so spolu-bytím v autentickej podobe ? Nedajme sa pomýliť termínmi ako „osamotenie“. Heidegger k tejto téme uvádza: „Až s autentickým bytím-samým-sebou v Rozhodnutosti (Entschlossenheit) vzniká autentické Spolu-bytie (Miteinander)...Rozhodnutý pobyt sa môže stať svedomím pre iných“ ([1], 298) Anticipáciou „bytia k smrti“, sa heideggerovsky povedané odhaľuje pôvodná neurčitosť bytia, rovnajúca sa „autentickej skúsenosti“ v ňom. Bytím k smrti sa pobyt odkrýva odkázanosť na *pochopenie* bytia vcelku, čiže tak, že ho už nemôže chápať neutrálnym spôsobom ako výskytovosť (Vorhandenheit), ale ani ako príručné bytie (Zuhandenheit). Keďže „...druh bytia vnútrosvetsky stretávaného pobytu iných (des Daseins der Anderen) sa odlišuje od príručnosti (Zuhandenheit) a výskytovosti (Vorhandenheit) ... tento pobyt iných ... je *tak,* ako ... pobyt sám. – *je tu tiež a spolu*“ ([1], 118) „Svet“ ako spoločný horizont pôvodného príručného obstarávania odkrýva nie len svetom obstarávania. Pretože: ak sa doteraz identifikoval svet s „vnútrosvetským súcnom“, teraz povedať: „Svet je aj pobytom“ ([1], 118)

Práve táto skúsenosť presvecuje „Bytie s inými“ tak, že jeho povaha „účelových vzťahov“ sa relativizuje prestáva byť posledným horizontom chápania seba a iného. Práve toto určenie povahy najvlastnejšej možnosti seba samého vo vzťahu k iným – táto myšlienka „osudového spoločenstva“ v diele „Bytie a čas“ je súčasne najtemnejšou stránkou transcendentálneho projektu Bytia a času. O čom je bytie v celku? Nedá sa povedať. Artikulovná „reč“ ako rozhodujúci spôsob rozumenia seba s inými vo verejnom svete je zredukovaná na neväzne alebo normatívnosťou šedivého priemeru tyranizujúce rozprávanie v anonymnej Man-sfére. Mlčanie si inými je zas to jedine, čo v autentickom spolu-bytí zaváži. Jediné slovo, ktoré používa Hei-

degger na označenie „situácie s inými“ je „pripravenosť k rozhodnutiu“ – kvôli čomu a prečo? Nedá sa povedať, a už vôbec nie rečou záväzkov a dôvodov vypovedať.

Z toho hľadiska sa oplatí ešte raz zamyslieť sa nad tým, či každé vedomé bytie je úpadkovým derivátom pôvodného – mlčanlivého – povedomia.

Literatúra:

[1] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit.* 15.vyd. Tübingen 1993.
[2] NOVOSÁD, F.: *Heidegger – základná myšlienka.* Filozofia 1995.
[3] HEIDEGGER, M.: *Kant und Grundlegung der Metaphysik.* In. Gesamtausgabe, Bd.3.Frankfurt am Main 1982.
[4] TUGENHAT, E.: Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1970.
[5] DREYFUS, H. L.: *Being-in-the-World,* MIT Press 1981.
[6] FIGAL, G.: *Einführung zur Heidegger.* Frankfurt am Main 1991.

Doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
814 63 Bratislava I

SUBSTANCIÁLNOSŤ V NOETIKE A V ETIKE (N. O. Losskij a J. Dieška)

Anna Ondrejková

Celistvosť v úvahách o procesoch myslenia vo filozofii z hľadiska dejín je základným elementom jeho jedinečnosti. Spravidla nejde o izolovaný aspekt, lebo nie je správne oddeľovať ho od toho, čo ho predchádzalo ani od toho čo nasledovalo. Znamenalo by to pozbaviť toto myslenie dobovej hodnoty. V centre uvažovania zvoleného problému sa nachádza človek, jeho bytie i jeho myslenie v poznávaní tohoto bytia i bytia vôbec. U oboch uvedených filozofov sa do úvahy berie moment materiálny aj duchovný. V špecifickej forme objavujú sa tu prieniky do hĺbky možností poznávania, inšpirované existenciou tých istôt, ktoré prekračujú zmyslovú sféru a svoje opodstatnenie nachádzajú v sfére racionálnej a intuitívnej ako rozdielnych ale navzájom sa doplňujúcich noetických foriem. U G. Junga som našla tvrdenie, že duchovnú obrodu môže vyvolať len zmena v zmýšľaní jednotlivca. V minulosti vo filozofickom myslení na Slovensku tých vynikajúcich jednotlivcov bolo neveľa, ale domnievam sa, že N.O. Losskij, hoci emigrant, v slovenskej filozofii istú stopu zanechal.

Treba hneď v úvode povedať, že intuitívny realizmus v Slovenskej filozofii nebol rozšíreným smerom ale niektorými svojimi špecifickými črtami a najmä zásluhou Losského pútal v dobe svojho vzniku značnú pozornosť. N. O. Losskij predtým, než prišiel do Bratislavy (za Slovenského štátu) bol už známy v ruskej predrevolučnej filozofickej literatúre a aj v značnej časti Európy. Uvedené sa zrejme stalo jednou z príčin, že sa stal vedúcou osobnosťou univerzitnej filozofie nielen v noetike ale aj v metafyzike, etike a estetike.

Dejiny filozofie v období medzivojnovom, ale aj v rokoch po 2. svetovej vojne predstavovali Losského ako „jednu z najväčších postáv súčasnej slovanskej filozofie" (K. Vorovka, M. Bezděk a i.). Zdôvodňoval sa fakt, že si Losského veľmi vážil aj prezident T. G. Masaryk. Bol považovaný za originálneho mysliteľa, pre jeho metafyzické názory bol označovaný prívlastkom „pútnik za Absolútnom".

Filozofickú činnosť v rámci Slovenskej univerzity v Bratislave a na stránkach Filozofického zborníka Matice Slovenskej ako člena Filozofického odboru Matice Slovenskej začínal Losskij rozvíjať od r. 1942 až do februára 1948. Počas týchto rokov vydal viacero spisov, najznámejší *Absolútne kritérium pravdy*, štúdií a článkov, ktoré redigoval jeho žiak redaktor Filozofického zborníka Matice Slovenskej v Martine a univerzitný docent dr. Jozef Dieška. Problémy, ktoré v rámci intuitívneho realizmu nastolili, sa do konca vojny zdá sa prijímali ako originálne, ako tie, ktoré budú mať ďalekosiahly význam a intuitívny realizmus bol charakterizovaný ako „jedna z najdokonalejších filozofických syntéz v súčasnosti, „geniálne kritizuje a dopĺňa Kantovu noetiku a buduje veľkolepú vlastnú intuitivistickú noetiku". ([2], 8,

9) Po roku 1945 sa situácia zmenila. Po odchode Losského z Bratislavy sa na univerzite rozpútali polemiky a diskusie. Najznámejšie sú vstupy Igora Hrušovského a Stanislava Felbera. (sem tam sa spory objavili už za tzv. Slovenského štátu).

V roku 1944 vydal J. Dieška spis *Kritický či intuitívny realizmus* s podtitulom „K sporu o bezprostredné poznanie skutočnosti v súčasnej noetike". Budem mu menovať špecifickú pozornosť teraz len pripomeniem, že ako sám tvrdí, chce ním ukázať, že v súčasnej filozofii sa noetické myslenie dostáva na vyšší stupeň vývinu, ktorý je charakterizovaný „prechodom k intuitivizmu, t.j. k teórii zdôvodňujúcej bezprostredné poznanie skutočnosti, na základe intuitívnej povahy poznania" ([1], 13)

Podľa Dieškovho hodnotenia stavu filozofického myslenia prvej polovice 20. storočia, upozorňujúc na pluralitu názorov, treba mať na zreteli „zdôrazňovanie nezáujmu až odklonu od netických problémov". Na podporu tohto tvrdenia sa odvoláva na H. Rickerta, C. Weinschenka a najmä R. Euckena. Tvrdí, že nejednotnosť myslenia v súčasnej filozofii prezentujú rôzne rozchádzajúce sa tendencie, ktoré sa často kriticky obracajú proti sebe. V slovenskej filozofii upozornil na tento fakt aj Svätopluk Štúr v súvislosti s kategóriou transcendentna v spise „Problém transcendentna v súčasnej filozofii" (1938). Dieška sa sústreďuje na súčasný stav v noetike. Pokúša sa o zistenie nakoľko tento stav závisí od celkového filozofického myslenia. Podľa neho aj dejiny filozofie sú dokladom toho, že vývin noetickej problematiky sa vyznačoval protikladnosťou teórií: racionalizmus – empirizmus, dogmatizmus – kriticizmus, a i. a nakoniec skepticizmus, v ktorom sa dospelo k situácii, že noetické problémy neboli uspokojivo riešené a objavuje sa (napr. I. Kant) agnoticizmus ako nedôvera v ich riešiteľnosť vôbec. Myslím si, že tu treba pripomenúť fakt, že problém poznania je pre každý typ filozofie základný, lebo žiadna filozofia sa nemôže zaobísť bez čo i len implicitného riešenia noetických problémov.

Pripomínajúc diskusiu okolo bezprostrednosti a sprostredkovania poznania skutočnosti, princípov vedomia alebo imanencie sa noetika, podľa J. Dieška dostáva na ďalší stupeň vývinu, ktorý je charakterizovaný prechodom k intuitivizmu, t.j. „k teórii zdôvodňujúcej bezprostredné poznanie skutočnosti na základe intuitívnej povahy poznania." ([1], 13)

Spor, ktorý koncom medzivojnového obdobia a tesne po 2. svetovej vojne vyvolali stúpenci intuitívneho realizmu bol orientovaný proti kritickému realizmu. Polemika sa rozvinula najmä po uverejnení state I. Hrušovského Kritika intuitívneho realizmu (1948). Autor sa považoval za kritického realistu ešte nie za stúpenca dialektického materializmu ako tomu bolo neskôr. Losskij odpovedal – Odpoveď dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitivistického realizmu (1945). Táto polemika je v slovenskej filozofii známa. Na jej základe a na základe statí, článkov a prác N. O. Losského a J. Dieška možno zhrnúť zmysel, význam a charakter intuitívneho realizmu v slovenskej filozofii povojnového obdobia:

1. Aj keď mal krátke trvanie stal sa niečím viac než epizódnou záležitosťou v dejinách nášho filozofického myslenia – mal prepracovanú noetiku.

2. Obsahoval prvky mystiky – v náboženských a filozofických tradíciách mal na Slovensku na čo nadväzovať.

3. Priniesol do slovenskej filozofie zahraničné vplyvy – neorealizmus, personalizmus a neoscholastiku.

4. Intuitivizmus je volaním po „návrate k noetike" (Dieška) – považuje ho za možnosť úniku a duchovného zmätku a chaosu súčasnosti.

5. Pre jeho príťažlivosť, často literárnu metaforičnosť (spôsob písania, jazykové výrazy) pripisuje sa mu i špecifická snaha zachrániť pre filozofiu pomocou novej noetiky existenciu Boha a Absolútna, ktoré racionálne vedecké myslenie začína vytláčať.

6. Ako spor dvoch realizmov kritického a intuitívneho – neskôr s dialektickým materializmom – znamenal vzostup filozofického snaženia na Slovensku a preferovanie rôznorodosti myslenia.

7. Gnozeologické problémy boli konštruované ako čistá noetika akoby nezávislá (aj keď istú závislosť v jednotlivostiach bola uznávaná) od podstaty bytia.

8. V kritike kritického realizmu zameranej proti subjektivistickej interpretácii reality – proti „psychologickému fyziologizmu" (J. Dieška) sa ale prejavila neviera voči prírodným vedám, „slepo im neverí" a obaja Losskij i Dieška ich dopĺňajú „analýzou vedomia".

9. Noetika intuitívneho realizmu nepopiera ale uznáva existenciu predmetov vonkajšieho sveta nezávisle od ľudského vedomia, odmieta subjektívny idealizmus, odhaľuje a kritizuje jeho nedôslednosti, odmieta agnosticizmus, ktorý neuznáva poznateľnosť sveta.

10. Za noetické východisko považuje realizmus „zdravého rozumu". Naivný realizmus alebo realizmus zdravého rozumu je v istom zmysle v súlade s aristotelovsko – tomistickou tradíciou gnozeológie hoci aj preto, že v pozadí je metafyzika Absolútna.

Zámerom tejto štúdie nie je podať celú šírku a hodnotenie názorov zúčastnených na spore o realizmus, skôr poznačiť problematičnosť tohto sporu ako sa prejavil na pôde slovenskej filozofie prevažne v názoroch dvoch najvýznamnejších: ruského emigranta N. O. Losského a jeho žiaka J. Dieška.

1. Noetický intuitivizmus a personalistická metafyzika N. O. Losskij

Intuitivizmus je v prácach Losského i Dieška označovaný ako syntéza racionalizmu a empirizmu.

Noetický intuitivizmus sa zaoberá skúmaním stavu vedomia ľudského „ja" – snaží sa dokázať súcnosť vôle a ako znak voluntarizmu prenáša ho aj do noetiky – na nej a význame citov a problému hodnoty Losskij vybudoval svoju teóriu intuitivizmu nezávisle od Bergsona. Každá zmena duchovna preteká „ja" ako vôľové akty. Obsahuje citmi preniknutú snahu, aktívnosť a pocit uspokojenia alebo neuspokojenia – štrukturálny voluntarizmus. Spojenie elementov duševného života sa vždy realizuje

prostredníctvom určitého typu vôľového aktu.

Vôľovým aktom poznávajúceho subjektu sú podmienené intencionálne činnosti vnímania ale ich obsah je daný objektom.

Práca *Odôvodnenie intuitivizmu* (1904–1905) – kritizuje a dopĺňa Kantovu noetiku a na tomto základe koncipuje vlastnú. Ústredným pojmom je *gnozeologická koordinácia*. Rieši:

– problém subjektu a objektu,

– transubjektivitu zmyslových kvalít,

– zdôvodňuje intuíciu ako akt bezprostredného nazerania vonkajšieho sveta v bezprostrednej subjektívnej realite. Pritom vnímanie predstavuje výber, selekciu objektov a predmetov zo skutočnosti, takže subjektivita poznáva len fragmenty. Uvedomované predmety (a poznávané) sú imanentné vedomiu subjektu, samotnému subjektu sú transcendentné ako niečo čo je mimo neho. Podľa Losského imanentnosť cudzieho bytia môjmu (poznaniu) vnímaniu je vstup tohto bytia do zorného poľa môjho vedomia – tento vstup nepremieňa cudzie bytie v môj stav – ono zostáva nezmenené vo svojej realite (pôvodnosti). Uvedomenie je teda činnosť subjektu prekračujúca hranice individuálnosti. Akt bezprostredného nazerania vlastného i cudzieho bytia označuje pojmom *intuícia.*

Rozoznáva tri druhy intuície:

1. zmyslová (vnímanie kvalít) = zmyslová skúsenosť„

2. intelektuálna (vnímanie abstraktné) = nadzmyslová skúsenosť ideálneho bytia (napr. matematické vzťahy) myslenie subjektu v nej je intencionálny akt intelektuálnej intuície, ktorá sleduje v predmete jeho ideálnu, racionálnu systematickú stránku,

3. mystická = bezprostredné vnímanie (ideálu) bytia(náboženská skúsenosť),

Pretože všetko bytie môžeme poznať intuíciou, zmyslovou, nadzmyslovou a náboženskou skúsenosťou sa bytie stáva imanentným vedomím subjektu, označuje Losskij svoj intuitivizmus *univerzálnym empirizmom.* Svet viditeľný i neviditeľný, zmyslový a i nadzmyslový poznáva subjekt intuíciou. Gnozeologická – noetická – koordinácia je podmienkou intuície, t.j. bezprostredného nazerania predmetu subjektom intencionálne akty poznania treba usmerniť na predmet pozornosti. Intencionálny akt je definovaný ako intímna jednota aspoň dvoch elementov sveta. Vedomie svojou ideálnou povahou je otvorený, nadčasový a nadpriestorový vzťah subjektu a objektu a samo osebe existuje ešte niečo zložitejšie ako tento vzťah.

V jeho noetike sa stretávame s pojmom *súpodstatnosť* – substanciálni činitelia hoci sú samostatní, vo svojich prejavoch nie sú od seba oddelení. Pokladá ich síce za samostatných ako tvorivé sily, ale ako nositelia ideálnych princípov a foriem sú čiastočne tej istej podstaty čím tvoria abstraktnú súpodstatnosť.“ Ňou sa uskutočňuje intuícia i láska k cudziemu bytiu – čím vzniká *konkrétna súpodstatnosť*. Vývojovo je možná a uskutočniteľná len vtedy, keď bytosti ako substancionálni činitelia sa v láskyplnom spojení „... usilujú o realizáciu konkrétnych cieľov“ ([2], 18) Dokonalá konkrétna súpodstatnosť je podľa Losského možná len v transcendentne – zrejme je teda duchovného charakteru.

Intuícia je teda možná preto, že všetky elementy sveta sú niektorým aspektom svojho bytia medzi sebou spojené, koordinované – súpodstatné – sú nositeľmi totožných abstraktne – ideálnych princípov a foriem. To čo umožňuje poznávanie rozumom je abstraktná súpodstatnosť, umožňuje transcendovanie sprítomňovania sa, ktoré sa subjektu javí na takom stupni, na ktorom už vzniká vedomie ako duchovné uchopenie predmetu, t.j. schopnosť „mať predmet vo vedomí" ([2], (4))

Abstraktnou súpodstatnosťou je subjektom koordinovaný celý svet, ňou je subjekt so svetom spojený. Pre túto prvopočiatočnú spojitosť každého „ja" so všetkými elementami sveta môže poznávajúce bytie vnímať cudzie bytie, ona umožňuje vedomie i poznanie – označuje pojmom *noetická koordinácia.*

V práci nachádzame prehľad rôznych druhov realizmu v poznaní, ktoré sa v spore realizmus prezentovali každý špecifickým spôsobom. Nájdeme tu transcendentálny realizmus Eduarda von Hartmanna a Edit Landmann, kriticky realizmus O. Külpeho, A. Messera, E. Bechera – predstaviteľa mníchovskej školy, ktorý vymedzuje kritický realizmus na základe tzv. fyzikálneho realizmu. Nájdeme tu vymedzenie kritického realizmu A. Wenzla, C. Weinschenka – jeho a Gredtove námietky proti naivnému či prirodzenému realizmu.

Základnou Losského prácou, ktorá vyšla na Slovensku je práca *Absolútne kritérium pravdy* (1946). Vychádza z Descartesovho tvrdenia, ktoré filozofi po ňom pokladali za pravdivé: To, čo nachádzam v svojom vedomí, je vždy niečo absolútne pravdivé ako fakt môjho vedomia užíva termín *absolútna samopresvedčivosť vedomia.* Predmet vedomia je v ňom priamo prítomný je vedomiu imanentný. Za kritérium pravdivosti v tomto zmysle pokladá zrejmosť (očividnosť) t.j. pravda sa skladá z toho, čo jestvuje vo vedomí. Pochybností o takomto poznaní podľa Losského niet, pretože ono nie je kópiou predmetu, je jeho pôvodným stavom. Akt bezprostredného nazerania predmetov v pôvodnom stave označuje pojmom intuícia. Je príčinou prečo svoju teóriu poznania nazýva intuitivizmom. Zdôvodňuje ju nasledovne:

Vedomie je vždy vedomie o niečom – o objekte alebo o predmete poznania. Akt pozornosti je zvláštne zažívanie. Je zameraný mimo na seba ako predmet – dostáva od neho zmysel – pre seba v tzv. intencionálnom akte. Nie je intencionálny akt ako intencionálny akt. Uvedomovanie si predmetu poznania musí byť podrobené intencionálnemu aktu rozlišovania, prostredníctvom ktorého sa subjekt dostáva k tomu, s čím je tento predmet zhodný a od čoho sa odlišuje. „Subjekt vedomia je to bytie, ktoré sa označuje slovom „ja" ...popri zmenách objektov subjekt je vždy jedno a to isté moje „ja". Vďaka totožnosti „ja" jestvuje jednota vedomia"... ([2], 32) „Ja" je teda zjednocujúce centrum vedomia ontologicky prináleží inej oblasti bytia ako sú skúmané predmety a udalosti. Predmet a udalosť má časovú formu, t.j. plynie v čase, je to reálne bytie. Vedomie nemá podľa Losského formu času, je ideálnym bytím. Ale aj v ňom ide o dva rozličné elementy: mimo času stojace „ja" a jemu patriace jeho prejavy v čase. „Ja" nemá časovej formy ale jednako je zdrojom prejavov aj ich časovej formy, môžeme ich predlžovať, skracovať a pod. „...disponovanie formou

času treba vyjadriť tým, že „ja“ nazveme nielen nečasovým, ale ešte aj nadčasovým bytím“ ([2], 33).

Analýza kategórie pravdy je spojená jednak s učením o substanciálnosti „ja“ jednak s analýzou Solovjevových úvah o danom a nedanom vo vedomí. Subjekt, ako už bolo naznačené je zvláštny ontologický princíp „nadčasový a nadpriestorový substenciálny činiteľ“.

Nemám toľko priestoru prezentovať túto analýzu podotýkam iba, že sa Losskému zdá užitočná pre obranu intuitivizmu a učenia o prítomnosti „ja“ vo vedomí ako nadčasového, substenciálneho činiteľa. Za pravdivý uznáva výrok B. B. Spinozu: „Veritas est index sui et falsi“ (Pravda je kritérium seba aj zmyslu) ([2], 51).

Tak aj v súvislosti s pravdou vystupuje intuícia ako bezprostredné nazeranie predmetov v pôvodine ako nevyhnutná podmienka – ak by subjekt nebol schopný bezprostredne nazerať na predmety, nebolo by nijakého poznania o okolitom svete a teda ani nijakých právd či omylov o ňom. Kritizuje filozofov, ktorí si cenia ako kritérium pravdy intersubjektívnosť (považuje ju za sociálne kritérium pravdy). Ale ani intersubjektívnosť nie je podľa Losského možná bez pomoci intuície – absenciou bezprostredného vnímania elementov sveta v pôvodine, nebolo by možné nijaké poznanie – žiadna teória symbolov ho nenahradí. „Len intuitivizmus môže byť monistickou noetikou, t.j. môže chápať všetky druhy platného poznania ako bezprostredné nazeranie predmetov v pôvodine“ ([2], 52).

„Je zvlášť ťažké ... pozorovať len intencionálny akt, ktorý sprevádza každý akt pozornosti a ktorý môže byť nazvaný aktom spoznania alebo uvedomovania si“ ([2], 31). Ten spočíva v tom, že objekt nielen jednoducho jestvuje ale jestvuje pre mňa v špecifickom zmysle a je vyjadrený slovami: mnou uvedomovaný predmet. Uvedomenie si predmetu nie je ešte jeho poznaním. Musí byť ešte podrobené intencionálnemu aktu rozlišovania. Možno teda v procese poznania rozlíšiť postupnosť:

1. akt pozornosti
2. akt uvedomenia si
3. akt rozlišovania
4. akt spoznania.

V sústave poznávajúceho vedomia sú podľa Losského tri základné zložky:

1. objekt vedomia (uvedomovaný predmet)
2. subjekt vedomia
3. vzťah subjektu a objektu.

Ak názory N. O. Losského zostručníme na podstatné, vychádza nám nasledovné:

Subjekt vedomia je bytie „ja“, je to vždy jedno a to isté moje „ja“. Totožnosť „ja“ je zámkou jednoty vedomia, zárukou individuálneho vedomia, označovaného ako moje vedomie. „Ja“ je zjednocujúce centrum vedomia, objekty plynú v čase (aj materiálne telo) „ja“ nemá časovej formy“. Zásluha možnosti disponovať časom sa vyjadruje tým, že „ja“ nazýva nielen nečasovým, ale aj nadčasovým bytím. Zdá sa, že neodmieta vývoj ani časovosť obsahu vedomia, označuje ich ako prejavy môjho „ja“ a vymedzuje termínom psychické, t.j. duševné procesy majúce časovú formu. Takže:

v „ja“ ako nečasovej forme jestvujú prejavy, duševné, psychické, ktoré majú formu časovosti i materiálne (telesné), ktoré majú formu časovosti i priestorovosti. Týmto názorom sa Losskij snaží poopraviť Descartesovo učenie o dvoch substanciách „...jeden a ten istý substanciálny činiteľ „ja“ je schopný tvoriť ako psychické tak i fyzické procesy ... spojiť ich v jeden celok“ ([2], 33–34). „Ja“ je ideálne bytie.

Objekt má časovú formu. Všetko, čo má časovú formu označuje pojmom predmet alebo udalosť. Označuje ho pojmom reálne bytie, naň je zameraný akt pozornosti. Je bytím pre „ja“ vonkajším, je úsekom vonkajšieho sveta, ktorý si uvedomujem. Intenciálne akty nie sú príčinou predmetov a udalostí, nachádzajú ich nezávislé a nič v nich nemenia. Svet teda podľa Losského nie je mojou predstavou. Predmety vonkajšieho sveta, keď sú na ne zamerané akty pozornosti a uvedomenia stávajú sa *imanentnými* môjmu vedomiu, ale ostávajú transcendentnými mne, subjektu vedomia. Inak je to s udalosťou. Tá môže byť

a) všetko to, čo plynie v čase a má teda nezávisle od „ja“ časovú formu,

b) produkciou „ja“, tvorbou niečoho nového, predtým nejestvujúceho. Tu „ja“ vystupuje ako substanciálny činiteľ jej tvorby. Udalosť je prchavý produkt tvorby substanciálneho činiteľa ([2], 34–39).

Vzťah subjektu a objektu: Pozorujúci subjekt a pozorovaný predmet predstavujú jeden celok. Sú tým spojené ako dva od seba nezávislé úseky sveta – označené pojmom koordinácia a keďže ide o poznateľnosť – gnozeologická koordinácia. Koordinácia ešte nie je poznaním, nie je intuíciou – je len možnosťou vykonať akt intuície. Na tomto základe môže byť vypracovaná *intuitivistická teória pamäti*, podľa ktorej „spomínanie je intencionálny akt, usmernený subjektom cez priepasť času priamo na udalosť, prežitú ... predtým ...“ ([2], 38). Losskij sa tu odvoláva na H. Bergsona s tým, že takýmto teóriám pamäti položil základ v knihe „Materia a pamäť“. Vzťah subjektu a objektu je zároveň možnosťou bytia pre seba a bytia pre druhého.

Na základe noetického intuitivizmu a personalistickej metafyziky koncipuje N. Losskij aj etiku a axiológiu. Z etiky ho vábi problém slobody vôle. Rieši ho na základe dynamického pojmu príčinnosti, podľa ktorého každá udalosť je tvorivý akt substanciálneho činiteľa, podmetom k nemu je vonkajšia príčina. Substancionálni činitelia obdarení slobodou, majú možnosť voľby dobra a zla. Prítomnosť zla podľa Losského je spôsobená tými subjektívnymi činiteľmi, ktorí nesprávne použili slobodu voľby tým, že dali prednosť sebaláske a sebectvu a tým uskutočnili zlo vo svete. Rozlišuje slobodu formálnu ako slobodu výberu, slobodu vôle a pozitívnu slobodu ako slobodu schopnosti konať a tvoriť. Paradoxom je, že úplná pozitívna (označuje ju aj ako materiálnu) sloboda je možná len v transcendentne (v kráľovstve božom). Ľudské „ja“ ako slobodný činiteľ má z nej iba zlomok takže aj schopnosť tvoriť je iba zlomkom z tvorivej činnosti božej a predsa schopnosť tvoriť je práve tým čím sa označuje „stvorení na obraz Boží“. Sloboda je hlavnou podmienkou mravného chovania sa i konania.

Bytie samo je hodnota, hodnota vôbec i hodnota morálna. Absolútna plnosť bytia ako hodnota najvyššia je mu daná v Bohu. Bytie subjektu je dobro i zlo. Hodnoty

sú objektívne – aj morálne. Subjektívny je len výber hodnôt. Losského etika je teda etikou kresťanskou. Koncipuje ju aj na základe kritiky etických teórií hedonizmu, eudeimonizmu, biologizmu, Spencerovho naturalistického evolucionizmu ale napríklad aj učenia M. Schelera o duchu a myšlienok o morálnej sile ducha, hoci ich názory na najvyššiu (absolútnu) hodnotu nie sú celkom identické (Scheler – svätosť v Bohu, Losskij – absolútna plnosť bytia v Bohu). Ideál absolútnej dokonalosti ako metafyzická prirodzenosť subjektu predstavuje možnosť vstúpiť do intímneho spojenia so stvoriteľom a dosiahnuť tak plnosť bytia, čo je mravným zmyslom života.

Zlo je základné a odvodené. Základné zlo je mravné zlo. Spočíva v „porušovaní stupnice hodnôt", hlavne v prílišnom egoizme. Smrť je jedným z druhov odvodeného zla. Odvodené zlo vzniklo v dôsledku sebeckej výlučnosti a prílišnej sebalásky a tým aj vzájomného nepriateľstva medzi sebou. Rozlišujúc slobodu vôle a slobodu konania rieši problém mravnej zodpovednosti. Človek je zodpovedný za zápas so zlom ale aj za lásku a ostatné sily, ktoré napomáhajú dobro, za sily, ktoré sú prekážkou dobra. Štylisticky tu nachádzame miesta myšlienkovej a slovnej krásy metaforickosti a uznávať ich môže aj ten, kto nie je nábožensky orientovaný. Schelerovo a Klagesovo učenie o duchu a etike ducha nahrádza učením o vzťahu medzi stupňom hodnoty a jej silou, o mravnosti a sociálnom a mravnom pokroku. Učenie o sile ducha a slobode vôle spája Losskij aj s analýzou tzv. zdanlivej vedeckosti. Tvrdí, že sa zvlášť živo prejavuje v pomere k náboženským zážitkom, ktoré dokazujú jestvovanie Boha. Najmä v slobodnej vôli ide o fakty náboženskej skúsenosti, ktoré majú charakter „stretnutia sa" človeka s Bohom. Nevykladať tento problém len ako súhru subjektívnych citov, ktoré nesvedčia o skutočnom bytí Boha sa ozýva aj v súčasnej filozofii. Tento postoj nájdeme u N. Hartmanna (Štruktúra etického fenoménu, Praha 2000), u H. Rottera (Osoba a etika, Brno 1997), W. Weischedela (Skeptická etika, Praha 1999), K. Jaspersa (Filozofická víra, Praha 1994) a i. mons. D. Špiner analyzujúc postoje uvedených filozofov hovorí o náboženskej skúsenosti stretnutia človeka s Bohom v rovine vedomia, slobody a zodpovednosti. Už samotná skúsenosť svedomia je dôkazom stretnutia: „Človek sa musí snažiť, aby očistil svoj rozum a ... odstránil... všetko, čo mu prekáža. Vážnym chcením vedie konečne každá cesta k cieľu! Iba ten, kto dospel... napríklad prostredníctvom viery k presvedčeniu, že všade tam, kde sa v konečnom bytí človeka ukazuje niečo absolútne, uskutočňuje sa zjavenie Božie..." ([3], 37, 40).

Odvolávajúc sa na K. Jaspersa, D. Špiner tvrdí, že človek „neuchopuje svoje vlastné bytie, skôr ho dostáva darom" a to čo ho privádza k bytiu pre seba a k slobode je „presne vzaté subjektívna náboženská skúsenosť" ([3], 43).

U Losského sa práve náboženská skúsenosť stáva absolútnym kritériom pravdy Rozlišuje dva druhy: sociálne kritérium pravdy jej intersubjektívnosť a tzv. transubjektívne kritérium pravdy. Bytie Boha a závislosť sveta od neho je činiteľ, ktorý podmieňuje vznik sveta, zbavenie sveta božského princípu, duše a zmyslu je dielo vedeckosti zdanlivej. Pravý vedecký svetonáhľad stavia na čelo každého systému

poznatkov učenie o Bohu. V taktom svete sú podľa Losského absolútne hodnoty, je účelovosť aj zmysluplný proces vývinu. Môžeme súhlasiť ak základným postojom k svetu je viera v možnosť stretnutia sa s Bohom a môžeme odmietnuť ak je náš postoj protikladný. V slovenskej filozofii medzivojnového a povojnového obdobia nájdeme zastúpené oba názory.

2. Postavenie noetického problému poznania vo filozofickom myslení J. Dieška.

V prácach J. Dieška sa prejavila snaha zmapovať filozofickú problematiku, doby v rámci systémov noetických alebo sa nejakým spôsobom o noetiku zaujímajúcich (aj z pozície kritiky).

Riešiť podľa neho bolo treba predovšetkým dva problémy:

1. nejednotnosť v chápaní noetických problémov,

2. noetické úvahy a riešenia je možné nahradiť poznatkami jednotlivých vied, najmä psychológie a logiky.

Oba problémy sú spojené s konštatovaním, že poznanie sa stalo predmetom tak logiky ako i psychológie, fyziológie a iných vied. Podľa tzv. metodologického psychologizmu (H. Pfeil) je psychológia povolaná rozriešiť aj otázky noetické, čím dochádza k neuznaniu špecifickosti a samostatnosti noetickej problematiky – noetika, logika a psychológia, spolu vytvárajú všeobecnú vedu o poznaní. Dieška i Losskij kritizujú snahy scientistickej filozofie ako filozofie, ktorá rozkladá noetiku medzi psychológiu a logickú syntax. Protikladným je názor, že žiadna zo špeciálnych vied nie je schopná problém vyriešiť, môže byť len nápomocnou noetike ako samostatnej filozofickej disciplíne, chápanej v zmysle teórie pravdy, platnosti alebo pravdivosti poznania. Obom je blízke riešenie noetických problémov v zmysle teórií o bezprostrednom poznaní skutočnosti: fenomenológia E. Husserla, odlíšením logického zreteľa od psychologického a postoj N. Hartmanna, ktorý noetickú povahu problémov poznania rozvinul po ich metafyzickú hranicu.

Značnú pozornosť venuje Dieška R. Ingardenovi. Podľa neho Ingarden chce uhájiť noetiku ako čistú a samostatnú filozofickú disciplínu na fenomenologickom základe. Čistá noetika ako ju Ingarden nazýva „skúma nie psychické stavy ale idey určitým spôsobom zostavených zážitkov vedomia, t.j. faktov poznania“ ([1], 21).

Dieška postihol, že metóda fenomenologického realizmu predstavuje predovšetkým metodologickú stránku poznania, nevenuje ale pozornosť tomu, že okrem analýzy problému poznania Ingarden vymedzuje poznanie aj ako hodnotu, lebo ak máme poznávať skutočnosť, v ktorej človek jestvuje, aj hodnoty sú priamo zviazané s reálnym svetom človeka a povedané noeticky: hodnoty poznávame ale poznanie samo je hodnotou, čím spája fenomenológiu s axiológiou. Dieška pritom odkazuje na Hesserlovo čisté vedomie a zdôrazňuje, že v noetike nejde o psychické akty ale o fenomenológiu vedomia. Podľa Ingardena je noetika prinútená k fenomenologickému skúmaniu čistého vedomia a sama sa tak stáva do istej miery

„fenomenológiou poznávacích aktov“, pritom poznamenáva, že fenomenológiou treba rozumieť „analýzu podstaty čistého vedomia“ ([1], 27).

Podľa Dieška správne riešenie problémov noetiky sa zakladá na integrálnom chápaní štruktúry a sústavy nášho poznania, t.j., že žiadne jeho zložky sa ani nevynechávajú ani nepreceňujú. „Poznanie je podmienené koordináciou poznávajúceho subjektu a poznávaného predmetu alebo objektu. Jeho podstatu vytvára rovnako subjekt so svojimi intencionálnymi aktmi čisto psychickými ako i objekt, ktorý vypĺňuje vždy obsah týchto aktov tým, že ony sa naň zameriavajú, t.j. je predmetom ich poznania“ ([1], 19). Tento proces v súhlase s Losským označuje termínom *noetická koordinácia.* Zmyslom jej fungovania je prekonanie noetického idealizmu a realistický obrat v noetike alebo prechod od teórií o poznaní sprostredkovanom k teóriám o poznaní bezprostrednom alebo intuitívnom, v čom Dieška vidí zmysel sporu medzi kritickým realizmom a realizmom intuitívnym, ktorý pomenúva aj prirodzeným.

Máme tu teda niekoľko pojmov: noetický idealizmus a noetický realizmus deliaci sa na naivný realizmus a kritický realizmus. Stanovisko realizmu uznáva jestvovanie skutočnosti nezávislej od poznania, ale – skutočnosť poznáme iba sprostredkovane. Intuitívny realizmus sa s časti vracia k naivnému realizmu ale dopĺňa ho vedeckým vysvetľovaním základných noetických daností. Diskusie medzi stúpencami uvedených pozícií označuje Dieška ako *spor o realizmus*. Tento spor je súčasne zápasom o noetický intuitivizmus alebo intuitívny realizmus, lebo jeho teória poznania je výrazom „bezprostrednosti poznania vôbec“.

Ako stúpencov tohto smeru uvádza Dieška angloamerických neorealistov S. Alexandra, J. Lairda, E. Holta, W. Marwina, W. Montaguea, R. Peryho, W. Pitkina, S. Spanldinga a P. F. Linkeho. K intuitivizmu, hoci v odlišnej forme, zaraďuje samozrejme aj H. Bergsona. Dieška tvrdí, že blízky vzťah k tomuto učeniu nachádzame aj u M. Schelera.

Zhrňujúc Dieškove úvahy o situácii v noetike v prvej polovici 20. storočia možno povedať, že v probléme poznania ide stále o základný problém, ktorý noetika nastoľovala od začiatku svojho vzniku. Jeho riešenie v danej dobe sa takmer všeobecne dostalo na realistickú bázu v prvej časti, t.j. v chápaní skutočnosti, kým v druhej časti – v spôsoboch poznávania tejto skutočnosti – sa spor odohrával medzi teóriami sprostredkovaného a bezprostredného poznania. Jeden z jeho variantov predstavuje spor o intuitivizmus. Konečný zmysel tohto sporu možno tiež pochopiť ako snahu o prekonanie noetického idealizmu a uhájenie realizmu najmä intuitívneho.

Záverom teda možno uviesť Dieškovo vymedzenie noetiky ako filozofickej disciplíny: „Noetika je tá filozofická disciplína, ktorá ... má za úlohu osvetliť celkovú sústavu poznania a hlavne dokázať alebo uhájiť možnosť poznania v tom zmysle, že vysvetlí preklenutie transcendencie medzi subjektom a objektom, alebo krátko, prechod od subjektu k objektu, ktorý je podstatou každého poznania. Pretože však od možnosti tohto preklenutia závisí možnosť poznania vôbec a jeho pravdivosť alebo

platnosť je veľmi priliehavé označiť noetiku ako teóriu pravdivosti alebo platnosti poznania, alebo krátko teóriu pravdy“ ([1], 19).

1. Základom bezprostredného poznania skutočnosti u J. Diešku je *spontaneita* subjektu. Vymedzuje ju ako schopnosť aktivity, ktorá sa v noetike prejavuje ako schopnosť intencionálnych aktov poznania alebo nazerania predmetu.

2. Na predpoklade týchto vlastností poznávajúceho subjektu sa podľa Diešku rieši veľmi jasne i celá záhada tzv. abstraktného poznania. Pre spontaneitu, t.j. aktivitu je príznačný fakt, vyplývajúci z analýzy prirodzenej povahy poznania, lebo sa tým poukáže na cestu k objaveniu pravdy.

Nadčasovosť a nadpriestorovosť individuálneho činiteľa v našom poznávacom subjekte je teda nutnou, ale aj dostačujúcou subjektívnou podmienkou aktivity v každom poznaní. Bezprostredné poznanie skutočnosti je možné iba tak, že poznávajúci subjekt a nadčasový i nadpriestorový činiteľ v ňom má schopnosť vytvárať čisto psychické akty poznania, ktoré zameriava priamo na predmet a tým ho bezprostredne poznáva. Spontaneita v Dieškovom chápaní znamenala vlastne produktivitu, t.j. vytváranie poznávanej skutočnosti subjektom, ako produktivitu „vnútorného poznávacieho obrazu“. Vážnou podmienkou bezprostredného poznania skutočnosti je preklenutie transcendencie subjektu a objektu, t.j. ontologického rozlíšenia medzi subjektom a objektom. Koordináciou subjektu s objektom je podmienená možnosť pravdy.

V dejinách filozofického myslenia sa často stretávame s chápaním poznania ako intuície. Z čisto – noetického stanoviska môžeme označiť každú teóriu o bezprostrednom poznaní skutočnosti teóriou intuitivistickou alebo krátko teóriou o poznaní ako intuícii, ak vychádzame z pôvodného významu tohto slova (lat. intueor – nazerám, nahliadam).Noetika založená na bezprostrednom poznaní skutočnosti a metafyzika, hlásajúca, že i bytie ideálne jestvuje ako transsubjektívna skutočnosť a je spolu v každej reálnej skutočnosti a podmieňuje túto v jej systematickej stránke, doplňujú celkový obraz skutočnosti vo filozofii J. Diešku.

Súčasný spor medzi teóriami poznania sprostredkovaného a bezprostredného je v jeho najzákladnejšom noetickom učení spor o primitívnosti „vnútorných obrazov“ v našom poznávacom vedomí, s pomocou ktorých jedine možno poznať skutočnosť vedomiu transcendentnú.

Požiadavku bezprostredného poznania skutočnosti prezentuje J. Dieška ako nevyhnutnú podmienku riešenia procesu poznania a jediné východisko zo skepticizmu. Na otázku postavenú v alternatíve: realizmus kritický či intuitívny, odpovedá: „...dôsledný realizmus v noetike možno uhájiť iba na predpoklade a uznaní poznania skutočnosti bezprostredného alebo na chápaní poznania ako intuície ...“. Tento noetický náhľad možno presnejšie vymedziť ako *„noetickú teóriu, podľa ktorej jestvuje na poznaní a subjekte nezávislá skutočnosť a jej poznanie spočíva v bezprostrednom nazeraní alebo intuícii samej originálnej, pôvodnej tejto skutočnosti“* ([1], 127).

Literatúra:

[1] DIEŠKA, J.: Kritický či intuitívny realizmus. Spor o bezprostredné poznanie skutočnosti v súčasnej noetike. Bratislava : Slovenské nakladateľstvo, 1944.
[2] LOSSKIJ, N.O.: *Absolútne kritérium pravdy.* Martin : Matica Slovenská, 1946.
[3] ŠPINER, D.: Nástin křesťanské etiky a jejího významu v hledání smyslu života. Olomouc: UP, 2004.

Doc. PhDr. Anna Ondrejková, CSc.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Banská Bystrica

OD ONTOLÓGIE POVRCHU K ONTOLÓGII HĹBKY

Branislav Motýľ

In this paper the author analyses basis and character of those tendencies in modern thought which led to establishment of the ontology of the surface. It shows on the new methodological approaches in the philosophy of 20th century which tries to find a way to existential dimension of reality on the base of wide concept of experience. That led to establishment of ontological concepts which the author describes as ontologies of the depht.

Podnetom k napísaniu štúdie bol môj záujem o fenomén, s ktorým sme každodenne konfrontovaní, a ktorý svojou schopnosťou presadiť sa voči iným tendenciám v modernej európskej kultúre, sa stal najvýraznejším momentom, ktorý vplýva na súčasnú podobu ľudskej existencie. Tlak techniky na ľudské bytie. Technický prístup k skutočnosti priniesol pre človeka nielen veľa pozitívneho, ale čoraz viac sa prejavuje vo svojich negatívnych dôsledkoch. Či už v hrozbe nesprávneho využitia moci, ktorú vďaka nemu získavame, alebo v rôznych patologických javoch, s ktorými sa môžeme stretnúť v našom živote.[1] Človek síce oproti minulosti disponuje väčším množstvom a kvalitou prostriedkov, ktorými uspokojuje svoje potreby, no chýba mu to základné: priestor a čas, pre opravdivé rozvinutie svojich duchovných schopnosti.

Je to neustále sa opakujúci argument vo filozofickej kritike dnešnej doby. Možno aj preto, že je toľkokrát opakovaný, stráca svoju silu. Stáva sa vo svojej bezmocnosti ničím nehovoriacou frázou, ktorá nás už nedokáže vyrušiť a vyvolať v nás taký životný pohyb, ktorý by nám umožnil vzoprieť sa danému stavu.

To neznamená, že spôsob technického odkrývania sveta je nesprávny. Nesprávna je podľa mňa redukcia len na takýto spôsob prístupu k skutočnosti a predovšetkým dominantné uplatňovanie sa technických tendencií v základných štruktúrach ľudského spolubytia. Alebo presnejšie, nesprávne je chápať sociálno-technické štruktúry a vzťahy ako základné. Takýto spôsob videnia a prežívania života totiž nedostačuje, „nepokrýva" všetky dimenzie ľudskej existencie. Redukuje životný priestor človeka. Robí ho jednorozmerným. Rezignácia, ľahostajnosť, pasivita a neschopnosť riešiť tento stav, poukazuje na to, že človek je konfrontovaný s niečím, čo sa mu vymklo z rúk. Ukazuje na fakt, že sa nevieme vysporiadať so svojou situáciou. Ako hovorí Guardini: *„máme moc, ale nemáme moc nad svojou mocou.*"[2]

---

[1] Stúpajúci počet samovrážd, nestabilné medziľudské vzťahy, moderné choroby ako depresia, apatia, atď. Príklon k takému spôsobu života, v ktorom niet úcty, kde je všetko dovolené.

[2] GUARDINI, R.: Konec novověku. Praha : Vyšehrad, 1992, s. 71.

Filozofické predpoklady základov moderného myslenia u Mikuláša Kuzánskeho

Pri analýze filozofických predpokladov tohto stavu sa budem inšpirovať myšlienkami Mikuláša Kuzánskeho. Jeho myslenie sa totiž rozvíja v prechodnom období, v ktorom prichádza k postupnému rozpadu stredovekej podoby sveta a utváraniu jeho novej podoby. Kuzánsky tak mohol nezastrene vnímať základné tendencie, ktoré boli prítomné pri konštituovaní jej charakteru.[1]

Podľa Kuzánskeho, všetko to, čo je, vychádza z jedného prvopočiatku ktorým je Boh, Tvorca-intelekt.[2] Boh pritom nie je len prvopočiatkom, ale aj cieľom všetkého. V ňom sa všetko završuje. Aby Boh prejavil svoju slávu, utvára substancie obdarené silou poznania. Sám ako Stvoriteľ sa ukazuje človeku prístupným spôsobom, aby ho mohol poznať, a to či už v akte sebapoznania, alebo poznávaním sveta.[3]

Centrálnou bytostnou dokonalosťou Boha je jeho stvoriteľská moc. *„Na rozdiel od aristotelovskej tradície v stredovekej filozofii a jej hlavného predstaviteľa Tomáša Akvinského, nechápe Kuzánsky Boha ako absolútnu skutočnosť všetkého bytia, ako čistý akt (actus purus), ale skôr ako absolútnu možnosť vyvádzať všetko bytie z ničoty, ako Môcť-Byť (possest), teda ako absolútnu Moc samu (posse ipsum).“*[4]

Toto bytostné určenie Boha sa stáva určujúcim pre jeho porozumenie človeka.[5] Ak je totiž človek stvorený na obraz Boha, potom musíme jeho podstatné určenie odvodzovať od tohto základu. To, čím sa najviac človek pripodobňuje Bohu, potom spočíva v jeho autonómnej schopnosti tvorby. Kuzánsky tak vytvára predpoklady pre nové porozumenie vzťahu človeka k svetu. Človek získava vo vzťahu k svetu väčšiu autonómiu, ktorá sa prejavuje predovšetkým v možnosti samostatného poznávania a stvárňovania sveta.

Kým v stredoveku bol vzťah človeka k svetu podmienený poslušnosťou človeka k jeho ontologickému poriadku, Kuzánsky posúva zmysel tohto vzťahu ďalej. Človek už nie je iba bytosť, ktorá má vo svojom teoretickom a praktickom vzťahovaní sa k svetu rešpektovať to, čo je a ako je. Má, vzhľadom na svoje bytostné určenie, legitimnú moc tvoriť nové štruktúry.

Slobodná kreativita človeka pritom nie je vzťahom k Bohu obmedzovaná, ale

---

[1] U Kuzánskeho ešte nové myslenie neruší klasické, ale skôr klasické otvára novým možnostiam. Na jednej strane si uchováva vzťah k tradícii, ktorá k nemu aj naďalej prehovára, no na strane druhej, dokáže tradičné spojiť do jednoty s novým, prichádzajúcim.

[2] Porov.: KUZÁNSKY, M.: O beryle. In: Humanizmus a renesancia. Antológia z diel filozofov. Bratislava : Pravda, 1971, s. 74. (ďalej len „KUZÁNSKY, M.: O beryle“)

[3] Kuzánsky vychádza z biblickej tradície, podľa ktorej bol svet stvorený a usporiadaný Bohom podľa miery, počtu a váhy (Múd 11,20). Človeka zas stvoril na svoj obraz. (Gn 1, 26) To určuje základný ontologický rozdiel, medzi človekom a svetom.

[4] THURNER, M.: Nekonečné přibližování. K významu osobnosti Mikuláše Kusanského. In: Jednota a mohost. Vyšehrad, 2002, s. 55.

[5] Tamže, s. 56.

práve naopak, z neho vychádza a vďaka nemu je zbavená hraníc. Človek ako konečná bytosť má totiž potenciálne účasť na nekonečnej Božej moci.[1]

Z toho vyplýva, že človek, tým, že sa venuje vede a technickému pokroku, nie je v rozpore s náboženským vzťahom k Bohu. Obe tieto dimenzie ľudského bytia tvoria jednotu. Ako ukazuje Thurner, táto jednota protikladov nachádza svoje vyjadrenie aj v Kuzánskeho chápaní pojmu skúsenosti. Experimentum u neho znamená tak vedecký pokus, ako aj mystickú skúsenosť.[2]

Ďalším dôležitým momentom v myslení Mikuláša Kuzánskeho je dvojaké chápanie a používanie matematického pri poznávaní sveta. Kuzánsky môže aplikovať matematickú metódu na poznávanie sveta, lebo taká je jeho podstata. Tomu je prispôsobená aj poznávacia schopnosť človeka. Ako hovorí Kuzánsky: *„...náš intelekt nevie odpútať svoje poznanie od obrazotvornosti, s ktorou súvisí. A preto kladie do svojho rozumového ponímania výtvory matematickej povahy, ktoré si predstavuje ako substanciálne formy, a do nich a do číselných pojmov vytvorených rozumom kladie svoje úvahy, pretože tamtie ako rozumové látky sú jednoduchšie než to, čo je zmyslami vnímateľné.“*[3]

Matematické Kuzánskemu umožňuje precíznejšie triedenie zmyslovej skutočnosti. Tým, že matematické je vyššej, t. j. jednoduchšej povahy, napomáha rozumovej schopnosti udržať si jednotu zmyslovo vnímateľného sveta. V tomto zmysle Kuzánsky zostáva pri klasickom využití matematického v poznaní.

Na druhej strane si uvedomuje, že skutočnosť sa dá poznávať aj meraním za pomoci meracích prístrojov.[4] Experimentálne. To je už iný spôsob použitia matematiky na svet. Kuzánsky ešte neaplikuje tento spôsob ako jediný, výlučný, pre akýkoľvek spôsob poznávania prírody. Je pre neho len jeden z možných, aj keď najlepší. [5]

Ako vidíme, Kuzánsky anticipoval vo svojom vedeckom skúmaní to, čo sa neskôr stalo základom vedeckého a technického prístupu k svetu. Či už ide o experiment ako vedecký pokus, aplikáciu matematiky na prírodu alebo inštrumentalizáciu poznania.

Kým u Kuzánskeho vystupujú tieto momenty ako póly dialektickej jednoty protikladov, v novoveku prichádza k redukcii, kde sa chápu ako výlučné vo vzťahu k svetu. Stali sa tak základom premeny chápania toho, čo je a ako je, t.j. chápania súcna.

Povrchová ontológia

Novoveká veda sa usilovala nielen obsiahnuť čoraz väčšiu časť skutočnosti, ale svojimi postupmi si utvárala svoj vlastný charakter prístupu k nej. Kvôli jej rýchlemu

[1] Tamže, s. 57.
[2] Tamže, s. 52.
[3] KUZÁNSKY, M.: O beryle., s. 95.
[4] Tamže, s. 83.
[5] Tamže, s. 83.

rozvoju, ktorý sa prejavil v postupnej špecializácii vedných odborov na určitý región súcna, hľadala spôsob, ako si udržať jednotu skúmania. A to nie len v rámci odlíšenia vedeckých odborov od seba, podľa predmetu skúmania, ale aj vo vnútri samotných odborov. Aby mohla fungovať ako výskum, musela sa postupne inštitucionalizovť. Tak bolo zabezpečená prevádzanie vedy napriek jej rozmanitosti skúmania.

Výsledky, ktoré dosiahla, sa stávali podkladom pre ďalší rozvoj výskumu, čo viedlo k postupnému osamostatňovaniu sa vedy a jej inštitúcií od iných oblastí kultúry. Tým si veda zabezpečila *„...prednosť postupu pred súcnom (prírodou a dejinami), ktoré sa vždy spredmetňuje vo výskume."*[1]

Novoveká veda vychádza z predstavy, ktorá nahradila pojem prírody pojmom mechanizmu, v ktorom každá jej časť (ako súčiastka), zohráva svoju úlohu. Žiadna časť tu nemá prednosť pred inou. Každá je dôležitou sú-časťou nejakého celku. *„Príroda, prirodzenosť (Fysis, natura), t. j. proces vzniku, rastu, plodenia a rodenia, vnútorná spontaneita sebazjavovania a sebautvárania, bola v rámci tohto mýtu redukovaná na strojkonštrukt, kde nič nevzniká, ani nezaniká, ale iba funguje."* [2] Mechanizmus je charakteristický svojou účelnosťou. A preto túto účelnosť treba odhaľovať. Spôsob uchopovania musí korešpondovať s touto predstavou. Preto sa v novovekej vede aplikuje na skúmanie prírody technický postup. Súčasťou technického postupu je experiment, ktorý podobne ako príroda mení svoj charakter. *„Skúsenosť (experientia) – bezprostredne rozumejúce zakúšanie toho, ako sa skutočnosť zjavuje – bola nahradená pokusom (experimentum), teda skúsenosťou umelou."*[3]

Mení sa aj samotná povaha súcna.

Asi najzreteľnejšie je vyjadrená u Reného Descarta. Podstatným určením súcna je rozpriestranenosť. Súcno je res extensa – vec rozpriestranená, t. j. daná čisto svojim povrchom – tvarom priestoru, objemom bez vnútra. *„Toto plošné chápanie substancie je základom mýtu povrchovej skutočnosti, na ktorom sa pôvodne zakladá novoveká veda. Presvedčenie, že na tejto substancii spočíva bytie súcna, je základným pilierom vedeckého názoru na svet."*[4]

V pôvodnom aristotelovsko-tomášovskom hylemorfizme sú látka a forma vnútornými princípmi súcna. Podstatu súcna teda tvorí niečo, čo nie je v zmysle rozmernosti zachytiteľné.

V novoveku forma a látka nie sú niečo vnútorné. Neubauer hovorí, že *„...novoveká predstava skutočnosti však paradoxne pripísala matérii charakter tvaru. Tak sa síce na jednej strane skutočnosť stala poznateľnou, avšak za cenu, že sa stala povrchnou, abstraktnou."*[5] A to abstraktnou v najvyššej možnej miere.

Každá entita, ktorej hovoríme súcno, má príčinu svojho bytia v sebe samej. Ak zbavíme súcno jeho vnútorného obsahu, potom je možný čisto formálny popis

[1] HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. In: Orientace, roč. 4, č. 5, 1969, s. 62.
[2] NEUBAUER, Z.: Nový areopág. Praha : Křesťanská akademie Praha, 1992, s. 71
[3] Tamže, s. 71.
[4] Tamže, s. 72.
[5] Tamže, s. 73.

súcna. Novoveká matematická prírodoveda prevedením náplne (vnútornej dimenzie súcna) na povrchovosť, umožnila tento formálny, t. j. logický výklad súcna. Už nie je potrebný vhľad do vnútra súcna, stačí povrchový výpočet komponentov. Tým, že je súcno mechanizmus, jeho fungovanie je vysvetliteľné pomocou kauzálnych závislostí, ktoré sú časopriestorovým znázornením a vyjadrením logického vyplývania. [1]

Vedecký prístup je založený na presvedčení, že skutočnosť, síce akokoľvek zložitá, sa dá previesť na formálno-logickú rovinu. Ba môžeme povedať, že to aj robí: prevádza všetko na plochu (planum). Vytvára obraz skutočnosti, ktorý nám pomáha vidieť, s čím máme do činenia. Ak sa chceme napríklad dostať autom na miesto, kde sme ešte neboli, pomôže nám pritom mapa. A čo je vlastne mapa, ak nie prevedenie nejakého územia na plochu. Alebo pri vyučovaní chémie si pomáhame vzorcami chemických zlúčenín, ktoré sme schopní prepísať a dokonca zobraziť na ploche. Na technickom kreslení sa dokonca učíme prevádzať nejakú vec (súčiastku) na plochu.

Táto formalizácia sa prejavuje aj v chápaní človeka. *„Moderné vedy o človeku vnímajú človeka, ako veľmi komplikovanú štruktúru/systém rôznych sociálnych, biologických, psychických, či spirituálnych...vzťahov a vplyvov, ktorými sme tvorení. To, čo takto opisujú, možno teda považovať vlastne za istý obraz, model, podľa ktorého explanujú človeka – model, ktorý im umožňuje ich vlastné chápanie.“*[2] Rôzne prepočty, dotazníky, štatistiky, sú dôsledkom vedeckého prístupu k dimenzii ľudského spolužitia.

K ontológii hĺbky

Uvedomenie si nedostatočnosti jednorozmerného pohľadu na skutočnosť, ktorý ponúkal vedecký spôsob vysvetľovania, vyvolal na konci 19. a najmä v prvej polovici 20. storočia vo filozofii silnú reakciu. U niektorých filozofov vyústil v hľadaní nových metodologických prístupov, ktoré mali dopomôcť filozofii, aby sa vymanila z hraníc vedeckej racionality. Pokúsili sa otvoriť tie dimenzie skutočnosti pre myslenie, ktoré boli scientistickým prístupom vytesňované, alebo sa na ne zabudlo.[3]

Výsledkom tohto myšlienkového pohybu, bol návrat k dimenzii hĺbky v rozličných podobách filozofického skúmania. Východiskom tohto pohybu bola tématizácia existenciálnych skúseností, ktoré prekračovali rámec dovtedajšieho vedeckého vysvetlenia. Predmetné myslenie totiž nedokázalo postihnúť túto dimenziu ľudskej skúsenosti, ktorá bola príliš mohutná, a na druhej strane príliš reálna na to, aby sa stala objektom, ktorý by sme mali vo svojej moci. „Je vhodnejšie povedať, že táto dimenzia uchopuje nás, než žeby sme my uchopovali ju. Je reálna, hoci sa vymyká našej verifikačnej kontrole, preto môžeme byť pokúšaní odmietať ju, jej existenciu.“[4] *Analýzou týchto skúseností sa vytvorila pôda pre realizáciu filozofie konkrétneho,*

[1] Tamže, s. 71.
[2] DÉMUTH, A.: Homo – anima cognoscens. Bratislava: IRIS, 2003, s. 68.
[3] Filozofické skúmanie, ako ho nájdeme vo fenomenológii, hermeneutike, filolozofii existencie, filozofii dialógu, atď., sa usilovalo preniknúť za oblasť empirických a esenciálnych obsahov a odkryť existenciálnu (bytostnú) dimenziu skutočnosti.
[4] SLAVKOVSKÝ, A. R.: Transcendencia a skúsenosť hĺbky. In: Verbum, roč. 12, 2001, č. 3, s.

ktorá nie je nejakým konštruovaním obrazu skutočnosti, ale postupným uvoľňovaním obsahov, ktoré človek získava v bezprostrednom stretnutí so skutočnosťou.

Náročnosť týchto pokusov, ich nejednoznačnosť, sa prejavuje aj v ambivalentnom charaktere samotnej dimenzie hĺbky: „je ohrozujúca aj naplňajúca, je mysterium tremendum et fascinans, má dve tváre – raz sa javí ako priepasť, inokedy ako základ.“[1] *Vyžaduje odvahu a otvorenosť pre neočakávané. Nie je zaistená, no na druhej strane pre človeka podstatná, pretože otvára človeku dimenziu zmyslu. Má rozhodujúci vplyv na jeho život.*

Tieto prístupy prinavracajú súčasnému človeku ten rozmer, ktorý bol prítomný v Kuzánskeho myslení. Istým spôsobom sú cestou, ktorá nás vedie k prirodzenej mystike, ktorá neodmysliteľne patrí k charakteru ľudskej existencie.

LITERATÚRA:

[1] DÉMUTH, A.: Homo – anima cognoscens. Bratislava: IRIS, 2003.
[2] GUARDINI, R.: Konec novověku. Praha : Vyšehrad, 1992.
[3] HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. In: Orientace, roč. 4, č. 5, 1969.
[4] KUZÁNSKY, M.: O beryle. In: Humanizmus a renesancia. Antológia z diel filozofov. Bratislava: Pravda, 1971
[5] NEUBAUER, Z.: Nový areopág. Praha: Křesťanská akademie Praha, 1992
[6] SLAVKOVSKÝ, A. R.: Transcendencia a skúsenosť hĺbky. In: Verbum, roč. 12, č. 3, 2001.
[7] THURNER, M.: Nekonečné přibližování. K významu osobnosti Mikuláše Kusanského. In: Jednota a mohost. Vyšehrad, 2002.

Mgr. Branislav Motýľ
Katedra filozofie FF TU v Trnave
bmotyl@post.sk

43.
[1] Tamže, s. 43.

OD SOCIO FILOZOFIE CEZ FILOZOFIU VEDY K SOCIOSYNERGETICKEJ FILOZOFII

Dušan Turan

From socio-philosophy over the philosophy of science to sociosynergetical philosophy

From the moment when the human being started to dispose of abstractedly thinking, knowingly-practical activity and conceptual-categorially communication ability, him, as a socio-synergic phenomenon, is constantly seeking to define the sense of his existence, to formulate the philosophy of substance of the world in which he exists, which encompass him and which he creates. Thus, the concrete philosophy of human being is immediatelly linked with the evolution of his cognition. Reproduction of the basic production factors in the society, evolution of the social distribution of labour, reproduction of the process of creation and the process of abstraction of values, such as permanent evolution of flow of information number among the pillars of the social movement, which determinate in the crucial rate the evolution of the cognition. In connection with these processes, philosophy had been and is being developed as universal Human being sight of the world, which encompass him and of the world, which he creates. The sense of philosophy is being sought by Human being mainly because he wants to understand the patterns of history, present and future of social movement. In the recent six-tousand years old movement of our civilization, the socio-synergetical science defines three fundamental evolutional qualitative levels of philosophy – socio philosophy, science philosophy and socio-synergetical philosophy.

Sociosynergický fenomén Človek sa od okamihu, kedy začal disponovať schopnosťou abstraktne myslieť, vedomo-prakticky konať a pojmovo-kategoriálne komunikovať, neustále usiluje o univerzálne definovanie zmyslu svojej existencie, o formulovanie filozofie podstaty sveta v ktorom existuje, ktorý ho obklopuje a ktorý tvorí. Konkrétna filozofia človeka je takto bezprostredne spätá s vývojom jeho poznania.

Medzi piliere spoločenského pohybu, ktoré v rozhodujúcej miere determinujú rozvoj poznania patrí reprodukcia základných výrobných faktorov v spoločnosti, vývoj jej spoločenskej deľby práce, reprodukcia procesu tvorby a procesu odcudzovania hodnôt, ako aj permanentná evolúcia informačného toku. V spojitosti s týmito procesmi sa rozvíjala a rozvíja aj filozofia, ako univerzálny pohľad človeka na svet.

Zmysel filozofie človek hľadá predovšetkým v tom, že chce pochopiť zákonitosti dejín, súčasnosti a budúcnosti spoločenského pohybu. Sociosynergetická veda v ostatnom šesťtisícročnom pohybe našej civilizácie definuje tri základné vývojové kvalitatívne hladiny filozofie:

– socio filozofiu,
– vedeckú filozofiu a
– sociosynergetickú filozofiu.

Formulovanie filozofie konkrétneho predmetu skúmania považujeme za najdôležitejšiu úlohu vedy. Bez filozofie predmetu skúmania nie je možné systematizovať tok informácie a uniknúť chaosu v poznaní. Držíme sa tvrdenia, že všetko čo robíme má zmysel iba za predpokladu, že to robíme pre ČLOVEKA, a v súlade s vnútornými zákonitosťami jeho bytia, ako sociosynergického fenoménu. To zna-

mená, že skúmať dejiny parciálneho problému (predmetu skúmania) znamená formulovať predovšetkým celistvú filozofiu dejín ČLOVEKA, ako sociosynergického systému.

Obzvlášť náročný sa ukazuje tento problém, ak predmetom nášho skúmania je samotná filozofia dejín a jej jednotlivé prúdy. V podstate každý predmet skúmania by mal mať rozpracovanú filozofiu vlastných dejín.

V dejinách filozofie je zaznamenané nesmierne veľa interpretácií filozofie dejín, no napriek tomuto obrovskému množstvu formulovaných teórií o vývoji našej civilizácie v zachovaných dejinách filozofie stále nemáme k dispozícii systémovo celistvú filozofiu dejín.[1]

V najširšom zmysle slova filozofia dejín mapuje priestor systémov synergickej, biosynergickej a sociosynergickej dimenzie, priestor súvislosti psychopercepcie človeka a priestor socio systémov v spoločnosti.

Každá z vyššie uvedených hladín filozofie dejín má svoje vlastné dejiny vo vývoji civilizácie ako celku, ktoré sú súčasne aj dejinami vývoja informácie, a s ňou spätej inteligenčnej hladiny osobnostných typov človeka na danom stupni civilizačného vývoja.

Za najstaršiu považujeme **socio filozofiu dejín**, ktorá začala písať svoje dejiny v okamihu genézy procesu pôvodnej akumulácie socio informácie a tým aj genézy spojenia živej práce s prírodnými zdrojmi v hodnototvornom procese. Už v samotnom počiatku vývoja socio sveta človeka sa filozofia dejín trieštila prizmou svetonázorovej orientácie na tzv. idealistické, materialistické, teistické a ateistické prúdy, aj keď si to samotní jej tvorcovia v tom čase neuvedomovali.

Vedecká filozofia dejín[2] začína písať svoje skutočné dejiny samotnou genézou procesu pôvodnej akumulácie kapitálu, ktorá je neoddeliteľne spätá s rozšírenou reprodukciou parciálnej vedeckej informácie. Vedecká filozofia dejín zaznamenala najväčší rozmach v priebehu 19. a 20. storočia, kedy v dôsledku koncentrácie a centralizácie kapitálu, ako výrobného faktora, nastal búrlivý rozvoj tzv. prírodných vied – fyziky, chémie, mechaniky, matematiky, biológie a pod.

Vzniklo veľké množstvo nových vedných disciplín, na ktorých základe sa následne, ako huby po daždi, rodili nové a nové filozofie dejín. Prakticky každý čo i nepatrný úspech vedy v oblasti poznania systémov synergickej a biosynergickej di-

[1] Čitateľovi je zrejmé, že nekompromisne oddeľujeme pojem „filozofia dejín" od pojmu „dejiny filozofie", čo nám pochopiteľne nebráni vnímať a poznávať aj súvislosti, ktoré medzi filozofiou dejín a dejinami filozofie nepochybne existujú.

[2] Tento proces rozvoja vedeckej filozofie dejín prebieha do súčasnosti, a je niekedy priam komické, ako sa špičkový predstaviteľ konkrétnej vednej disciplíny, usiluje bez zodpovedajúcich poznatkov z iných vied formulovať svoju vlastnú filozofiu dejín, inšpirovanú úspechmi vo svojej úzko profilovanej vednej disciplíne. Obzvlášť tragikomické to vyznieva v ostatnom čase, kedy sa napríklad iba predstavitelia ekonomických disciplín pasovali do jediných predstaviteľov teórie manažmentu resp. vedy o riadení ako takej.

menzie viedol konkrétneho vedca (fyzika, chemika, biológa, kybernetika, matematika, a pod.) k vlastnej formulácii filozofie dejín.

Vedecká filozofia dejín vo svojej totalite znamená, že vedec konkrétnej vednej disciplíny napr. fyzik, chemik, biológ, zoológ, ekonóm, sociológ, archeológ a pod. sa pokúša prizmou exaktných poznatkov svojej vednej disciplíny formulovať ucelenú filozofiu dejín. Keďže sa takáto filozofia rozvíja na pozadí rozvoja základných výrobných faktorov (živej práce, prírodných zdrojov a kapitálu) je úplne prirodzené, že odráža vo svojom obsahu a štruktúre aj tieto fenomény a prizmou nich formuluje filozofiu dejín.

Takáto parciálna vedecká filozofia dejín je oveľa chaotickejšia ako socio filozofia dejín, ktorá formulovala svoje tézy z celého priestoru informácie, ktorá bola produktom spojenia iba živej práce a prírodných zdrojov v hodnototvornom procese. Je to konflikt socio inteligencie, na strane jednej, kontra parciálna vedecká inteligencia, na strane druhej. Parciálna vedecká inteligencia síce disponuje kvalitatívne vyššou úrovňou informačného toku, ako prostá socio inteligencia, ale iba v úzko vymedzenej oblasti poznania sveta. Pričom v inej sfére poznania môže tento subjekt disponovať relatívne primitívnou informáciou, ktorá nielenže neumožňuje dosiahnuť určitú systémovosť v riešení globálneho problému, ale poznanie naviac nesmierne chaotizuje.

Vedecká filozofia dejín je typická takými tragikomickými teóriami, ako napríklad nezmyselný spor o prvotnosti bytia a druhotnosti vedomia, koncepcia spoločensko-ekonomických formácií, teória tried a triedneho boja, boj darwinizmu s teologickými prúdmi filozofie, teórie trhového mechanizmu kontra centrálne riadenie a plánovanie ekonomiky, sen o slobode v demokracii a o demokracii v slobode, teórie pluralizmu politického systému a politickej moci a pod.

Všetky tieto nezmyselné teórie sú produktom ducha inteligenčnej hladiny informačného toku nižšej ako č. 7 (Pozri: schéma č. 1) a je logické, že pokiaľ v intenciách civilizačného vývoja nebola prekonaná v kvalite informačného toku hladina č. 6, nebolo možné pochopiť chaos socio filozofie a vedeckej filozofie dejín, čím je vlastne aj zdôvodnený rozsiahli a nezmyselný zápas medzi týmito filozofia, do ktorého sa vklinila konkrétna ideológia a politika.

Sociosynergetická filozofia dejín začína písať svoje dejiny od okamihu, kedy človek prečítal svoj vlastný GENÓM, odkryl sa prizmou chromozómovej identifikácie a definoval sám seba ako sociosynergický fenomén. Od tohto okamihu začína písať svoje dejiny aj samotná sociosynergetická informácia, ako informácia mapujúca celistvosť sociosynergického systému ČLOVEK, systémov z ktorých je zložený, systémov, ktoré ho obklopujú a systémov, ktoré tvorí.

Medzi skutočnou filozofiou dejín a sociosynergetickou informáciou, ako historický štvrtým výrobným faktorom civilizácie, existuje nepretržitá interakcia. Bezprostredným produktom tejto interakcie je rodiaca sa nová spoločenská deľba práce, ktorej životaschopnosť súčasne potvrdzuje fakt, že stará deľba práce ako produkt

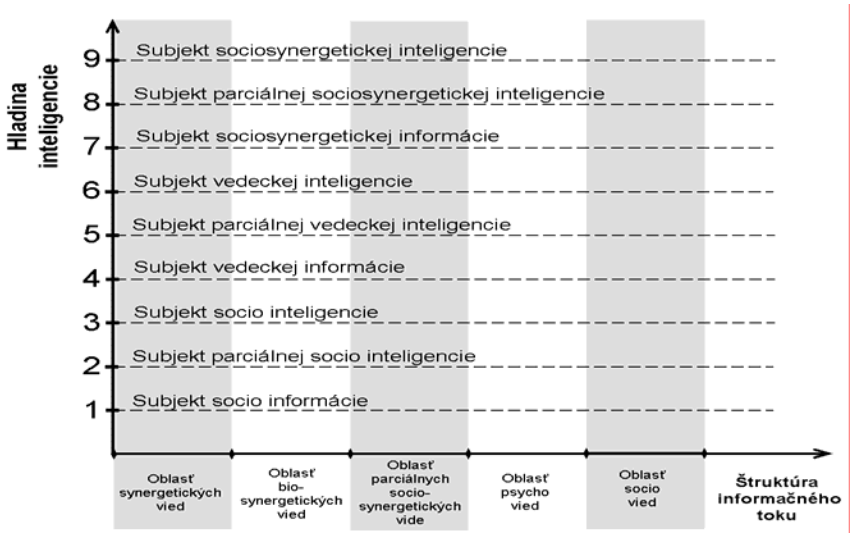
historického spojenia iba troch výrobných faktorov civilizácie je historicky prekonaná, aj keď ešte nemusí byť historicky vyčerpaná.

V priestore ľudského poznania civilizácie tak v 21. storočí evidujeme existenciu všetkých troch základných kvalitatívnych hladín filozofie dejín súčasne. Identifikáciu problému, aké osobnostné typy v spoločnosti inklinujú k tej, ktorej hladine filozofie dejín, resp. aké subjekty sú nositeľmi tejto zložitej štruktúry filozofie dejín, sleduje sociosynergetická veda prizmou inteligenčných hladín osobnostných typov v spoločnosti vo väzbe na konkrétu hladiny informačného toku. (Pozri: Schéma č.1).

Socio filozofia dejín preniesla do súčasnosti a neustále reprodukuje chaos parciálnej svetonázorovej a hodnotovej orientácie, ktorý je produktom historického vývoja spojenia živej práce a prírodných zdrojov na pozadí procesu tvorby a procesu odcudzovania hodnôt. Živná pôda pre reprodukciu socio filozofie dejín v myslení a konaní jedinca je všade tam, kde sa ľudský faktor stretáva v hodnototvornom procese iba z holým spojením živej práce a prírodných zdrojov, resp. tam kde zhmotnená minulá práca nevyvoláva nevyhnutnosť u subjektu, ktorý s ňou manipuluje, disponovať zodpovedajúcim rozsahom vedeckej informácie obsiahnutej v tejto zhmotnenej minulej práci.

Typickými subjektmi socio filozofie dejín v ľudskej populácii sú nositelia prvých troch inteligenčných hladín: č. 1 – socio informácie, č. 2 – parciálnej socio inteligencie a č. 3 – socio inteligencie.

Schéma č. 1



Vedecká filozofia dejín umocnila chaos svetonázorovej a hodnotovej orientácie chaosom najrôznejších ideológií a od nich odvíjanej politiky.

Táto ideologicko-politická nadstavba chaosu je bezprostredne spojená s dynamickými dejinami rozšírenej reprodukcie procesu odcudzovania hodnôt. To znamená, že odstránenie tohto chaosu je možné iba za predpokladu, že budeme schopní systémovo a celistvo formulovať samotnú filozofiu odcudzovania hodnôt, identifikovať príčiny a dôsledky tohto procesu a koncipovať program jeho negácie.

Socio filozofia dejín ako aj vedecká filozofia dejín sú nielen vo svojom vnútri antagonisticky protirečivé, ale súčasne aj všetky prúdy socio filozofie dejín vedú nezmieriteľný zápas zo všetkými prúdmi vedeckej filozofie dejín.

Dodnes doznieva búrlivý zápas medzi tzv. idealistickými prúdmi filozofie dejín, na strane jednej, a na strane druhej, historickým a dialektickým materializmom.

Sme toho názoru, že vznikom sociosynergetickej filozofie dejín sa ostrie útoku vyššie uvedených filozofií bude orientovať práve na túto filozofiu.

Sociosynergetická filozofia ale nemá za cieľ bojovať proti žiadnemu z existujúcich prúdov socio filozofie a vedeckej filozofie dejín**.**

Úlohou sociosynergetickej filozofie je predložiť prizmou sociosynergetickej informácie systémovo celistvú diagnózu stavu konkrétneho predmetu skúmania (v tomto prípade spoločnosti, civilizácie/ a potom už závisí od inteligenčnej hladiny konkrétneho subjektu, či bude v ďalšom bytí spôsobilý postupovať v súlade so stanovenou diagnózou v napĺňaní svojho záujmu, alebo bude túto diagnózu ignorovať a rozvíjať naďalej chaos svojho bytia.

Socio filozofiou dejín je zasiahnuté poznanie prakticky každého dospelého jedinca druhu Človek na tejto planéte. O niečo menej populácie zasiahla vedecká filozofia dejín, ale deštrukčný dopad oboch na myslenie a poznanie súčasnej civilizácie nemožno prirovnať ani k tej najrozsiahlejšej pandémii akú kedy ľudstvo zažilo.

Všetci sme v tomto smere „chorí“, a sociosynergetická filozofia nemá za cieľ bojovať proti chorému, ale hľadať cesty ako chorobu čo najdôslednejšie identifikovať, aby sme ju mohli účinne liečiť. Socio filozofia a vedecká filozofia dejín je rozhodujúcim determinantom chaosu v seba manažmente a manažmente subjektu-osobnosti, a práve z tohto dôvodu je v centre našej pozornosti ako predmet nášho skúmania.

Celistvo skúmať vývoj civilizácie prizmou sociosynergetickej filozofie dejín znamená obnažiť zložité väzby vzťahu „človek – predmet práce“ a „človek – človek“ prizmou evolúcie samotných výrobných faktorov – živej práce, prírodných zdrojov, kapitálu a sociosynergetickej informácie.

Sociosynergetická filozofia dejín nepotrebuje k svojmu opodstatneniu ideológiu ani politiku.

Doc. Ing. Dušan Turan, CSc.
Katedra riadenia priemyselných systémov
Fakulta priemyselných technológií v Púchove
TnU AD v Trenčíne
Ul. I. Krasku, 020 32 Púchov
turan@fpt.tnuni.sk
turand@pobox.sk

FILOZOFICKÉ A METODOLOGICKÉ ASPEKTY SÚČASNEJ KOZMOLÓGIE

Vladimír Skalský

Our observed relativistic-quantum-mechanical Universe is (in larger distances) expansive, isotropic and (at the same time) homogeneous. From these facts it results unambiguously the model of flat (Euclidean) expansive homogeneous and isotropic relativistic Universe, which throws a new light on a number of cosmological problems.

1. Úvod. V priebehu minulého a tohto storočia výrazne pokročilo poznanie nášho pozorovaného *Vesmíru*.[1]

Boli skonštruované dve fundamentálne komplementárne fyzikálne teórie: *všeobecná teória relativity (VTR)* – ktorej špeciálnymi čiastkovými riešeniami sú: *špeciálna teória relativity (ŠTR)* a *Newtonova teória gravitácie (NTG)* – a *kvantová mechanika (QM)*.

Pozoruhodné výsledky sa dosiahli v oblasti *astronomických a astrofyzikálnych pozorovaní*. Zistilo sa, že Vesmír vo vzdialenostiach menších než približne 350–700 miliónov svetelných rokov je *nehomogénny* a *anizotropný*, štruktúrovaný do *hierarchických gravitačne viazaných rotačných sústav*: *galaxií*, *kôp galaxií* a *superkôp galaxií* s *riemannovskou geometriou priestoro-času*. Vo väčších vzdialenostiach ho pozorujeme ako *plochý (euklidovský)*, *expanzívny*, *izotropný* a (v rovnakom čase) *homogénny*. S pomerne veľkou presnosťou poznáme niekoľko kozmologických parametrov [1], [2].

No napriek týmto faktom *relativistická kozmológia* je – už od svojho vzniku v roku 1917 – v hlbokej kríze, pretože obsahuje rad hypotetických predpokladov, ktoré odporujú VTR, ŠTR, NTG, QM a pozorovaniam [3].

Hlavnými príčinami tohto stavu sú:

a) Absencia dôslednej filozoficko-fyzikálnej analýzy kozmologickej problematiky a jej nahrádzanie hypotetickými predpokladmi.

b) Ignorovanie *filozoficko-metodologických zásad (princípov*, *viet* či *axióm)*:

I. Zásady sporu:

„Nie je možné, aby niečo bolo a súčasne nebolo.“, ktorú Aristoteles označil za najvyššiu axiómu metafyziky [4].

II. Zásady dostatočného dôvodu:

„Nic se neděje bez dostatečného důvodu, tj. neděje se nic, pro co by tomu, kdo věci důkladně poznal, nebylo možné udat důvod, který by postačoval k určení, proč je tomu tak a ne jinak.“ [5].

[1] Z priestorových dôvodov uvádzame iba malú časť najvýznamnejších výsledkov.

2. Teória relativity. V r. 1905 Albert Einstein vypracoval ŠTR [6], ktorej základ tvoria:

1. Špeciálny princíp relativity, t.j. predpoklad rovnoprávnosti všetkých inerciálnych súradnicových sústav.

2. Princíp konštantnej rýchlosti svetla, nezávislej na rýchlosti zdroja.

V rokoch 1907–1915 Einstein zovšeobecnením ŠTR na neinerciálne súradnicové sústavy, skonštruoval VTR, ktorej základ tvoria:

1. Všeobecný princíp relativity, t.j. predpoklad rovnoprávnosti všetkých (inerciálnych i neinerciálnych) súradnicových sústav.

2 Princíp ekvivalencie gravitácie a inercie, t.j. predpoklad, že gravitačné a zotrvačné sily majú rovnakú fyzikálnu podstatu a platia pre ne rovnaké zákony.

Matematicko-fyzikálny základ VTR tvoria *Einsteinove rovnice poľa* z roku 1915 [7], [8], ktoré sa v prvom (lineárnom) priblížení redukujú na *Newtonovu rovnicu pre gravitačný potenciál*. Preto NTG je špeciálnym čiastkovým riešením rovníc poľa za podmienok v ktorých sa abstrahuje od relativistických vlastností hmoto-priestoro-času a naopak rovnice poľa sú zovšeobecnením NTG na podmienky relativistického hmoto-priestoro-času, so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami.

3. Relativistická kozmológia. Matematicko-fyzikálny základ súčasnej relativistickej kozmológie tvoria *rovnice dynamiky homogénneho a izotropného relativistického vesmíru*, ktoré v rokoch 1922 a 1924 skonštruoval Alexander Fridman [9], [10]. Pri použití *Robertsonovej-Walkerovej metriky* ich možno zapísať v tvare:

$$\dot{a}^2 = \frac{8\pi G\rho a^2}{3} - kc^2 + \frac{\Lambda a^2 c^2}{3}, \tag{1a}$$

$$2a\ddot{a} + \dot{a}^2 = -\frac{8\pi G p a^2}{c^2} - kc^2 + \Lambda a^2 c^2, \tag{1b}$$

$$p = \omega\varepsilon, \tag{1c}$$

kde a je kalibračný faktor, ρ je hustota hmotnosti, k je index krivosti, Λ je kozmologická konštanta, p je tlak, ω je konštanta stavovej rovnice a ε je hustota energie.

Fridmanove rovnice (1) sú aplikáciou Einsteinových rovníc poľa s kozmologickým členom z roku 1917 [11]:

$$G_{\mu\nu} - \lambda g_{\mu\nu} = -\kappa\left(T_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} T\right) \tag{2}$$

na celok homogénneho a izotropného relativistického vesmíru v lineárnom priblížení, za hypotetických doplnkových predpokladov, ktoré do relativistickej kozmológie zaviedli Einstein [11], Willem de Sitter [12] a Fridman [9], [10].

Fridmanove rovnice (1) majú nekonečný počet riešení, t.j. opisujú nekonečný počet modelov homogénneho a izotropného relativistického vesmíru s konštantnou

(kladnou, zápornou alebo nulovou) krivosťou priestoru.

4. Deduktívno-abduktívne určenie modelu Vesmíru. Už od objavu *expanzie Vesmíru* Edwinom P. Hubbleom [13] v r. 1929 spoľahlivo vieme, že náš pozorovaný *relativisticko-kvantovomechanický Vesmír* je (vo väčších vzdialenostiach) *expanzívny*, *izotropný* a (v rovnakom čase) *homogénny*.

Tieto informácie sú – pri súčasnej úrovni fyzikálneho, astronomického a kozmologického poznania – dostačujúce na jednoznačné *deduktívno-abduktívne* určenie *modelu vesmíru*, opisujúceho náš Vesmír v lineárnom priblížení.

Z faktu, že VTR má dve špeciálne čiastkové riešenia: ŠTR a NTG, jednoznačne vyplýva, že ho možno opísať trojako:

1. Einsteinovými rovnicami poľa, aplikovanými na celok relativistického Vesmíru.

2. Špeciálnorelativistickým opisom priestoro-času expanzívneho relativistického Vesmíru pomocou *Lorentzových transformačných rovníc*.

3. Určením *modelu plochého expanzívneho, homogénneho a izotropného relativistického Vesmíru*, ktorý je riešením Fridmanových rovníc v prvom (lineárnom, newtonovskom či klasicko-mechanickom) priblížení.

Expanzívny relativistický Vesmír má všetky celkové parametre nulové, preto Einsteinove rovnice poľa (2), aplikované na celok relativistického Vesmíru, možno zapísať v tvare:

$$G_{\mu\nu} - \lambda g_{\mu\nu} = -\kappa\left(T_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} T\right) = 0. \tag{3}$$

Pre celkovú hmotnosť m_{tot} expanzívneho relativistického Vesmíru v euklidovsko-newtonovskom priblížení platí vzťah [3]:

$$m_{tot} = \frac{4}{3}\pi a^3\left(\rho + \frac{3p}{c^2}\right) = 0. \tag{4}$$

Rovnice (1a) a (1b) spĺňajú obmedzujúcu podmienku, určenú vzťahom (4), len pri $k = 0$, $\Lambda = 0$ a stavovej rovnici:

$$p = -\frac{1}{3}\varepsilon. \tag{5}$$

Pomocou rovníc (1) pri $k = 0$, $\Lambda = 0$ a $\omega = -1/3$ a *Hubbleovho zákona* [13] môžeme určiť parametre *modelu plochého (euklidovského), expanzívneho, homogénneho a izotropného relativistického vesmíru (MRV)* [14]:

$$a = ct = \frac{c}{H} = \frac{2Gm}{c^2} = \sqrt{\frac{3c^2}{8\pi G\rho}}\,, \tag{6}$$

kde t je kozmologický čas, H je Hubbleov parameter a m je hmotnosť.

MRV je:

1. Jediný model plochého (euklidovského) expanzívneho, homogénneho a izotropného relativistického vesmíru.

2. Jediný model relativistického vesmíru v ktorom platia newtonovské vzťahy.

Ak z Fridmanových rovníc (1) odstránime modely s nenewtonovskými vlastnosťami dostaneme:

konečnú verziu rovníc dynamiky relativistického vesmíru v lineárnom (newtonovskom) priblížení [15]:

$$8\pi G a^2 \rho - 3c^2 = 0, \tag{7a}$$

$$8\pi G a^2 p + c^4 = 0, \tag{7b}$$

$$\varepsilon + 3p = 0. \tag{7c}$$

5. Hmoto-priestoro-časové vlastnosti Vesmíru. V relativistickej kozmológii musíme rozlišovať medzi tromi typmi možných opisov (zobrazení) relativistického Vesmíru:

1. Pomocou VTR, t.j. pomocou Einsteinových rovníc poľa.

2. Pomocou ŠTR, t.j. pomocou Lorenzových transformácií.

3. Pomocou NTG.

Na to, aby sme si urobili jasnú predstavu o rozdiele medzi fyzikálnymi (t.j. relativistickými) vlastnosťami Vesmíru a ich modelovým (t.j. euklidovsko-newtonovským) vyjadrením, zobrazíme ich geometricky.

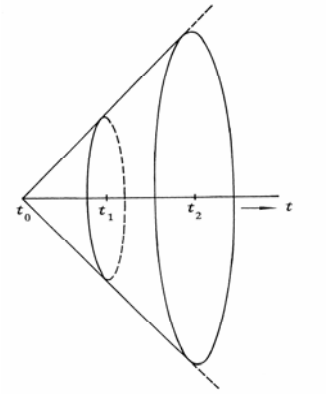
Rýchlosť svetla c nezávisí od rýchlosti zdroja, preto všetci pozorovatelia v expanzívnom relativistickom Vesmíre sú v jeho „strede" a v euklidovskom priblížení si ho môžu predstaviť ako expandujúcu euklidovskú guľu, ktorej povrch sa od nich vzďaľuje maximálnou rýchlosťou šírenia signálov c.

Ak oddelíme časovú zložku od priestorových, môžeme vývoj 4-rozmerného expanzívneho pseudoeuklidovského relativistického Vesmíru zobraziť v 3-rozmernom euklidovsko-newtonovskom modelovom zobrazení. (Pozri obr. 1.)

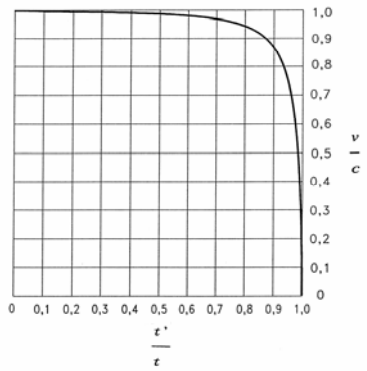
Elipsy na obr. 1 predstavujú 3-rozmerný priestor expanzívneho relativistického Vesmíru, zobrazený v 2-rozmerných euklidovsko-newtonovských priestorových modelových zobrazeniach v kozmologických časoch t_1, t_2, … t_n.

Lorentzovov transformačný vzťah, vyjadrujúci dilatáciu času, sme – kvôli názornosti – zobrazili na obr. 2.

Na obr. 2 vidíme, že dilatácia času narastá nelineárne. Pri malých rýchlostiach je zanedbateľná, pri väčších rýchlostiach prudko narastá a pri rýchlosti c čas stojí.

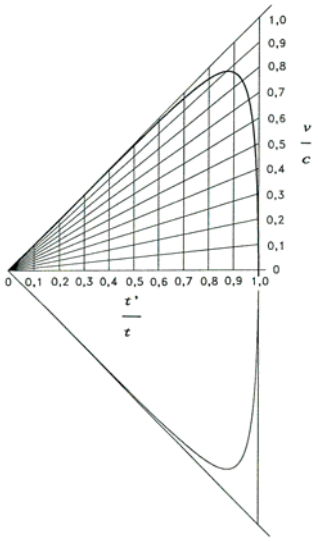


Obr. 1.

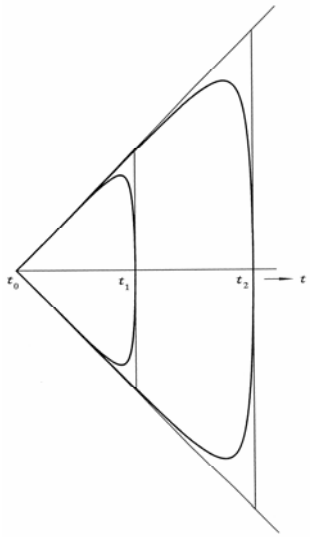


Obr. 2.

Pre možnosť názorného porovnania relativistických a modelových vlastností expanzívneho relativistického Vesmíru sme na obr. 3 premietli špeciálnorelativistickú dilatáciu času do 2-rozmerného euklidovsko-newtonovského modelového zobrazenia.



Obr. 3.



Obr. 4.

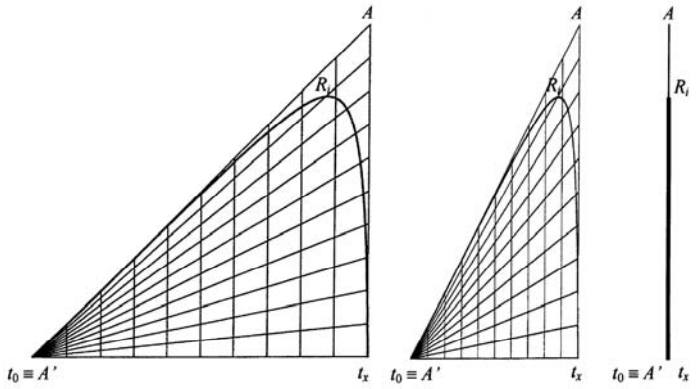
Vesmír expanduje presne únikovou rýchlosťou, preto má celkovú hmotnosť (celkovú energiu) nulovú, čomu zodpovedá *pseudoplochá (pseudoeuklidovská*, resp. ako ju označoval Einstein: *kvázieuklidovská) geometria 4-rozmerného priestoro-času*. Od *Euklidovej (plochej) geometrie* sa odlišuje tým, že je geometriou priestoro-časových vlastností hmoto-priestoro-časovej štruktúry (vo väčších vzdialenostiach) expandujúceho, izotropného (a v rovnakom čase) homogénneho relativistického Vesmíru, t.j. že sa v nej prejavujú špeciálnorelativistické efekty.

Na obr. 4 je zobrazená špeciálnorelativistická dilatácia času v expanzívnom relativistickom Vesmíre v kozmologických časoch t_1, t_2, … t_n, premietnutá do 2-rozmerného modelu expanzívneho relativistického Vesmíru.

Časový kužeľ na obr. 4 predstavuje *horizont udalostí*. Krivky pre pozorovateľov v bodoch t_1, t_2, … t_n spájajú relatívne súčasné udalosti, preto predstavujú *optické horizonty*. Body na vnútornej strane optických horizontov predstavujú *minulé udalosti*. Body medzi horizontom udalostí a optickými horizontmi predstavujú *budúce udalosti*.

Na obr. 4 názorne vidíme, že v lineárnom (newtonovskom) modelovom priblížení plochý (euklidovský) Vesmír je v skutočnosti špeciálnorelativisticky priestoro-časovo uzavretý a počas celého expanzívneho vývoja v najväčšej vzdialenosti od každého pozorovateľa $r = a$, t.j. v bode t_0, expanduje rýchlosťou c.

Na obr. 5. sme (dvoma krokmi) zredukovali obr. 3 na jednorozmerné (polovičné) zobrazenie.



Obr. 5.

Na obr. 5 vidíme, že v dôsledku špeciálnorelativistických vlastností priestoro-času Vesmíru špeciálnorelativistické vzdialenosti expandujúcich objektov narastajú

len do inverznej vzdialenosti R_i, v ktorej sa objekty od nás vzďaľujú rýchlosťou 0,78*c*. Pri vyšších rýchlostiach špeciálnorelativistické vzdialenosti expandujúcich objektov sú menšie. Pri rýchlosti *c* špeciálnorelativistické priestoro-časové rozmery Vesmíru sú nulové.

6. Súčasné modelové parametre Vesmíru. MRV potvrdzujú i posledné astronomické pozorovania, uskutočnené pomocou balónových sond *BOOMERANG (Balloon Observations Of Millimetric Extragalactic Radiation ANd Geomagnetics)* [1], *MAXIMA (Millimeter Anisotropy eXperiment IMaging Array)* a vesmírnej sondy *WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe)* [2].

Najpresnejšie výsledky dosiahla WMAP, vypustená 30. júna 2001 a umiestnená v *druhom Lagrangeovom libračnom bode* L2, vo vzdialenosti 1,5 milióna kilometrov v opačnom smere ako je Slnko.

Hlavným cieľom misie WMAP bolo zmapovať fluktuácie *mikrovlnného žiarenia kozmického pozadia* s väčším rozlíšením než ich zmapovala družica *COBE (COsmic Background Explorer)*, vypustená na polárnu obežnú dráhu okolo Zeme 18. novembra 1989.

WMAP je 45 krát citlivejšia a má 33 krát väčšie uhlové rozlíšenie než mala družica COBE.

Dňa 11. februára 2003 v článku *Prvý rok pozorovaní Wilkinsonovej sondy mikrovlnnej anizotropie (WMAP): Predbežné mapy a základné výsledky* [2] boli zverejnené predbežné výsledky pozorovaní WMAP.

WMAP spresnila 31 základných a odvodených modelových parametrov Vesmíru. Za najvýznamnejšie výsledky možno považovať spresnenie *súčasnej hodnoty bezrozmernej hustoty Vesmíru* Ω_0, *súčasného veku Vesmíru* t_0 a *súčasnej hodnoty Hubblovho parametra* H_0.

Podľa pozorovaní WMAP [2] súčasná bezrozmerná hustota Vesmíru $\Omega_0 = 1{,}02 \pm 0{,}02$, t.j. pozorovaný Vesmír je buď plochý, alebo sa od ideálnej plochosti odchyľuje maximálne o 4% v smere kladného zakrivenia.

WMAP určila [2]:

súčasný vek Vesmíru

$$t_0 = (13{,}7 \pm 0{,}2) \times 10^9 \text{ rokov}. \tag{8}$$

Parametre MRV vo vzťahoch (5) a (6) sú vzájomne jednoznačne lineárne viazané, preto určenie ľubovoľného modelového parametra Vesmíru, súčasne znamená i určenie všetkých jeho ostatných modelových parametrov s rovnakou presnosťou. Preto – za hypotetického predpokladu, že náš pozorovaný relativistický Vesmír v lineárnom modelovom priblížení má vlastnosti MRV – môžeme pomocou vzťahov (5), (6) a (8) určiť všetky ostatné modelové parametre Vesmíru s rovnakou presnos-

ťou s akou je určený vek Vesmíru vo vzťahu (8), t.j. s presnosťou ±1,46%.

Zo vzťahov (5), (6) a (8) vyplývajú modelové parametre nášho pozorovaného relativistického Vesmíru [16], [17]. Z priestorových dôvodov uvedieme iba jeden:[1]

súčasná hodnota Hubbleovej „konštanty" (parametra)

$$H_0 = \frac{1}{t_0} = (71{,}37 \pm 1{,}04)\ \mathrm{km\ s^{-1}\ Mpc^{-1}}. \tag{9}$$

Podľa pozorovaní WMAP [2]:

$$H_0 = \left(71^{+4}_{-3}\right)\mathrm{km\ s^{-1}\ Mpc^{-1}}. \tag{9x}$$

Stredné hodnoty H_0 vo vzťahoch (9) a (9x) sa odlišujú o ± 0,13 km s $^{-1}$ Mpc $^{-1}$, t.j. o ± 0,18%.

MRV je jediný model plochého (euklidovského) vesmíru. V kozmologickej literatúre bývajú za ploché (euklidovské) označované všetky modely vesmíru, ktoré sú riešením rovníc (1a) a (1b) pri $k = 0$ a $\Lambda = 0$.

Rozhodujúcim kritériom plochosti modelu vesmíru sú jeho geometrické vlastnosti. Preto za plochý model relativistického vesmíru môžeme označiť len taký model v ktorom platí *Euklidova geometria* a s ňou viazaná NTG. Preto modely vesmíru, ktoré sú riešením rovníc (1a) a (1b) pri $k = 0$ a $\Lambda = 0$, avšak nespĺňajú tieto podmienky, budeme v ďalšom texte označovať ako „ploché".

V kozmologickej literatúre sú najčastejšie uvádzané tri „ploché" varianty tzv. *štandardného modelu vesmíru.*

Prvý variant „plochého" štandardného modelu vesmíru skonštruovali Einstein a de Sitter v r. 1932 [18]. V ich modeli – určenom rovnicami (1) pri $k = 0$, $\Lambda = 0$ a $\omega = 0$ – zo vzťahu (8) vyplýva:

$$H_0 = \frac{2}{3t_0} = \left(47{,}58 \pm 0{,}69\right)\mathrm{km\ s^{-1}\ Mpc^{-1}}. \tag{10}$$

Stredné hodnoty H_0 vo vzťahoch (9x) a (10) sa odlišujú o ±23,92 km/s/Mpc, t.j. o ±33,45%.

Vo variante „plochého" štandardného modelu vesmíru – určenom rovnicami (1) pri $k = 0$, $\Lambda = 0$ a $\omega = 1/3$ – zo vzťahu (8) vyplýva:

$$H_0 = \frac{1}{2t_0} = \left(35{,}69 \pm 0{,}52\right)\mathrm{km\ s^{-1}\ Mpc^{-1}}. \tag{11}$$

Stredné hodnoty H_0 vo vzťahoch (9x) a (11) sa odlišujú o ±35,81 km/s/Mpc, t.j. o ±50,08%.

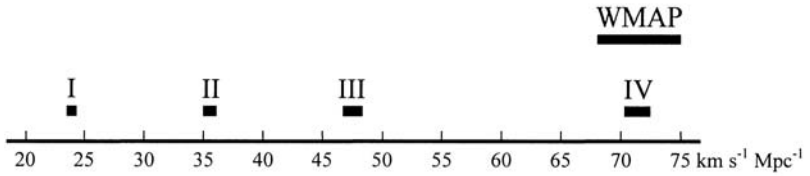
[1] Ďalšie sú dostupné v článku [16], resp. na stránke [17].

Vo variante „plochého“ štandardného modelu vesmíru – určenom rovnicami (1) pri $k = 0$, $\Lambda = 0$ a $\omega = 1$ – zo vzťahu (8) vyplýva:

$$H_0 = \frac{1}{3t_0} = (23{,}79 \pm 0{,}35)\ \mathrm{km\ s^{-1}\ Mpc^{-1}}. \tag{12}$$

Stredné hodnoty H_0 vo vzťahoch (9x) a (12) sa odlišujú o ±47,71 km/s/Mpc, t.j. o ±66,73%.

Hodnoty súčasného Hubbleovho parametra H_0, uvedené vo vzťahoch (9), (9x), (10), (11) a (12), sme kvôli názornosti graficky zobrazili na obr. 6.



Obr. 6.

Na obr. 6 názorne vidíme, že iba hodnota súčasného Hubbleovho parametra H_0, určená pomocou MRV a označená rímskou číslicou IV, sa zhoduje s hodnotou H_0, určenou pomocou pozorovaní WMAP.

Z porovnania vzťahu (9x) so vzťahmi (10), (11) a (12) – resp. z obr. 6 – jednoznačne vyplýva, že pozorovania WMAP definitívne falzifikovali všetky tri „ploché“ varianty tzv. štandardného modelu vesmíru.

Literatúra:

[1] DE BERNARDIS, P. et al.: A Flat Universe from High-Resolution Maps of the Cosmic Microwave Background Radiation. Nature, **404**, 2000, 955–959.

[2] BENNETT, C. L. et al.: First Year Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP) Observations: Preliminary Maps and Basic Results. Astrophysical Journal Supplement Series, **148**, 2003, 1–27.

[3] SKALSKÝ, V.: Vesmír ako fluktuácia vákua. Vydavateľstvo STU, Bratislava 2002.

[4] ARISTOTELÉS: Metafyzika. Nakladatelství Petr Rezek, Praha 2003, s. 290.

[5] LEIBNIZ, G. W.: Monadologie a jiné práce. Svoboda, Praha 1982, s. 149.

[6] EINSTEIN, A: Zur Elektrodynamik der bewegter Körper. Annalen der Physik, **17**, 1905, 891–921.

[7] EINSTEIN, A.: Zur allgemeinen Relativitätstheorie. (Nachtrag). Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, **46**, 1915, 799–801.
[8] EINSTEIN, A.: Die Feldgleichungen der Gravitation. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, **48**, 1915, 844–847.
[9] FRIEDMANN, A.: Über die Krümmung des Raumes. Zeitschrift für Physik, **10**, 1922, 377–386.
[10] FRIEDMANN, A.: Über die Möglichkeit einer Welt mit konstanter negativer Krümmung des Raumes. Zeitschrift für Physik, **21**, 1924, 326–332.
[11] EINSTEIN, A: Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, **1**, 1917, 142–152.
[12] DE SITTER, W.: On Einstein's Theory of Gravitation and Its Astronomical Consequences. Third Paper. Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, **78**, 1917, pp. 3–28.
[13] HUBBLE, E. P.: Relation between Distance and Radial Velocity among Extra-Galactic Nebulae. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, vol. **15**, 1929, 168–173.
[14] SKALSKÝ, V.: A Note on the Problem of Choosing a Model of the Universe, IV. Astrophysics and Space Science, **176**, 1991, 313–322.
[15] SKALSKÝ, V.: DYNAMIKA VESMÍRU v dôslednej a rozlíšenej relativistickej, klasickomechanickej a kvantovomechanickej analýze. Vydavateľstvo STU, Bratislava 1997.
[16] SKALSKÝ, V.: The Wilkinson Microwave Anisotropy Probe (WMAP) Confirmed the Model of Our Observed Relativistic Universe. Astrophysics and Space Science, **295**, 2004, 485–492.
[17] http://www.euneco.com/cosmology.
[18] EINSTEIN, A. and DE SITTER, W.: On the Relation between the Expansion and the Mean Density of the Universe. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, **18**, 1932, 213-214.

doc. PhDr. Vladimír Skalský, PhD.
Katedra humanitných vied Materiálnotechnologickej fakulty STU
Hajdóczyho 1
917 24 Trnava
e-mail: skalsky@mtf.stuba.sk

O PRINCÍPE SYMETRIE V KOZMOLÓGII A KOZMOGÓNII ANAXIMADRA

Attila Rácz

Myšlienka symetrie či symetrickosti sveta objavuje sa v dejinách ľudského myslenia priam od nepamäti v najrozličnejších podobách. Môžeme sa s ňou stretnúť či už v umení, mytológii, v náboženských predstavách a filozofii, ba napokon – aj keď na inej oveľa abstraktnejšej matematickej a špekulatívnejšej úrovni – aj vo vede. Zdá sa, že jej všadeprítomnosť a univerzálny význam možno odzrkadľujú spôsob fungovania a štruktúru samotnej ľudskej mysle a sú jej projekciou na prírodu alebo symetria zohráva vskutku kľúčovú roľu v spôsobe opisu usporiadania mikro aj makro sveta a je skutočne fundamentálnym princípom prírody. Alebo možno oboje zároveň.

Princíp symetrie je dnes vo fyzike východiskovou paradigmou pri snahevedcov o zjednotenie štyroch základných silových interakcií prírody. Pôvod tohoto metafyzického princípu pochádza z 19. storočia, keď James Clerk Maxwell elegantne zjednotil zákony elektriny a magnetizmu.. Maxwellove zákony vyjadrené vo forme matematických rovníc umožňujú jednoduchú geometrickú predstavu. Symetria je metafyzickým princípom pretože je inšpirovaná určitými metafyzickými predpokladmi ktoré nie sú súčasťou fyziky, ale môžeme ich považovať za všeobecné metafyzické princípy prírodných vied, teda za súčasť filozofie vedy.

Princíp symetrie, ktorým sa moderná fyzika často riadi zjednodušene povedané, požaduje, aby rovnice boli matematicky elegantné a obsahovali istú symetriu. (Na tomto princípe bola napríklad založená aj Einsteinova špeciálna a všeobecná teória relativity.) Estetická príťažlivosť symetrií je ukrytá v elegancii matematickej štruktúry. Symetrie rozširujú bežnú predstavu o nezávislosti na vzťažnej sústave. Ďalej dovoľujú vzájomné miešanie alebo „rotáciu“ rôznych druhov elementárnych častíc navzájom, čím stanovujú určitý poriadok do súčasného zoznamu častíc. V poslednej dobe sa pozornosť vedcov sústreďuje na hľadanie tzv. supersymetrie. Ich motivácia súvisí s hľadaním najvšeobecnejšieho typu symetrie, ktorá by umožňovala interakcie vzhľadom k základnej rotácii a vzhľadom k symetriám priestoročasu v špeciálnej teórii relativity. Úspech teórie supersymetrie sa zatiaľ nedá objektívne zhodnotiť. Štandardný model elementárnych častíc síce prináša rôzne výhody a obsahuje menej väzbových konštánt, ale na druhej strane obsahuje rad neznámych parametrov.

Na pôde filozofie sa s predstavou symetrie ako fundamentálneho kozmologického princípu stretávame po prvý krát u Anaximadra.

Anaximandros bol bezpochyby najvýznamnejším predstaviteľom Milétskej školy. K jeho menu sa viaže množstvo formálnych, vedeckých a metodologických objavov

a inovácii. Podľa istých prameňov bol on prvým, kto na mape zobrazil obývaný svet[1] či vynašiel *gnómón* – tyč slnečných hodín.[2] Z pohľadu našej témy je mimoriadne dôležité, že podľa Diogena Laertského (12 A 1) Anaximandros zostrojil model „nebeskej gule" t.j. prvý model vesmíru – aj keď z textu doxografie nie je celkom jasné, či sa jednalo o priestorové alebo dvojrozmerné znázornenie. To sa však zdá byť zrejmé, že Anaximandros je prvým autorom, ktorému môžeme prisúdiť vypracovanie kozmologickej teórie v užšom slova zmysle: bol prvý kto si predstavoval svet ako kozmos – teda ako jednotný usporiadaný systém, vykazujúci určitú geometrickú štruktúru.

Najdôležitejšie kroky Ananximandrovej kozmogónie dokážeme rekonštruovať na základe troch zlomkov.[3] Ak nateraz odhliadneme od množstva problémov pri diskutabilných interpretáciách, tak udalosti ako si ich predstavoval Anaximandros môžeme zhrnúť nasledovne. Na počiatku bol *apeiron,* v istom okamihu sa z neho vydelilo niečo (dochované pramene na tomto mieste používajú slovo *gonimon* – *„to čo je plné bohov"* teda slovo s pomerne nejednoznačným významom) z čoho alebo prostredníctvom čoho vnikol chlad a teplo ako prvotná dvojica protikladov. Ako sa v nasledovných krokoch stane zrejmým, „teplo" reprezentuje zároveň aj svetlo a sucho a „chlad" zastupuje tmu aj vlhko. „Teplo" obklopilo chlad, „ako kôra okolo stromu" (12 A 10). Pod vplyvom tepla sa časť chladu vysušila, a takto vzniká Zem. Následne na to sa ohnivá kôra oddelila od zeme, a roztrhla sa do nerovnakých kruhovitých pásov – prstencov. Takto vzniknuté ohnivé prstence obkolesil vlhký obal vzduchu. Na tomto obale v niektorých miestach vznikli otvory, cez ktoré môže prenikať oheň. Ako uvádza J. Patočka, podľa istých prameňov (12 A 27/3 z Aetia) sa Anaximandros vyslovil aj o pokračovaní tohto kozmogonického procesu: vysúšanie Zeme naďalej pokračuje, až kým teplo napokon celkom neprevezme nadvládu. Oheň takto postupne strávi všetko, čo ho živý, až nakoniec sa svet navráti do *apeironu*.[4]

Pozrime sa teraz detailnejšie na kozmologický opis vesmíru. Vesmír obopína do nekonečna sa rozprestierajúci *apeiron*. Existujú dokonca aj také – relatívne polemické[5] – interpretácie (napr.: 12 A 10; 12 A 14/1; 12 A 9/1; 12 A 17/6), podľa ktorých Anaximandros predpokladal nekonečne veľa paralelne existujúcich svetov.[6] V strede

[1] Agatemeros I. 1. a Strabon I. 7. 12 A 6/1 z Agatheméra a 12 A 6/2 zo Strabóna.
[2] 12 A1; 12 A 2; 12 A 4
[3] 12 A 10 z Pseudoplutarcha; 12 A 11 z Hyppolyta; 12 A 27/1 z Aristotela.
[4] Podľa aristotelovskej terminológie je Anaximandrovým látkovým princípom *apeiron*: z *apeiron*u vzniká svet a pravdepodobne sa aj doňho navráti. Tu sa ale znovu objavuje otázka, ktorú sme si kládli v súvislosti s Tálesom, či by Anaximandros akceptoval: že svet nielenže pochádza z *apeiron*u ale je aj z neho zložený. Akiste nie, veď potom by nemalo zmysel diferencovať medzi kvalitatívne diferencovaným vesmírom a *apeiron*om, ktorý ho obklopuje.
[5] Kvôli pojmovej nejasnosti „nekonečného počtu" u Anaximadra; pozri Jan Patočka: *Předsokatovská Filosofie,* Praha, 1968,str. 38.
[6] „Anaximadrovo bezmezno objímá netoliko tento náš svět, nýbrž nekonečný počet světů, a

(nášho) vesmíru sa nachádza Zem. Zem má tvar valca (ako mlynský kameň), na ktorého hornej vyklenutej ploche žijeme my. Okolo Zeme koncentricky, v rozličných vzdialenostiach sa nachádzajú vzduchom obalené ohnivé prstence. Nami viditeľné nebeské telesá v skutočnosti nie sú samostatné objekty ale iba na prstencoch prieduchmi prenikajúci oheň. Najvzdialenejší vonkajší prstenec patrí Slnku, potom smerom bližšie k Zemi nasleduje prstenec Mesiaca, a napokon najbližšie sa nachádza prstenec (alebo prstence) hviezd. Niektoré pramene (napr. 12 A 11 z Hippolyta a 12 A 21/2 z Aetia) obsahujú aj číselné údaje: výška Zeme sa rovná tretine jej šírky, Slnko je kruh 28-krát väčší než Zem, vonkajší prstenec (patriaci Slnku) má priemer 27 jednotiek, zatiaľ čo stredný prstenec (patriaci Mesiacu) má priemer 18 jednotiek. Aj keď v antických prameňoch sa to priamo nespomína, ale z predošlých údajov by sa dalo vydedukovať (v súlade s H. Dielsom), že priemer prstenca (alebo prstencov) hviezd by mal mať 9 jednotiek. Diels ďalej v tejto súvislosti správne poukázal na to, že v Hesiodovej Teogónii je vzdialenosť Neba a Zeme založená na identickom princípe a čísle, a zdôraznil, že šamanská predstava skladby sveta z 3 poschodí, po 9 vrstvách u Tunguzov rozpráva o celkom rovnakom usporiadaní.

Tento model vesmíru sa vo svojich základoch zdá byť veľmi jednoduchým, a predsa je plný problematických detailov. No Anaximadrov kozmologický model je aj napriek týmto problémom veľmi významným intelektuálnym výkonom. Jednak, ako už bolo v úvode spomenuté, je to prvý ucelený, schematický geometrický opis kozmu ponímaného ako usporiadaný jednotný celok: taký model, ktorého krása je skrytá – nie v detailoch – ale v základných princípoch, v ich všeobecnosti a jednoduchosti. Jednak, teóriou nebeských prstencov Anaximandros dokázal podať mechanické vysvetlenie toho vôbec nie jednoduchého problému, že prečo a ako vykonávajú usporiadané a koordinované pohyby nebeské telesá. V základoch vysvetlenia stojí dôvtipný a o veľkej sile abstraktného myslenia svedčiaci nápad, že nie nebeské telesá ale ich obežné dráhy sú fixné objekty. Teória nebeských prstencov, naviac stanovuje, taký model vesmíru, v ktorom sa nebeské telesá – presnejšie im zodpovedajúce prstence – pohybujú po úplných kruhových dráhach teda aj pod Zemou (je to prvý náznak geometrickej teórie sfér, ktorá neskôr ovládne astronómiu starého veku

---

podle jednoho doxografa (Aetios 12 A 17/6) jsou vzdálenosti od světa k světu vždy stejné. Vznik světa, jak jej podle Anaximadra líčí doxografové, je tedy asi míněn typicky pro každý svět, pro nekonečno světů postupných.“ Jan Patočka: *Předsokatovská filosofie,* Praha, 1968*,* str. 38. Opačné stavisko zastáva John Burnet, ktorý vo svojej knihe *Early Greek philosophy* na str. 21. síce uznáva, že podľa Anaximadra existuje nekonečný počet svetov, no nikdy nie súčasne, ale vznikajú a zanikajú jeden po druhom, teda nikdy nie je viac ako jeden vesmír v tom istom čase: „a new world never comes into existence till the old one has passed away, so that there is never more than one world at a time.“

a bude tradovaná až do Koperníka.)[1] A keď sa otvory na prstencoch čas od času upchajú tak tento jav nám pomáha jednoducho vysvetliť zatmenia nebeských telies.

Najdôležitejším organizujúcim princípom, je však v Anaximadrovom modeli: **symetria.** Porovnajme z tohto aspektu stručne Anaximadra s Hesiodom, ktorý je v tomto smere v určitom zmysle jeho predchodcom. O stavbe fyzikálneho sveta rozpráva Hesiodos vo svojej teogonickej básni *Zrodenie bohov* – Teogónia vo viacerých fázach, no miestami až protikladným spôsobom, azda na základe mnohých navzájom nekonzistentných tradícii Od Hesioda sa môžeme z podobenstva o *letiacej kovadline (nákove)* dozvedieť, že veľké oblasti z ktorých pozostáva svet, sú v zásade vzhľadom na seba umiestnené symetricky: na samom vrchu sa nachádza nebo Uranos, v strede zem Gaia, a dole je podsvetie Tartaros. Dostávame teda znovu trojčlennú štruktúru sveta: nebo, zem a podsvetie, ktorú nachádzame aj u Homéra v 8. a potom aj v 18. speve Iliady, v časti kde Hefaistos zhotovuje Achilov štít[2]. Úlohou symetrie je v oboch prípadoch len toľko, aby vytvorila nejaké priestorové vzťahy medzi veľkými (prostredníctvom tradície zposvätnenými) tromi časťami sveta, aby tie voľajako pospájala, a aby o ich vzájomnom vzťahu aj niečo vypovedala. Symetria, je tu tým najjednoduchším nástrojom, pomocou ktorého sa dajú čo najmenej špecifickým spôsobom pospájať už dopredu dané prvky. Na takéto spojenie je aj z estetického a z psychologického hľadiska práve symetria obzvlášť vyhovujúca.

Okrem toho môžeme vidieť, že Hesiodos vo svojej Teogónii spomedzi troch veľkých oblastí sveta podáva detailnejší opis jedine o Tartare. Lenže ani opísanie Tartaru nekoncipuje tak ako Hesiodos, ktorý najprv podáva všeobecnú charakteristiku Tartaru ako celku, a potom tento rámcový náčrt vyplní podrobnosťami. Nerobí tak, no namiesto toho podáva detailné a citlivé vykreslenie, podľa jeho názoru, dôležitých miest, častí sveta. Na dôvažok, o tom sa takmer vôbec nezmieňuje, že v akých pozíciách sa tieto jednotlivé miesta vzhľadom na seba nachádzajú: samostatné časti opisu sú navzájom prepojené iba s veľmi všeobecnými príslovkami ako: „tam", „tu", „pred". Takéto priradzovanie, vymenovávanie, odborne parataktická konštrukcia, je vo všeobecnosti typická pre archaické myslenie a podobne aj pre syntax archaických textov. Celok opisu tvorí sled po sebe nasledujúcich bez akejkoľvek zvláštnej štruktúry umiestnených prvkov. S týmto súvisí aj to, že jednotlivé prvky hesiodovskej topografie obsahujú v sebe protiklady a preto ich nie je možné, alebo iba za cenu veľkých ťažkostí integrovať do jedinej schémy. Hesioda nezaujíma celková stavba, ale iba jednotlivé zaujímavo opísateľné časti.

V Anaximandrovom modely kozmu symetria, geometrizácia a redukcia znamenajú vystriedanie práve tohto parataktického, priradzovacieho spôsobu konštrukcie.

---

[1] Pozri napr. J. Patočka, *Předsokratovká filosofie.* Praha, 1968. str. 39.

[2] Stred Achillovho štítu tvorí zem nebo a more, pričom nebo je umiestnené doprostred tohoto výjavu. Nasledujú štyri pruhy, z ktorých najkrajnejší tvorí lem štítu a je na ňom vyobrazený Okeanos, ktorý tvorí hranicu viditeľného sveta. Pozri napr.: Šedina, M.: Sparagmos, OIKOYMENH, Praha, 1997.

Anaximadrovov metódou nie je to, že podá zaujímavý opis podrobností, a následne ich nejakým voľným spôsobom k sebe pospája. No práve naopak: Anaximandros vychádza z celku ako zo systému a následne doňho integruje detaily. Takto napríklad je preňho kľúčovou izomorfnosť identickosť zloženia troch nebeských prstencov: to že sú vo svojej podstate zložené rovnako podľa tých istých princípov, v porovnaní s čím sú zo skúsenosti známe a viditeľné rozdielnosti iba sekundárne. Tomu zodpovedá, že symetria tu nefiguruje len ako nástroj zabezpečujúci bližšie nešpecifický, voľný vzťah jednotlivých prvkov, ale ten organizujúci princíp, ktorý určuje a determinuje detaily. V anaximadrovej teórii nie je prvoradou otázkou to, z akých oblastí sa skladá svet, ale podľa akého princípu. A týmto princípom je: symetria. Celok fyzikálneho sveta je podľa Anaximadra symetrický, ba čo viac, aj jednotlivé zložky, z ktorých je poskladaný fyzikálny svet, sú symetrické. A to na dôvažok ešte takým spôsobom, v ktorom je symetria jednotlivých častí podriadená symetrii celku.

Symetria je teda tým organizujúcim princípom, ktorý jednak zabezpečuje celistvosť sveta jednak aj to z čoho sa dá odvodiť opis jednotlivých jeho častí. Pôvodným významom slova kozmos bol „poriadok", „dobré, spôsobné usporiadanie", „bohatá ozdoba", „nádhera".[1] Anaximadrova predstava vesmíru sa práve vďaka symetrii môže nazývať kozmom: vďaka nej je usporiadaný, racionálny a pekný. A zároveň symetria nám poskytuje aj hľadisko, z ktorého je fyzikálny svet schematizovateľný a totalizovateľný, z ktorého je možné svet ako celok postulovať. Symetria je tým princípom, ktorý umožňuje kozmologický opis fyzikálneho sveta.

No v Anaximadrovej kozmológii má symetria aj konkrétnejšiu, takmer až fyzikálnu úlohu. Symetria u Anaximadra je totižto tým činiteľom, ktorý aj vo fyzikálnom význame spája jednotlivé časti systému, a ktorý zabezpečuje stabilitu jednotlivých prvkov. Aristoteles vo svojom texte venovanom teóriám o problematike stability Zeme v súvislosti s Anaximandrom hovorí nasledovne:

Zlomok 12 A 26 z Aristotela[2]:

Niektorí filozofi však vravia, že príčinou nehybnosti Zeme je jej rovnakosť'.[3] Takto to zo starých hlásal Anaximandros. Vec, ktorá je usadená v strede a má rovnaký vzťah k najvzdialenejším bodom, sa nemôže niesť skôr hore alebo dolu ako smerom

[1] Slová kozmológia a kozmetika sa dajú odvodiť od toho istého základu; pozri napr. Ch. H. Khan: Užití termínu Κοσμος v rané Recké filosofii, In: *Kosmos a živly*, 1992, 9–20.

[2] Antológia z diel filozofov I: Predsokratici a Platón. 1.vyd. zostavili Hrušovský, I. – Martinka, J.: Bratislava: Epocha, 1970.

[3] Slovo „*homoiotéta*": preklad a výklad tohoto pojmu je veľmi obtiažny, niektorí autori ho prekladajú ako „rovnováha" iní ako rovnakosť, *indifferentia*. Simplikios 532, 214, používa aj výraz *isorropia*, prevzatý z Faidona, 109 A.

na boky. Súčastne sa nemôže pohybovať v opačnom smere, a teda musí ostať nehybná.

Na základe Aristotelovej správy sa zdá, že: Anaximandros tu operuje tým argumentom, ktorý neskôr v dejinách filozofie bude známy ako *princíp dostatočného dôvodu*. Zem teda nie preto ostáva na svojom mieste, lebo ju niečo odspodu podopiera alebo preto, že by plávala na vode. Jednoducho zostáva tam kde je, pretože jednak je sama symetrická a jednak sa nachádza aj v osi symetrie prstencov ktoré ju obkolesujú. Jednoducho niet príčin na to, aby si pohla skôr tým či oným smerom. Sotva môžeme dnes dostatočne oceniť odvážnosť a filozofický význam návrhu takéhoto riešenia.[1] Napríklad Táles, aby podložiť svoju teóriu odvolával sa na empirické pozorovania, že aj pevné telesá sa dokážu vznášať na vode. Anaximadros naproti tomu vychádzal skôr zo špekulatívneho argumentatívneho uvažovania: prečo by sa mala pohnúť skôr na tú či onú stranu, keď raz vzájomná symetria nebeských prstencov a valca Zeme neurčuje žiaden privilegovaný smer. Egon Bondy vo svojej knihe *Antická filosofie* dokonca konštatuje: „... v dobe, keď o zákonoch gravitácie nebolo nič známe, (Anaximandros) ukazuje, že deduktívna špekulatívna metóda sa môže dopracovať až do roviny vedeckej intuície.[2]

Predstava Zeme ako voľne vznášajúcej sa vo vesmíre v určitom rovnovážnom stave, spätne potvrdzuje aj teóriu nebeských prstencov: ak by tam neboli prstence pohybujúce sa po kruhových dráhach ale jednotlivé telesá – tak ako by nám našepkávalo naše zmyslové vnímanie –, potom by už nebolo symetrie, a existovali by privilegované smery.[3]

No zároveň je zrejmé, že symetria anaximadrovho kozmologického modelu, nie je zďaleka dokonalá. Jednak – ako sme v predošlom videli – rovina valca Zeme sa nekryje s rovinou prstencov. Čo ale priamo vyplýva z najelementárnejšej astronomickej skúsenosti: nebeské telesá neopisujú nad nami po oblohe dráhy súbežné s horizontom, ale vychádzajú a zapadajú za horizontom. A napokon symetria anaximandrovho kozmologického modelu má ešte jedno kritické miesto. Ak necháme padať nejaký predmet voľným pádom v blízkosti stredu valca Zeme a ak spravíme to isté na niektorom z krajných bodov Zeme, tak potom tieto dva predmety budú

[1] Bondy v tejto súvislosti hovorí doslova o genialite tohto riešenia.
[2] Bondy, E.: *Antická Filosofie.*Praha,1994. str. 22.
[3] Aristoteles vo svojej druhej knihe *O nebi,* v časti 293a–296a, venuje sa až s podivuhodnou dôkladnosťou podrobnej kritike náuk svojich predchodcov. Anaximadrovu dômyselnú myšlienku, že Zem nemá dôvod kamkoľvek sa pohybovať, pretože je od všetkých častí periférie rovnako vzdialená, si Aristoteles ponechal ako „lahôdku „ na záver rozboru. Pre podrobnejšie informácie o tejto problematike pozri napr. F. Solmsen, Aristotelés a předsókratovská kosmogonie, *Kosmos a živly*, Praha 1992, str. 85–103.

padať po paralelných, rovnobežných dráhach. Nazvime to rovnobežnou alebo lineárnou dynamikou. No napriek tomu majú siločiary, v celom kozme kvôli kruhovej symetrii Zeme respektíve nebeských prstencov, radiálny (lúčovitý) tvar a ukazujú smerom do centra symetrie. Napätie medzi lineárnou (rovnobežnou) a radiálnou (lúčovitou) dynamikou bude neskôr možné napríklad riešiť aj tak, že budeme ďalej zvyšovať symetriu systému: namiesto plochej Zeme by sme mohli napríklad predpokladať Zem tvaru gule. No na tento odvážny krok si musíme počkať ešte niekoľko generácii po Anaximadrovi.[1]

Napokon symetria a rovnováha zabezpečujú nielen (relatívnu) stálosť kozmickej štruktúry, ale regulujú aj procesy odohrávajúce sa vo vesmíre. Aspoň na to poukazuje najpravdepodobnejší výklad jediného, zrejme priamo od Anaximadra, zachovaného citátu.

Zlomky 12 A 9 a B 1 zo Simplikia[2]:

„Anaximandros vyhlásil za počiatok a základný prvok všetkých vecí „neobmedzené (apeiron), keď ako prvý požil toto meno pre počiatok. Hovorí však, že to nie je ani voda, ani iný s takzvaných živlov, ale akási iná neobmedzená podstata, z ktorej vznikajú všetky nebesia i svety v nich.[3] „**Z čoho veci vznikajú, do toho vraj tiež podľa nutnosti zanikajú; lebo si za neprávosti navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia času**," takto to hovorí trochu básnickými slovami."

Tento zlomok zároveň vypovedá práve o tom, že medzi protikladmi panuje stav dynamickej rovnováhy. Dynamická je natoľko, nakoľko povedzme v zime panuje chlad a v lete teplo; a rovnovážna je natoľko, nakoľko po zime nasleduje vždy leto a po lete zima. Raz sa teplo zmocní nadvlády, raz chlad, no potom periodicky, „podľa určenia času", musia vždy odovzdať nadobudnutú moc, a vtedy sa ako „trest" za predošlú nadvládu, musia podrobiť svojmu protikladu.

Literatúra:

[1] Antológia z diel filozofov I: Predsokratici a Platón. 1.vyd. zostavili Hrušovský, I. – Martinka, J.: Bratislava: Epocha, 1970.

[1] Otáznym ale ostáva, čo si vlastne myslel Anaximandros o opačnej strane valca – Zeme. Ak tam niečo pustíme bude to padať smerom k Zemi? Ak je tomu tak, potom musíme predpokladať lineárne symetrickú – ale nie kruhovo symetrickú – dynamiku.

[2] Antológia z diel filozofov I: Predsokratici a Platón. 1.vyd. zostavili Hrušovský, I. – Martinka, J.: Bratislava: Epocha, 1970.

[3] Práve táto časť textu je hlavným prameňom (spolu so zlomkami: 12 A 10, 12 A 17) už vyššie spomenutých interpretačných problémov, že či Anaximandros predpokladal viacero, simultánne existujúcich alebo v čase po sebe nasledujúcich vesmírov.

[2] ARISTOTELES: O nebi. O vzniku a zániku. Bratislava: Pravda, 1985.
[3] HÉSIODOS: Železný věk, 1. vyd. Praha: Odeon, 1976.
[4] CORNFORD, F. M.: Greek natural philosophy and modern science. In: Background to Moder Science, Cambidge, 1938.
[5] *Kosmos a živly* = PomFil 11; ed. P. Rezek, OIKOYHENH, Praha 1992.
[6] HOMÉROS: Odysseia. prekl. M. Okál. Slovenský sposovateľ, Bratislava 1966.
[7] HOMÉROS: Ílias. prekl. M. Okál. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1962.
[8] BROUZEK, J., Kratochvíl, Z.: Od mýtu k logu. Praha: Herrmann a synové, 1995.
[9] BURNET, J.: Early Greek Philosophy. 3. vyd. London, 1920.
[10] YAJNIK, U. A.: Supersymmetry: A new organizing principle for the microworld? 26 Apr 1999. physics/9904058 e-Print archive. Los Alamos National Laboratory. US National Science Foundation.
[11] KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: Předsókratovští filosofové. OIKOYHENH, Praha, 2004.
[12] DRAGÚŇ, E.: Základy Empedoklovej filozofie, FF UKF, Nitra, 1999.
[13] DRAGÚN, E.: Počiatky a prvky v antickej gréckej filozofii. In: Zborník katedry filozofie. FHV VšPg, Nitra, 1996. str. 5–27.

Mgr. Attila Rácz
Katedra spoločenských vied
Fakulta ekológie a environmentalistiky v Banskej Štiavnici,
Technická univerzita vo Zvolene
T. G. Masaryka 24
960 53 Zvolen
e-mail: racz@vsld.tuzvo.sk

PARADOXY V LOGIKE A V ŽIVOTE

Adrián Slavkovský

Paradoxes in logic and in life

Paradoxes expose frontiers of language and rationality. They can illuminate globalization in an interesting way: they can insinuate that direction of the proces of globalization is not only a matter of more perfect organization structures, more consistent institutional control, more elaborated planes of ideal society, democratic elections etc. These are only instruments. There is more important, how aware will people relate to themselves, if it will lead them to egoism with global consequences or to responsibility for entire reality.

Úvod

Proces globalizácie môžeme vnímať z rôznych uhlov pohľadu. Vo svojom príspevku sa pokúsim naznačiť, že tradičné logické paradoxy môžu zaujímavým spôsobom osvetliť niektoré aspekty globalizácie. Keďže logické paradoxy sa týkajú jazyka a racionality – poukazujú totiž na hranice čisto racionálneho prístupu ku skutočnosti – uvediem najprv niekoľko postrehov týkajúcich sa vzťahu racionality a procesu globalizácie.

Racionalita a globalizácia

Jeden z pohľadov na proces globalizácie, ktorý osvetľuje niektoré príčiny napätia spojeného s týmto procesom, by mohol byť takýto: naša základná biologická výbava reprezentovaná génmi a inštinktmi je prispôsobená pre život v menších spoločenstvách, ale naša racionalita nám umožňuje vytvárať kultúru, ktorá postupne čím ďalej tým viac prekračuje rámec malého spoločenstva smerom k jednému obrovskému, mnohorakými väzbami poprepájanému celku.

Konrad Lorenz v knihe *Takzvané zlo* venovanej problematike agresivity u zvierat a u ľudí na tento rozpor poukazuje prostredníctvom poznatkov etológie: „*...sociálne správanie človeka nie je vôbec diktované výhradne rozumom a kultúrnou tradíciou, ale ... stále ešte poslúcha tie zákonitosti, ktoré sa uplatňujú vo všetkých fylogeneticky vzniknutých inštinktívnych spôsoboch správania – zákonitosti, ktoré zo štúdia správania zvierat veľmi dobre poznáme.*“[1]

Vladimír Solovjov vo svojom diele *Zmysel lásky* postupne ukazuje, že na rozdiel od zvierat, kde všetko je podriadené prežitiu druhu, u človeka sa do popredia dostáva jednotlivec. S vyzdvihnutím jednotlivca sa vynára nový problém, ktorý u zvierat nebadáme – egoizmus. Solovjov vidí možnosti prekonania egoizmu v láske. Hovorí: „*Zmyslom ľudskej lásky vo všeobecnosti je ospravedlnenie a záchrana individuality obetovaním*

[1] LORENZ, K.: *Takzvané zlo*. Praha: Academia, 2003, s. 200.

egoizmu.“[1] Tú istú myšlienku o vzťahu racionality, indivídua a egoizmu potvrdzuje aj Vladimír Rollo: „*Egoizmus je cena, ktorú človek platí za to, že sa vďaka racionalite stal subjektom.*“[2] Racionalitu tento autor chápe ako tretiu, najvyššiu úroveň adaptácie živého tvora na prostredie. Nižšími typmi sú vegetatívna úroveň a emocionalita. Na rozdiel od nich racionalita sa prejavuje vo vzťahu k okolitému prostrediu zatiaľ najmä ako deštruktívna sila.[3] To vedie Rolla k tomu, že vo vzťahu k racionalite je pesimistický a človeka charakterizuje ako „*zviera, ktoré ochorelo rozumom*“.[4]

Paradoxy a problém kontroly

Mnoho logických paradoxov súvisí so zvláštnou vlastnosťou jazyka, ktorou je sebavzťažnosť. Veta napríklad môže hovoriť sama o sebe, že je nepravdivá. Toto si všimli už starí Gréci, ako o tom svedčí známy paradox klamára.[5] Ten súčasne vyjadruje to, že logickým paradoxom zodpovedajú zvláštne situácie v medziľudských vzťahoch, ktoré súvisia s ľudskou schopnosťou vedome sa vzťahovať k sebe samému.

Podobným paradoxom je Russellov paradox holiča.[6] Nathaniel Hellerstein uvádza iné dve variácie na tento paradox. Prvou je paradox strážcu. „*...dedina je strážená strážcami, ktorých úlohou je strážiť všetkých tých a len tých, ktorí sami seba nestrážia. Ale kto bude strážiť strážcov?*“ V zátvorke k tomu dodáva stručnú poznámku, ktorá ale naznačuje, že aj preňho sú zaujímavé súvislosti medzi paradoxmi a životom: „*Teda čestnosť pri vládnutí je naozaj len zdanlivá!*“[7] Druhou variáciou je paradox vojny: „*...dedina vyslala svojich mužov bojovať vo Veľkej vojne, čo bola taká vojna, ktorá mala ukončiť všetky tie a len tie vojny, ktoré samy seba neukončili. Ukončila Veľká vojna samu seba?*“[8] Ďalšou obdobou tohto paradoxu by mohol byť paradox kontroly: najvyšší kontrolný úrad má kontrolovať všetky tie úrady a len tie, ktoré samy seba nekontrolujú. Kto kontroluje najvyšší kontrolný úrad?

Tieto paradoxy naznačujú zvláštny nový aspekt moci, kontroly, nastoľovania spravodlivosti. Obdobné procesy totiž fungujú aj v ríši zvierat, ale tam ich priebeh riadia inštinkty dedené geneticky. U ľudí však vstupuje do hry aj racionalita, racionálne modely skutočnosti a vedomé vzťahovanie sa k sebe. Zviera sa nemôže vyma-

---

[1] SOLOVJOV, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 25.
[2] ROLLO, V.: *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1993, s. 29.
[3] Tamtiež, s. 19, 188.
[4] Tamtiež, s. 188.
[5] Pozri napríklad GAHÉR, F.: *Logika pre každého*. Bratislava: IRIS, 2003, s. 22–23, 286–289.
[6] Tamtiež, s. 23, 289–290.
[7] HELLERSTEIN, N. S.: *Diamond. A Paradox Logic.* Singapore / New Jersey / London / Hong Kong : World Scientific, 1997, s. 8, 95.
[8] Tamtiež, s. 9, 95.

niť spod nadvlády inštinktu, ale človek vďaka racionalite môže konať aj ináč, a to – zjednodušene povedané – aj lepšie aj horšie.[1] Veľmi názorne to vyjadril Konrad Lorenz: „*Vzdialenosť, na ktorú pôsobia všetky strelné zbrane, chráni zabíjajúceho pred tými vzruchovými situáciami, ktoré by mu inak zmyslovo približovali strašlivosť následkov jeho činu. Hlbšie citové vrstvy jednoducho neberú na vedomie, že ohnutie ukazováku na spúšti, ktoré je príčinou výstrelu, rozorve inému človeku vnútornosti. Žiadny človek by nešiel ani na lov zajacov, keby musel zver zabíjať pomocou svojich zubov a nechtov.*“[2] Na druhej strane racionalita umožňuje aj iný prístup, „*rozumovú zodpovednosť*“[3], vďaka ktorej môže človek prekonať inštinktívnu pohotovosť k prejavom agresivity voči iným ľuďom, ktorí nepatria do „jeho klanu“, ale tiež egoizmus, ktorý ho pokúša využiť situáciu, keď nie je kontrolovaný, vo svoj prospech na úkor iných. Táto zodpovednosť vedie človeka aj k tomu, aby – kvôli problematickosti pokusov o definitívne riešenie nespravodlivosti, ktorá vysvitá z paradoxu vojny – opatrne zvažoval spôsob, ako zápasiť o spravodlivejšiu spoločnosť. Odkedy človek prekročil takú veľkosť spoločenstva, pre ktoré je geneticky uspôsobený svojou biologickou výbavou, potrebuje na každej vyššej úrovni komplexicity spoločnosti aj novú úroveň rozumovej zodpovednosti, ktorá by ho chránila pred kolapsom spoločnosti aj pred príliš deštruktívnym vplyvom na svoje prostredie.

Stupne morálneho vývoja, paradox sebazdokonalenia a spoločnosť

Problémom je to, že kým aspekty racionality, ktoré sa týkajú technických prostriedkov a organizačných štruktúr, sú pomerne ľahko odovzdateľné ďalším generáciám vo forme návodov, s tými aspektmi, ktoré sa týkajú rozumovej zodpovednosti, je to oveľa náročnejšie. Kým sa bude rozvoj spoločnosti riadiť predovšetkým ekonomickými faktormi, dá sa očakávať, že priepasť medzi technickými možnosťami spoločnosti a úrovňou rozumovej zodpovednosti sa bude skôr ešte viac prehlbovať.

Je ale možné morálne povzniesť spoločnosť? Dostatočne úprimní jednotlivci, ale aj spoločnosti uznajú, že ešte nedosiahli dokonalosť a že by bolo žiadúce nájsť nejaký spôsob sebazdokonalenia. Táto požiadavka sa však ukazuje ako paradoxná. Alan Watts na to upozorňuje vo svojom zaujímavom článku *Zdržanie sa súdu. Záhada transformácie*, keď hovorí: „*V samotnej myšlienke, že 'sa musím zdokonaliť', leží zrejmá ťažkosť, že ak mám potrebu zdokonalenia, je 'ja', ktoré sa hodlá zdokonaľovať, tým, kto potrebuje byť zdokonalený. A hneď tu máme začarovaný kruh. … snažiť sa zdokonaliť seba samého je ako snažiť sa zdvihnúť seba samého za vlasy do vzduchu. … ak ste si naozaj vedomí svojich vlastných pochodov, tak si uvedomíte, že neexistuje nič, čo by ste mohli urobiť, aby ste sa zdokonalili. Neviete*

[1] Potvrdzuje to napríklad Peter Tavel, keď situáciu existenciálneho vákua dáva do súvislosti so stratou inštinktu u človeka. Pozri TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*. Bratislava : Iris, 2004, s. 129–130.
[2] LORENZ, K.: *Takzvané zlo*, s. 204.
[3] Tamtiež, s. 201.

ani, čo znamená slovo 'lepší', a každopádne ten, kto bude zdokonaľovanie uskutočňovať, je tým, kto potrebuje byť zdokonalený. To platí aj pre spoločnosť. … Keď máte nejaký ohromný systém a skutočnú moc ho uskutočniť, je pritom vždy viac násilia, viac krvipreliatia, viac nepokojov."[1]

Roy Sorensen vo svojej knihe venovanej dejinám paradoxov ako prvý uvádza Anaximandrov paradox počiatku. Pre Anaximandra bolo nemysliteľné, aby postupnosť detí a rodičov, ktorí sa o ne starajú, nemala koniec. Predstava takej postupnosti budí dojem vzniku „*niečoho z ničoho*"[2]. Aristoteles bol presvedčený o tom, že dokonalejšie nemôže vzniknúť z menej dokonalého. Dejiny výchovy aj krátke dejiny psychoterapie prichádzajú k podobným skúsenostiam: jednotlivé metódy, školy, systémy môžu byť viac alebo menej účinné, ale napokon najviac závisí od osobnej zrelosti vychovávateľa alebo terapeuta. Ale ako sa ním môže stať, keď on sám nezažil ideálnu výchovu resp. terapiu?

Morálka je výrazom ľudského smerovania k dobru. K moralite patrí schopnosť obetovať vlastné záujmy v prospech širšieho spoločenstva. Nie je ale vôbec jednoduché motivovať ľudí k takému konaniu, keď sa toto spoločenstvo rozširuje až na globálnu úroveň.

Sú síce známe rôzne prístupy, ktoré charakterizujú stupne morálneho vývoja, ale pomocou žiadnych výchovných metód sa doteraz nepodarilo vytvoriť morálne dokonalú, ľudsky zrelú spoločnosť.

Lawrence Kohlberg napríklad rozlišuje tri základné stupne morálneho vývoja človeka:[3]

1. Predkonvenčná morálka – V nej je ľudské správanie ovládané systémom odmien a trestov, ktoré pôsobia na túžby a strach človeka. Je typická pre detský vek a pre malé spoločenstvá v archaických kultúrach, ale jej aspekty môžu aj u vzdelaných ľudí pretrvávať celý život.

2. Konvenčná (konformná) morálka – Je charakteristická potrebou patriť, byť prijatý v nejakej sociálnej skupine. Stredne veľké spoločenstvá s ňou dokázali prežiť a rozvíjať sa. Etické rozhodovanie spoluurčuje identita skupiny. Človek často nasleduje skupinovú etiku bez toho, aby sa hlbšie zamýšľal nad jej obsahom. Aj keď nasledovaním tejto morálky niekomu ubližuje, je presvedčený, že tak robí v prospech „vyššieho" dobra. Tí, čo sa takejto morálke nepodriaďujú, bývajú prenasledovaní.

3. Postkonvenčná morálka – Konanie v nej nevychádza z iného základu než z toho, čo je samo v sebe a nepodmienene dobré. Implicitne je prítomná najmä v mystických prúdoch náboženstiev, ako to dosvedčuje koncepcia mystiky Slavomíra

---

[1] WATTS, A.: *Cesta osvobození*. Praha : Pragma, 1996, s. 74–86.

[2] SORENSEN, R.: *A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind*. New York : Oxford University Press, 2003, s. 3.

[3] Pozri napríklad HAUGHT, J. F.: *What is Religion? An Introduction*. New York / New Jersey : Paulist Press, 1990, 188–194 alebo BARGER, R. N.: *A Summary of Lawrence Kohlberg's Stages of Moral Development*. http://www.nd.edu/~rbarger/kohlberg.html (1. 11. 2005).

Gálika.[1] V pozadí správania je skúsenosť dotyku univerzálnych hodnôt, ktoré usmerňujú človeka bez ohľadu na to, aké to bude mať preňho dôsledky. V minulosti k tejto úrovni dospelo iba málo jednotlivcov, ale ak má ľudstvo prežiť ako globálne spoločenstvo, bude potrebné, aby sa tento stupeň morality stal rozšíreným.

Povedomie o tom, že ľudská spoločnosť nemôže samu seba zdokonaliť, ale má len odrážať ideálnu nebeskú spoločnosť, bolo v starovekých kultúrach veľmi silné. Dnes nás stroskotanie veľkých sociálnych projektov ideálnych spoločností môže viesť k obnovenej pokore vo vzťahu k podobným zámerom a k novej citlivosti voči skutočnému dianiu sociálnych procesov.

Veľké čísla nahradili potrebu poznať tváre

Archaické kultúry, ale aj mená pre čísla v mnohých vyspelých jazykoch poukazujú na to, že ľudstvo si dlhý čas vystačilo s číslami „jedna" a „dva"; všetko ostatné bolo „mnoho".[2] Kým sa život prvých ľudí v malých skupinách príliš nelíšil od života iných živočíchov, nepotrebovali vedieť počítať. Seba navzájom a neskôr zvieratá, ktoré chovali, poznali podľa tváre. Dosvedčujú to aj svedectvá z nedávnej doby. Francis Galton (1822–1911), mnohostranný britský vedec a cestovateľ, o kmeni Damarov v Južnej Afrike hovorí: „*...zriedkakedy stratia nejaký dobytok. Stratu jedného kusu nezistia tak, že by si všimli, že sa celkový počet zmenšil, ale všimnú si, že chýba známa tvár.*"[3]

Rozvoj spoločnosti okrem iného znamenal prepájanie menších spoločenstiev a ich organizovanie do stále väčších celkov. To by bolo nemysliteľné bez počítania: „*Nech už chceli robiť ľudia čokoľvek – obrábať pôdu a chovať dobytok, obchodovať, skontrolovať, či im niekto neukradol kus dobytka –, museli vedieť počítať.*"[4] A práve prechod od malých čísel k veľkým je spojený s jedným z paradoxov, ktorý dostal rôzne mená. Hellerstein ho uvádza s názvom *kopa* medzi paradoxmi týkajúcimi sa veľkosti takto: „*Jedno zrnko piesku zaiste netvorí kopu piesku. Pridanie ďalšieho zrnka určite nevytvorí kopu. A nevytvorí ju ani pridanie ďalšieho a ďalšieho a ďalšieho. V skutku by bolo absurdné povedať, že pridanie jedného jediného zrnka piesku premení ne-kopu na kopu. Keď pridáme dostatočne veľa zrniek, môžeme dosiahnuť ľubovoľné konečné číslo; preto žiaden konečný počet zrniek piesku nemôže vytvoriť kopu piesku. Kopy piesku však predsa existujú a obsahujú konečný počet zrniek pie-*

[1] Pozri: GÁLIK, S.: *Mystika – výzva pre človeka v 3. tisícročí.* In: TOLANIOVÁ, S. – GÁLIK, S. (eds.): *Človek, kultúra, hodnoty.* Bratislava : Iris 2002, s. 114–119.
[2] Porov. BARROW, J. D.: *Pí na nebesích. O počítání, myšlení a bytí.* Praha : Mladá fronta, 2000, s. 41–48.
[3] Tamtiež, s. 43.
[4] Tamtiež, s. 41.

sku!“[1] Tento paradox je známy aj ako argument soritės, teda taký typ úsudku, keď z veľkého množstva zdanlivo správnych predpokladov vyplýva nesprávny záver.[2]

V ľudskej spoločnosti sa deje niečo obdobné. Keď počet členov organizovaného spoločenstva narastá, menia sa vlastnosti štruktúry, ktorú vytvára. V malej skupine sa ľudia poznajú, každý je tam známou tvárou a ustanovenie vodcu alebo šéfa skupiny sa deje pod vplyvom tejto atmosféry, v ktorej každý pozná každého. Voľba prezidenta v mnohomiliónovom štáte je niečo úplne iného. V tomto procese sa nestretávajú tváre, ale prostredníctvom médií sa ľuďom podávajú mnohonásobne sprostredkované a účelovo selektované informácie. Okrem toho jednotlivec sa v istom zmysle z tváre premieňa na číslo a stojí pred dilemou: „*Jednotlivý hlas môže ovplyvniť voľby len vtedy, ak nastane nerozhodný výsledok; šanca, že sa také niečo udeje, je v štátnych alebo národných voľbách prakticky nulová.*“[3] Jeden hlas, jeden človek nemôžu zásadne zmeniť spoločnosť, a predsa spoločnosť prechádza zásadnými zmenami. Globalizácia môže byť úspešná len vtedy, ak si uvedené súvislosti uvedomí oveľa viac ľudí a výsledky volieb nebudú závisieť od toho, či sa na predvolebných mítingoch podával guláš alebo nie.

Záver

Uvedené logické paradoxy môžu aspoň naznačiť, že smerovanie procesu globalizácie nie je len záležitosťou dokonalejších organizačných štruktúr, dôslednejšej inštitucionálnej kontroly, premyslenejších plánov ideálnej spoločnosti, demokratických volieb a pod. To všetko sú len nástroje a to, či prispejú k rozvoju spoločnosti alebo jej degradácii závisí od toho, akú podobu bude mať vedomé vzťahovanie sa človeka k sebe samému, či ho povedie k egoizmu, ktorý bude mať stále globálnejšie dôsledky, alebo k zodpovednosti za celok skutočnosti.

Literatúra:

[1] BARGER, R. N.: *A Summary of Lawrence Kohlberg's Stages of Moral Development*. http://www.nd.edu/~rbarger/kohlberg.html (1. 11. 2005).

[2] BARROW, J. D.: *Pí na nebesích. O počítání, myšlení a bytí*. Praha : Mladá fronta, 2000.

[3] FELKINS, L.: *The Voter's Paradox*. http://www.magnolia.net/~leonf/sd/vp-brf.html (31. 10. 2005).

[1] HELLERSTEIN, N. S.: *Diamond. A Paradox Logic*, s. 16.

[2] Pozri napríklad GAHÉR, F.: *Logika pre každého*, s. 379-380 a tiež HYDE, D.: *Sorites Paradox*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/ (1. 11. 2005).

[3] FELKINS, L.: *The Voter's Paradox*. http://www.magnolia.net/~leonf/sd/vp-brf.html (31. 10. 2005).

[4] GAHÉR, F.: *Logika pre každého*. Bratislava : IRIS, 2003 (3. doplnené vydanie).
[5] GÁLIK, S.: *Mystika – výzva pre človeka v 3. tisícročí*. In: TOLANIOVÁ, S. – GÁLIK, S. (eds.): *Človek, kultúra, hodnoty*. Bratislava : Iris 2002, s. 114–119.
[6] HAUGHT, J. F.: *What is Religion? An Introduction*. New York / New Jersey : Paulist Press, 1990.
[7] HELLERSTEIN, N. S.: *Diamond. A Paradox Logic*. Singapore / New Jersey / London / Hong Kong : World Scientific, 1997.
[8] HYDE, D.: *Sorites Paradox*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/ (1. 11. 2005).
[9] LORENZ, K.: *Takzvané zlo*. Praha : Academia, 2003.
[10] ROLLO, V.: *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON), 1993.
[11] SOLOVJOV, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava : Kalligram, 2002.
[12] SORENSEN, R.: A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. New York : Oxford University Press, 2003.
[13] TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*. Bratislava : Iris, 2004.
[14] WATTS, A.: *Cesta osvobození*. Praha : Pragma, 1996.

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

JE EXISTENCIA PREDIKÁTOM INDIVÍDUÍ?

Milan Pacek

The aim of this text is an attempt to answer the question: Is existence a real predicate to individuals? This question can also be phrased as: Is existence a predicate (characteristics) of things or individuals, or does it relate only to terms? This question was re-emphasized already in modern philosophy, namely by Kant. In the 20th century it is analytical metaphysics that besides solving other problems (e.g. problems of identity, truth, etc.) tries to find the adequate answer to the question whether existence is a predicate of things or not.

Úvod

Zámerom tohto textu je na jednej strane predstaviť chápanie predikácie a zvlášť otázky existencie ako predikátu ako aj predpoklady chápania predikácie a to pomocou analýzy výrokov u Immanuela Kanta, Gottloba Fregeho, Bertranda Russella, Willard Van Ormana Quina a Petra F. Strawsona. Na druhej strane je to samotná analýza existencie ako predikátu vecí, či indivíduí, resp. odpoveď na otázku, či je existencia reálnym predikátom indivíduí.

Metodické vymedzenie problému bude na základe analýzy výrokov v prípade riešenia problému analytickosti a syntetickosti, resp. subjektu a predikátu. Riešenie problému existencie ako predikátu indivíduí bude na základe analýzy predikátu, či už v prípade existencie alebo iných príkladov predikátov. V nie poslednom rade sa budem snažiť explikovať samotný pojem existencie a pokúsim sa ho použiť ako predikát pri indivíduách, budem sa snažiť odpovedať na základnú otázku tohto textu.

Cieľom je analýza a porovnanie vybraných koncepcií venujúcich sa otázke existencie ako predikátu. Najdôležitejším cieľom je však analýza existencie ako predikátu indivíduí a jednak ponúknutie možného riešenia tohto problému v rámci súčasnej metafyziky. V texte ide o poukázanie na jednotlivé riešenia vytvárajúce základné štruktúry v určitých typoch filozofických koncepcií a pomocou analýzy týchto štruktúr ponúknuť možné východisko pri riešení existencie ako predikátu.

Predstavenie problému existencie ako predikátu

Pri otázke existencie ako predikátu indivíduí existujú dve možné východiská. Prvým je tvrdenie, že existencia nie je predikátom indivíduí. Počínajúc Kantom vládne v otázke existencie ako predikátu väčšinou zhoda, teda prevláda názor, že existencia nie je predikátom indivíduí. Existujú aj koncepcie vyvracajúce túto tézu, ktorá sa v novodobej filozofii začala Kantom. No rozdelenie na „pre“ a „proti“ v otázke existencie by bolo veľmi zjednodušeným tvrdením.

Základný postoj k tejto otázke môžem prezentovať na príklade dvoch typov výrokov:

(1) Peter je múdry

(2) Peter je (existuje),

resp., aby som dodržal paralelu s Kantom, na ktorého sa budem odvolávať, použijem aj iné výroky:

(3) Boh je všemohúci

(4) Boh je (existuje)

V týchto dvoch typoch výrokoch má výraz „je" zjavne odlišný význam. Vo výroku (1) sa pomocou výrazu „je" indivíduu pridáva nejaká vlastnosť, v tomto prípade vo výroku (1) múdrosť a vo výroku (3) všemohúcnosť. Je to teda plnohodnotný vzťah subjektu a predikátu, pretože k subjektu, resp. indivíduu sa pomocou výrazu „je" pridáva relevantná vlastnosť – múdrosť a všemohúcnosť. Zatiaľ čo vo výroku (2) a (4) sa o indivíduu nedozvedáme nič nové, čo by v samotnom subjekte nebolo obsiahnuté už predtým. Vo výrokoch (2) a (4) výraz „je" nemá povahu plnohodnotného predikátu.[1] Kant tvrdí, že ak hovoríme o subjekte, v našom prípade o Bohu vo výrokoch (3) a (4) a k tomuto subjektu pridáme všetky jeho predikáty (vrátane všemohúcnosti) a povieme „Boh existuje", tak k pojmu Boha nepridávame nijaký nový predikát, iba stanovujeme samotný pojem subjektu so všetkými jeho predikátmi. Ak si predstavíme vec, resp. indivíduum so všetkými jeho predikátmi a povieme: tá vec, resp. indivíduum existuje, k onému indivíduu nič nepridávame.[2] V prípade existencie ako predikátu indivíduí je to tak, že samotný pojem subjektu v sebe zahŕňa a implikuje to, že subjekt existuje. Pridaním pojmu existencie na mieste predikátu by sme podľa Kanta opakovali to, čo tvrdíme pojmom subjektu. Predikátom môže byť vo výroku akýkoľvek pojem za predpokladu, ako je známe o syntetických výrokoch, že predikát, ktorý pripisujeme subjektu, musí o subjekte vypovedať niečo naviac. Teda pojem, ktorý chceme predikovať, nesmie byť predtým obsiahnutý v pojme subjektu. Existencia podľa Kanta teda nie je žiadny reálny predikát, je to kladenie veci, resp. indivídua samotného. Výrok (3) obsahuje dva pojmy: „Boh" a „všemohúcnosť". Slovo „je" je iba spojkou vo výroku, nie je predikátom, ktorým vypovedáme niečo o subjekte (o Bohu). „Je" spája subjekt s predikátom. Slovom „je" nepripisujeme Bohu ďalšiu jeho vlastnosť, týmto slovom kladieme subjekt ako taký so všetkými jeho predikátmi. Inak by neexistovalo presne to, čo sme vyjadrili v pojme subjektu, keďže už v subjekte samotnom je zahrnuté to, že existuje.[3] Z toho vyplýva potvrdenie rozdielu medzi predmetom a pojmom predmetu. Potom nemôže byť nijaký problém ani s výrokom:

---

[1] Porov. Zouhar, M.: Logika, ontológia a existencia. In: Filozofia: Minulé podoby – súčasné perspektívy. Bratislava: Zborník z medzinárodnej konferencie KFDF, 2003, str. 291.

[2] Porov. Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava: Pravda, 1979, str. 372.

[3] Porov. Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava: Pravda, 1979, str. 372.

(5) Boh nie je (neexistuje)

lebo tak ako pri výroku (2), (4) sa k pojmu indivídua nič nepridalo, tak ani vo výroku (5) sa pojmu indivídua nič neuberá, pretože, ak existencia nie je reálnym predikátom indivíduí, tak aj výrok (5) neexplikuje, že by tomuto pojmu niečo zodpovedalo.[1]

Argumenty odmietajúce existenciu ako predikát

Ku Kantovmu prístupu v otázke o existencii ako predikáte existujú aj v súčasnosti koncepcie, ktoré Kantovu tézu potvrdzujú. Sú nimi, okrem iných, koncepcie Gottloba Frega a Bertranda Russella.

Frege tieto tézy formalizuje pomocou predikátovej logiky a tak isto ako Kant tvrdí, že existencia nie je predikátom indivíduí, ale pojem druhého rádu, ktorý možno predikovať pojmom prvého rádu, nie však indivíduám. Pre Fregeho existencia nie je predikát, ktorý by bol predikovateľný indivíduám, pretože indivíduá by sme museli mať už predtým, ako by sme im pripísali existenciu. Existencia je teda vlastnosťou pojmu, nie indivídua, je vlastnosťou druhého rádu. Frege argumentuje tým, že pojem existencie prirovnáva k pojmu čísla. To znamená, že tak, ako číslo nepridáva k predmetu nič nové, napr. vo vete:

(6) tri filozofické eseje

sa k pojmu filozofických esejí číslom tri nepridala žiadna ich ďalšia vlastnosť. Tak aj existencia nepridáva k pojmu nejaký ďalší atribút. Keďže existencia je vlastnosťou pojmu, aj ontologický dôkaz Boha je nedostatočný.[2]

Russellova koncepcia existencie ako predikátu je podmienená bezprostrednou skúsenosťou, pretože, ak poznáme niečo bezprostredne, poznáme aj to, že vec existuje. Russell odmieta považovať existenciu ako predikát indivíduí. Nie je možné nájsť taký význam existencie, ktorý by sa vzťahoval na indivíduá. Avšak Russell v neskoršom období odlíšil existenciu u deskripcií a u indivíduí.[3] Vo svojom článku „*On denoting*"[4] tvrdí, že neexistujú žiadne nereálne indivíduá. Podľa neho prázdna trieda je trieda, ktorá neobsahuje žiadne prvky, nie trieda, ktorá obsahuje nereálne indivíduá. Odmieta preto zmysluplnosť potencionálnych indivíduí. Pripísať indivíduu existenciu je možné len na základe skúsenosti, teda na základe empirického poznania. Russell tvrdí, že indivíduá môžu existovať len v čase, resp. o indivíduách hovoríme vtedy, keď sa nachádzajú v čase. Pri otázke existencie ako predikátu zastáva podobný názor ako Frege a dokonca ho explikuje tak, že existencia je vlastnosťou

---

[1] Porov. Zouhar, M.: Logika, ontológia a existencia. In: Filozofia: Minulé podoby – súčasné perspektívy. Bratislava: Zborník z medzinárodnej konferencie KFDF, 2003, str. 292.

[2] Porov. Frege, G.: Základy aritmetiky. Bratislava: Veda, 2001, str. 54.

[3] Porov. Raclavský, J. (2000): Existence jako vlastnost. http://www.phil.muni.cz/~raclavsk/texty/existence.html

[4] Russell, B.: O označovaní. In: Organon F 2 (1995), N. 2, 137–151.

výrokovej (propozičnej) funkcie.[1] Existencia je teda predikát výrokovej funkcie a ďalej existenciu môžeme tvrdiť alebo popierať o výrokovej funkcii.

Existenčný výrok môžeme poznať aj bez toho, aby sme poznali indivíduum, vďaka ktorému je výrok pravdivý. Existenčné výroky sa teda týkajú iba tried alebo funkcií, o indivíduu netvrdia nič. Pripisovať alebo upierať existenciu indivíduám je, nie len pravdivé alebo nepravdivé, ale nezmyselné.

Podľa Russella korektnou vetou je veta:

(7) Ľudia existujú,

lebo tvrdíme niečo o vymedzenej triede vecí. V tom istom význame môžeme formulovať vetu:

(8) Veci, ktoré sú vo svete, existujú

Nesprávny by bol prechod od týchto viet k vete:

(9) Toto je vec vo svete, a teda existuje

Problém spočíva podľa Russella v tom, že predikát, ktorý sa vzťahuje len na výrokovú (propozičnú) funkciu, sa prenáša na indivíduum spĺňajúce výrokovú funkciu.[2] Práve naopak, niekedy môžeme poznať pravdivosť existenčného výroku aj bez toho, aby sme poznali nejaký konkrétny príklad, teda indivíduum, inými slovami, existenčný výrok môžeme poznať aj bez toho, aby sme poznali indivíduum, vďaka ktorému je výrok pravdivý. Existenčné výroky sa teda týkajú iba tried alebo funkcií, o indivíduu nič netvrdia. Ak sa pridŕžame prirodzeného jazyka, môžu v tomto ohľade vzniknúť mnohé chybné formulácie, keďže jazyk vychádza z istých predstáv o logike. V bežnom jazyku nepoužívame výraz

(10) Existuje nejaké x také, že x je človek,

pretože výraz „Existuje nejaké x", nemá význam a ani nie je jasné, čo znamená „nejaké x". Russell navrhuje nový *ad hoc* jazyk, pomocou ktorého by sme mohli toto tvrdenie priamo aplikovať na výraz „x je nejaký človek".[3] Takýto výraz má zmysel iba vtedy, ak sa mu pripisuje nejaká funkcia alebo tvrdenie, napr. výraz „XY je človek" je pravdivý alebo nepravdivý. Pripisovať existenciu alebo upierať existenciu jednotlivým indivíduám je podľa Russella dokonca nezmyselné (nie len pravdivé alebo nepravdivé). Preto výroky typu

(11) X existuje,

(12) XY neexistuje, atď.,

kde X a XY sú mená indivíduí, sú nesprávne utvorené.

V náväznosti na Russella vypracovali svoje teórie mnohí ďalší myslitelia. Jedným z nich je aj W.V.O. Quine. Quine naproti Russellovi tvrdí, že používaním indivíduových opisov sa logicky neimplikuje existencia indivídua. Odmieta teda Russellov „ontologický záväzok". Existencie objektov, o ktorých hovoríme spadajú do oblasti

[1] Porov. Russell, B.: Filozofia logického atomizmu. Bratislava: Kalligram, 2004, str. 83.
[2] Porov. Russell, B.: Filozofia logického atomizmu. Bratislava: Kalligram, 2004, str. 85.
[3] Porov. Russell, B.: Filozofia logického atomizmu. Bratislava: Kalligram, 2004, str. 86.

hodnôt premenných. Existuje iba to indivíduum, ktoré možno zahrnúť do oblasti hodnôt premenných. Podľa Quina byť znamená byť hodnotou premennej, alebo presnejšie, byť znamená byť hodnotou viazanej premennej.[1] To, čo niekto považuje za existujúce, je to, čo pripúšťa ako hodnoty viazaných premenných. Zavedenie a použitie existenčného kvantifikátora na nejakú premennú (∃x) je len symbolické zachytenie slov „existuje nejaké x také, že...“[2]

Strawson postupujúc podľa niektorých Russellových príkladov tvrdí, že ak v subjekt – predikátových výrazoch po výraze, ktorý sa používa ne identifikačnú referenciu na jednotlivinu nasleduje vo výroku slovo „existuje“, nemôžeme adekvátne chápať tak, že výraz referuje na jednotlivinu. O jednotlivinách sa môže tvrdiť, že existujú bez toho, aby sme existenciu pripisovali subjektu ako predikát a to tým spôsobom, že pojem existencie sa pridá iba ako časť symbolu kvantifikácie, resp. výraz, ktorý sa používa ako referencia na jednotlivinu je nahradený predikátovým výrazom s príslušným významom a slovo „existuje“ je iba ako časť symbolu kvantifikácie. Podľa Strawsona neexistuje nič, o čom by sme mohli hovoriť a čo by nemohlo existovať ako logický subjekt.[3]

Záver: Existencia nie je vlastnosťou indivíduí

Možným pohľadom na existenciu ako vlastnosť je, že existencia nie je vlastnosťou indivíduí, ale vlastnosťou pojmov. Existencia je vlastnosťou druhého rádu, teda vlastnosťou pojmov. Pri výrokoch typu (11) a (12) nie je existencia vlastnosťou objektu, existencia ako vlastnosť neprislúcha indivíduám. Keď hovoríme o vlastnosti existencie, túto vlastnosť inštalujeme, keď táto vlastnosť nie je vlastnosťou existencie o sebe, ale nejaká ďalšia vlastnosť, ktorou sa o niečom zmieňujeme. Pri takýchto príkladoch namiesto prisudzovania vlastnosti existencie objektom, prisudzujeme vlastnosť vlastnosti, teda ako sekundárnu vlastnosť.[4]

Tieto problémy a otázky existencie ako vlastnosti indivíduí sa komplikujú s ohľadom na existenciu možných svetov. Pokiaľ by existoval len jeden svet; svet, v ktorom žijeme, mohli by sme konštatovať, že existencia nie je vlastnosťou prvého rádu, ale druhého. Teda, že nie je vlastnosťou indivíduí, ale je vlastnosťou pojmov. Avšak ak pripustíme existenciu možných svetov a budeme predpokladať, že možné svety majú svoje univerzá, výrazy (11) a (12) nie sú nezmyselné. S prihliadnutím na existenciu možných svetov možno adekvátne tvrdiť, že „X existuje“, alebo XY neexistuje. Ak tvrdíme výrok „X existuje“, kde X je nejaké indivíduum, znamená to,

---

[1] Porov. Raclavský, J. (2000): Existence jako vlastnost. http://www.phil.muni.cz/~raclavsk/texty/existence.html

[2] Porov. Quine, W.V.O.: Hledání pravdy. Praha: Herrman a synové, 1994, str. 33–34.

[3] Porov. Strawson, P.F.: Indivíduá. Esej o deskriptívnej metafyzike. Bratislava: IRIS, 1997, str. 235–236

[4] Porov. McGinn, C.: Logical Properties. Oxford: Clarendon Press, 2000, str. 17.

že sa vyskytuje v možnom svete, o ktorom práve hovoríme; v ktorom sa tvrdí, že existuje. Ak uvažujeme iba o jednom možnom svete, takýto prístup s ohľadom na existenciu stratí na opodstatnenosti. Existuje ešte jedna otázka a to, či pri pripustení možnosti existencie možných svetov majú tieto možné svety svoje vlastné univerzá, alebo majú všetky to isté univerzum.

Literatúra:

[1] STRAWSON, P.F.: Indivíduá. Esej o deskriptívnej metafyzike. Bratislava: IRIS, 1997.
[2] McGINN, C.: *Logical Properties*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
[3] ZOUHAR, M.: *Logika, ontológia a existencia*. In: Filozofia: Minulé podoby – súčasné perspektívy. Bratislava: Zborník z medzinárodnej konferencie KFDF, 2003.
[4] RUSSELL, B.: *Filozofia logického atomizmu*. Bratislava: Kalligram, 2004.
[5] RACLAVSKÝ, J. (2000): *Existence jako vlastnost*. http://www.phil.muni.cz/~raclavsk/texty/existence.html
[6] QUINE, W.V.O.: *Hledání pravdy*. Praha: Herrman a synové, 1994.
[7] RUSSELL, B.: *O označovaní*. In: Organon F 2 (1995), N. 2, s. 137–151.
[8] FREGE, G.: *Základy aritmetiky*. Bratislava: Veda, 2001.
[9] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979.

Mgr. Milan Pacek
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1/1652
034 01 Ružomberok
pacek@fphil.ku.sk

KU KANTOVMU SVETOOBČIANSKEMU PRINCÍPU

Andrej Démuth

Author of this paper try to focuse his attention on Kant`s idea of worldcitizenship. He finds the background of the idea of worldcitizenship in empire of human rationality, which he sees as world of academic liberty, authority of reason and equality of actors. The other reason of this idea he finds in Kant`s moral philosophy. At the end, author shows fyziocratic source of worldcitizenship from Kant`s point of view.

Kantov spis *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* patrí nepochybne medzi pozoruhodné a v nejednom ohľade i nesmierne inšpiratívne dielka tohto kráľoveckého génia. A to nielen preto, že v ňom prvýkrát obrátil svoju pozornosť k všeobecným dejinám – teda tak k histórii prírody, ktorú skúmal i vo svojom predkritickom období[1], ale i k dejinám ľudskej spoločnosti[2] a ich nevyhnutnému smerovaniu, čo bolo jedným z dominantných problémov jeho posledného filozofického obdobia. V uvedenom spise možno sledovať jeho teleologické zmýšľanie, ktoré je charakteristické pre celé Kantovo chápanie človeka i prírody[3], či bohaté zdroje myšlienok ohľadne „nedružnej družnosti" – pozitívnej úlohe spoločenského antagonizmu, prezieravosti a múdrosti prírody či ohľadne princípov dialektiky, ktoré inšpirovali Schellinga, Hegla, či Herdera, ako i mnohých ďalších mysliteľov.

Odhliadnuc od všetkých týchto momentov, Kantova idea dejín v svetoobčianskom zmysle, či lepšie – Kantova idea svetoobčianstva, je pozoruhodná ešte jedným momentom, a síce jej skrytými východiskami. A práve nim by som chcel venovať pozornosť.

V piatej vete *Idey ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* Kant uvádza, že „*najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie všeobecnej, právom sa riadiacej občianskej spoločnosti*" ([1], 62) Ako vyplýva z ďalšieho Kantovho spisu *K večnému mieru* „*jediné zriadenie, ktoré vyplýva z idey pôvodnej zmluvy na ktorom sa musí zakladať každé právne zákonodarstvo národa, je zriadenie republikánske budujúce sa, po prvé, podľa princípov slobody, členov spoločnosti (ako ľudí), po druhé, podľa zásad závislosti všetkých od jedného jediného spoločného zákonodarstva (ako poddaných) a po tretie, podľa zákona ich rovnosti (ako občanov štátu)*." ([2], 16–17). Základom Kantovej idey svetoobčianstva je teda sloboda, existencia univerzálneho zákonodarstva a rovnosť všetkých pred ním. Je však takéto všeobecne akceptovateľné zákonodarstvo vôbec možné? A práve tu sme pri jadre celého problému.

---

[1] Všeobecné dejiny prírody a teória nebies alebo pokus vyložiť zloženie a mechanistický pôvod celého vesmíru podľa Newtonových zásad; r. 1755.

[2] Kant neskôr (1786) píše i spis: *Predpokladaný začiatok ľudských dejín.*

[3] Problematike teleologickosti je okrem iného venovaná i celá druhá kniha Kantovej *Kritiky súdnosti.*

Kantove sociálne-filozofické či politické spisy bývajú zväčša marginalizované. Dôvodom býva, že to filozoficky podstatné, rozpracoval najmä vo svojich *Kritikách*. A skutočne, základy Kantovej idey svetoobčianstva musíme hľadať najmä v spisoch z počiatkov kritického obdobia.

V *Kritike čistého rozumu* si Kant rieši, či a ako je možné nevyhnutne platné poznanie. To, čo ho zaujímalo, bolo, či a ako je možný nejaký súd, ktorý by si mohol nárokovať na objektívnu a nevyhnutnú platnosť. Vieme, že všetky empirické súdy sú pravdivé len pravdepodobnostne (Hume) a logické pravdy (Leibniz) nevypovedajú nič nové. Existuje však niečo, čo umožňuje existenciu nevyhnutne platných syntetických súdov?

Kant pri hľadaní odpovede dospel k záveru, že zdrojom všetkej pravdy nie sú veci osebe, lež apriórne formy našej mysle (priestor, čas, jednota apercepcie a čisté umové pojmy), ktoré vytvárajú podmienky možnosti akejkoľvek možnej skúsenosti ([3], 208). A práve apriórnosť tvorí, ako sa nazdávam, nielen základ akejkoľvek možnej pravdivosti, ale zároveň i základ Kantovej idey svetoobčianskej spoločnosti.

Kantovo apriori sa vyznačuje dvojicou znakov. Po prvé, apriórny súd je takým súdom, ktorý je charakteristický svojou nevyhnutnosťou ([3], 58). Ako uvádza Miroslav Marcelli *„H. Vaihinger v Komentári ku Kantovej Kritike čistého rozumu v tejto súvislosti hovorí o nemožnosti byť iný („Nicht-anders-sein-können") ... a apriórnosť predstáv sa vyznačuje „neodmysliteľnosťou" (Nicht-Hinweg-Denkbarkeit")"* ([4], 142–143). Apriórne je teda to, čo nemôže „byť iné" a čo zároveň nemôže „nebyť". Druhým spoľahlivým znakom apriórnosti je prísna všeobecnosť ([3], 59).

Z uvedeného Kantovho chápania je teda zrejmé, že pravdivosť vedeckých súdov nespočíva ani tak v šírke či dôslednosti empirického materiálu, lež skôr v povahe samotného myslenia, ktoré nám neumožňuje dospieť k inému poznatku. Nemožnosť „byť iný" a zároveň neodmysliteľnosť istých základov poznatku nie je charakteristická pre toho-ktorého konkrétneho jedinca, ale je spoločná nám všetkým. Z univerzálnej podstaty ľudského myslenia vyplýva i možnosť objektívnej platnosti súdov, ktorú si nárokuje vedecké poznanie. A práve ríša vedeckého poznania a jednota a identickosť rozumových foriem umožňujúcich objektívne platné poznanie bola základným prototypom Kantovho svetoobčianskeho zmýšľania.

V spise *Sny duchovidca vysvetlené prostredníctvom snov metafyziky* Kant naznačuje, že vďaka rovnakosti racionality či racionality toho istého druhu je možné dospieť k nevyhnutnému a jednotnému poznaniu. Uvádza, že filozofi „*raz, ak dá boh, naplno precitnú, tzn. otvoria svoje zraky k pohľadu, ktorý nebude brániť súhlasu s iným ľudským rozumom, potom nik z nich nebude vidieť nič iné, čo by nebolo vo svetle dôkazov jasné a isté druhému a filozofi budú v tú istú dobu obývať spoločný svet, v akom už dávno sú páni matematici a táto závažná udalosť nedá na seba už dlho čakať, pokiaľ možno dôverovať istým znameniam a predzvestiam, ktoré sa pred nejakou dobou objavili na vedeckom obzore"* ([5], 41). Inteligibilný svet ako svet racionality teda pre Kanta znamenal akúsi jednotnú ríšu prístupnú všetkým racionálnym bytostiam rovnako. Práve táto ríša pritom spĺňala základné vymedzenia, ktoré požadoval pre fyzický svet v svetoobčianskom zmysle.

V *Odpovedi na otázku: Čo je osvietenstvo?* Kant rozlišuje medzi súkromným a verejným užívaním rozumu. Pod „*verejným užívaním vlastného rozumu rozumel také, pri ktorom niekto používa vlastný rozum ako učenec pred celou verejnosťou čitateľského sveta*“ ([6], 383). Kant si bol teda vedomý, že človek je súčasťou fyzického sveta, v ktorom vystupuje mechanicky ako jednotlivec viazaný pravidlami štátu či inštitúcie, ale zároveň ho vnímal i ako racionálnu bytosť, ktorá je členom ríše myslenia. A práve o takej vraví, že: „*pokiaľ sa ale takáto súčiastka stroja zároveň považuje za člena celej obce, áno, celej svetoobčianskej spoločnosti, a osobuje si tak štatút učenca, ktorý sa obracia svojimi spismi na verejnosť vo vlastnom zmysle slova, môže rozumovať, bez toho, aby tým trpeli záležitosti, ku ktorým je z časti viazaný ako pasívny člen... Ale ako učenec má úplnú slobodu, áno, je dokonca povolaný pre to, aby publiku vyjadroval všetky svoje starostlivo zvážené a dobre mienené názory na nedostatky onoho symbolu a svoje návrhy na lepšie usporiadanie*“ toho-ktorého problému ([6], 383).

Základným vzorom sveta, ktorý by si mohol nárokovať na naplnenie idey svetoobčianstva je teda svet pravdy a racionálneho myslenia, ktorý je prístupný učencom a intelektuálom. Už Kantovi bolo zrejmé, že „*verejné užívanie vlastného rozumu musí byť vždy slobodné*“ ([6], 383) a práve sloboda myslenia v zmysle akejsi intelektuálnej či akademickej slobody je hlavným predpokladom vytvorenia takejto svetoobčianskej ríše. To, že učenec je vo veciach ohlasovania svojich téz slobodný, však ešte neznamená, že v takejto ríši neexistuje žiaden všeobecne platný zákon. Kant totiž jasne naznačuje, že zákonitosťou sveta pravdy je pravda samotná a v rovine myslenia teda najmä racionalita, ktorou sa k pravde možno dostať. Práve preto zdôrazňuje hranice vedy ako hranice myslenia či oblasť všetkej možnej skúsenosti ako hranice metafyziky, ktorá by si mohla nárokovať stať sa vedou ([7], 500). Všeobecne záväzným zákonodarstvom tejto ríše je teda jednotnosť a nerozporuplnosť pravdy a predpoklad, že pri správnom používaní rozumu objektívna platnosť súdov a poznatkov zaväzuje všetky rozumné bytosti rovnako. Z toho vyplýva i posledný znak kladený na ríšu pravdy, a síce, že v oblasti jej odhaľovania sme si všetci rovní. Pravda totiž nespočíva na autorite toho, kto ju hlása, lež na jej vlastnej argumentovanosti a presvedčivosti. Práve v tomto ohľade je ríša poznania prototypom vlasti všetkých občanov sveta racionality, ktorí sú si pred zákonodarstvom rozumu úplne rovní.

Možno namietať, že Kantova predstava intelektuálneho sveta bez politických, národných či iných hraníc – teda sveta spĺňajúceho požiadavku idey svetoobčianstva – bola len jeho teoretickým konštruktom. Kant sa ju však pokúsil zargumentovať i v praktickej oblasti.

Základom *Kritiky praktického rozumu*, ale i *Základov metafyziky mravov* je, že moralita sa nás dotýka len ako slobodných a racionálnych! bytostí. O význame slobody pre mravnosť niet pochýb, lež Kant naznačuje i to, že človek je mravný len do takej miery, do akej je rozum určujúcim dôvodom jeho konania. Ak by teda bolo naše konanie determinované len pohnútkami zákonodarstva čistého praktického rozumu, boli by sme rýdzo morálnymi bytosťami. „*Hlavou ríše mravnosti by mohla byť iba rozumná bytosť bez žiadostivosti*“ ([8], 57). V skutočnosti to tak však nie je a „*človek môže byť iba členom tejto ríše*“ ([8], 57). Teda opäť nejaká ríša, ktorej členom sme len preto, že

sme slobodní a racionálni zároveň. Dôležitou črtou tejto ríše však je, že tak, ako v teoretickej oblasti, i tu existuje jednotné a všeobecne záväzné zákonodarstvo, ktoré pramení v rozume a zaväzuje každú rozumnú bytosť nevyhnutne. „*Čisté praktické zákony si môžeme uvedomiť rovnako, ako sme si vedomí čistých teoretických zásad, a síce tak, že dávame pozor na nutnosť, s ktorou nám ich rozum predpisuje a na vylúčenie všetkých empirických podmienok, na ktoré nás oná nutnosť odkazuje.*" ([9], 49). Zákonodarstvo v ríši morality je teda rovnako objektívne platné ako v oblasti poznávania a je to taktiež zákonodarstvom rozumu (čistého praktického rozumu). A z toho dôvodu sme pred zákonodarstvom tohto druhu opäť navzájom rovní. Uvedený morálny zákon totiž pochádza z rozumu samotného (nie je teda heteronómny) a práve preto je pre rozum každého jednotlivca i druhu ako takého aj záväzný. Našu rovnosť pred zákonom dokazuje i prvá dikcia kategorického imperatívu *„Konaj tak, aby maxima tvojej vôle mohla vždy zároveň platiť ako princíp všeobecného zákonodarstva"* ([9], 50), ktorá predpokladá rovnosť v záväznosti mojich maxím s maximami kohokoľvek iného.

Podstatnou črtou Kantovej morálnej koncepcie je opäť vnútorné zákonodarstvo rozumu a univerzálna podstata morálneho myslenia každej racionálnej bytosti. To znamená, že ten istý rozum, ktorým disponujem ja, je čo do svojej podstaty zastúpený i vo všetkých ostatných užívateľoch. Práve tento moment – úcta rozumu k rozumu samotnému – je základnou pružinou Kantovho morálneho princípu a stojí i v pozadí jeho sociálne-politických myšlienok.

Dôstojnosť človeka je teda daná mravným zákonodarstvom rozumu. „*Povinnosťou voči sebe samému je teda to, že človek ako rozumná bytosť bráni dôstojnosť vo svojej vlastnej osobe"* ([10], 44) a *„každý je zaviazaný uznávať dôstojnosť ľudstva v každom inom človeku*" ([10], 43), čo Kant zvýrazňuje aj v tretej formulácii kategorického imperatívu „*konaj tak, aby si vo svojej osobe i v osobe každého iného človeka používal ľudstvo vždy ako cieľ a nikdy nie len ako prostriedok!*" ([10], 43). A odtiaľ je už len na krok k formuláciám použitým v *K večnému mieru* či *Idey k všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Práve preto – pre úctu môjho rozumu k rozumu zastúpenému i v inej bytosti – Kant dospieva k záveru, že „*jediné zriadenie, ktoré vyplýva z idey pôvodnej zmluvy na ktorom sa musí zakladať každé právne zákonodarstvo národa, je zriadenie republikánske"* ([2], 16–17), pretože len v ňom ide o rovnosť a nezneužívanosť osôb, ktoré samé sú svojím vlastným účelom. Práve preto sa má „*medzinárodné právo zakladať na federalizme slobodných štátov, pretože národy ako štáty možno posudzovať ako jednotlivých ľudí*" ([2], 21), a práve preto má byť „*svetoobčianske právo obmedzené na podmienky všeobecnej hospitality na základe práva na spoločné vlastníctvo zemského povrchu, na ktorom sa* (ľudia) *ako na guľovej ploche nemôžu rozptýliť do nekonečna, ale napokon sa predsa len musia trpieť popri sebe, lebo pôvodne nikto nemá väčšie právo byť na nejakom mieste Zeme než druhý."* ([2], 25). Idea večného mieru je teda ideou svetovej republiky či aspoň federácie s mnohými prvkami globalizujúceho sa sveta, z ktorých najvýraznejším je hospitalita a globálna komunikácia. O tom, že množstvo Kantových požiadaviek (medzinárodný súdny tribunál, spoločenstvo národov, aproximácia práva...) napokon uzrelo svetlo sveta netreba pochybovať ([11], 112).

Základom Kantovho univerzálneho občianstva stvárneného v idei svetoobčianstva, je teda najmä univerzalita a jednotná racionalita. Práve táto jednotná racionalita by nás mala doviesť k nevyhnutnosti svetoobčianskeho ponímania sveta. Avšak práve tu prichádza u Kanta k zvláštnemu zlomu.

Kant predpokladá, že človek je svojou najvlastnejšou podstatou odlišný od prírody práve používaním rozumu ([12], 74), zároveň však vidí, že ako indivíduum nie je rýdzo racionálnou bytosťou[1]. Vzhľadom na svoju pudovosť, egoizmus a nekontrolovateľnú emocionalitu, k idei večného mieru a svetoobčianskeho združenia nedospeje rýdzou racionálnou činnosťou. A tak, hoci „*príroda chcela, aby človek všetko, čo presahuje mechanické usporiadanie jeho zvieracej existencie, vytvoril celkom len zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám, oslobodený od inštinktu vlastným rozumom*",..."*prostriedkom, ktorý príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vlôh, je ich antagonizmus v spoločnosti*" ([1], 60, 61). Akoby príroda podľa Kanta teda rátala s našou nedostatočnou či neúplnou racionalitou a prekonala ju svojou vlastnou „prozreteľnosťou". Parciálna a obmedzená racionalita subjektu, ktorá prichádza do konfliktu s rovnako parciálnou a obmedzenou racionalitou iného subjektu, je v konečnom dôsledku dôvodom napredovania racionality ľudského druhu. Kant v *Idei dejín vo svetoobčianskom zmysle* je teda jasným predchodcom zástancov dialektického užívania rozumu (Fichte, Schelling, Hegel), ale zároveň i zrejmým stúpencom teórie fyziokratov. A je pritom jedno, či jeho myšlienkovým inšpirátorom boli Francois Quesnay a Henry David Thoreau, či Adam Smith, alebo je to len výraz dobového kontextu.

Kant je presvedčený, že skutočným hýbateľom dejín je prozreteľnosť a racionalita prírody. Tvrdí, že: „*Dejiny ľudského druhu vo veľkom možno pokladať za uskutočňovanie skrytého plánu prírody, aby sa vytvorilo vnútorne a pre tento účel aj navonok dokonalé štátne zriadenie ako jediný stav, v ktorom príroda môže plne rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve*" ([1], 68). Vytvorenie štátneho zriadenia v zmysle svetoobčianskej spoločnosti teda nie je len nárokom teoretického rozumu, ktorý predpokladá že tak, ako postupne dospievame k jednotnejšiemu a univerzálnejšiemu poznaniu pravdy (newtonovská predstava), mali by sme dospieť k jednotnému a spravodlivému občianskemu zriadeniu; rovnako tak je však i nárokom praktického rozumu nabádajúcemu k absolútnej rovnosti ľudských indivíduí. A hoci by aj bol politický ideál večného mieru neuskutočniteľný, podľa Kanta je našou povinnosťou sa k nemu priblížiť ([13], 97). Neodvratnosť vytvorenia takéhoto stavu je však podľa Kanta garantovaná samotným nárokom prírody. „*Keď o prírode hovorím: chce, aby sa toto alebo ono stalo, neznamená to toľko ako že nám ukladá povinnosť urobiť to, ale robí to sama, či chceme, alebo nie*" ([2], 32). Takže globálny svet v zmysle svetoobčianstva je narastajúcim počtom oby-

[1] „U človeka (ako jediného rozumného tvora na Zemi) mali by sa tie prírodné vlohy, ktoré sa zameriavajú na používanie jeho rozumu, úplne rozvíjať len v druhu, nie však v indivíduu." ([2], 59)

vateľstva neodvratný.

Literatúra:

[1] KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: KANT, I.: K večnému mieru: Bratislava: Archa 1996.
[2] KANT, I.: K večnému mieru: Bratislava: Archa 1996.
[3] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979.
[4] MARCELLI, M.: *Transcendentalizmus a jeho východiská*. In: Filozofia, č. 3, 49/1994, s. 138–147.
[5] KANT, I.: *Sny duchovidcovi vyloženy prostředkem snů metafysiky*. Praha: Knihkupectví HEJDA & TUČEK nakladatelství, 1922.
[6] KANT, I.: Odpověď na otázku: Co je to osvícenství. In: Filosofický časopis, č. 3. 41/1993, s. 381–387.
[7] KANT, I.: Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá si bude môcť nárokovať byť vedou. In: Antológia z diel filozofov. Zv. VI. Bratislava: 1970.
[8] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976.
[9] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996.
[10] KANT, I.: *Zmysel tvojho života*. Bratislava: Archa 1993.
[11] MÜNZ, T.: Kantov sen o večnom mieri. In: Démuth, A. (ed): Prolegomena ku Kantovi. Trnava: FF TU a SAV 2005, s. 104–113.
[12] KANT, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*. In: KANT, I.: K večnému mieru: Bratislava: Archa 1996.
[13] THOMSON, G.: *Kant*. Bratislava: Albert Marenčin vydavateľstvo PT 2004.

Mgr. Andrej Démuth, PhD.
KF FF TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
demuthovci@yahoo.com

JACQUES MARITAIN A JEHO STUPNE POZNANIA

Dominika Alžbeta Dufferová

Jacques Maritain and his degrees of knowledge

The objective of the article is to analyze the conception of knowledge and its degrees in thinking of Jacques Maritain, mainly after his work Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir. The point of departure of his philosophy and epistemology are metaphysics of Aristotel and Thomas Aquinas. The author emphasize the importance of epistemological realism, knowing the whole reality, not only the univers of positiv sciences.

Glosary: metafyzika, poznanie skutočnosti, racionálne a supraracionálne vedenie, inteligibilné, transobjektívne a transinteligibilné poznanie, dianoetická, perinoetická a ananoetická intelekcia

Úvod

Keď dnes človek „vyrukuje" s témou metafyziky, mnohí buď mávnu nad ním rukou, lebo sa nazdávajú, že patrí do skupiny – mierne povedané – zaostalých mysliteľov, ktorí nekráčajú s dobou, alebo s veľkodušným tolerujúcim gestom ho pripustia k slovu v mene plurality myslenia, ktorú hlásajú a zastávajú, pretože v nijakom prípade nechcú zaostať za dobou. Zvolenou témou nechcem provokovať ani jedných ani druhých. Chcem len podotknúť, že otázka kráčania či nekráčania s dobou je známkou moderného myslenia, ktoré možno rešpektovať len čiastočne, a to len vtedy, keď sa nezrieka hľadania pravdy.

Od začiatku 20. storočia možno pozorovať obnovený trend a návrat k metafyzike. Ľudské myslenie sa zameriava na jednoduché, na zjednocujúce a na celok. Skutočnosť, ktorou sa zaoberajú jednotlivé vedecké odbory, je len jedna. A dívať sa na ňu v jej jednoduchosti a celosti je možné iba prostredníctvom metafyziky.

Jacquesa Maritaina netreba predstavovať. Spomeniem len niektoré momenty z jeho života ako pozadie na pochopenie a dokreslenie skúmanej problematiky stupňov poznania. Jacques Maritain je žiak a verný nasledovateľ Tomáša Akvinského. Výzvu pápeža Leva XIII. v encyklike *Aeterni Patris* z roku 1879[1] vzal vážne. Psichari, Péguy, Bloy, Massis a priateľstvo s nimi ho ako dvadsaťštyriročného priviedli ku konverzii na katolícku vieru. Najprv sa dáva na metafyziku, potom na štúdium Tomáša Akvinského a stáva sa obrancom katolíckeho myslenia proti materialistickej filozofii. Jeho myslenie sa zameralo stále viac na sociálny katolicizmus. Od čias svo-

[1] Pápež ňou náuke sv. Tomáša Akvinského „vracia eminentné miesto v myslení Cirkvi" hlavne preto, lebo postrehol zaostávanie náboženských vied (teológia, filozofia, biblické vedy, dejiny) akumulovaným vzťahovaním a pozíciou racionalistickej kritiky na pokrok profánnych vied. Porov. *Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous,* Paris : Droguet-Ardant/Fayard, 1992, s. 460 b, ISBN 2-7041-0643-6

jej úzkej spolupráce s Emmanuelom Mounierom, zakladateľom časopisu *Esprit* (1932) publikuje dvojaký druh prác, jedným sú čisto teoretické, druhým reflexie zasvätené súčasnému svetu. Od druhej svetovej vojny prednášal v Spojených štátoch stredovekú filozofiu, medzičasom bol niekoľko rokov veľvyslancom Francúzska pri Svätej Stolici. Jeho filozofia veľmi ovplyvnila súčasné katolícke myslenie.[1]

V tomto článku budeme uvažovať o stupňoch poznania, ku ktorým človek môže mať prístup jedine z metafyzického nazerania na svet a na skutočnosť, v ktorom žije. Jacques Maritain sa v prvej tretine dvadsiateho storočia, ako to sám tvrdí, pokúsil prispôsobiť Aristotelov a Tomášov jazyk jazyku doby a modernejším výrazom.[2] Východiskom a základom našich úvah je jeho kniha *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (Rozoznávať, aby sa dalo zjednotiť, alebo Stupne poznania) z r. 1932.

Metafyzika ako poznávacie východisko

Peter Fotta hneď na začiatku svojho článku Prameň filozofických otázok (Pramenné činitele realistickej filozofie) konštatuje: „Vo filozofii zaznamenávaná rôznosť poznávacích východísk a ich riešení má za následok neprehľadný počet ciest pestovania filozofie a vyvoláva rovnako mnoho otázok, napríklad, ako porovnať spôsoby filozofovania, aké kritérium použiť na ich kvalifikáciu, prípadne na akej zásade alebo zásadách si má človek voliť zodpovedajúce postupy poznania skutočnosti“[3].

V uvedenej vete považujem za zvlášť dôležité tri veci, ktoré som podčiarkla a ktoré definujú aj náš problém. V spleti neprehľadného počtu ciest pestovania filozofie sa musíme spýtať, či je možné vôbec prísť k poznaniu skutočnosti a aké zásady si k tomu máme voliť. Najdôležitejšie predsa je „nasadnúť na správny vlak“, ak chceme prísť na určené miesto, a nie na pekný, nový, moderný, atď. Všetky tieto prívlastky vlaku, ak sú reálne, môžu síce naše cestovanie obohatiť, spríjemniť, ale málo poslúžia, ba ukážu sa až zavádzajúce, ak nás takýto vlak odnesie na celkom iné miesto, než sme chceli. Preto je veľmi dôležité na začiatku akéhokoľvek filozofovania sa správne rozhodnúť a určiť poznávacie východisko. J. Maritain sa rozhodol pre aristotelovskú a tomášovskú metafyziku.

---

[1] Porov. *Théo. L´Encyclopédie catholique pour tous,* Paris : Droguet-Ardant/Fayard, 1992, s. 632, ISBN 2-7041-0643-6

[2] Myslíme tu predovšetkým na tri stupne abstrakcie, alebo na „tri stupne, podľa ktorých veci ponúkajú duchu dosiahnuť v nich predmet viac alebo menej abstraktný a nemateriálny“ (s. 71). J. Maritain ich vysvetľuje podrobnejšie a s novým „jazykom modernej didaktiky“ (s. 267 n.). Porov. MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, 919 s.

[3] FOTTA, Peter: Prameň filozofických otázok (Pramenné činitele realistickej filozofie), s. 305. In: *Filozofia* Roč. 58, 2003, č. 5, s. 305–323.

Metafyzické poznávacie východisko u Jacquesa Maritaina

Jacques Maritain vidí aj veľkosť, aj biedu metafyziky. Jej veľkosť v múdrosti, jej biedu v tom, že je to ľudská veda a ako taká, je neúplná. Pozná Boha, ale nie podľa mena. O nominalistoch prehlasuje, že všetko poznajú podľa mien v rôznych variáciách viac-menej diferencovaných, ale že všetci vytýkajú poznaniu, ktoré pracuje s pojmami, že nie je supra-senzibilnou intuíciou jednotlivej existujúcej veci, akou je Spinozova *scientia intuitiva* a podobne. V podstate nepoznajú „hodnotu abstraktného", tej „nemateriality, ktorá je tvrdšia ako sú veci" a ktorú „duch vyhľadáva v srdci vecí". Prečo ten nevyliečiteľný nominalizmus? Pretože jeho zastánci vybíjajú svoju kapacitu chúťkami po reálnom a strácajú silu a zmysel pre bytie. „Bytie ako také, odpútané od matérie, kde berie svoju podobu, bytie so svojimi čisto objektívnymi potrebami, svojimi zákonmi, ktoré nič nevážia, ..., jeho nevidideľné evidencie sú pre nich iba slovom."[1]

K tomu, aby sa zrodil metafyzik, je potrebná akoby milosť prirodzeného poriadku. Metafyzik sa odvracia od zmyslového, díva sa vedou, nachádza sa v inteligibilnom, a odpútaný od vecí čo zanikajú, necháva sa strhnúť duchovným svetlom nejakej idey.

Druhy poznania a vedenia

Schematicky a veľmi jednoducho by sme mohli Maritainovu predstavu o poznaní skutočnosti človekom znázorniť asi takto:

Stupne racionálneho vedenia

Filozofia a experimentálna veda
Špekulatívna filozofia
– kritický realizmus
– poznanie zmyslovej prirodzenosti
– metafyzické poznanie

Stupne supraracionálneho vedenia

Mystická skúsenosť a filozofia
Výskumy po stopách „štvrtej dimenzie"
– o augustínovskej múdrosti
– svätý Ján od Kríža, praktikant kontemplácie

Pre „vedenie" používa J. Maritain francúzsky výraz *savoir*, ktorý predstavuje buď slovesný tvar *vedieť, poznať, dokázať*, alebo podstatné meno *vedenie*. V našom kontexte

[1] MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 4.

ide predovšetkým o podstatné meno. Pre „poznanie“ užíva výraz *connaissance – poznanie, znalosť, (seba)vedomie.*

Vrátime sa k naznačenej schéme, aby sme stručne definovali jednotlivé stupne vedenia.

Stupne racionálneho vedenia

„Pravá veda, jediná, ktorú poznáme, nie je nijakým spôsobom časťou tých vied, ktoré zodpovedajú pozitivistickej schéme“[1]. Metafyzika má eminentne vedecký charakter, pretože najexaktnejšie zodpovedá širokému logickému univerzu, ktorého javisko otvára rozvoj moderných vied. Ideu, vytvorenú o vede vo všeobecnosti, si berie duch podľa formy-limitu, keď si uvedomuje svoju snahu o to, čo ľudia nazývajú *vedením*. Táto „idea“ je celkom iná u Aristotela a u starovekých filozofov, než u moderných filozofov, ktorí ju vzťahujú výlučne na experimentálne vedy, na fenomény, ktoré si k sebe priťahujú znalosť vedy. „Ak sa nerozlíši individuálna vec od univerzálnej podstaty [esencie], nemožno pochopiť ako môže byť *udalosť kontingentná*, a vedou uznaný *zákon nutný*.“[2] Je to preto, lebo kontingencia závisí od singulárneho ako takého, zatiaľ čo sa veda prenáša nie na singulárne ako také, ale na univerzálne prirodzenosti, ktoré sa však realizujú v singulárnom a ktoré duch získa abstrakciou zo singulárneho.

„Determinizmus prirodzenosti“, ďalšia dôležitá poznámka, netreba chápať ako univerzálnu závislosť od prirodzenosti alebo ako nevyhnutnosť, ktorá pochádza od prírody, ale treba ňou rozumieť, že „každá príčina v prirodzenosti nutne determinuje v mene svojej podstaty [esencie] účinok ... a že takéto potrebné determinácie sú predmetom prírodných vied – alebo lepšie, ich základom“[3]. Determinizmus teda nesmieme chápať tak, akoby sa všetky udalosti (ktoré sú kontingentné) v prírode, stali nutnými a nevyhnuteľnými.

Otázka spôsobu dosiahnutia podstaty (esencie) sa vzťahuje na prirodzenosť podstát. Podľa J. Maritaina ide o prvú intelektuálnu operáciu, o abstrakciu. Nejde mu o obhajobu predkarteziánskeho myslenia, ale považuje za ponižujúcu úlohu odpovedať na takúto námietku, ktorá môže čiastočne pochádzať z nedostatkov dekadentnej scholastiky, čiastočne z povrchného čítania niektorých elementárnych prednášok, ale určite „z veľkej ignorancie filozofickej tradície“. Abstrakcia nie je totožná s ideou. Ukazuje inteligibilné aspekty, ktoré sú vo veciach, zatiaľ čo idea niečoho, napríklad ohňa reprezentuje iba *nejakú vec, nejaké determinované bytie*, ktoré vytvára určitý efekt ako svetlo a teplo. Len vtedy dosiahneme intímne poznanie reálneho vo filozofii, kde

[1] MEYERSON, M. E.: *De l´explication dans les sciences,* Paris, 1921, zv. I, s. 31. In MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 43.
[2] MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 54.
[3] MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 60.

budeme študovať veci nie zo zvláštneho hľadiska ich špecifickej rôznosti, ale z univerzálneho hľadiska *bytia*, ktorým sú všetky veci presiaknuté. Ak sa stretneme s takou metafyzikou, ktorá je neschopná pripustiť postupovanie vlastné induktívnym vedám a skrýva sa pod pláštik experimentalizmu, tak tu nemôže byť reč o kritickom realizme antických mysliteľov, ale o metafyzike Descatesa alebo Malebranchea.

Treba ešte rozlišovať medzi explikatívnymi vedami v plnom slova zmysle a vedami konštatácie. Analyticko-syntetické vedy ako filozofia a matematika sú vedami explikácie, *διότι έστιν, propter quid est* v antickom slova zmysle a zjavujú inmanentné inteligibilné potreby objektu, umožňujú, aby sme poznali účinky prostredníctvom princípov alebo príčin bytia, prostredníctvom príčin. Takto je možné dôjsť k poznaniu príliš vysokej skutočnosti, ktorej podstatu nemožno poznať iným spôsobom než analogickým, a aj tak ju presahuje. Ide o prípad metafyziky voči Bohu, o poznanie supra-empirické.

Induktívne vedy, ktorých podstata je *akoby skrytá*, lebo nikdy nemožno odokryť v nich samých potrebu inmanentnej inteligibility ich predmetu, sú vedami empirickej konštatácie, sú mimo explikácie a sú partikulárnym prípadom poznania v jednoduchej línii faktu, *ότι έστιν, quia est*. Prostredníctvom nich poznávame „príčiny" alebo dôvody bytia cez príčiny a nie v nich samých, ale v znakoch, ktoré sú pre nás substitútom, náhradou.

J. Maritain uvažuje o troch stupňoch abstrakcie, „podľa ktorých veci otvárajú duchu možnosť dosiahnuť v ňom objekt viac-menej abstraktný a nemateriálny" (Jean de Saint-Thomas) „vzhľadom na samotnú inteligibilitu, ktorá zostupuje z premís ku konklúziám a pri poslednej analýze vzhľadom na spôsob definovania"[1]. Prvou veľkou oblasťou je tá, ktorú antickí myslitelia nazývali *Physica.* Poznanie zmyslovej prirodzenosti, je to prvý stupeň abstrakcie. Druhou oblasťou a druhým stupňom abstrakcie je *Mathematica*. Je to poznanie množstva ako takého, podľa vzťahov poriadku a miery jemu vlastných. Duch môže napokon uvažovať o abstraktných predmetoch očistených od každej matérie, ktoré vo veciach neudržujú nič okrem samotného bytia, do ktorého sú ponorené. Uvažuje o bytí ako takom a o jeho zákonoch. Ide o „predmety myslenia, ktoré nielen môžu *byť koncipované* bez matérie, ale ktoré môžu bez nej aj *existovať*, či už také, ktoré nikdy neexistovali v matérii, ako Boh a čistí duchovia, či už také, ktoré existujú v materiálnych i nemateriálnych veciach, ako substancia, kvalita, akt a potencia, krása, dobrota, atď."[2]

Táto veľká oblasť je *Metaphysica.* Oblasť, ktorá poskytuje poznanie poza zmyslovej prirodzenosti, poznanie Bytia ako bytia, je to tretí spôsob abstrakcie.

Prv, než Maritain prejde k stupňom supraracionálneho vedenia, venuje sa metafyzickému poznaniu, ktoré zaraďuje k racionalnému poznaniu. Kapitolu venuje svojej manželke Raïsse Maritainovej a považuje u za kľúčovú tak pre racionálne, ako

[1] Porov. MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 71 n.
[2] MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 73–74.

aj pre supraracionálne vedenie. Ani my ju nechceme obísť, pozrieme sa na niektoré jej hlavné body v súvislosti s Maritainovým myslením.

Metafyzické poznanie

Teória intelektuálneho poznania podľa Tomáša Akvinského umožňuje pochopiť ako z jednej skutočnosti, ktorá je svetom zmyslovej prírody a pohybu môžeme mať dve, navzájom sa doplňujúce komplementárne poznania, a to prírodné vedy a filozofiu prírody. Táto teória nám dovolí nahliadnuť aj do toho, ako ponad filozofiu prírody sa môže, ba musí vynoriť metafyzické poznanie. Maritain adoptuje slovník, ktorým chce moderným spôsobom priblížiť Tomášovo myslenie. Predstavíme aspoň tie najdôležitejšie.

C*is-objektívny subjekt* dosahuje samotné veci buď tak, že transobjektívne subjekty umiestňuje do extramentálnej existencie, pričom z nich vytvára akoby predmety, alebo ich vkladá prostredníctvom konceptov do existencie „poznaného", *in esse objectivo seu cognito.* Tento cis-objektívny subjekt je zároveň duchovný i telesný, má zmysly aj intelekt.

Výrazom *inteligibilné transobjektívne* je označená nekonečná, transfinitná množina subjektov, ktorá ich svojimi inteligibilnými uchopeniami podriadi, alebo ktoré sa mu môžu odovzdávať ako predmety. Ide tu o *dia-noetickú intelekciu* v opozícii voči *ana-noetickému* (transinteligibilnému) *poznaniu* alebo prostredníctvom analógie z jednej strany, z druhej strany voči *peri-noetickému poznaniu* alebo prostredníctvom náhradných znakov.

Sú dva druhy dianoetickej intelekcie, ktoré treba rozlíšiť, a to podľa toho, či sa vzťahujú na substanciálne prirodzenosti a na reality, ktoré sú predmetom filozofie, alebo na matematické entity, ktoré sú ontologicky ako *entia realia,* akcidentami. V prvom prípade je podstata známa akcidentami, v druhom prípade je poznávaná samotnou inteligibilnou konštitúciou prostredníctvom znakov na spôsob intuície predstavivosti. V tomto prípade vzniká problém matematickej intelekcie[1], s ktorou sa tu nebudeme teraz zaoberať. Vrátime sa k prvému prípadu, k podstate poznávanej cez akcidenty. „Duch vždy prekročí akcidenty, ale tak, že sa o nich opiera" (J. de Tonquédec). Dianoetickou intelekciou dosahujeme tam, kde je to možné, substanciálne prirodzenosti. Toto pracné poznávanie vecí, nie prostredníctvom ich podstaty, ale v ich podstate, nám nie je vždy dané. Vo svete reálnych zmyslov pod úrovňou filozofie prírody sa musíme uspokojiť poznaním prostredníctvom znakov, je to oblasť *perinoetická,* spôsob poznania *perinoetická intelekcia.*[2]

[1] Porov. MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 402 n.
[2] Porov. MARITAIN, Jacques: *Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 399–407.

Stupne supraracionálneho vedenia

Sú tri druhy múdrosti: metafyzická, teologická a mystická. Tá prvá a najnižšia – metafyzická múdrosť sa nám javí podľa účinkov *sub ratione primi entis*, Boh sa v nej ukazuje ako prvá príčina, a to **rozumom**, ktorý vytvoril prvú filozofiu, metafyziku alebo „prirodzenú teológiu", ako to povedal Aristoteles. Druhá múdrosť, teologická je tiež založená na **rozume**, ale je aj virtuálne aj formálne zjavená prostredníctvom prvej Pravdy *sub ratione deitatis*, prijímaná vo **viere**. Tretia je mystická múdrosť, založená na **viere**, spočíva v **dare** Svätého Ducha a vedie k **experimentovanému poznaniu** *Božích hĺbok alebo k vášnivej láske božských vecí.*

Konklúzia, zhrnutie

Nie je jedno, ako si zvolíme poznávací východiskový bod filozofie, jej „pramene nie sú ľubovoľne stanovené, ak ju má charakterizovať poznávací realizmus"[1]. J. Maritain si volí metafyzické stanovisko, hoci sa na metafyziku pozerá kriticky.

Metafyzické poznanie je prvým, tým najnižším, stupňom múdrosti (ľudsky však najvyšším) a otvára prirodzeným rozumovým spôsobom cestu k ďalším dvom vyšším stupňom múdrosti, teologickej a mystickej.

J. Maritain rozdelil stupne poznania na dva hlavné: stupne racionálneho vedenia a stupne supraracionálneho vedenia. Do prvého zaradil experimentálne vedy, matematiku a filozofiu, do druhého mystickú skúsenosť a výskumy „štvrtej dimenzie".

Vytvoril schému dianoetickej intelekcie (jednak reálne zmyslového alebo fyzického a préter-reálneho, matematicky ideálneho, jednak metafyzického) v opozícii s perinoetickou (javy a fenomény) a ananoetickou intelekciou (čistý duch poznávaný analogicky).

Literatúra:

[1] FOTTA, Peter: Prameň filozofických otázok (Pramenné činitele realistickej filozofie). In: *Filozofia* Roč. 58, 2003, č. 5, s. 305–323.

[2] MARITAIN, Jacques: *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir,* Paris : Desclée de Brouwer, 1946, 919 s.

[3] *Théo. L´Encyclopédie catholique pour tous,* Paris : Droguet-Ardant/Fayard, 1992. ISBN 2-7041-0643-6

[1] FOTTA, Peter: Prameň filozofických otázok (Pramenné činitele realistickej filozofie), s. 322. In: *Filozofia* Roč. 58, 2003, č. 5, s. 305–323.

Doc. Dr. theol. Dominika Alžbeta Dufferová OSU, PhD., m. prof. TU
Katedra filozofie TF TU
Kostolná 1
P.O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: 02/ 544 33 237
fax: 02/ 544 30 244
e-mail: duffer@tftu.sk; adufferova@pobox.sk;

VÝZNAM SYMBOLU VO FLORENSKÉHO FILOZOFII

Peter Rusnák

Meqning of Symbol in Philosophy of P. A. Florenskij

In this study we point at symbolic and asymbolic thinking in personalistic philosophy of P. A. Florenskij. Semiotic of sign creates assumptions of solutions of binary theory „original – symbol". Visual theology of Russian philosopher P. A. Florenskij offers, in background of original personalistic philosophy, inspiration for full thinking of art scientific conceptions of image.

Filozofický symbolizmus P. A. Florenského sa vytváral v podmienkach ruskej umeleckej avantgardy, v čase prevládajúceho umeleckého symbolizmu a v atmosfére intelektuálnej reflexie jeho filozofických základov.

Takmer v každej filozofickej či teologickej práci Pavla A. Florenského sa pertraktuje problém symbolu. Avšak Florenskij sa tejto téme systematicky venuje vo svojom neskoršom *magnum opus*, konkrétne v druhej časti diela *U vodorazdelov mysli*. V tejto práci Florenskij ukazuje, že všetky nástroje vytvorené človekom, sú akoby pokračovaním jeho tela, sú akousi predĺženou exterioritou, tak, ako sú mikroskop a teleskop pokračovaním oka. Pri výrobe nástrojov sa však človek stretáva s komplikáciami, ktoré vytvárajú priestor pre činnosť intelektu, ktorý bude riešiť problémy a tvoriť projekt budúcej činnosti. Počas ľudskej práce vymýšľa rozum pojmy a koncepcie, ktoré sú tiež nástrojmi ľudskej činnosti, čím sa stávajú predĺžením jeho tela. Pretože obsahom rozumu sú, podľa Florenského, aj termíny a ich vzájomné vzťahy, môžeme povedať, že nástroje sú vlastne materializované termíny, a preto sa medzi zákonmi myslenia a technickými objavmi môžu vybudovať pevné väzby.

Ak sa ľudské orgány vyvíjajú bez racionálneho uvedomenia, potom technické nástroje sú vždy kreované prostredníctvom rozumu. Ale pretože technický nástroj je vždy predĺžením orgánov ľudského tela, potom sa budú aj impulzy podvedomia rovnako podieľať na ich tvorbe. Florenskij chce ukázať, že v každom tvorivom ľudskom procese sa zúčastňujú súčasne vedomie, podvedomie a inštinkty, pretože technické vynálezy len rozširujú a intenzifikujú naše spojenie s okolitou prírodou, ale pôvodne človek a všetky jeho orgány sú už nepretržite spojené procesmi, ktoré prebiehajú v značnej miere neuvedomele.

Symbol je, podľa Florenského, takou realitou, ktorá je príbuzná inej realite z hľadiska produkovanej sily, pričom na tú druhú realitu sa môže podobať len niektorými vonkajšími rysmi. Symbol je symbolom nie podľa toho či má alebo nemá v sebe ten ktorý znak, ale podľa toho, či sa nachádza v danej realite energia inej reality, čo znamená – z hľadiska synergizmu – prelínanie dvoch realít. Preto môžeme o symboloch rozprávať nielen na základe podobnosti dvoch realít, ale na základe predtuchy vnútornej jednoty tých síl, ktoré vytvorili a ďalej tvoria dve odlišné konkrétne veci.

Základom Florenského chápania symboliky je sama realita. Pre človeka je najvýznamnejšia tá realita, ktorá vytvára príbuzenský vzťah medzi nami (osoba) a svetom

(*Lebenswelt*). Florenskij súhlasí s tvrdením, že symbolický jazyk je umožnený interakciou človeka s vonkajšou realitou, no zároveň zdôrazňuje, že symbolický jazyk vychádza vo svojej podstate z hĺbky osobnosti.

Človek, pri svojom zaobchádzaní so svetom, pri vytváraní vecí, termínov a koncepcií, často znečisťuje životné prostredie, znečisťuje jazyk a svoje predstavy o svete. Vyviesť človeka k prapôvodnej realite, ako aj priviesť ho k sebe samému, ku skutočnému, autentickému životu pomáha jazyk symbolov, ktorý nie je možné vymyslieť, ktorý však môžeme objaviť a ktorý nám, ako jediný, môže poskytnúť priestor pre skutočnú realitu. Florenskij tvrdí, že keď sa usilujeme pochopiť symboly, objavujeme pritom seba samých, a naopak: keď sa usilujeme preniknúť do seba, objavujeme práve symboly. Túto symbolizujúcu činnosť ducha môžeme exemplárne sledovať práve v spánku, v stave oslabenej kontroly centier vedomia.

Skutočné poznanie je podľa Florenského vo svojej podstate vždy antropologické: Florenskij chápe človeka ako mikrokozmos, ktorý je spojený so svetom, s makrokozmom pomocou množstva energií. Poznanie sveta je možné len cez objavenie týchto väzieb. Nemôžeme poznať nič z toho, čo by už nebolo v nás aspoň v zárodku.

Symbolické myslenie tak tenduje k tomu najdôležitejšiemu, čím je pre Florenského uvedomenie si Pravdy, ktorá je súčasne základom života i vyššou realitou. Poznávajúc Pravdu, otvárame v hĺbke svojej osobnosti to, čo nás viaže k životu, čo nás púta s vyššou realitou a čo napĺňa náš život zmyslom.

Avšak Pravda, ktorá tvorí život, ktorá napĺňa život zmyslom, je u Florenského vždy náboženskou Pravdou. Pravda, ktorá vyjadruje najhlbšie väzby človeka s vyššou realitou, je vždy pravdou antropologickou, tak ako je antropologickým kresťanské učenie o jedinom Bohu v troch podobách.

P. A. Florenskij, vo svojich kunsthistorických úvahách o realistickom symbolizme, podáva výklad rôznych foriem naturalizmu v umení, pričom ukazuje, že každý pokus o uplatnenie pocitu ilúzie reality v umení jednak nie je plne dosiahnuteľný a následne narúša náš kontakt so samotnou realitou, čo znamená, že naturalistické ilúzie zbavujú samotné umenie schopnosti plniť svoje základné poslanie, ktorým je, podľa Florenského, uvádzať divákov do duchovného kontaktu s realitou a upevňovať túto duchovú interakciu. Zobrazenie predmetu nespočíva, podľa Florenského, v kvalite zobrazenia, pretože predmet nikdy nie je kópiou veci, nevytvára simulakrum tohto sveta, ale poukazuje na samotný originál a to práve ako na symbol. Naturalizmus, v jeho vonkajšej pravdivosti, v napodobňovaní skutočnosti, naturalizmus ako proces tvorby simulakier, nie je v umení ani nevyhnutne potrebný a ani nie je možný.

Obvykle sa na ospravedlnenie naturalizmu v maliarstve uvádza teória perspektívy. Často slúži ako hlavné kritérium pri hodnotení kvality zobrazenia. Florenskij súhlasí s tým, že aj v oblasti naturalistického umenia boli vytvorené skvostné artefakty, avšak ich jedinečnosť nespočíva v dodržaní pravidiel perspektívy. Každé umelecké zobrazenie reality je pre Florenského vždy symbolom. Zobrazenia, umelecké stvárnenia skutočnosti, sa od seba nelíšia tým, že jedni sú symbolické a iné naturalis-

tické, ale práve tým, že sú symbolmi rozličných stránok veci, rozličných spôsobov prijímania sveta a rozličných úrovní syntetickosti.

Podľa Florenského sa teória perspektívneho stvárnenia obrazu nezrodila v maliarstve, ale v divadelnom umení, v oblasti divadelnej dekorácie. Až odtiaľ bol perspektívny princíp prenesený do maľby. Maliarstvo nemá u Florenského za cieľ zdvojovať skutočnosť, ale má poskytnúť hlbšie chápanie jej architektúry, materiálu a zmyslu. Chápanie zmyslu a architektúry sveta sa dáva oku umelca v živom kontakte s realitou, so vžitím sa do nej, s jej precítením, zatiaľ čo divadelná dekorácia bude chcieť nahradiť skutočnosť iluzórnym napodobením. Dekorácia zostáva stále klamom, i keď pekným klamom. Čisté maliarstvo je primárne pravdou života, symbolickou rečou, jeho označením v najhlbšej dimenzii.

Umenie, a vôbec celá kultúra, sa stále viac orientuje na človeka – pozorovateľa, zbaveného duchovného spojenia s realitou. Kultúra uprednostňujúca pasívne pozorovanie sveta z jedného ľubovolného a náhodne zvoleného bodu nazerania, z ktorého sa svet javí človeku ako ľahostajný, s určenou sieťou perspektívnych liniek alebo vedeckých schém.

Ak je ešte človek pevne zakorenený v realite, ak ešte nepotrhal mnohostranné väzby s ňou, taký človek je, podľa Florenského, schopný vidieť vo veciach a v slovách symboly, t.j. vidieť v každej veci viac ako vidí oko, počuť za každým symbolom viac ako počuje ucho, teda v každej veci je schopný vidieť nielen jej povrch a prijíma nielen to, čo bolo povedané doslovne, ale bezprostredne a súčasne s povrchom vecí vidí aj ich hĺbku, prijíma mnohotvárne väzby danej veci a daného slova s inými vecami a s inými slovami. Len vtedy, keď človek stratil živú väzbu s realitou, s jej duchovnou hĺbkou, v dôsledku čoho sa stál „odosobneným“, neautentickým, až vtedy sa uspokojuje s akceptovaním už nie reality, ale len jej ilúzie. Florenskij preto často hovorí o subjektivite zbavenej reality.

Perspektívnosť je, podľa Florenského, spôsobom vyjadrenia meonizmu a impersonalizmu. Meonizmus (*meon* = nič), nihilizmus a odosobnenie človeka charakterizujú asymbolickú kultúru a asymbolický vzťah človeka k realite. A naopak, symbolizmus a personalizmus sú u Florenského vzájomne späté a podmienené mody vzťahovania sa človeka k svetu.

Osoba sa sama sebe stráca nielen v dôsledku jej odtrhnutia od reality z dôvodu duchovnej vágnosti, apatie či ľahostajnosti. Odtrhnutie od reality sa deje aj v dôsledku trieštenia sveta na množstvo „disciplín“, množstvom vzájomne podmienených názorov, kvantifikácie nezmyselných a nepotrebných údajov, ktoré nepoukazujú k celku, k zmyslu. Práve symboly sú tými orgánmi, ktoré zjednocujú roztrieštené úlomky kultúry. Prostredníctvom jednotenia sveta, zjednocovania vo sfére kultúry, sa následne uskutočňuje aj osoba. Cez symboly sa uskutočňuje dotyk človeka s realitou, dotyk s Pravdou. Poznať Pravdu, podľa Florenského, znamená nájsť večnosť v časnej existencii. „Katedrálne“, všeľudské a objektívne jestvujúce symboly, mnohotvárnymi vzťahmi k životu umožňujú človeku poznať a nahliadať Pravdu. A bytostný kontakt s Pravdou dáva človeku zmysel života a nakoniec i život sám.

Literatúra:

[1] FLORENSKIJ, P., A.: Sobrannije sočinenija. Tom 2. U vodorazdelov mysli. Moskva: Izdateľstvo Pravda, 1990.
[2] FLORENSKIJ, P., A.: *Stolp i utverždenie istiny*. Moskva : Lepta, 2002.
[3] GARAEVA, G., F.: *Softijnij idealizm kak istoriko-filosofskij fenomen*. Moskva: Dialog – MGU, 2000, s. 202–248.
[4] CHORUŽIJ, S., S.: *Filosofskij symvolizm P. A. Florenskovo i jevo žiznennyje istoky*. In: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sankt Peterburg : Izdateľstvo Christijanskovo gumanitarnovo instituta, 2001, s. 521–553.
[5] ISUPOV, K., G.: *Pavel Florenskij: nasledije i nasledniki*. In: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sankt Peterburg : Izdateľstvo Christijanskovo gumanitarnovo instituta, 2001, s. 8–30.
[6] IVANOVÁ, E., V.: *Pavel Florenskij i symvolisty. Studia philologica*. Moskva: Jazyk slavjanskoj kuľtury, 2004.
[7] MASLIN, M., A.: *Istorija russkoj filosofii*. Moskva : Izdateľstvo Respublika, 2001, s. 427–435.
[8] POLOVINKIN, S., M.: *P. A. Florenskij: Golos protiv Chaosa*. In: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sankt Peterburg : Izdateľstvo Christijanskovo gumanitarnovo instituta, 2001, s. 621–644.
[9] SEVERIKOVA, N., M.: *P. A. Florenskij o jedinstve mira i čeloveka*. In: *Filosofskije nauky*, Nº 1. Moskva : Izdateľstvo Gumanitarnij, 2005.
[10] SKOROBOGAMKO, N. V.: *Filosofskij symvolizm P. A. Florenskovo*. In: *P. A. Florenskij i nauka XX veka*. Moskva : Rossijskij mežvuzovskij Centr po russkoj filosofii i kuľture, 1996, s. 9–10.

Mgr. Peter Rusnák
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: peter.rusnak@truni.sk

VZŤAH STRIKTNE INTENCIONÁLNYCH PREDMETOV K ĽUDSKEJ SKUTOČNOSTI
(na pozadí filozofie Romana Ingardena)

Marek Debnár

„Nielen diela, ktoré vytvárame sú našimi potomkami,
ale aj my sa stávame potomkami našich diel –
už nedokážeme tak žiť a byť takými,
akými sme boli, keby ich nebolo. (prekl. M.D.)"[1]

Túto vetu vyslovil Ingarden pri charakteristike *ľudstva*, ktorému *texty* sprostredkúvajú identitu a zmysel, pričom môžu byť rovnako žriedlom omylov a zla, ako aj pravdy a dobra. V istom zmysle môžeme povedať, že práve uvedená veta ilustruje Ingardenove uvažovanie o ľudskom svete, avšak aby sme jej dostatočne porozumeli, musíme si najprv ozrejmiť niekoľko základných pojmov jeho koncepcie, ako aj východiská, ktoré jeho myslenie formovali. Nesporne najväčší vplyv mal na Ingardena jeho učiteľ E. Husserl (1859–1938), s ktorým sa tretáva vo Freiburgu, pričom k jeho spolužiakom patrilo aj množstvo budúcich významných fenomenológov ako M. Scheller, M. Heidegger, M. Geiger, A. Reinach, E. Steinová, N. Hartmann, M. Merleau-Ponty a iný, ktorí fenomenológiu úspešne rozvíjali na mnohých tematických okruhoch počínajúc od filozofie, estetiky, etiky až po právo.

Ako píše G. Küng, Ingarden bol „spočiatku najbližší a najvernejší z Husserlových starších žiakov (prekl. M.D.)"[2]. Svoje skúmania koncentroval na pomedzí literatúry (umeleckého diela) a fenomenologickej filozofie (vedomia), pričom dodnes ide o jedinečné analýzy ich vzájomných momentov koexistencie ako: svojbytnosť, nesvojbytnosť, realizácia, nerealizácia, sebestačnosť, či závislosť. V centre týchto skúmaní síce naďalej zostáva „regionálna ontológia" v zmysele ontológie určitého špecifického druhu predmetností, ale výsledkom týchto precíznych analýz jednotlivých spôsobov existencie týchto predmetností, je jednoznačne odmietavý postoj voči Husserlovmu idealizmu, teda pozícia, čiastočne približujúca sa k historicky nadchádzajúcim existencialistickým tendenciám. Ingardenova filozofia však netvorí lineárny prechod medzi týmito dvomi etapami, ani nezaujíma miesto uprostred. Ide skôr o hľadanie pojmov a otváranie problémov, pričom jej originalita spočíva v tom, že napriek tomu, že sama nikdy neprekročila horizont fenomenológie, stala sa miestom poukazujúcim k jej možným prekročeniam. Vychádza z problému existencie čisto intencionálnych predmetov

[1] Ingarden 1998: 35–36.
[2] G. Küng: Roman Ingarden: Ontological Phenomenology; in: Spiegelberg 1982: 223.

vedomia a otvára otázky ich zmyslu, pravdy, procesu tvorby, vnímania a poznávania, čím sa vydá na cestu k skúmaniu intersubjektivity kultúrneho (ľudského) sveta. A v momente, keď Husserl dospeje k "prirodzenému predvedeckému svetu života" (*Lebenswelt*), Ingarden odhaľuje špecifické ľudské bytie v "skutočnosti kultúry" (*quasi realita*). Sú to úplne odlišné stanoviská, ktoré vychádzajú z rozdielneho riešenia problému intersubjektivity.

Tento postoj vychádza z odhalenia špecifického spôsobu existencie intencionálnych predmetov (závislých na vedomí) a tvorí od začiatku hlavnú os fenomenologických skúmaní Romana Ingardena. Je to pochopiteľné, keďže „v istom zmysle možno povedať, že celý husserlovský problém spočíva v definovaní ako sú pre mňa predmety."[1] Ingarden sa po celý čas svojej vedeckej činnosti snažil vypracovať filozofiu, ktorá by mu umožnila uchopiť celkovú ontologickú povahu sveta a rozriešiť tak spor medzi idealizmom a realizmom. Podarilo sa mu to po vypracovaní pojmového aparátu, ktorý mu umožnil definovať rôzne spôsoby existencie, až v jeho hlavnom filozofickom diele: *Spor o existenciu sveta I., II., III.* (1947–1948). Rozhodol sa v prospech realizmu, čo nie je v protiklade s uznanou existenciou čistých intencionálnych predmetov, „naopak objav špecifického spôsobu existencie intencionálnych predmetov znamenal – pri písaní knihy *Umelecké dielo literárne* – prvý krok k dosiahnutiu konečného cieľa: k dokázaniu reálnej existencie sveta daného nám skúsenosťou, a teda prvý krok k realistickému vyriešeniu *sporu o bytí sveta*."[2] Dôležitý je fakt, že k riešeniu tejto problematiky ho priviedli analýzy literárneho diela, ako špecificky existujúceho predmetu vedomia. Ako som už naznačil, nejde o teóriu literatúry, ale o „regionálnu ontológiu" týchto predmetností. Sám Ingarden zdôrazňoval, že jeho reflexia literatúry sa dotýka problémov značne prekračujúcich horizont „vlastných" literárnych skúmaní, pretože sa snaží o filozofiu literatúry a nie o literárnu teóriu. „Ontológia diela", ako sám nazýva svoje fenomenologické skúmania, je snahou o teóriu „a priori", preto rieši všetky otázky nezávisle od konkrétneho materiálu.

Už počas obdobia (keď píše dizertáciu: *Umelecké dielo literárne* (1931)), ktoré Ingardenovi pripravilo cestu k jeho vlastnej predstave ontológie, sa odkláňal od idealistických tvrdení svojho učiteľa: „Aj keď Husserl sám analyzuje v II. dieli *Logických skúmaní* „význam" na základe výskumu povahy intencionálnych aktov vedomia – teda fenomenologicky – predsa len kulminuje v jeho teórii téza, že významy sú „ideálne species" zvláštneho druhu... Môžeme sa však pýtať, či tu Husserl – aspoň v dobe logických skúmaní – nezašiel príliš ďaleko."[3] Myšlienky obsiahnuté v kapitolách *Umeleckého diela literárneho* (UDL: §14–§32), ktoré sa zaoberajú vzťahom slov a viet k intencionálnym jednotkám zmyslu, sú nevyhnutné

[1] Lyotard 1998: 57.
[2] Ingarden 1967: 39.
[3] Ingarden 1989: 105.

pre nasledujúce ontologické určenie a charakteristiku intencionálnych predmetov.

Základný problém, z hľadiska významu slov, vidí Ingarden v rozdiele medzi jazykovou genealógiou významov (systém) a ich subjektívnym určením (tvorba). Uvedené delenie, rovnako ako aj následná teória, ilustrujú snahu fenomenológie situovať pôvod významu slov do hovoriaceho (tvoriaceho) subjektu. Riešenie vychádza z rozšírenej koncepcie Husserla, ktorý zjednocoval význam s ideálnym pojmom. Ingarden rozlišuje medzi potencionálnym a aktuálnym stavom významu: „To, čo je okamžite z ideálneho zmyslu pojmu aktualizované, tvorí *aktuálny stav* významu. Čo je oproti tomu v príslušnom pojme obsiahnuté naviac a čo z aktualizovanej komponenty bezprostredne plynie, tvorí *potenciálny stav* zodpovedajúceho významu.“[1] Od určenia významu potom prechádzame bezprostredne k postihnutiu, alebo zaktualizovaniu „objavenej“ významovej intencie slova, inak povedané: „rozumieme textu, pretože vykonávame špecifické myšlienkové akty s *identickou* intenciou (obsahom), akú majú slová vystupujúce v určitom slovnom komplexe a predovšetkým vo vete.“[2] Na základe slovných významov Ingarden považuje za najväčšiu významovú, lingvistickú jednotku vetu: „Ak stojí pred nami *veta* ako celok, tak len vďaka jednote svojho zmysluplného obsahu... tento obsah je funkčne intencionálnou jednotkou zmyslu, ktorá sa buduje v komplexe slovných významov ako *uzavretý celok*.“[3]; mimo nej sú len vetné (významové) súvislosti. Ako správne pripomína Petr V. Zima v *Literárnej estetike* (1995), voči názoru, že najväčšia sémantická jednotka je veta, dnes vznáša námietky nie len samotná jazykoveda, ale aj semiotika (Z. Harris, A. J. Greimas). Je pravda, že Ingarden na úrovni sémantiky vety celkom opúšťa oblasť jazykovedy a označenia ako „predmetná situácia“, či „znázornená predmetnosť“, ktoré používa na vyjadrenie väčších významových súvislostí, „ležia celkom mimo lingvistickú, alebo semiotickú terminológiu.“[4] Za tento fakt P. V. Zima Ingardena oprávnene kritizuje, treba však mať ujasnené, že sa spomínané označenia viažu k oblasti „ontológie diela“ a ich riešenie je vyrovnaním sa so závažnými problémami súdobej fenomenológie: analýza „znázornených predmetností“ vychádza z vymedzenia intencionálnych predmetov a ich špecifickej existencie a nasledujúci krok rieši otázku ich intersubjektivity.

Kritéria podľa ktorých Ingarden delí predmety (v najširšom zmysle slova) sú: spôsoby existencie a ich formálna štruktúra. Z toho pohľadu všetko, čo je (a zároveň, čo je možné) sa delí medzi tri sféry bytia: predmety reálne, predmety ideálne, predmety intencionálne.

Reálne predmety sú tie, ktoré vykazujú istú materiálne a kvalitatívne vyplnenú

[1] Ingarden 1989: 97.
[2] Ingarden 1967: 29.
[3] Ingarden 1989: 116.
[4] Zima 1998: 251–252.

formálnu výstavbu a určitú bytostnú autonómiu. Za fyzický fundament bytia je uznaný čas a priestor, preto podliehajú zmene a sú bytostne odvodené z ideí na zásade napodobňovania. Naopak ideálne predmety sú samostatné, nezávislé, nemenné a nadčasové. „Vo vzťahu k nášmu poznaniu sú transcendentálne, nemôžeme nič zmeniť v ich štruktúre a ani v ich obsahu. (prekl. M.D.)“[1] „Stále obsahy“ ideí sú tým, čo majú predmety spoločné s inými indivíduami toho istého druhu a „meniace sa obsahy“ sú možné individuálne vlastnosti predmetov.

Intencionálne predmety sa od predchádzajúcich dvoch skupín líšia tým, že sú výtvorom aktov nášho vedomia a ontologicky sú od nich celkom závislé. Najskôr sú to predmety tvorené slobodnou imagináciou, ktoré miznú spolu so stavom, ktorý ich vyvolal. Po nich nasledujú akty imaginácie orientované na „pretrvanie“ takto vytvorených predmetov. V týchto dvoch skupinách aktov rozlišujeme „predmet intencionálny v širokom význame, t.j. predmet, ku ktorému sa obracia intencia aktu a každý jeho korelát... a v striktnom význame slova, intencionálny predmet, ktorý je *výtvorom* (zvýraznil M.D.) a korelátom aktu vedomia. (prekl. M.D.)“[2] Tieto striktne intencionálne predmety ďalej rozdeľuje do dvoch skupín: striktne intencionálny predmet, ktorý „nie je – aspoň nie v svojom obsahu – v presnom zmysle určený“[3], takto vytvoreným „predmetom“ môže byť napríklad „železné drevo“, alebo „okrúhly štvorec“ a na odvodené zo slovných, významových jednotiek. Za dôležité z hľadiska ontológie literárneho diela pokladá striktne intencionálne predmety, ktoré sú „prostredníctvom slovných významov odvodené od predmetností pôvodných.“[4] Tie vďaka obmedzeniu svojej relativity oproti striktne intencionálnym (neodvodeným) predmetom, prístupným len „jedinému“ vedomiu, získavajú výhodu „intersubjektivity“: čiže môžu byť chápané identicky rôznymi subjektami vedomia.

Na základe týchto úvah charakterizuje literárne dielo ako „s ničím iným neporovnateľný“, striktne intencionálny (t.j. jeho počiatky a existencia sú v aktoch vedomia), odvodený predmet, ktorého bytie má heteronómny charakter. Podľa doplňujúcej charakteristiky E. H. Falka: „predmety majú heteronómnu existenciu ak sú čisto intencionálne vo svojich formálnych štruktúrach a tiež v materiálnych určeniach: t.j. vetných korelátoch vnútorných predstáv. (prekl. M.D.)“[5] Intencionálne predmety existujú špecifickým spôsobom, ako konkretizácie vedomia, nemajú reálnu, ale len „quasi“ existenciu, ktorá sa neodvoláva na fakty reálneho sveta.

Pri Husserlovej charakteristike veci by sme mohli uviesť, že vec, tak ako mi je daná vnímaním, je vždy otvorená horizontom nedourčenosti: „*vopred oznamuje rozmanité vnemy, fázy ktoré neustále prechádzajú jedna do druhej, a tak splývajú v jednote vnímania. (Idey)*“ Vec teda nikdy nemôže byť vo vnímaní daná ako absolútno, čo však

[1] Stróżewski 2004: 249–250.
[2] Stróżewski 2001: 219–220.
[3] Ingarden 1989: 130.
[4] Ingarden 1989: 133.
[5] Falk 1981: 22.

nevylučuje možnosť jej poznania v absolútnom zmysle.

Ingarden pri posudzovaní „nedourčenosti" postupuje odlišne. Práve ona sa totiž stáva základným rysom intencionálneho spôsobu existencie: intencionálny predmet (vec znázornená v texte) je celkom odlišný od predmetu reálneho (jestvujúca vec), ktorý „je *vo všetkých smeroch jednoznačne určený*... nevykazuje žiadne miesta *nedourčenosti*."[1] Nechce tým povedať, či je reálny predmet možné, resp. nemožné absolútne poznať, ale pripomenúť, že jeho prípadné poznávanie by nevykazovalo žiadne obsahové medzery. „Zobrazovaný predmet" však v tomto zmysle, nie je vo svojom obsahu nikdy celkom určený, iba „rozvrhuje formálnu schému mnohých miest na určenie, aj keď takmer všetky zostávajú nevyplnené."[2] Takto vytvorený „zobrazovaný predmet" (na rozdiel od reálneho) nie je indivíduum, ale schematický útvar s určitým počtom charakteristík, ktorý sa „formálne rozvrhuje ako jednoznačne určené indivíduum a prispôsobuje sa tomu, aby predstieral, že takýmto indivíduum je."[3] Takže intencionálne predmety nie sú vo svojom obsahu na rozdiel od reálnych, empiricky skúmateľných predmetov, nikdy celkom určené, čo zaručuje, že intencia, ktorá sa k nim vzťahuje sa nikdy nekončí, inak povedané: neexistujú dve totožné čítania.

Ingarden si v teórii intersubjektivity pomáha spomínanou neopakovateľnosťou vnímania umeleckého diela, čím vlastne kritizuje idealistickú (Husserlovu koncepciu) jej vlastnou tézou, ktorá tým, že ruší „rozdiel medzi *mojím* a *cudzím* dospieva k tomu, že všetci vnímatelia umeleckých diel sú si podobní a rovnako aj umelecké diela sú si medzi sebou podobné (prekl. M.D.)"[4], keďže vnímanie umenia je tiež prejavom „ducha", ktorý sa vciťovaním dokáže situovať do pozície „iného". To je dôvod, prečo Ingarden striktne oddeľuje výpovede literatúry (*quasi súdy*) od iných spôsobov používania jazyka, čo ho v neskoršom období priviedlo k odhaleniu špecifického spôsobu existencie sveta intencionálnych predmetov (*quasi skutočnosti*): táto intersubjektívna, ontologicky diferencovaná sféra bytia od iných, je kultúra. Skúmanie tejto ontologicko-antropologickej skutočnosti sveta, prístupného len človeku, už neopustil, o čom svedčia diela z posledného obdobia: *Človek a jeho skutočnosť* (1947), *Človek a príroda* (1958), *O ľudskej povahe* (1961), *O zodpovednosti a jej ontologických základoch* (1970). Musím pripomenúť, že Ingarden už nestihol dopracovať pojmový aparát k svojej filozofickej antropológii. Posledné jeho dielo *O zodpovednosti a jej ontologických základoch*, prednesené 1968 na kongrese vo Viedni, malo byť úvodom k obšírnemu rozpracovaniu antropologickej problematiky, Ingarden sa ale nedožil ani jej knižného vydania v roku 1970. Viditeľne však opustil pojem *quasi skutočnosť*, ktorú vyhradil len pre oblasť literatúry a sféru kultúry nazýval: „*novou*", „*inou*", „*ľudskou*" skutočnosťou, prípadne „*ľudstvom*", *vo vlastnom význame*

[1] Ingarden 1989: 248.
[2] Ingarden 1989: 252.
[3] Ingarden 1989: 253.
[4] Ulicka 1992: 218.

slova.

Jeho poňatie intersubjektivity spočíva v tejto antropológii, ktorá uvažuje nad človekom, ako bytosťou dvoch skutočností: prírody a kultúry, pričom sféra kultúry je dominantná: „Ľuďmi sme práve preto, že žijeme v istom zmysle *ponad* všetko, čo je nám potrebné k udržaniu nášho života... Sme ľuďmi skrz to že prerastáme biologické podmienky, v ktorých sa nachádzame a na ich základe budujeme nový, odlišný svet. (prekl. M.D.)“[1] Ingarden sa stavia negatívne voči chápaniu človeka na bilogickom základe ako bytosti, ktorá sa odlišuje od ostatných živočíchov tým, že dokáže pretvárať prírodu, to by bola pravda ak by sme človeka charakterizovaný ako *homo faber*. Nová skutočnosť, ktorú má na mysli nám totiž sprostredkúva história a umenie. Ingarden sa pýta: či by sme boli tými, ktorými sme, ak by sme nemali naše dejiny, vedu a filozofiu? S určitosťou nie, pretože: „nielen diela, ktoré vytvárame sú našimi potomkami, ale aj my sa stávame potomkami našich diel – už nedokážeme tak žiť a byť takými, akými sme boli, keby ich nebolo. (prekl. M.D.)“[2] Nová *skutočnosť* potom odkrýva človeku dosiaľ nepoznané perspektívy bytia: niektoré sú nevyhnutné (sprostredkovanie poznania: *ľudstvo*), niektoré žiadúce (prežívanie umeleckých zážitkov: *quasi skutočnosť*), avšak z niektorých ide *strach*. Prvý náčrt textu *Človek a jeho skutočnosť* vznikol ako rozhlasová prednáška na pozadí doby hroziaceho fašizmu, na jar v roku 1939. Ingarden citlivo túto náladu reflektoval a uvedomoval si, že okrem dobra, môže kultúra prinášať aj zlo a preto je táto nová skutočnosť človeku rovnako blízka, ako cudzia: kultúra ľudí nie len spája, ale aj rozdeľuje. Jej sila nad ľuďmi je podobná sile prírody, pretože aj „(*tá skutočnosť*), tak ako príroda človeka prerastá vo všetkom, k čomu dokáže vyrásť. V tom spočíva jeho mimoriadne miesto vo svete a konečné žriedlo jeho tragickej, osamelej vojny, jeho mnohých prehraných a nespočítateľných a nikdy nie rozhodných víťazstiev. (prekl. M.D.)“[3]

Literatúra:

[1] INGARDEN, Roman (1989): *Umělecké dílo literární*. Praha, ARS Odeon. Preložil A. Mokrejš.

[2] INGARDEN, Roman (2001): Książeczka o człowieku (Człowiek i przyroda, O naturze ludzkiej, Człowiek i jego rzeczywistość, O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych). Kraków, Wydawnictwo Literackie.

[3] INGARDEN, Roman (1967): *O poznávání literárního díla*. Praha, Československý spisovatel. Preložila H. Jechová.

[1] Ingarden 1998: 37.
[2] Ingarden 1998: 35–36.
[3] Ingarden 1998: 38.

[4] FALK, Eugene H. (1981): *The poetics of Roman Ingarden*. North Carolina, The University of North Carolina Press.
[5] LYOTARD, Jean-François (1998): *Fenomenológia*. Bratislava, SOFA. Preložila A. Luptáková.
[6] SPIEGELBERG, Herbert (1982): *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*. The Hague, Boston, London, Martinus – Nijhoff Publishers.
[7] STRÓŻEWSKI, Władysław a kol. (2001): *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*. Kraków, Universitas.
[8] STRÓŻEWSKI, Władysław (2003): *Ontologia*. Kraków, Aurerus.
[9] ULICKA, Danuta (1992): *Ingardenowska filozofia literatury*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
[10] ZIMA, V. Petr (1998): *Literární estetika*. Olomouc, Votobia. Preložil J. Schneider.

Mgr. Marek Debnár
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Šafárikovo námestie č. 6
Bratislava 818 01
marek.debnar@gmail.com

FILOZOFIA V KONTEXTE GLOBALIZUJÚCEHO SA SVETA

Zborník príspevkov
z 3. slovenského filozofického kongresu
konaného v Kongresovom centre SAV
v Smoleniciach 7.–9. novembra 2005

Vydal doc. PhDr. Milan Štefanko. CSc.
Vydavateľstvo IRIS, 2006

ISBN ?? ?? ?? ?? ??
EAN ?? ?? ?? ?? ??