FILOZOFIA V KONTEXTE G OBALIZUJÚCEHO SA SVETA

Zborník príspevkov
z 3. slovenského filozofického kongresu
konaného v Kongresovom centre ŠAV
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
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 svetonázorovnej zrázke  
západu s ďalekovýchodnou metafyzickou paradigmu: Boh kontra cesta Tao  
Marina Čarnogurská ............................................................................................................ 69

Poznámky k univerzalite v období globalizácie  
Milan Márton .......................................................................................................................... 75

Filozofia demokratickej globalizácie a imperiálny egoizmus  
Lukáš Ján Veverka .............................................................................................................. 81

Breviár politického vychovávateľa podľa P. Ricœur  
Jozef Šivák ........................................................................................................................................ 87

Globalization antinomy  
Tomáš Hauer .......................................................................................................................... 94

Problém sveta a globalizácia  
Andrea Javorská .................................................................................................................. 99
Ekologické alternatívy
Jaromír Feber ....................................................................................................................... 103

Ekologické inšpirácie gréckej aíðas
Matúš Porubjak ................................................................................................................... 107

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

Relevantnosť marxistického prístupu ku globalizácii
Ladislav Hohoš .................................................................................................................... 120

Kultúrna identita v globalizačnom procese
Silvia Malankievičová ........................................................................................................... 127

Opakuje súčasná globalizácia chyby tej minulej?
Richard Stäbel ..................................................................................................................... 133

Otázky moci a demokracie v globálnom priestore
Ivan Buraj ............................................................................................................................ 139

O globální spravedlnosti
Maroš 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 Kudláčková ............................................................................................................... 173

Bioetyka wobec wyzwań globalizacji
Zdzisława Piątek .................................................................................................................... 179
<table>
<thead>
<tr>
<th>Názov</th>
<th>Autor</th>
<th>Strana</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Diskutujeme o morále dneška</td>
<td>Petr Jemelka</td>
<td>191</td>
</tr>
<tr>
<td>Radikálny relativizmus postmodernizmu a komunikácia hodnôt</td>
<td>Božena Seilerová</td>
<td>199</td>
</tr>
<tr>
<td>Byť (dobrým) človekom v obraze života</td>
<td>Cyril Diatka</td>
<td>207</td>
</tr>
<tr>
<td>Poznámka k postaveniu a významu histórie v globalizujúcej sa kultúre</td>
<td>Juraj Šuch</td>
<td>213</td>
</tr>
<tr>
<td>Dopad globalizácie na hľadanie zmyslu života</td>
<td>Peter Tavel</td>
<td>219</td>
</tr>
<tr>
<td>Antropologická kríze a labyrinty kulturní pestrosti</td>
<td>Jelena Petrucijová</td>
<td>226</td>
</tr>
<tr>
<td>Takzvané dobro. Leibniz ako filozof kultúry, vedy a krízy európskeho ľudstva</td>
<td>Peter Nezník</td>
<td>232</td>
</tr>
<tr>
<td>Hodnoty z perspektívy ľudskej existencie a domova človeka</td>
<td>Zlatica Plašienková</td>
<td>241</td>
</tr>
<tr>
<td>Hrozba sebazničenia ľudstva v dieloch vybraných slovenských autorov</td>
<td>Erika Lalíková</td>
<td>247</td>
</tr>
<tr>
<td>Koncepcia kultúry v diele G. Lipovetského</td>
<td>Anna Latšková</td>
<td>252</td>
</tr>
<tr>
<td>Firemné etické kódey</td>
<td>Anna Remišová – Ingo Winkler</td>
<td>259</td>
</tr>
<tr>
<td>Axiologická rovina globalizácie športu</td>
<td>Jozef Oborný – Štefan Džado</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>Problematika športu – nová výzva pre filozofiu</td>
<td>Alexandra Šmidková</td>
<td>272</td>
</tr>
<tr>
<td>Integrácia, globalizácia a “definícia človeka“</td>
<td>Peter Kondra</td>
<td>277</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Príspevok Tomáša Akvinského k renesancii etiky cnosti
Andrea Blašíková ................................................................................................................ 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 Kilić ................................................................................................................................ 304

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

Existenciólna identifikácia človeka v globalizujúcom sa svete
Eva Mikytová ...................................................................................................................... 318

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

Zodpovednost’ za osobu u Lévinasa a Wojtylu
Irana Novotná ..................................................................................................................... 328

Tváre Emmanuela Lévinasa (Od Lévinasa k Biblii)
Mária Miščaniová ..................................................................................................................... 333

Mystika ako médium transkultúrnej a interreligióznej komunikácie
Martin Dojčár ...................................................................................................................... 344

Autentická osobnosť’ v zápace proti odcudzeniu človeka v dnešnom globalizujúcom sa svete – K storočníci Emmanuela Mouniera
Ján Letz ............................................................................................................................... 348

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

Úcta k životu v diele Alberta Schweitzera
Dušan Špiner ...................................................................................................................... 360
Etická neutralita práva a pojem „formálneho“ svedomia
Peter Koreny ........................................................................................................................................... 366

Slabé myšlenie a jeho vplyv na formovanie etických súradníck
Andrej Rajsky ................................................................................................................................................ 371

„Obrat k psychagógií“ – Axiologicko-etická konverzia súčasného človeka
Svitka Gálková Tolnaiová .................................................................................................................................. 378

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

Iná idea spravodlivosti
Ladislav Tkáčik .................................................................................................................................................. 391

Možnosť kontextuality pri riešení spravodlivosti
Ludovít Hajduk ................................................................................................................................................. 398

SMEROVANIA EPISTEMOLÓGIE, METODOLÓGIE, LOGIKY

Spor o realizmus v súčasnej analytické filozofii
Eugen Andreanský ........................................................................................................................................... 407

„Dvojidentita“, „dvojperspektíva“ ako možný epistemický potenciál
Etela Farkasová ................................................................................................................................................. 415

Spor racionalistov a empiríkov 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 Byť a čas (Náčrt problematiky)
Martin Muránsky .............................................................................................................................................. 445
Substanciálnost’ v noetike a v etike (N. O. Losskij a J. Dieška)
Anna Ondrejková ................................................................. 452

Od ontológie povrchu k ontológie hlúbky
Branislav Motýľ ................................................................. 464

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

Filozofické a metodologické aspekty súčasnej kozmologie
Vladimír Skalský .................................................................... 476

O princípe symetrie v kozmologii a kozmogónii Anaximadra
Attila Ráč ............................................................................. 486

Paradoxy v logike a v živote
Adrián Slavkovský ................................................................. 494

Je existencia predikátom individuú?
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 pozadi 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, nadzvázanie 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 zmysluplniejsie, žive stretnutia priateľov a kolegov, privržencov aj kritikov, skrátka všetkých tých, ktorí vo filozofii majú, chce a vedie čo povedať. Legitimným zámeškom kogresov je spájať a prepájať, vytvárať príležitosť pre pozornú načítanie, rozširovať obzor a neuzatvárať do sterilnej nádoby názorové sektárska. 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 akadémie vied v Smoleniciach 7. až 9. novembra roku 2005.

Reprezentačné priestory Smolenického zámku boli počas troch novembrových dní svetkom prednášok, referátov a diskusí, ktoré spájať ústrednú, výrazne aktuálnu tému: 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 časťou privítat vzácnych a renomovaných hostí, ktorí vytvorili exkluzívnu náplň plenárnych zasadnutí kongresu. Pozvание 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 z dôvodu onemocnenia síce pricestovať nemohol, no jeho prednáška predsa len bola verejne prezentovaná.

Medzinárodnou účasťou však neoplyvali len plenárne zasadnutia kongresu. Je celkom prirodzené – a stalo sa to už neodmyslitelnou skutočnosťou – že podujatia spoluorganizované Slovenským filozofickým združením (medzi ktoré patria aj 3. slovenský filozofický kongres) okrem slovenských účastníkov pravidelne navštevujú a aktívne na nich v príslušných tematických sekciiach vystupujú aj zahraniční hostia, a to najmä z Českej republiky a Poľska. Áno Slovenský filozofický kongres teda nepredstavoval žiadané 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 zodpoveda rozdeleniu vystúpení do jednotlivých sekcii. Prvých päť príspevkov predstavuje textovú podobu prednášok z plenárnych zasadnutí kongresu.
Rokovania v celkovo troch sekciiach 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 točne viac alebo menej kritické vystúpenia v rámci početných diskusii, ktoré sprevádzali plenárne prednášky aj jednotlivé referáty v sekciiach. Diskusia odohrávajúca sa počas oficiálneho programu aj v rámci neformálnych kontaktov vniesla do rokovania kongresu potrebný náboj a dynamiku, čím zvýraznila užitočnosť podobných stretnútí.

Na tomto mieste sa patri podaľškovat' všetkým organizátorom z radov Slovenského filozofického združenia pri Slovenskej akadémii vied, Katedry filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave a Katedry filozofie UCM v Trnave, ktorí sa zaslúžili o vydarený priebeh a následné vydanie zborníka príspevkov z kongresu. V neposlednom rade patri podaľškovanie aj generálnemu sponzoroví 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”.

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.

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 west-

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 Japan2, 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"). Beyond the single discipline of aesthetics (*bijutsu* in Japanese), the entire field of philosophy was imported from Europe; and, though given a new Asian name (*teigakutei*), 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.\footnote{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.\footnote{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.\footnote{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."\footnote{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.\footnote{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.\footnote{6}

---

\footnote{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.


\footnote{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.

\footnote{6} See Wing-Tsit Chan, A Sourcebook in Chinese Philosophy (Princeton: Princeton University Press, 1963), 5: "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

---


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)”1. 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 express 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 „Discurso 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, 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.

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. 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. 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.”

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.


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.”

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 (徳), to fail to practice what I learn, on coming to understand what is appropriate (義) 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. 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). As a philosophy that takes means seriously, pragmatism also appre-

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 Guanzig (Kuan-Tzi): „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 Yi Jing or Book of Changes, as "the first among the canonical classics" of Chinese philosophy, has been widely influential. 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 kinglyness without." Nor should these inner and outer dimensions be seen as essentially

---

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

---

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

---

\(^1\) “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).


---

(chapter 31, line 14)
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. 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.”1 A person, he argued, must be shaped through aesthetic education: „inspired by poetry, established by ritual (li) and perfected by music” (8.8).2 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.


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

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.”

Pragmatist aesthetics denies this sharp division of 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.” 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?” 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”}

---

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 that of keeping my body inviolate, for that is the 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.

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.”

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.” 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.” 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.

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. 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.
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, 161 (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 he achieved black-belt status. 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.

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 80’s last century, which resulted in joining the trends of capitalism, and the historical transition of China beginning at the end of 70’s 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.”

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, P620.
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 Notwendigkeit der Akumulation, & hat im Anfange immer noch mehr die Form des Gemeinwesen, nähert sich aber in der weiteren Entwicklung immer mehr der modernen Form des Privateigentums.”

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 cauasation 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, P87.
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; 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:

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."  

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.

---

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);
2) the differentials between rich and poor are the result of this principle;
3) State’s redistribution by the way of tax could not be justified because it would perhaps violate person’s rights.

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.

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.”

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:

<table>
<thead>
<tr>
<th>The labor value theory of Marx</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1) Products should belong to its producer.</td>
</tr>
<tr>
<td>2) The occupying means of production is the condition to occupy the labor of others, which is injustice.</td>
</tr>
<tr>
<td>it has disclosed the double relations:</td>
</tr>
<tr>
<td>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).</td>
</tr>
</tbody>
</table>

2 Whatever arise from a just situation by just steps is itself just. Robert Nozick: „Anarchy,State,and Utopia”.
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).

<table>
<thead>
<tr>
<th>The distributive theory of liberalism</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1) the prerequisite principle is self-ownership.</td>
</tr>
<tr>
<td>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 oppose to the free and equal universal rule.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

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 Wäarenaustausch 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 Produzent-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 andererseits nichts in das Eigenthum der Einzelnen übergehn kann ausser individuellen Consum-

tionsmitteln” 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 Wäärenequiva-

2 MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, 1/25, S.14.
3 MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, 1/25, S.13.
4 MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, 1/25, S.14.
lenten; es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetaucht“.

Therefore, Marx said:

„Das gleich Recht ist hier daher immer noch dem Prinzip nach-das bürgerliche Recht“

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, 1/25, S.14.
2 MEGA2, DIETZ VERLAG BERLIN, 1/25, 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 distributive beyond 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.”

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”.

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”

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”

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 reward 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 successi-
ve 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 globalization and globalism. We should be able to answer questions such as whether or not globalization is good and inevitable, and what is behind the whole process.

Let me try to answer this question head on. I propose that globalization 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 globalization 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 Orofis Affair, and in 155 Athens sent a delegation, consisting of the heads of the three main philosophical schools (Academics, Peripatetics and the Stoic) 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 redeempotr, 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 fortés, 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 ally 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 subordinate 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. Exploitative 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 exploitative 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 XIX в. была нацелена на осознание мысли разных регионов. Закономерно было выявление, описание и объяснение специфических идей (и идей) философии незападной и западной в XX в., между которыми следует «найти мосты, достичь взаимопонимания (через познание основных убеждений и ценностей народов Востока и Запада)». Описки этой перспективы колебались от крайне пессимистических до сверх оптимистических. Представители последней точки зрения полагали, что конечной целью должен быть «взаимный синтез различных мировоззренческих 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), становится главным образом философии традиции Запада и Востока, поддерживавшие различные ценности. Необходимо «мужской» городской, технический Запад соединить с «женским» аграрным, философским 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 [Hornton (F.S.C. Northrop)]. В итоге синтеза должна появиться «всемирная» [A.Vadia (A. R. Vadia)], «вселенская», «восточно- западная» [Hornton (F.S.C. Northrop)] философия, «космическое мировоззрение» [Mahadevan (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» учинений о создании мира.

С другой стороны были высказаны убедительные соображения, что эти попытки создания «универсальной» философии на основе синтеза идей и идей Востока и Запада неприемлемы как 1) результат неправомерного смещения природы философии и природы науки; 2) известный и несовместимы с идей природы мифологии и свободы духа индивидов; 3) как результат внутренней несовместимости спиритуализма Востока с философией и национализмом 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 особенноми 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 Раджку, такой культурный синтез, который подразумевает не господство, а развитие, не навязывание, а усвоение, суждение мировоззрения, а его расширение, не ограничение, а всесторонний разворот (2), с. 288. Этот синтез-обмен должен быть всесторонним без потери элементов своего наследия [Вхватчараппа (К. Бхаттачарья), Барт (Е. А. Берт)], без вырывания их из «вомогенного контекста», в котором они развивались [Р. Паниккар (R. Panikkar)]. Все философские системы по-своему истины: мы можем принять одновременно позитивизм Запада и адваит-веданту (Chatterjee), но нельзя сочетать их в какой-либо одной цельной точке зрения (Малькини (G. R. Malkani)). Признание многообразия философских течений на Западе и на Востоке ставит под сомнение законность постановки о примирении «идей и идей» в этих регионов. На Востоке и на Западе всегда будут фундаментальные типы философии, имеющие свои аналоги (эмпирический и трансценденталистский, абсолютистский и телесгический, идеалистический и реалистический, монистический и плюралистический и т.д.). Рассуждать же о восточной и западной философии как о единой системе идей – значит «гипотезировать абстракцию», следовательно, не имеет смысла говорить и о комбинировании западной и восточной философий.

Вывод такого: только взаимопонимание может привести к «всемирному синтезу», без осознанного намерения это сделать по особому плану. При этом объективность, универсальность, доступность всем нашим научным, рациональным знания никем не отвергается, а в науке видят один из «мостов», укрепляющих взаимопонимание, хотя сближение между Востоком и Западом достигнуть невозможно, основываясь на методологии естественных наук. При этом немецкий профессор Фон Ринтель (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 небные общие черты для разных культур; 6) рассматривать ценности не как в той или иной степени реализованными, а каждый случай рассматривать как способ выражения вневерных 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 и Запада – они имеют вневременной и вневременный 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 одна западная философия акцентирует особую роль в ближайшем Востока и Запада этнических ценностей Востока [Т. Манто (T. Munro)], другие – ее спиритуалистические элементы [A. Пайне (A. Pipa)], третьи – ее религиозно-мистические оставляющие, когда исчезает различие между познающим и познаемым, как у христианских мистиков, суфий и последователей упанишад [K. Ясперс (K. Jaspers), H. Такуши (Takeuchi Loshinory), Дж. Полителла (J. Politella), С. К. Саксена (С. К. Saksena)]. В последнем случае речь идет о встрече религиозно-мистического Запада с религиозно-мистическим Востоком на Востоке достаточно много философов, следующих тем или иным западным философским течениям, что отнюдь не считается признаком взаимопонимания. Вопрос стоит серьезнее: какие принципы взаимопонимания – или в выявлении одинаковых черт, общих для обеих традиций, или в ориентациях на взаимодополнятельность 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 в философской сфере и субъекта и объекта. Никакой восточной внеприродности и вечности в последнем случае нет. Ху Ши считал исторический подход необходимым для взаимопонимания Востока и Запада, поскольку все различие в интеллектуальной, философской и религиозной деятельности представителей того или иного региона были исторически различными, 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 страны мира во второй половине XX в. сделали их не только мультикультурными, но и мультиязычными, что позволило заявить иным философским культурам о себе остальном 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 общении 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 генетический, которые предполагают, с одной
стороны, адекватное рассмотрение данной концепции (как содержание некого 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 стеклования 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 центр 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 «восхождения» философской мысли компаративистская методология подводит к новым историко-философским парадигмам, в ином представлении идею мирового философского синтеза при становлении грядущей мировой философии. Осознание необходимости 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 существоении общего ядра человеческого опыта при всей его вариативности и многообразии. Поиск в XX в. парадигмы philosophia perennis, был озабочен выявлением эвристической значимости поступата 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 в поиске некой общей тождественности и идентичности и уничтожает различия; выявление только новых и неизвестных элементов в школах и философских культурах нивелирует саму идею сравнения.

Постмодерн проигрывает растворению философского воплощения и его целей в бытовой 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 уравнительной, но и с укорененностью в этические, лингвистические, культурные, религиозные контексты. Сравнительная философия и обратит смысл в силу этих факторов, ибо никакая иная дисциплина не может взять на себя труд объяснить различные структуры языка и концептуализации, сопротивляющиеся попыткам интеллектуальной армадой и делающим 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 (Schelliinga): 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 инстинктивы, образы мышления и жизни, свойственные определенным народам ([6], c. 87). Исследователи показали, что понятия «дхарма» и «дао» 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 «дхармы» 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 некого определенного человеческого сообщества, его отношение к материальной среде, его способ жизни и социальной организации, его религию» ([5], c. 131). Итак, сам научный язык диалога должен быть уточнен. Термин «понимание» в разном контексте включает различия, тождества или сходства. Вначале следует определить смысл термина (и их метафизическую структуру, которым трудно найти эквивалент) в их собственном историко-культурном контексте, затем очень осторожно найти нечто общее в идеях парадокса, организующего принцип, долга, свойственного всем культурам. Понятие – ячейка взаимоотношения, а не некий «общий тип» определенного контура явлений. Любая интерпретация иное традиции должна удовлетворять, по крайней мере, феноменологическому совпадению с самосознанием 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 Спиноза, Догена, Майстера Экхарта, владевших несколькими языками. Этот факт приводит к мысли о сочетании лингвистических и социокультурных исследований с поисками единства человеческого духа, подкрепленными 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 восточно- (афро-, латино-) и европоцентризма 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 диахрония «Восток-Запад», как и сопутствующие ей устойчивые мыслительные механизмы сравнения. Европейская культурно-философская мысль трактовала «историю» двух миров, обозначившей эпохи модерна как оппозицию Старый Свет – Новый Свет. Двучленная модель типологизации культур, претендующей на универсализм, обозначает две различные, дополняющие
друг друга пространственны культурные конфигурации. Эти полярные структуры в единой цивилизационной системе Старого света символизировали единство мира и человеческой истории, универсальную идею цивилизаций, культур, религий, науки, технологий, искусства и т.д. Тема принципиального и неименного 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) структурировал 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. Раджакришнан (S. Radhakrishnan), Х. Маккартни (H. E. McCarthy), О.Хаксли (A. Huxley), Д.Крипша (D. Krishna), P.Раджу Р. Т. Раяу], Вень-изы Чан (Wing-itsu Chan), Р. Робинсон (R. H. Robinson), Н. Беркес (N. Berkes), Дж.Би (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 более 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 тенденции ([10], с. 30).

Из-за неясности и многозначности понятия Востока и Запада противостояние их сменяется поисками „духа“ философии, развивающейся в рамках той или иной цивилизации. Разрозненность, нерегулярность, субъективизм в выборе соотносимых доминант „дух“ Востока и „дух“ Запада, приводили к тому, что характеристики философских традиций совпадали, различались и противоречили. Особо следует сказать о „духе“ арабо-муслимской философии. Один [П.П.Раджу Р. Т. Раяу], С. Галик (S. L.Gulic), A.Пайна (A. Pipa), К.Носмер [K. Jaspers] считают арбизм и ислам принадлежущим к единой средиземноморской цивилизации и не отводят 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 этими чертами философскую традицию мусульманского Востока и выводят ее то из специфики средневековой арабо-муслимской культуры, то из характера арабского (семитского) мировосприятия. В одном случае за основу берется культурологическая концепция, в которой арабо-муслимская цивилизация (более или менее самостоятельная) рассматривается как промежуточная между
Востоком и Западом, ибо включает в традицию «западные» элементы (иудаизм, христианство и зэлингама) и незападные в этих же составляющих.

Эта двойственность, по мнению [Э.М.Шарифа (М. M. Sharif), А.Тибави (А. L.Tibawi)], С. Насра (S. H. Nasr), У.Амина (O. Amin) и других, пропитывает из сочетания мирского зэлингамского с мусульманским сакральным, логики — с духом, знания — с верой, примирения науки и религий (у Газаи и Ибн-Руда). Самобытность данной традиции, согласно мусульманским авторам — У.Амина (O.Amin), М. Беннаби (M. Bennabi), Н.Баммата (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 целому, синтезирующему восприятию мира. Об арабской атомистической мирозерцательной теории пишет Л. Массоньон (L. Massignon), полагая, что мусульманским народам нужно 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 «контекстуализма» 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 свойств и объективности, которые не могут обходиться без предположения о контексте и относительности. Проблемы контекста и релятивизм подчеркнуты нашей зависимостью от двусмысленности логики, которая является неизбежной, но часто недосматриваемой 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 предлагается жизнь трех ученых — С.Дасгупта (1885–1952), Л.Массоньон (L. Massignon) (1883–1962), Г. Вольфсон (У. A.Wolfson) (1887–1974).[13]

Конференция 1989 г. засвидетельствовала, что ценности Запада и Востока оказались неимоверными [А. Маккинтайр (A. MacIntyre)], ибо учение 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 субъективно-объективного дуализма и т.д. Р. Бернштейн (R.Bernstein), отмечая на реальность дискурса постмодерна (характеризуемого «внеструктурной деструкции, дестабилизации, разрыва и разлома», сопротивления «всяким формам абстрактной тоталности, 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.Стретт 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 текущих 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, ввиду в «универсалистском империализме» [(R.Ганди, Д.Чаттопадьяя (Д. Р.Чаттопадьяя)] диалога (который ведется на языке и в рамках западной культуры) модернизацию по западному образцу. Эти мысли высказывались ранее и латиноамериканскими мыслителями [(А.Са, Х.А.Гомес-Мартинес (Gomes-Martines), Х.Эстерман (Estermann), Р.Паниккар (Panikkar), Р.Форнст-Бетанкур (R. Fornt-Betancourt), Э.Дассель (E. Dussel)]. Аналог — единственный способ нахождения выхода из кризисной ситуации, он побуждает философов искать выход к общей моральной платформе, к своеобразной макропозиции [(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 унитифицировалась, 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, их становления, 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, опираясь на принципы материалистического понимания истории, аналитико-феноменологическим, герменевтическим, структурно-функциональным (в
частности, опираться на анализ мифологического материала, сравнивать 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 среду, 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 эрзяческости 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 представляет 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 присущей ей уникальности, своеобразия и оригинальности, очевидно, что преобладающей тенденцией развития философии является вера в единство общечеловеческого знания и гуманистический характер культуры. Закономерным следствием подобной установки является стремление рассматривать типологически сходные явления как результат взаимодействия культур. Можно предположить, что анализ развития философии в той или иной дихотомии порождает стремление выяснять 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 сутиности мирового иррационального процесса как результата взаимодействия на стыках различных культур (в том числе и философских), которые взаимодействуют друг с другом. Осознание процессуального характера развития философии ведет за собой пристальное внимание к культурно-историческим, научно-естественным и т.п. реалиям при выработке концептуальной модели того единства, которое культура функционирует.

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

56
единого межцивилизационного информационного поля. Стреление философской компаративистики к созданию «наднациональной», «интегративной», «универсальной» философии, допускало некую интегровку 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. Возникает уверенность, что именно философская компаративистика позволяет преодолеть тенденцию изоляционизма, утвердить дух толерантности, достичь уровня общемирового значения и будет способствовать пониманию идей 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 качество 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 интеракциализации мировой культуры в результате развития средств массовой коммуникации, новых международных и экономических отношений, что потребовало привлечения иных неевропейских духовных традиций, о чем свидетельствуют работы [P. Барта (E.A. Burtt), М.Фуко (M. Foucault), Ю.Кристевой, Ж.Деррида, J. Derrida], П.Мана, У.Эко (U. Eco), Ж.-Ф.Лютарда (J. R. Lyotard), Ж.Ж.Делеза (J. Deleuze), Ф.Гваттари и др.

Современная компаративистика борется с предрассудками о непреодолимости различий между цивилизациями и универсалистскими претензиями европоцентризма, переходит к методологии, признавающей ценность различных моделей культуры, некласических и уникальных форм 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 всебезграничности условий человеческого бытия вырабатывает универсальные
духовные структуры, которые и объединяют неоднозначные исторические и иные типы философии в единий мировой процесс развития философии.

Литература

[8] Григорьева Т.П. Дао и логос: встреча культур. М. 1992

Авторская справка

Колесников Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой современной зарубежной философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. 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.” Protože se zabývám evoluční ontologií, troufám si být radikálnější. V situaci, kdy lidská kultura dobyla a obsadila Země, a kdy hrozivým tempem ubývá nenahraditelné přírodní bytí, se paradigmá vědy musí přesunout od věd o přírodě k vědám o kultuře.


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 předčinění může stát faktorem svého zániku. Rozvoj dílí člověk, ktorý proniká do přírody, a prohlašuje se dělka práce, které jsou spojené s ekonomickým liberalismem patrné hlavně při přírodní nynějšího rozmachu kultury, nepozorovaně předávají lidský osud do rukou slepé spontaneity. Politika, která v této situaci nediscutuje teoretickým konceptem krize, musí předstírat, že kulturu vede, i když ji fakticky pouze doprovází a nemůže ovlivnit směr jejího pohybu.

Nejjasnější pojetí kultury je také jednou z příčin lidské sociální rezignace a-spekce. Chceme-li ekologické kříži větší súvislost a soběstačnost a vytvářet ekologickou kulturu, musíme se zaměřit na náležitost a důstojnost vztahu kultury k přírodě. Išíší veřejnost by dnes měla vědět, že kultura je lidskou aktivitou vytvářeným systém s vlastní vnitřní informací, jíž je kultura duchovní. Měla by vědět,

---

že je to fyzický systém, který zahrnuje duchovní, orgaizační 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 se 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, vzniklou až po zániku hvězd první generace, jedinečnou evolucí života. Přirozeným způsobem tak vznikla dnešní neživá i živá uspořádanost, včetně genetické informace živých systémů. Evolučně vyvíjená uspořádanost (v přírodě vestavěna i zapsaná informace), která zahrnuje i druhovou rozmanitost biosféry a kterou chrání a rozvíjí přirozená evoluce sama, byla tedy podmínkou vzniku člověka i kultury. Dodnes proto zůstává člověku i lidské kultuře absolutně nadzaná. 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, jakkoliv rozvinutá kultura. Žádný vědecký objev, žádné umělecké či technické výtvory příroda bez člověka využívat a rozvíjet nemůže. Zánikem člověka podlechné lidská kultura entropií.

Takže uzrál čas, abychom pozemské přírodu navrátili to, co ji newtonovská fyzika, dodnes využívaná na školách, neprávě odnáší: spontánní evoluční tvořivost, posvátnost, schopnost reprodukovat člověka a poskytovat hostitelské prostředí kultury. I když Země nemůže být ani důvodem existence vesmíru, ale ani cílem jeho evoluce, musíme uznat její jedinečnost. A ta je dáná nikoli její polohou v prostoru, místem, které ve vesmíru zaujímá, ale něčím, co vedy, 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. Hegel, ale má i skutečné nevratné dějiny v čase. Biosféra naši planety je totiž vyvíjejícím se 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“ současné. Evoluční podmínky se totiž nejen informačně zapsaly v jejich genomech, nýbrž se také ztelesnily 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 řádu zpustošení přirozeného kompenzovat?

Kultura

Kultura, jak již bylo řečeno, je uměle konstituovaným jsoucnem uvnitř pozemského procesu, je ontickým protikladem přirozeného. Vzniká jako lidmi vytvořený 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, jímž je nadindividuální systém regionální či globální kultury. Přednost pojetí kultury jako přirozeného konstruovaného systému s vlastní vnitřní informací a evoluce 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 přírode nejen závislá a vůči přírode opoziční, ale je také relativně mladá a časově ohraničená. Člověk není na Zemi od jejího počátku a nebudeme tu do jejího konce. V důsledku biologické predispozice k ofenzivní adaptivní strategii byl však jediným živočišným druhem, kterému se podařilo zapálit ještě jednu, s řízením sice svázranou, ale proti němu orientovanou evoluči sociokulturní. A právě touto druhou evolucí, která přírodu pro člověka jako přirozenou evolving znovu naplnila nejen pozoruhodnou četnost člověka, ale bohužel i kritické období v dějinách Země. Lidské artefakty se totiž „peču z téže mouky“, jako struktury přirozené.

Potřeba toto pomyslná mouka (prvky periodické soustavy) byla již přirozenou evoluční vestavbou do neživých a živých struktur zemského povrchu, rozšiřování kulturního bytí zaplývá historie suroviny a paliv, problém odpadů a znečištění, je také značnou částí somatické struktury. A protože vznikla jako lidmi vytvořená přirozená evolucí, kterou však zrodila přirozená evoluce, je kultura úplně v souladu s přirozenou evolucí a také kultura je také v souladu s přirozenou evolucí a také kultura je také v souladu s přirozenou evolucí a také kultura je také v souladu s přirozenou evolucí a také kultura je také v souladu s přirozenou evolucí a také kultura je také v souladu s přirozenou evolucí a také

Vážným problémem nynější rychlé expanze kultury na konečné zeměkouli, pojmeme-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 rozmanitý materiální kultury (např. polí, dálnic a měst), které jsou právě tak předmětem a prostorové jako přirozené ekosystémy, prohání totiž pouze tak, že kultura svou expanzi omezí či rozbije evoluční vzniklou uspořádanost přirozenou. A vzhledem k této destrucii 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 výsce objektivní informace genetická, nýbrz méně určitá a drobně zabarvená (soběcká) informace epigenetická. Společenská duchovní kultura vzniká totiž rozvojem a jazykovým kódováním lidské přirozené informace neuronální.

Kulturou přetížený nelineární systém Země, pro který neplatí mechanická kauzální spravedlnost, může však i malý podnět přivést do nového nerovnovážného stavu. Tento samoregulační systém, pro to, aby v nových podmínkách udržel své vlastní integritu, "obětuje" i většinu dnešních vyšších form 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 jejího útočiště. Člověk jako druh totiž nikdy nepoznal jen proto, aby se kochal pravdou. Poznával, aby své útočiště adaptovat, aby mohl rozvíjet své vlastní nebiologické tělo, kulturu. A protože kultura je systém s vlastní vnitřní informací, konflikt kultury s přírodou je "kauzálně" spojen s obsahem sociokulturní informace, s charakterem kultury duchovní.

Chceme-li zmírnit systém s vnitřní informací (pamětí), musíme zmírnit jeho informaci. Stará konstitutivní informace systému má totiž schopnost fenotypové změny znovu vracet zpátky. Kulturnímu systému (podobně jako přirozeným ekosystémům), lépe porozumíme z hlediska rozšíření dvou typů systémově uspořádanosti, tj. dvou forem ontické konstitutivní informace. Kultura sice zahrnou přísně informačně předepsané prvky, ale...
(např. techniku, stavby, spotřební předměty atp.), ale jako celek přínosně informačně předepsaným systémem být nemůže. I když také vzniká sukcesi, od přirozených ekosystémů se výrazně odluluje. Přirozené ekosystémy vznikají z populací výsce uspořádaných živých systémů, které integruje vzájemně potravní a funkční závislosti, ale nikoli zvláštní ekosystémová informace. Kulturní systémy, který rovněž obsahují živé systémy a další přínosně informačně předepsané prvky techniky a materiální kultury, naproti tomu integruje také volná konstitutivní informace – rozptýlená duchovní kultura. A ta jako paměť otevřená informační změnou poskytuje naději, že se nynější protipřírodní kulturu podaří biofilně transformovat, že se nynější kulturu může naturalizovat.

Vlastní kořen protipřírodnosti kultury, který je třeba hledat ve struktuře lidského organismu, není ovšem snadné odklonit. Nejprve musíme uznat, že naše kultura ne-vzniká 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 spojíme 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, druhové sobeckými, kulturními, o nichž se nemluví.

Takže ani vědecké pojmové poznání, které dnes přínosně informačně předepsuje prvky výsce 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 jsem už jako hominidé a prvni lidé, t.j. už jako lovci a sběrači, museli vzdávávat a interpretovat druhově zkreslené: tak, abychom v něm se svou zvláštní biologickou výbavou přežili. Byl pro nás hlavním tím, co nám v té které epoše byla s to zprostředkována naše konzervativní biologická přirozenost a co jsme díky této přirozenosti a skutečnosti o svém organismu a svým genomem v něm pochopení. A protože jsme byli svým organismem i svým genomem v něm pochopení, nikdy v minulosti jsme nepotřebovali vědět, co je příroda a život, co je kultura, a jaké je místo kultury v přirodní. Takově vědění, teoretický model ontického konfliktu kultury s přírodou, potřebuji už jen.

**Ontická role sociokulturálního 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 onoticky 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 čist, interpretovat a znovu čistovat (zpředměňovat) v ontických struktúrách např. v živých či kulturních konstruktech. Zdá se tedy, že s ohledem na podobnou ontickou roli poznání, t.j. vnitřní informace, rostou živé systémy i kultura analogicky: prvky vnějšího prostředí převádějí do svého systému, zpředměňují své poznání, svou vlastní vnitřní informaci. A analogii můžeme ještě prodloužit: přirozené biotické poznání, tj. genetická informace, jakoby rozděluje pozemskou biosféru. I když dnes vznikají technologie v které jen minimálně svého zrodu závisí stále, a to je také hlavní důvod, že vznik a vývoj kultury, celá její další existence, bude však na zachování podmínek netárního života mohl postupně odpadové, celkový charakter lidského postoje k přirozenému světu celá. 

Dnešní postindustriální fáze umělé technické tvorivosti kultury je totiž duchovně zakotvena v důležité vědecké racionálně. Je založena na deformovaném poznání přírody, které je 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. Přihlíží v míře, v jaké se daří vytvářet k přírodě ohleduplnější výrobky, rozšířuje se k přírodě bezohledné spotřeba – nový všeobecný rys současného životního způsobu lidí. Tato orientace je v souladu s tradičním liberálním právem člověka na vlastnictví, na neomezenou osobní sporťbu a majetek.
Fyzická globalizace lidské kultury, tj. látkové-energetické a informační propojování dříve izolovaných regionů, provázená celoplanetární migrací lidí, rychlou výmě nou technologií, zboží, služeb atp., vytváří však situaci, v níž se lidstvo ocitlo poprvé. Uvnitř globální biosféry vzniká na její úkor globální technosféra, globální ekonomika, dělá práce a součinnost. Tím se nejen prohlušuje spolupráce mezi teritorialně 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 nejen proti přírodě, nýbrž i proti kultuře. Násobí její tlak na přírodu a nutí destabilizovat návaznou biosféru – lze-li to tak říci – ruší blahodárné působení biosféry na globalizovanou kulturu, které optimalizovalo místní kulturní struktury, eliminovalo společenské poruchy a krize. A také proto se globalizace nakonec nejen proti přírodě, nýbrž i proti kultuře.

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 zpředmětil, nýbrž i promítal do oblasti výchovy a vzdělávání lidí. Přijetí ekologicky pozitivní informační změny se tedy nynější kulturní systém dokáže „aktivně bránit“. Tato reuzence vůči biofilní sociokulturní informaci připomíná funkci mezidruhové informační bariéry či imunitního systému organismu: protože dnešní kulturní systém nevznikal zpředmětněním biofilní sociokulturní informace, i jeho lidská složka ji ignoruje, odmítá ji přijímat, 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 obořené kultury prostřednictvím její nové konstitutivní informace představuje historicky bezprecedentní pokus lidstva ukončit živelnou fázi protipřírodní kulturní evoluce vůbec, zabíjí etapu kulturní evoluce propřírodní, zároveň biofilně anticipativní. Nádeš, že se tento pokus nakonec podaří, však může čerpat i z toho, že podmínky ekologické změny samovolně uzravají krizovým vývojem nynější protipřírodní kulturní kultury. Krize se bohužel musí ještě více vyhrotit, obyvatelstvo Země se naneštěstí musí ještě více zkomplicovat, aby nezbytnost tak zásadní změny, kterou dnes paradoxně více pociťují prostí lidé než bankéři, podnikatelé a vrcholová politická reprezentace, přijala jako svůj program dnešní krátkozrakou stranickou politiku.

Lidé se jako nový biologický druh nahodí objevili na samém konci třetihorní biosféry. Její struktura, již byli svým genotypem evolučně přizpůsobení, smyslově neuronálně rozuměl nesoucí. Lidská psychika byla proto nastavena na tvrdý boj o přežití a nikoli na soucit se životem a peči 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, pravem a politikou intelektuálně připravovat neuvěřitelnou změnu: záchrannu přirozené uspořádanosti planety, nenahraditelně podmínky dlouhodobé 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 demokraci, protože jsme volit mezi kandidáty do zastupitelských orgánů. Ale výběr poslanců nebo prezidenta má jen nepatrný význam ve srovnání s naší nemožností rozhodovat o technických vynalezech, jež ovlivňují způsob naší existence. Bez získání kontroly nad technickým vývojem jsou všechny politické představy o demokracii jen pouhopouhou fraškou.”¹

KOMPARATÍVNA FILOZOFIA, GLOBALIZAČNÉ A EKOLOGICKÉ TRENĐY
FUNKCIA FILOZOFIE V 21. STOROČÍ PRI DEFINOVANÍ PRAVDY V SVETONÁZOROVEJ ZRÁŽKE ZÁPADU S ŤALETKVÝCHODNOU 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 civilisation to its faith in the God. All these questions are there analyzed in the comparison with quite opposite metaphorical opinions on these things in the Far Eastern (especially Chinese) philosophical traditions.

Začiatok 21. storočia priniesol vo svetovom filozofickom dianí nový zaujímavý fénomén: vznik Medzinárodnej spoločnosti pre komparáciu čínskej a západnej filozofie (ISCWP), ktorá sa stala filozofickou spoločnosťou nielen špičkových svetových filozofov-sinológov (tak Číňanov ako i Západnárov), ale o tých sa zaujímanú a na jej činnosti sa poradensky podieľajú aj mnohí významní svetoví filozof-sinológovia, 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 špičkových svetových filozofov-sinológov motivoval záujem o komparácii západnej filozofie práve s čínskou filozofiou, podvída hypotézu, že si Západ pri hľadaní odpovedí na mnohé svoje dodnes nezodpovedané filozofické otázky vytypoval čínske filozofické dedičstvo ako jeden z najvhodnejších zdrojov v tomto smere veľmi osozŤeneho komparatívneho štúdia, ktoré by nám mohlo pomôcť prehodnotiť naše západné filozofické dedičstvo z úplne nového, až protikladne odlišného užšieho pohľadu.

Súčasne moderné svetové prirodovedecké objavy na začiatku 21. storočia prinášajú mnohé úzasné 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 rymoch 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 dosievala 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 uvedol 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 analytickéj filozofii bránila pokroku smerom k plodnému obrazu ničoho ako ničoho, čo sa podieľa na vysvetlení sveta...už stare Gréci, ktorí rozvíjali logiku a geometriu, tvoriačí základ celé modernej matematiky, nikdy nezaviedli symbol pre nič a čo i len myšlienka na to im pripadala biloživotné...No dnes, bohužiaľ posledných dvadsiatich rokov, sa vákuum ukázalo byť neobyklejšie, tekutejšie, menej prázdne...než si aj sami Einstein mohol vôbec predstaviť...” (V našej západnej tradícii ten omyl začal Augustínovo zmiernenie na prope nihil, preto mnohí sa odstráňuvali všetky polVESTY vo vesmíre, znížil v Einstineových rukách a znovu sa ukázalo, keďže “skoro nič”, premenil sa v trasľavový 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 odstránilo vákuum, preto sa odstránilo všetko, čo sa odstranilo dnes, nebola taká prostoduchá, ako sa zdalo. Vždy bolo vákuum...Fyzici zistili, že ich opatrna definícia vákuia ako ničoho, čo zostane, keď odstránia všetko, čo sa odstranilo dnes, není, keďže niekoľko všadeprítomnej asymptoticky pronikajúcej nadasopriestorovej energie, čiže tzv. energie Prázdnoty (Ničoho, Vákua, atď.), ktorá je pohybovým obsahom nekonečného nábojového pole svojich neustálych dialektických protikladov.

Vieru v jedno večné zo seba vyvierajúce a zo svojej energie časopriestorové formy v sebe a zo seba si tvoríace bytie zdieľali všetky pravé s prírodou zranené, prírodne deje dokonale známe a prírodné zákony s pokorou respektujúce svetové
kultúry, čoho dôkazom sú najrôznejšie pravé svastiky, svojimi rôznymi grafickými spôsobmi a nezávisle jedna na druhej vyjadrujúce ten istý pravý sloh, ktorá na základe svojich vlastných protikladných nábojov rodi zo seba a v sebe životný proces z protikladných polárít vytvárajúcich dialektických dejov, v neustálych zrodach-a-zánikoch všetkého „existujúceho“ v univerze bytia. V takomto svetonázarovom prostredí sa však pôvodne sformovali, nezávisle na sebe, aj najpravdepodobnejšie grécké, rovnako ako i čínske svetonázarové 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 večnom sa pohybujúcom a meniacom sa byti vody, ako najzákladnejšej podmienke života a že takisto grécki predsokratici ako i starovekí čínski prírodní dialektici boli prítom fascinovaní existenciou pohybu premien protikladov a definíciou sveta ako neustáloho kolobehu ich procesov, vnímať obklopených 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 svetonázarové orientácie ale ani náboženské predstavy dokonca aj proto-hebrejských kmeňov v dávných časoch svojej existencie neprejavovali tendenciu monoteistického ideálu vydejúcej realitu sveta vo pozícii stvoreného absolútne dokonale, prehľadného a najúplnejšieho dialektickej procesualite, vznikajúc hudobnej kultúre, ako „ochrannej známkovej“ židovských ebrejov. Hebrejská svastika dvoch do seba zaklinených protikladných trojuholníkov sa teda až potom stala už len nezrozumiteľným tajuplným symbolom Dávidovej hviezdy, ako „ochrannej známkovej“ židovstva, a prestala byť pôvodným vyjadrením hebrejskej svetonázarovej predstavy imanentnej, komplementárnej synergetickej dialektickej procesuality premien bytia.

Medzitým sa v gréckych mestských štátoch klasická grécka filozofia vo svojom ďalšom myšlienkovom vývoji pretransformovala v myšlienkové predstavy prírode ododoleného mestského človeka, (odobraného už nie na pôde animistického pásiera či polohovníka, dokonale znameného a poslušného sa podielačajúcejho zákonom prírody), v ideológiu v gréckych polis tvoriacej sa so svojou spoločenskou triedou občanov-miestanov v remeselnico-obchodníckych centrách subjektívne sa organizujúcej a subjektívne si prácu programujúcej mestského politického života. Už v 6. storočia pred Kr. občan juhoitalského Eleje, filozof Parmenides, zaňhal v tomto duchu pre celé ďalšie dejiny západnej filozofie charakteristicky jednostranne determinujúci ju svetonázarový vývoj. Podľa neho „bytie je, ale už nie je...pretože jestvujúce ani nevzniklo, ani
nezanične, 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 formovať svoju teóriu o večných ideách ako nemenných pravzoroch a prapodstatných zmyslami vnímateľného, pominuteľného bytia, vyjadrujúc sa prítom vo svojom diálogu 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 pričiny, lebo akékoľvek vznikanie bez pričiny je nemožné. A teda podobu a pôsobnosť toho vytvára tvorca tak, že sa stále pozera na nemenné súčiny“ ([3], 98). V náväznosti na náhoto potom ani Aristoteles, hoci vymaľuľ sa už z myšlienkových postupov do mestských múrov uzatvárajúceho sa filozofujúceho sveta a venujúci sa už na vyššej úrovni skúmaniu prírody ako živého organizmu, ktorý ako celok prepohárá zvykli svojim časťam v ohromnom procese sebauskutočňovania a sebaxdokonaľovania, 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 by 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 absolutne nehybného metafyzickej skutočnosti, pochopenej ako transcendentný Subjekt a teda na obraz ďaleakej metropocentricky spodobeného „Duch“, nemohol potom západný svetonázorový vývoj nevyužiť čez myšlenie z Rimana sa v kresťana preorientujúceho Augusta do splynutia antickej filozofie so židovsko-kresťanským ideológičkým svetonázorom a tak nad lásku k múdrostí postuľovť v stredovekej scholastike, i čez myšlenie tak Anselma z Canterbury no najmä Tomáša Ákvinškeho, vienu v teologický obhajovaný Subjekt-Boha a z filozofie urobiť pre ďalšiu európsku filozofickú tradíciu nadhľad len slúžičku teológie, podľa ktorej Boh, ako transcendentná nehybnosť a absolutnú ideálnu 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 kresťanskými 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 pokúšilo až myšlenie európskeho osvietenstva, inšpirované filozofickými podnetmi, ktoré je zjednotilo a zahrálo v tom čase európsky filozofickým sprievodcom v pohybe filozofického dôstojníka čínskej filozofie z obdobia Kanta a Schellinga až
k Heglovi, alebo naopak materialisticou liniou vyvrhcholiacou cez Feuerbacha, v Marxovi a Engelsovi.

O metafyzické stotožnenie „transcendentná“ a „imanentná“ univerza v jedno nerozdelené imanentné Bytie univerza bez toho, aby pritom v „imanentnej“ straní svoju nehmotnú (či pred-hmotnú) dialektickú podstatu-procesualitu sa pokúšal už v 20. storočí Martin Heidegger, ktorý vo svojom Byty a čase (1927) konečne odstranil priepasť medzi transcendentným a empiricky uchopiteľným bytím, definujúc empiricky uchopiteľné bytie ako súčnou, ktorým sa skryte Bytie (ktoré už definuje ako „nejvšeobecnnejší a preto najprázdnejší pojem“), existujúce pôvodne vo svojej nehmotnej podstate, tu a teraz zjавuje, v procese vstupovania do možnosti či roviny spoznania. Bytie (Sein) ako Samobytia (Selbstsein), čiže Ono samo ako jeden identický, nerozdelený kolobeh sa asopriestorno zviditeľňuje svojimi zjavenými formami Súčna ako tu-bytia (Da-sein). Martin Heidegger zároveň odmieta myšleť metafyzicky Bytie predmetne a teda definitívne vyraďuje z filozofických predstáv transcendentný Subjekt, čím pod pojmom základu všetkého „tu-bytia“ súčasne prestať rozmieňať Boha či inú transcendentnú prapríčinu sveta, ktorý by existoval pred univerzom bytia a ktorý by bol jeho nezávislým veľčným tvorcom. Identicky-imanentnou jednotou Bytia a jeho zviditeľňovaného bytia (tu-bytia) tým odstraňuje v dejinách západnej filozofie jej základný metafyzický omyl: subjekt-objektové rozčesnutie bytia na dve ontologické úplne oddelené a metafyzicky nezlučiteľné reality, avšak ako sa zdá, je ešte stále nad jeho filozofické sily definovať Nič, Prázdnotu ako dynamickú energiu, v plnosti jej dialektického pohybu, tvoriacu vešte prečepitomný imanentný substrát reality Bytia i jeho tu-bytia, čiže v čase a priestore, v neustále dynamickom procese zjaveľňovaného sa Súčna.

I keď sa Martin Heidegger vo svojom filozofickom vývoji ďalej nedostal, ako rozhľadený mysliteľ, ktorý sa počas svojho života zaujímal aj o filozofické dedičstvo iných svetových kultúr, stihol ešte pred smrťou poznamenať: „Kto z nás by si nebol trúfajúci rozhodovat o tom, či v Rusku alebo v Číne jedného dňa neprecitnú prastaré tradície nejšetrne myslenia, ktoré都认为 prišli na pomoc, aby mi umožnili získat slobodnú vzťah k tomu svetu? ([6], 28) A že najnovšie filozofické odpovede tohoto druhu dnes už povstávajú najmä z komparatívneho filozofického štúdia práve čínskeho filozofického dedičstva, svedčí i stále zväčšujúca sa členská základňa Medzinárodného komparatívneho štúdia čínskej a západnej filozofie. Veď už aj slová prvého čínskeho filozofa Lao č’a v na Západe najznámiejičním filozofickom diele Tao Te čing potvrdzujú, že uberať sa týmto smerom v hľadani novjej filozofickej iniciatívy skutočne má význam.

A Cesta Tao, to, čo si praje v bežnom nebytí, je zviditeľňenosť svojej úžasnosti, To, čo si praje v bežnom bytí, je zviditeľňenosť svoje tie-a-tie vymedzenia. Oboje povstáva súčasne, lišiac sa len v pomenovaní. To, čo je tomu spoločně, (Lao č’ nazval)
Prahbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou (Šün Te).
Prahbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou zasa len
Prahbokej Všetkopodkladajúcej Temnoty,
brány všetkých úzasností!

Zároveň moderná kvantová teória potvrdzuje, že prúdy fotónov, čiže prúdy čiernej energie byťa 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 Súcka, 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/;
[9] LAO C´: Tao Te ěng (novopripáraný 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 mankind 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 indvidua. My a Oni, reflexia inakosti a vymedzenie seba samého cez nôž, cez diferencie v kultúre, snaha zdôvodniť svoje hodnoty, postojo ako univerzálny je tu už oddávna. V každej dobe vzťah univerzality a partikularity nadobúda špecifické konotácie. V súčasnosti výrazne rámce kladené 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 výtazstva osvietenso-liberálneho projektu spoločnosti, ktorý vychádzal z ľudských práv, zastupiteľskej demokracie a trhu. Výrazným pokosom načrtnúť rámec základnej orientácie v ďalšom vývoji bola Fukuyamova koncepcia konca dejín a posledného ďlovec. F. Fukuyama vychádza, ako je známe, z Hegelovho chápania dejín, ale aj z iných myslietov. 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 vybrať svoje politické a ekonomické usporiadanie sa vývojom znižuje. Liberaľna idea slávi svoj úspech a, podľa nieho, dnes neexistuje ideológia ašpirujúca na všeobecnú platnosť, ktorá by mohla súperíť s liberálnou demokraciou. Ústrednou otázku 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. Liberaлизmus už zvíťazil v ríši ideí, vedomia, ale ešte nie úplne v materiálnom svete.

Dejiny teda majú smer a základným mechanizmom k jeho výkladu je prírodovedná technológia. Ich vplyv je nevratný a preto i smerované dejiny s rôznorodými ekonomickými, sociálnymi a politickými dôsledkami sú nevratné. Logika moderného prírodovedu v spojení s rozpoznatím svojich súkromných ekonomických záujmov preurčuje ľudské spoločnosti ku kapitalizmu ([2], 118). Ide vlastne o ekonomickú interpretáciu politického zmyslu, ktorá však nie je postačujúca. Snaha posilniť ďlovec-ka celistvejšie ho vedie k Hegelovmu odlišení ďlovecika od zvieratka, k tomu, že ďlovec síce túži po materiálnych predmetoch, ale ešte byť uznaný ako ľudská bytosť s jemu vlastnou hodnotou a dôstojnosťou. Iba ďovek je, podľa neho, schopný prekonat púd sebazachovania v mene abstraktnejších cieľov a princípov. Ďovek túži po
uznáni inými. Toto túžbou po uznaní je vysvetliteľná i liberálna demokracia. Uznanie je v liberálnej demokracii, ako uvádza Fukuyama, neúplné, pretože kapitalizmus vytvára ekonomickú nerovnosť ako tvrdí ťavica; pravica upozorňuje na nivelizujúce účinky rovnosti, alebo, podľa Frída Nietzscheho, je vrťaťstvom 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 povahy, v druhej za podcenenie globálnych problémov súčasnosti, ekologickej krízy, chudoby...

V reakciách na kritiku F. Fukuyama neopúšťa svoje stanovisko, ale akcentuje Hegelovu filozofofickú osnovu konca dejín. Koniec dejín nie je koniec udalostí, ale ukončenie vývoja myšlienka o prvých princípoch. Jeho koncepcia univerzálnych princípov slobody a rovnosti, ako uvádza F. Fukuyama, nie je vyvíjať touhou drámu o dráme udalostí vo svete. Mnohost 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. Ľudske tisícke kvetín, ale karavánu vozov, ktoré napriek všetkým peripetiam, 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 dokázalo sformuľovať a podopriť silou ideu, ktorá by si dala za ciel nielen oslobodiť národ, získať suverenitu, ale snažiť sa aj o ovládanie iných národov, expandovať politicky a mocensky, t.j. vytvoriť globálnu alternatívu (Aj keď existujú isté pokusy prezentovať islamizmus ako univerzálny koncepť a ummu ako alternatívu moderného liberalizmu. Je známe, že niektorí autori legitimu tohto univerzálu odvodzujú i od toho, že islam sa prezentuje ako vyššie stádiu monotheizmu vo vzťahu ku kresťanstvu.) Jednou reálne hrozbu, ktorú Fukuyama pripravuje je tým aj čoskoro je vytvoriť globálnu alternatívu, ktorá by si dala za ciel časť ľudskej prirodzenosti, ktorá nepreformularia civilizáciu, konzum, zjemnerie, rozum, diplomaciu ako riešenie problémov, ale skôr preferuje odmietnutie pohodlí, zmäknutí, zdôrazňuje vášne, heroizmus, bojovníka namiesto obchodníka. Je to línia modernity, ktorá vyjadruje istý dualizmus, dvojstvomu novovekej racionality, dualizmus rozumu a vášne, citu. Reprezentuje ju odvziahajúca sa od Nietzscheho „prehodnotenia všetkých hodnôt“ a jeho nasledovníkov.

k silnejšiemu dostávajú partikularizmus a zdôrazňovanie differencii k tomu, že po porážke Nemecka Napoleonom sa partikularizmus mení na univerzalizmus, ktorý zdôrazňuje svetodejinné poslane Nemcov. Nie je ďalej nájset paralely vo vzťahu Západu a islamizu.

Obdive tieto koncepcie sa pohybujú v rámci protikladu, ktorý sa sformoval už v novoveku. Protikladu rozumu a cítu a vôle stelesneného v univerzalizme európskeho osvietenstva a romantickjej a konzervatívnej reakcie naň. Partikularizmus Huntingtona je teda v skutočnosti univerzalistickej, pretože umožňuje zahrnuť pod pojem ľudskej civilizácie, tiež životné formy, ktoré pochádzajú z iných kultúrnych okruhov ako európsky. Univerzalizmus F. Fukuyamu je v skutočnosti partikularistickej, pretože stotožňuje ľudstvo so zvláštnou kultúrou euroamerického modernity, čím spochybňuje podiel ostatných kultúr na univerzálnej ľudskej civilizácii.


Na možné prístupy k interpretácii globálnych problémov a na ich riešenie sú rozdielne názory i medzi hlavnými aktérami západnej civilizácie – medzi Európu a Amerikou. Napriek spojenectvu v atlantickom spoľahlivosti odznieva významné medzi nimi všetka často tvaroe obvienia. Európa obviňuje USA z arogancie mocí svojho svetu i spojencom, z uprednostňovania sily a represie v zahraničnej politike. USA obviňujú Európu z mlčanu a predposložku, komplexu menejčerstvosti, z toho 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 nezodôvodnutých konflikov v odlišnosti identit USA a Európy tak ako sa sformovali v históričkom vývoji. Odlíšnosti je možné nájset v otázke vymedzenia bezpečnosti, prístupu k zahraničnej politike, použití násilia v globálnych konfliktoch a i. Ak by sa malá Európa pripojiť k americkej vojnovému diskurzu (vojna proti Iraku) musela by urobiť regresívny krok proti prúde 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 postmoderna 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 liniu konfliktu nie v hraniciach civilizácií, ale v zápase medzi kozmopolitným duchom a duchom fundamentalizmu.
Istým spôsobom možno tento „postsuverénny experiment“ (Európu) ako vzda- nie sa heroických cností pred cnošťami akumulácie (P. Bruckner), všetkym ob- chodníka nad bojovníkom, ekonomiky nad politikou, žiadostivosti nad vášnivostou, kultivovanou citizdom, rastom bohatstva pred uznáním (Civilizácia je aj etymo- logicky spojená s nenásilím.) Ľudský typ preferovaný liberálnou modernitou vychá¬
ďa z instrumentálneho rozumu a žiadostivosti. Všetky hodnoty sú dávané do kvan- titatívneho pomery. Začína prevládať weberovská Zweckrationalität, človek ako homó oeconomicus nemá charakter, je eticky neutralny, sleduje vlastné záujmy. (Tak ako je i proti homo oeconomicus opozičia napr. v romantizme, tak i dnes existujú i iné modely ľudských typov.)


Teda, ak na jednej strane môžeme zaradiť globalizáciu do extenzie postmoder- ného sveta s multidimenzionalitou, konečn všetkých naráčií, na druhej strane sme, v podobe fundamentalistického uplatňovania neoliberalizmus, svedkami novej „meta- fiziky svetového trhu“, nových veľkých naráčií, ktorými sú tieto procesy sprevádz- nať. Základ týchto naráčií je v uplatňovaní neoklasickej paradigmzy ekonomického myšlienka a reprodukuje i dvojitômie novovekej vedy a myšlienka a racionality a hodonôt.


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

Je teda otázkou či žijeme vo fáze konca dejín, kde sa sice stávajú udalosti, ale neexistuje dominancia jednoticeho pohybu, absencuje jeho zmysel. Je tento stav vìťazstvom instrumentálnej racionality techniky a trhu, dovŕšením procesov racionálizácie a modernity, je tento proces završením dejín, ktoré našli formu usporiadania spoločnosti, ktorá zodpovedá nemennej prirodzenosti človeka, alebo je to predvzťasť konca civilizácie, straty jej zmyslu?

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

Požiadavkou, a nielen pre ekonomické vedy, je prístup, ktorý by zohľadnil komplexitu reality a prekonal dichotómu účelovej racionality a hodnôt, či vnútorné protirečivosti v interpretáciiach historicizmu, ktorý byť má v základe nemennú ľudskú prirodzenosť, či morálnu pravdu, ktorú v dejinách len odhaljuje, alebo sa absolvuje historicke podmienenosť poznania a konania a upadá sa do relativizmu.

Hľadanie novej paradímy, neklasickeho typu racionality, zrejme povedie k prekonaniu dichotómií novovekého myslenia a vývoj nemusí byť uskutočňovaný iba ako odmietnutie prechádzajúceho 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, pochopiteľnej dejiny v nadzváznosti. Aj keď kontúry nového typu racionality sú nejasné, zrejme by nebolo korektné predpokladat, že pôjde o definitívnu podobu racionality.
Literatúra:


doc. PhDr. Milan Márton, PhD.
Katedra humanitných vied
Fakulta medzinárodných vztáhov 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 consiste pas seulement dans la production et la consommation des biens matériels. Le sens de son existence est de parvenir avec qualités supérieures, à la félicité, à la bonté, de trouver le 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 pochodovalo až na dohľad vodcov G8. Budú sa fotiť a opakovať svoje falošné slávy. My sa však nedáme oklamáť a budeme pochodovalo proti týmto vojnovým štvoch a zvyšovateľom sveta.“[(1), 6].

Štúdia sa usiluje riešiť vysoko aktuálnu problematiku súčasného spoločenského diania. Pritom sa orientuje najmä na analýzu dôležitosti a hlubky mravnej dimenzie pojmov hodnoty, demokratická globalizácia a imperiálny egoizmus a ich používanie v prirodených 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 lúdov. Zároveň oprávnene a zdôvodnenie kritizuje neorganické zásahy do prirodzených vyjadrovacích sústav, ktoré zapríčinujú polysemickosť termínov používaných v ľudskej komunikácnej interakcii, takže ľudske slovo stráca svoju vážnosť a svoje pôvodné poslanie, najmä vnucovaním terminológie a alogických skratiek a symbolov najmä z imperiálnej anglickej angličiny. 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 autentická jednotlivých osôb a osobností. Problemy globalizácie so spoločenskými problémami 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 spisieva k svetonázarovej orientácii ľudstva i k hľadaniu zmyslu ľudského života.

Formulovanie a riešenie tohto problému možno 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 pseudo-problémov, pretože konečný a absolútne spravodlivý a všeobecnity obraz alebo model sveta nemožno ani názorne zobrazit ani abstraktne – pojmovo formuloval. 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 aj najmä parciálnym vedcom i všetkým ľuďom so zdravým rozumom pomáha orientovať sa a hľadať konkrétne, historicky dané príčiny, prečo sú veci, stavy, situácie, záchvyty okamžíkov 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 i prioritná, ale musí eliminovať všetky prvky veľmocenského imperiálneho egoizmu, t. j. ovládanie sveta monoskupinou alebo miniskupinami.

Účastníci III. slovenského filozofického kongresu sa teda usilujú riešiť výsostne racionalný problém, hoci si uvedomujú, že ho môžu riešiť len v konkrétnej historickej determinácii a nedali sa zviesť k tomu, aby si robili nároky na vyčerpať 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 moći a po ovládaní iných. To je hlavná hrozba, ktoré treba čeliť ihneď, bez čakania. Preto sa autor stotožní s K. Lorenzom tvrdiacim, že ak budeme čakať príliš dlho, skaja je neodvratná. Prijímanie nepostihne len zločinných vinníkov, ale globализujúce i menej vinných a najmä nevinných.

Protis konkrétnejmu druhu amorálnej agresivity nemožno postaviť násilné presadzovanie mravných imperatívov, pretože v taktoj formie by neslo o ich skutočné presadzovanie, ale o vnučovanie. Presadzovanie mravných noriem musí vychádzať z hlbokejho poznania podstaty nemravných postupov, ktoré komplikujú vzťahy medzi ľuďmi a národi a ohrozujú život všetkých, ktoré podľa E. Fromma chcú „byť“ a nechcú „mat“ ([3]), t. j. nevidia zmysel svojho života len vo vlastníctve a samoúčelnom konzumme. Tí, čo nachádzajú zmysel svojho života iba v hromadení materiálnych statkov, sa odsudzujú sami sebe a len ojediné môžu pochopiť mravný odkaz biblického výroku, že „skôr prejde ťava uchom ihly, ako bôháci do kráľovstva nebeského“.

Podľa názoru autora tejto state na hodnotenie globálnej civilizácie nestačia len kritériá, ktoré vznikli v systéme konkrétneho života, pretože sú nedostávacie a konkrétnejším systémom chápania života aj obmedzené. Pre naplnenie myšlienky demokratickej globalizácie treba zásadne zmeniť celý systém posuzovania života a jeho zmyslu. K. Lorenz tuto nevyhnutnosť systémového zmeny vyjadril výrokom „Ozajstný človek ešte len príde“ ([4]). Tento ozajstný človek podľa môžu posvedčiť, bude ozajstným, keď vytvorí v sebe samom mravný inštitukt, ktorý zvrchova-
ne, globálne ovládne inštinkt agresivity a keď sa stane jediným zvrchovaným regulátorom svojho myšления a konania. V súčasnej dobe je pre každého človeka, najmä originálne a globálne myšlícicu intelektualu, nevyhnuteľné formulovať si vyhranený názor najmä na morálny aspekt prebiehajúcich ekonomických procesov a tvorby právnych noriem. Ak zásadná ekonomická reforma, ktorá je nevyhnuteľná i pre renesanciu trvalých, „nadeťašových“ globálnych hodnôt, by zabúdala na to, že jej kardiálnym motívom má byť vytvorenie optimálnych duchovných i materiálnych podmienok, pre naplnenie mravných ideálov človeka, štala by sa samoučelnou, 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 strácať vyšší zmysel. Slúžili by prioritne iba ako kodifikácia záujmov anonymného trhového mechanizmu, riadíaceho sa svojimi imanentnými zákonníkmi bez ohľadu na špecifické životné záujmy a mravné založenie jednotlivcov i sociálnych skupín, ktorým dravosť tohto mechanizmu nekonvénuje najmä to, že principy ich prirodzenej morálky bytostne odpornú jeho egoistických záujmov, ktoré sú hybnou silou, tzv. autonomného fungovania trhového mechanizmu. Ak právna kodifikácia noriem pre optimálny rozvoj a fungovanie trhového mechanizmu sa javí ako nevyhnuteľná, zároveň s touto nezmysluplnou podmienkou pre formovanie demokracie na báze takých zákonov, ako právnych noriem, nemožno zabadť i na právnu kodifikáciu systému a záruku mravného rozmeru jeho fungovania. Ide o to, aby ekonomický záujem, zisk, prosperita, konkurenciešchopnosť neviedla podnikateľské subjekty, najmä v počiatočnej etape rozvoja trhového mechanizmu, k zvýšovaniu 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, rišpektovania ľudskej dôstojnosti, lásky k blížnemu, ponechať len na „vlastné svedomie", vlastnú slobodnú vůlú a vlastné záujmy. Najmä u takých podnikateľských subjektov, o ktorých možno povedať, že podnikává ziskuchotnosť u nich neprimerane preváža nad svedomím a tým nerespektuje ani najzákladnejšie zásady prirodzenej morálky, ktorých prvky by mali byť súčasťou konania každého človeka. Zbaviť sa definitívne politicko-mocenského požitia organizácie spoločnosti, ktoré umožňuje presadzovanie individuálneho a skupinového egoizmu a agresivity, vedúcich až k vojnovým konfliktom.

Ak v procese globalizácie ostávame iba pri právnej kodifikácii ekonomických záujmov ako základných a nadradených a morálku necháme okolo nich podieľať ako popolušku, ako vec názoru každého jednotlivca, názoru spoločenskej nezáväzného, chtiac-nechtie, dostaneme sa na pozícii 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 základnej 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 nahradíť pokrytecký, paragrafovaný, skupinovými záujmami podmiienený bahenny kvet právničieho balastu mravnostiť'ou, pretože ak zlyhá výchova k mravnosti nastúpi diktatúra mafií, privatizérskych rozkrádačov, šípikov, advokátorov a právničieho chaosu.

Právo a tzv. právny štát sú z tohto hľadiska anachronizmom, pokračovateľom ovládajúcej paradigmy, ktorá ohrozuje sám ľudský život. Už v bibli spája pojem zákonomect (zákonomodári) s pojmami farizej a pokrytcom. Ak teda budeme pokračovať v extrémnom preferování ekonomiky, trhového mechanizmu a zabúdajú na mravný, t. j. vyšší, teleologický princíp jej fungovania (t. j. nie samoefekt, ale fungovania pre duchovné i materiálne použitie človeka), nezbavime sa istej miery dvojtvárnosti, ktorá sa v súčasnosti na jednej strane prejavuje v krajine v zjednodušujúcom zavrhovaní a odsudzovaniu ideí socializmu len ako totality a neslobody a na druhej v preferovanie analogického, ďalšej totalitnej slobody, ktorá môže znova vyústiť do neslobody, pretože nemá vyvýšené mravné postúpy a mravné ciele konania v zmysle výroku Pecuniae oboediunt omnia – Peniaze povolujú všetko. (Za peniaze všetko kupiš).

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

Pretreba čeliť jazykovému imperialismu, ktorý znevažuje dôstojnosť a identitu najmä malých národov. Realizovať ideál jednotného neutrálného svetového jazyka, popri materinom jazyku každého jednotlivca. Najvyššie európske inštitúcie už uznali princíp rovnosti práv a dôležitosť každého jazyka a kultúry, z ktorého pra-menš počasné riešenie jazykového problému: v medzinárodných vzťahoch používať rovnoprávne všetky etnické európske jazyky, alebo zmluvne používať jeden neutrálny národný jazyk. Celosvetové esperantskej organizačie, komunikujúce demokratickým systémom s použitím neutrálného medzinárodného jazyka, bez tločníkov s minimálnymi nákladmi, v praxi dokázali vo všetkých oblastiach dokonalú životaschopnosť tejto formy medzinárodné komunikácie. Často dochádza k zamieňaniu pojmov svetový jazyk a jazyk anglicky, čo sa prejavuje nasledovne:

– tam, kde sa používa anglicka, hovorí sa o svetovom jazyku, s čím predstavuje iných jazykov nesúhlasia,
– ovládane angličtina priamo či nepriamo triedí ľudí do kást – kto sa narodil v anglicky hovoriacej krajinie získava neprávom privílená v medzinárodných komunikáciách, ktoré však nezodpovedajú jeho ďalším kvalítam,
– ostatní nehovoriaci anglicky, resp. zle hovoriaci, sa dostávajú do druhej triedy napriek vyšším kvalitám v iných oblastiach,
– nerovnoprávne jazykové postavenie partnerov v rokovaníach znehodnocuje ich partnerský vzťah.
Komparatívna filozofia globalizačných trendov by mala oživovať a realizovať sociálny náboj obshiahnutý v starovekej filozofii, v Biblii a novovekých i súčasných sociálnych doktrínach. Neznevažovať pozitívne prvky, zatiaľ neúspešných pokusov o nastolenie spravodlivoľného spoločenského poriadku, obshiahnutých v náboženskom učení, v osvietenej filozofii, ale najmä v Kristovom a Marxovom učení. Preto ne-možno násilne vnucovať štyl života „viťazov“ „porazených“, pretože ich poradie sa zákonite logicko-historicky mení. Cyril Diatka zdôrazňuje, že „Väčšina ľudí v globalizácii vidí „odstredivú“ silu i vplyv smerujúci pre lokálnych komunit a národov ku globalnej aréne“ ([5], 144).

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

Prostredníctvom peňazí nejde o duchovno – mravnú dimenziu globalizácie, ale ide najmä o materiálo-utilitárnu dimenziu, ktorá sa môže transformovať i do „demokraticko“-imperiálneho variantu, ale i do diktátorovej variante, názorne vyjadrené Ch. Chaplinom pomocou fotografie s podnadpisom, že „Najobľúbenejšou diktátorovou hrajkou je глóbус“ ([7], 7). Pozri prílohu na konci textu.

Ďalšie filozofické riešenie problému globálnej civilizácie by sa mohlo orientovať na logicko-filozofickú kvintesenciou toho, čo sa dostávajúc na kvalitativné vyššie umývanie, ktoré sa dostáva na kvalitatívnej skálke, ktorá sa dostáva na diktátorovu variáciu, ktorá sa dostáva na diktátorovu variáciu, ktorá sa dostáva na teraz jednoznačne neriešiteľných ontologických a gnozeologických axióm, najmä v oblasti súčasného globalizačného politizovania.


Myšlienku tolerantno-globalizačného porozumenia s inými národnymi vyjadril v Rade matky slávy internacionálno-globalné takto:

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

BIBLIOGRAFIA


Prof. PhDr. Lukáč Ján Veverka, CSc.
Mládežnícka 31
974 04 Banská Bystrica
t.č. 048/4138057
BREVIÁR POLITICKÉHO VYCHOVÁVATEĽA
PODLA 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, hľadávať v ňom inšpiráciu aj pre seba samého. Pritom vyzdvihoval moderné abstraktné umenie pred figuratívnym, lebo pripúšťalo viacero interpretácií a podneňovalo predstavivosť.

Z klasiky upútal jeho pozornosť, napr. slávny Rembrandtov obraz Aristoteles pozrajúci na Homérovu bustu, ktorý aj komentoval, vidiac v ňom svoju filozofickú prácu.

Ústrednou postavou je Aristoteles – z Homéra je len busta – odetý do dobového oblečenia umelca, ktorý tým chcel naznačiť modernosť filozofá2. Aristoteles sa však na Homérovu bustu nielen akoby pozerá, ale sa aj dotýka. Znamená to, že chce byť aj v kontakte s poéziou, ktorá naznačuje iné smerovanie, do dálky a Aristoteles sa aj pozera inde. Navyše je opázaný medailónovou retažou, ktorá symbolizuje tretiu postavu, ktorou nemôže byť nikto iný než Alexander, ktorého bol Aristoteles uciteľom.3

Alexander bol politikom, s ktorým sa Aristoteles nemohol nestretnúť, hoci jeho pohľad smeruje inde. Či nie je jeho Etiika 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 existovať nijaké spoločenstvo, nebol by možný život spolu. Pritom reč a poézia sú pôvodnejšie než filozofia, ktorá je druhotná a preto reflexívna. básník aj filozof používajú jazyk, ten prvý sa oň stará a ten druhý z neho tvorí svoje pojmy.

Akú nádej mohol Aristoteles možno 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 Alexandroví pójde 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 pripomínať 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 „realizo-
vat” aj určitú filozofiu, či už svoju vlastnú alebo druhých.1

Je pozoruhodné, že komentovaný obraz pripomína aj skladbu Ricœurovho filo-
zofického snaženia s jeho tromi zložkami ako „poiežis”, „logos” a „praxis” 2: Ricœur
je filozof konania, vychádza z textu a dospieva k symbolu.3 Nespoznávame v ňom aj
aktérov drámy, ktoré sa dnes hovorí globalizácia, témá nášho kongresu4 Drámy,
keďže tu už nie nikoho, kto by jej aktérov zmieril.

Čo je fenómén civilizácie. – Ricœur, ktorý sa netajil svojimi sympatiami
k francúzskym socialistom a s tzv. globalizáciou, a najmä s konzumnou spoločnos-
tou sa stretol už dávno pred nami, videl poslanie intelektuála v politickej výchove,
zanechávajúc dokonca aj steť o „úlohách politickeho vychovávateľa”[1], ktorá ani po
40-tich rokoch nič nesratila na svojej aktuálnosti. Adresoval ju tým intelektuálom,
ktorí sa chcú angažovať, avšak nie v rámci nejakej straničnej disciplíny a „ktorí sa

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

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

zmyslu ».

4 Tak Alexander ako aj Aristoteles budú mať v tejto dráme svojich nasledovníkov, niech ide o jednotlivcov či kolektívnych aktérov : Rímska ríša, koloniálne ríše s ich nárokom na civiliza-
cné poslane a svetovou, cízaropapizmus východný i západný, Tretia ríša, tzv. socialistický
tábor, svetové medzinárodné organizácie (OSN, Svetová banka atď.), USA, ktoré v sveto-
vládnych ambíciách ďoskočiť môže vystriedať Čína. Ale nezaostávali ani stredne ve-
ľké mocnosti, ako o tom svedčí ambiciozná maximá viedenského císařského dvora : Alles Erdreich ist
Oesterreich unterthan, «náleží Rakúsku vládniť celému svetu ». V takej maximie by sme mohli
vidieť len akýsi vyšší cieľ, keby veďali nekdejšie 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. Spomienky filozófov sa Hege-
lovi pripisuje otcovstvo všetkých totalitných režimov 20. stor., B. Russell sa v Spoločnosti
národov a v OSN [5] zúčastňoval diskusii o násilných spôsoboch znižovania počtu obyvate-
tov na zemi, zasadzujúce sa aj za zriadenie svetovej vlády, Heidegger chcel viesť svoju Vod-
cu 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 Univerzality (svetová ?) civilizácie a národne kultúry [6], ktorý jej predchádza a
ktorý je napisaný v podobnom duchu. Konkrétne v ňom hľadá odpoveď na otázky : Ako
zechovat’ v procese planetárnej civilizácie národné dedičstvo a ako dochádza k stretnutiu
rôznych kultúr? Zavrhujúc synkriticizmus ako fenómén úpadku, dospieva k potrebe komuni-
kácie: „Sme na prahu skutočných dialógov”. Aj filozofu dejín pre kocixistenciu ešte treba len
sformulovať.
citia byť zodpovednými, pôsobením myšlenia, slova a písma, za premenu, vývoj a za revolúciu vo svojej vlastnej krajinie.“ ([1], s. 241).

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

a) Rovina nástrojov


b) Rovina inštitúcií

Lenže civilizácia vymedzená len „disponibilnými prostriedkami“ a zdrojmi vlastne nejeste. Technická skutočnosť začína jestvoval 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 náč. „Historická skúsenosť učí, že moc pozna výstupy a pády, že impéria sa rodia a zanikajú.“ Jedným slovom, dejiny moci sú neisté, natoľko, že v nich možno získať ako aj stratit’ všetko.

Ostáva ešte inštitúcie, politične odslišiť od systému vzťahov v oblasti práce a rozdeľovania štátov, teda od ekonomického, ktoré má svoju autonomiu, ale aj svoju patológiu. Na odstránenie či zmiernenie ekonomickej i sociálnej nespravodlivosťi sa koncipujú a zavádzajú rôzne režimy.

c) Rovina hodnôt

Ricœur tu vopred upozorňuje, že mu nejde o hodnoty v čisto filozofockom alebo morálnom zmysle, umiestnené niekde na „inteligibilnom nebi“, ale o „konkrétnej valorizácii, také aké sa uchopujú v postojoch ľudí jedných voči iným, 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 ceněný a zodpovedá kultúrnemu obzoru jednotlivca či skupiny. Pro-
striedky sa stavajú operatívnymi vďaka zhodnocovaniu. 
Hodnoty to je „sama podstata života ľudu“, ktorá sa najskôr prejavuje 
v praktických mravoch. Pod nimi nachádzame tradície, týto „živú pamäť civilizácie“.
Ešte hlubšie, jadro fenoménu civilizácie tvoriť „celok obrazotvorby a symboly, cez 
ktoré nejaké ľudské zoskupenie vyjadruje svoje prispôsobenie sa realite, ostatným 
štruktúrám a dejinám.“ ([1], s. 248). Je to výraz kreatívnej schopnosti daného kolektí-
vu. Z histórického hľadiska má každá skupina svoj „etos“, etickú zvláštnosť neodde-
liteľnú od onej kreativity. 

Svetového etosu, na rozdiel od technickej civilizácie, nie, nech sa nám dnešný 
globalizátori snažia navraviť opak. V tomto zmysle, na morálnom, lingvistickej, 
náboženskom a duchovnom poli je „ľudstvo pluralné, a to neredukovateľné“. To 
nevyhlučuje komunikáciu aj vďaka existencii jazykov. Niet totiž jazyka, ktorý by nebo-
lo možné zdvojiť s iným jazykom. Stranou tu ponechávame problematiku preložite-
ľnosti. Ľudstvo sa normálne uchopuje komunikovaním a nie nivelizovaním („gleich-
salvation“) či uniformizovaním. To sú násilné procesy aj keď môžu prebiehať 
enásilným spôsobom. Uchopiť taký zložitý fenomén ako je civilizácia ako celok, totalitu 
čo robiť: strategia. – Keď sa „politický vychovávateľ“ takto oboznámi s úrov-
ňami 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. 
Aká by bola ich napr. „macdonaldizácia“ v plural „nástrojov“? Tu sa ne-
možno obmedziť len na kritiku techniky – technický pokrok je fakt – ale treba ľudí 
primátorovať na používanie nástrojov a technik z hľadiska etiky – rozhodujúce je 

1 Ricœur to ilustruje na príklade uvádzanom Lévi-Straussom, ktorý na svojich cestách za 
domorodcami v Južnej Amerike zistiť, že „neinstrumentálna výbava“ dovzdažené kolonizátorom 
ich vôbec neoslovovala: mal iný pojem času, iný pojmový aparát, jedným slovom, iné zhod-

2 Za posledným položenie aj slovenský národ ukázal, že dokáže rovnako zdvojiť časť, štiepat 
atom či postaviť priehradu na veľkú. 

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“ 
n skutočne existovala, mali iný pojem času, iný pojmový aparát, jedným slovom, iné zhod-

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

6 Dnes je to najmä počítačová technika, ktorá dokonca vytvára novú, „virtuálnu“ realitu 

90
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 stanovíť, aké reformy sú potrebné a čo prinesú? To sú otázky, na ktoré by mal hľadať odpoveď aj politický vychovávateľ, ktorý by mal tiež „občas zasvätiť do výkonu kolektívnej voľby“.


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, intellektuálny život, tá druhá, na decíznu sféru, ako by sme povedali dnes. „Úlohou výchovy je tu udržiavať životné 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 obetami, ako sme svedkami u nás.

2 Ricœur tu kladie dôraz najmä na demokratické rozhodovanie, ale na um by nepríšlo, ani jemu, ani nikomu inému vo Francúzsku i v ostatnej Európe, že by mohlo dôjsť napr., aj k selektívneho prístupu k akcii ako je to u nás, keď pod rôzkom tzv. kupónovej privatizácii sa vytvorila ilúzia návratu k akcionárskemu kapitalizmu ako účelnu zarábjať. Slovenský občan, ktorý prakticky vybudoval celú hospodársku základňu, uspokojil sa len so mzdu; práve tak sa postupne „predávajú“ jedinému vraj „strategickému“ cudziemu investorovi, ak sa ich nezmocní podnikový manažment. A na dôvazok sa diretívne a v prospech podnikateľskej vrstvy a zbohatlikov zmrazujú mzdy, takže základný zákon trhového kapitalizmu, podľa ktorého, ak sa uvoľňujú ceny musia sa uvoľniť aj mzdy, ešte u nás ani len nezačal platiť. Je ironiou osudu, že Ricœur ako „zamatový“ filozof (B. Dayová) na svojich cestách po Východnej Európe propagoval kapitalizmus ako jediným systém, ktorý dokáže vyprodukovat bohatstvo. Vidno, že tomoto prípade jeho odkaz nemal všeobecnú platnosť. Na slzy, ktoré francúzsky intelektuál ronil nad kolonizovanými národomi 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 nepriamiho spôsobenia morálky presvedčenia na a cez morálku zodpovednosti.1 

Dalšiu možnosť vplyvu etiky presvedčenia na etiku zodpovednosti ponúka nepriame spôsobenie morálky presvedčenia na a cez morálku zodpovednosti.1 

Ďalšiu možnosť vplyvu etiky presvedčenia na etiku zodpovednosti ponúka novodobá utópia: „... len utópia môže dat’ politickej, ekonomickej a sociálnej akcií ľudskú zameranost’,... 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 uviest’ aj dezumanizujúce účinky súčasného sídliskového (panelákového) urbanizmu. 

Jedným slovom, podľa Ricœur odvolávajúceho sa na svojho účiteľa E. Mouniera, treba uskutočniť „personalistickú a komunitárnu revolúciu“, ktorá zahráva oba dimenzie: jednotlivca a spoločnosti. 

Aj keď utópí nie sú na to, aby sa uskutočňovali, predsa len by mali byť prispojene reálnym možnostiam danej spoločnosti. Napr. egalitárnska 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 treťom pláne načim smieť techniku, ktorá je svetová, s kultúrnou osobnosťou, s historickými zvláštnosťami každej skupiny.2 Úlohu je tu: „vykonávať akúsi stálu arbitráž medzi technickým univerzalizmom a osobnosťou konštituovanou v eticko-politickej rovine. 

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

Záver. – Rekapituluju spolu s Ricœurom, tři hlavné úlohy odpovedajúce oným trom rovinám civilizácie a ktoré by si mohol osvojiť aj dnešný slovenský politický vychovateľ, 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 ešte aj už predmetom jestvujúcich a dallestých sa rozvíja- 

---

1 Ako by sa krest’an mohol vyhnúť pasi klerikalizmu? Mal by praxizovať dvojité členstvo: na jednej strane vstupiť 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 destrukčne na tvorivosť a kultúrnou osobitosť daného kolektívu. Konzumný spôsob života sa dokonca pokladá za jeden z faktorov odkreslenia dnešných západných spoločností.
júčich 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 politicky vychovávať, či už sám alebo v rámci nevládnych organizácií, by si mal zameťať 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 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 antinomies of the process we describe as globalization. We point out the disagreement between the expert and postmodern definition of globalization, the trend to drive out the postmodern conception of globalization from the public arena. The globalization process is set in a broader context of social and political changes the liberal democracies went through in the second half of the 20th century. The examples presented by the author put emphasis on some negative externalities.

I.

Less and less global players contest for all the places in the world and always win. They have their 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 financiers' 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 allotted 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 ethical 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 towards humanization of the system 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 system 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 carabiner 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 can 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 consequences of our behaviour for the historical worlds that have been built up for centuries. The disagreement between the economic and 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 long-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 greenhouse gases 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 commissions 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 troublesome 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 understand 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 biotechlogic-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 moratility 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 background 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 Qaeda, 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 before 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 – conservatives calling themselves neoscons (neoconservatives) are building 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 fanaticism 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. disproved of their potential destructiveness. An attempt at their final solution would lead to unbearable cultural, political and social conflicts at the present paradigm. 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:

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 prekonaťa všetky vzdelenosti, 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 vzdelenosť medzi jednotlivými miestami, prekonávanie kultúrnych, rasových, či náboženských rozdielov alebo prekonávanie priestorovej vzdelenosti elektronickej-medializnou výbavou, ktorá umožňuje prekonať všetky lokalné zvláštnosti. Z každého miesta je možné použiť rovnakú bezbariérovú elektronickú komunikáciu. Na základe elektronickej hyperÝ'rýchlostí a virtualnosti tak dochádza k marginalizácii geografických rozdielov. Jednotlivé kontinenty a kultúry sa navzájom približujú a s touto skutočnosťou sa objavuje nový pocit jednoty,ludstva, 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 institucionálnych 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 miestom, do ktorých preniká aj rozumie, či svet, v ktorom sa prekonávajú rozdiely je aj svetom zrozumiteľných súvislostí, alebo povedané spolu s Jánom Patočkom domovom. Domov chápeme ako oblast dôvernej oboznámnosti, v ktorej sa vyznáme, kde sa vieme pohybovať a c í t i m e s a v b e z p e č í. Je „miestom“ vzájomného stretnutia ľudí, kde sa láme totalita a egocentrizmus, je „miestom“ sebanaplnenia človeka a porozumenia jeho spolubytí v osobnom, dialógickom 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 spolubytí, nie je len prenosom informácií, a prekonávaním priestorových vzdeleností, ale je právom na porozumenie súvislostí vo svete.

Bytie človeka vo svete nazval Martin Heidegger spolubytím. To nie je možné opomenúť, prekorať, uzátvorkovať alebo znížiť. Tento svet spolubytí je založený na pôvodnej komunikácii, ktorá nemá nič spoločne s prenosom informácií. Ide
o komunikácii ako *buvorzenie k* a nie *buvorzenie o*. Spolubytie je bytie vo svete a nie *vedľa alebo proti*. Nie je založené na základe ovládnutia, manipulácie a odmerania, ale na základe rozumenia. Ako však popísať rozumenie, ktoré podľa fenomenologického 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 faktučkej 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 média skutočne už nevytvára spoluúčasť, ale skôr indiferentnosť, ktorá je pôvodne našou pôvodnosťou. Ako však toto 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 faktučkej 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 média skutočne už nevytvára spoluúčasť, ale skôr indiferentnosť, ktorá je pôvodne našou pôvodnosťou. Ako však toto 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 faktučkej 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 média skutočne už nevytvára spoluúčasť, ale skôr indiferentnosť, ktorá je pôvodne našou pôvodnosťou. Ako však toto 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 faktučkej 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 média skutočne už nevytvára spoluúčasť, ale skôr indiferentnosť, ktorá je pôvodne našou pôvodnosťou. Ako však toto 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 faktučkej situácie, a nakoľko pôvodne ide o pretvorenie tohto kontextu rozumením?
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 starosti o svoje vlastné bytie. Akým spôsobom si však položiť túto otázku, ktorú je možné podľa nás začať odkryvať len ontologicky? Akým spôsobom neupadnúť do ontických, intelektuálnych opisov a klasifikácií, které zostávajú uzavorené vo svojej iluzórnej definitivnosti? Ako zostávať a vyliezať 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 celoplaneťárnú a technologickej utópíu o spojenom svete málokto by skutočne uveril, že raz bude súčasťou globalizovaného sveta v ktorom každodenne žije a nie len optimistických vízií fantastiky, ktoré číta. Vo svete sa objavili nové pojmy súvisiace s procesom tzv. globalizácie: globálna ekonomika, globálny trh, globálné životné prostredie, globálné problémy, globálna komunikácia, globálna dedina. Táto „nová“ terminológia je produktom procesu ideálneho ideálu spoločnosti, ktoré 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 spôsobov tak v oblasti kultúry (vrátane demokracie) ako aj hodnot (vrátane významcov, práv a liberálnej ekonomiky) a technológie.


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, priraďení k niejaké forme objektívneho sveta. Svet sa však podľa Heideggera nevyčerpať v predmetnosti, v ontickéj klasifikácii a popisoch. Ide len o jednostranné, aj keď prevážajúce chápanie sveta ako niečoho disponoveťnéhoho, vypočítateľného, samozrejmeho, svet na spôsob objednávky. Takýto svet a skutočnosť nie je človekom vlastným, autentickým a teda neodvodeným spôsobom odkryvaný, ale vytváraný a konštruovaný. Takýto prístup k svetu zakrýva človeku možnosť odhaliti 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, nepriptúmanosti a ontologického základu slobody. Označenie sveta ako globálneho, krásného, malého, veľkého je ontickým popisom sveta, ktorý je možný len preto, že pobyt je bytím vo svete, a svet patri k spôsobu ako pobyt je. Myslíme si, že otázka po podmienkach možnosti byt’ vo svete a odkryvať 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 situácie 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 vzdiaľenosťi.

Mgr. Andrea Javorská
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
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 přirozeném 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 konstituuje náš lidský svět i člověka samotného. Člověk realizující svou svobodu se stává subjektem (tj. tvůrce) sebe a svého života. Subjektivní zásahy do objektivního světa rovněž zdůvodnějí etický rozměr lidského života, protože jako jeho spolutvůrce přebírá člověk za svůj svět svůj díl odpovědnosti.


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 paměť, 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 přívestek, musí to být přívestek „historická“. Historická ekologie je ekologií, která vše, i přírodu a náš
vztah k ní, důsledně začleňuje do lidské sociokulturní reality. Rozpor mezi přírodní a kulturou, který se nutně javí jako základní problém ekologie, nemůžeme proto z antropocentrických pozic překonávat objektivizací člověka, tj. tím, že bychom člověka podřizovali přírode, ale naopak důsledným začleňováním přírody do kultury.

Naše metodologická preference nám umožňuje optimisticky řešit v pořadí druhou, nyní již věcnou alternativu vyplývající z triviální poukzy z oblasti populární 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 planetu Země. Navíc proto, že člověk stojí vůči Zemi jako celistvé lidské a ne agregát jedinců či lokálních kultur, má ekologická krize vyrůstající z monopolního postavení člověka na Zemi také globální charakter. Ekologická krize má dvě možné alternativní východiska: biologicko-evoluční, nebo historicko-antropologické. Biologicko-evoluční jako východisko historického nevědomé, objektivně zákonité vede k degradaci a zániku živého druhu. K tomuto východisku jsou odsouzení zvířecí monarchisté, kteří nejsou schopni posoudit možné rizika svého 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 antropologické je šance člověka. Člověk je živý tvar, u něhož evoluce začíná přerůstat v historii, kterou chápeme jako proces změn mající úvědomé a svobodný charakter. Evoluční determinismus je historií doplněn o vědomý společenský hodnotový samodeterminismus. Již ne pouze vnější podmínky, ale i určité hodnoty, které sám člověk sám vymezuje, začínají spoluúčinnat, determinovat společenské procesy.

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

Vycházejí-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 bude-li důležité vycházet z předpokladu, že lidstvo jako celek nemá sebevražedné skloně, pak to nutně znamená, že i hlavní ekologická alternativa, tj. jakou zaměřenost má mít nás vztah k přírodě, je rovněž jen zdánlivá. Lidská společnost je jistě závislá na tom hostitelském prostředí, kterému říkáme příroda, ale zároveň je zjevné, že toto prostředí je jen objektivním předpokladem, který se teprve lidským subjektivním zásahem mění v kýženou rajsou zahradou. Expanze subjektivity proto zjevně nemá
reálnou alternativu, chceme-li zachovat lidský svět. O mimolidský svět přírody se starat nemusíme, protože je jednak věcný a jako takový neznížitelný, a dále nemá sám žádné nároky ve vztahu ke způsobům svého přebývání.

Lidský život můžeme vymezen 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 právý 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 označují jako činnost.

Strukturu lidské činnosti tvoří vztahl 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“ přetvázejí být v rámci celkové lidské činnosti pouze gnozeologickými kategoriemi, protože charakterizují nejen protipólů poznačení činnosti, ale protipólů totality lidského světa. Samotná činnost se stává reálným sředem objektivity (možného) a subjektivity (chtěnou) a svoboda mísu 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, obhodnotit, koordinovat. Proto je činnost subjektivní pouze relativně, protože zaměřenost na dosažení vnějšího cíle s sebou přináší objektivní determinaci – subjekt musí činit určitým způsobem, aby užitečné přetvořil, pravidelno poznal, správného obhodnil či efektivně se dorozumel. Navíc produktem činnosti je postupně vznikající sociokulturní prostor, který se stává jako systém sekundárních vzniklých podmínek součásti objektivní determinace dosahování objektivních cílů. „Logika“ přetvářečího, poznavacího, hodnotícího, komunikačního činu je proto objektivně determinovanou logikou.

Základní podmínkou prosazování subjektivity je moc. Moc můžeme vymezen ji jako schopnost prosadit svou vlastní vůli. Pouze „močná“ subjektivita se může stát předpokladem reálné svobody, kdy nejenom delám 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. Nezávislé na tom, je-li oním překonávaným objektom 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 staven, kdy subjekt delá 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 potenciálů a ideál jako vznik nového, jako prvek polidělité činnosti (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 přetvárující 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 lidsko nemělo způsobit 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 jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jistě jisté
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 krízou1 spôsobenou človekom, nájdeme v gréckej kultúre v Homérovej Ílias. Nespôsobil 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 podlúme bojovat’.

Achilleus na začiatku 20. spevu s chuťou vyráziť do veľkého boja, na ktorom sa nakoniec zúčastní aj bohovia. Najprv pobije niekoľko menších trójskych hrdinov a v 21. speve sa prebojuje k brodu rieky Xanthos, ktorú spolodil sám Zeus (v.2). Unikajúci Trójania naskáču do nej a Achilleus ich začne zabíjať. Neušetří ani Lykáóna, ktorý sa mu vzdá a prosí ho: „zutuj sa a súcit (a‡deo) maj so mnou! Som tu pred tebou, potomkom Dia, prostredník (a"do…oio) čestný.“ (v. 74–75) Achilleus mu odpovedá, že od smrti milovaného Patrokla, už nenechá nikoho z Trójskych nažive a Likáona zabije. Hneď na to sa v boji stretnie s Asteropaiom, ktorého predkom bola rieka Axios a ktorý mu kopíou poraní rameno, no Achilleus ho prebodne mečom, skočí mu na hruď, vyzláčí jeho zbroj a vyreže „chvastavé slová": „O koľko Zeus je mocnejší od riek, čo do mora teď, o to koľko potomstvo Dia je mocnejšie od riečnych synov:“ (v. 190–91) To nahnevá rieku Xanthos a riečneho boha Skamandra, ktorý má už Achilla dost’ a povie mu, že ak chce v boji pokračovať, nech najprv vyženie Trójanov z rieky „lebo vedľ premielené vlvy mám plne už mŕtvol a viac už nemá sa kadiť val’t 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 vlhu“. Achilleus dostane strach (deinÒj, v.248) a vybehne z rieky von, ale Skamandrova vlha ho prenasleduje a zažiada aj na pláni. Uvedomí si, že tento svoj prečín uz sám nezvládne, boji sa, že „zbynie hanebnou smrťou... st’a malíčky pastierik bravov, ktorého uniesie riava“ (v. 281–82) a prosí o pomoc svojho otca Dia. Skamandros však zúrčí ďalej, „vzdúvajúc veľké vlvy a šumiac penou a krvou a telami mŕtvol“ (v. 324–325), pripomínačujúc Achillovho jeho

---

1 κρίσις – spor, rozdeление, rozlišenie, rozhodnutie, súd, rozsudok (od κρίνω (Ion. κρίνειν) – rozdeľujem, rozlišujem, rozsuzujem, rozhodujem).


Dnes nám slovo stud či ostych takmer nies loviť. Pozrieme sa na to, čo známené pre Homéra a pre archaickú lyriku a pre aidió je považovaný za dôležitý. Ostych spolu so strachom – bázňou (φόβου, δεος) boli pre starých Grékov „hlavnými predmetmi citovej výchovy“. Obča mal velký význam pre život človeka, ich pestovanie obmedzovalo ľudské sebectvo v prospech celku. Pre grécke aidiós nemáme v našom jazyku výstižný ekvivalent. Aidiós nie je len ostych, ktorý človeka zdržiava od zlého konania. Určuje aj kladné správanie sa vojny a bohom a prejavuje sa ako to, čo vyjadrujeme slovami ohľaduplnosť, šetrnosť, cit pre slušnosť, úcta, pokora, či rešpekt k druhým.

U Homéra sa aidiós najčastejšie prekladá ako stud, ostych, hanba. V Iliade Troján Sarpedón kričí na svojich vojakov, ktorí utekajú z boja: “Hanba vám Lýkiiai!“ (v. 16,420) Božský Aiás na strane druhej vyzýva svojich spolubo-jovníkov, aby nezutekali pred Trójskymi prenasledovateľmi týmito slovami: „Priate-lia, zmužilí budte a stud si do srdca vštepte! Chlap nech hanbí sa (α”δεεσκ) chlapa, keď bojuje v zúrivej seči; / bo keď sa hanbia (α”δεεενεν), 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 tudy od hanebného úteku zdrží stud a strach – α”δεες κοι δεος). Individuálne útinky z boja sú prítomou porážky celku. Zahodiť štít a zute-kat’ patri k najväčšej potupe pre bojovníka. Napriek tomu, že homérske vojská nebojujú vo falange (tá sa objaví až s hoplítskou reformou v 7. stro-ročí), musia držať spolu

---

1 Odplavenie mŕtvych riečou by bolo v rozpore s homérovským zvykom mŕtvych sąpaťov.
a ostých pred spolubojovníkmi zabezpečuje, aby sa v ohrození toto spoločenstvo nerozpadal.

V hierarchicky štruktúrovej homérskej spoločnosti je *aidós* nevyhnuteľný pre adekvátné správanie. V *Ilias* heroiki pocítujú úctu pred kráľom Achilleom (*Il. 1,331*) a v *Odyseji* sa malšia hrania pred staršimi (*Od. 3,24*). Spoločenské postavenie a vážnosť človeka vyjadruje epitetom „vzbudzuje úctu a strach“ (*Il. 3,172, cf. 11,650*). Pridávne meno *aidobos* znamená ostýchavý, ale aj úctyhodný, vážený (*Il. 10,114; 14,210*). Bohy- ne a manželky hrdinov sú často oslovované ako *aidoiés*: početná, cudná i 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 a lútosť, ako sme videli vyššie (*Il. 21, 74–75; *Od. 3,96*), a označujú aj prosebníka či hosta, 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 myšlenia a rozhodovania. 1 Takúto situáciu nájdeme v momente, keď sa chce nahnevaný Arés vzoprie Dioví vôli a Athéné mu dohovára slovami: „Šialenec, horúca hlava, si stratený! Preto máš uši, aby si počúval takto? Či nemáš už rozum (*nÒoj*) a hanbu (*a"dèj*)? Nečuješ azda, či hovorí velebná bohyňa Héré, ktorá sa práve vrátila od vládca Olympu, Dia?“ (*Il. 15, 128–31*) *Aidós* tu predstavuje uvedomenie si reálneho miesta v spoločenstve a od *hrias* archaických lyrikov začína v bieloskvúcich rúchach navrátia k bohom a „nic pak nezbude smrteľným lidom nežli bída a žal (†lgea lugr¦) – a nebude pomoci od zla“ (*Op. 197–201*). Podľa Pindara je *Aidós* dcérou Titána Prométhea, veľkého pomocníka řiadka (*Pindaros, Olympia 7,43f*).2 Obe

---


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


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 (*δικ…α*), zapríčinujúcu konflikty v obci. Tento problém je častým námetom Theognisových a Solónových básní. Aidós sa tak stáva jedným z predpoloh zvykového a zákonného usporiadania obce. Túto skutočnosť potvrdia v štvrtom storočí niektorí sofisti a predovšetkým kynici, ktorí vo svoji životnej podľa římských zvykov a zákonov (*κατά νόμον*) postavia život podľa prirodzenosti (*κατά φύσιν*). Práve kynici sa stanú populármi svojou anaiđeia – bezostyšnosťou, „ktorá mala byť zrejmou provokáciou a praktickým potvrdením cynického konceptu negatívnej slobody“, spojenou „s opovržovaním zaužívanými konvenciami slušného správania (*a”dèj*) v obci“.


3 Kratochvíl, Z.: *Výchova, zřejmost, vedomí*. Praha: Herrmann, 1995; s. 84.
k náboženskej úcte (σθένεια, θύμβος – zbožný úžas). Pripo- 
menime si spolu s Gadamerom známu skutočnosť, že grécke náboženstvo „nebolo 
náboženstvom knihy a správneho učenia, ale skôr plachej úcty jednotlivca a usporita-
daného verejného kultu“.1 Kto nie je schopný brať ožiad na svoje okolie, nevidí 
čelok, vďaka čomu nie je schopný vnímať aši božské. Nedostatok vnímavosti voči 
božskému Gréci nazývali aσθενεία – nedostatok úcty, neschopnosť úžasu, ktorá môže 
výsúšiť až do bezbožnej spupnosti (ὑποτειχίστηκα). Byť schopný úžasu, úcty je zároveň 
určitým druhom múdrostí a úžas sa stane tradičnou charakteristikou črúto filozo-
fickéj múdrostí, múdrostí ktorá hľadí na celok.2 
Pozastavme sa ešte aj pri vzdialenejších možných významových rovinách slova 
aidós. Od tohto slova je ako neutrum plurálu odvodené „τα αιδοία“ – slovo pre po-
hlavné ústrojenstvo, ohanbie, hanbu 3 (ale aj pre vznešené) a v gréckej náboženskej 
reči tiež označenie pre posvätné drevené fally nesené pri náboženskej slávnosti na 
počes Dionýsa. Takto chápané pohlavie je niečim, čo môže byť prístupné zraku len 
v čase a na mieste, ktoré sú na to určené a ktoré treba poznáť. Naopak, mimo tento 
čas a miesto, má pohlavie zostat’ zraku neprístupné a skryté (jednodušené: 
nahý Grék patrí na cviško, alebo do kúpeľov, ale nie na agoru). V podobnom kon-
texte môžeme čítať aj Hérakleitov zlomok B 15: „Keby to nebolo Dionýsovi, pre 
ktorého konajú sprievod a spievajú pieseň pre pohlavie (αυξεῖσθαι), zamestnávali 
by sa nanajvýše nehanenými (αυξόνταστος) vecami, Hádès (άιδης) a Dionýsos je 
však ten istý, ktorému šalejú a besnia.” V slove aidós takto môžeme zapo-
čuť aj ďalšie 
2  Porovnaj Aristotelés, Metafyzika, 1,2, 982b11-19; Platón, Theaitétos, 155d2-5 (obaja však 
v tomto kontexte nepoužívajú slovo aidós, ale thaumazein); pozri tiež Patockov komentár v: 
KOYMENH, 1999; s. 212. 
3  „Bodol ho svojím / oštepom doprostred varlát (αὐξεῖσθαι) a do pupka (Νφαλόω), v mieste, 
kde Arés / pôsobí najváčšiu bolest a útrapy nešťastným řaďom“ (Homéros, Il 13, 567–69) 
4  Porovnaj Platón, Faidón, 80d; Knýtna, 403a. 
5  „...ani sa nestýkaj so zlými mužmi, ale sa vždy len šľachetnými (ὑγιεῖσθαι) drž! ... Ved’ od 
dobrých ľudí budeš sa dobrému učiť, no ak sa so zlými združiš, stratíš i rozum (νοῦν), čo 
teraz máš.“ (Theognis, v. 31–36)
vedieť len to, čo máme vidieť, treba vedieť aj to, čo máme nevidieť — k takému poznaniu nás vedie aidós. Preto by sme mohli aidós preložiť skôr ako „ohľad“, než ako „ostyč“. Ohľad, ktorý so svojimi synonymami „zreteľ“ a zastaralo dokonca „zrenie“, odkazuje k vidieť — vedieť. Byť ohľaduplný znamená vidieť svoje okolie a vedieť sa v ném adekvátny správať — poznáť a konané náležite.

Vráťme sa k nášmu Achilleovej. Čo zapríčinilo jeho konanie? Achilleus dychtiaci bojujeť, zaslepený smútkom nad smrtťou Patrokla a vedomím svojej výnimočnosti prestal byť vnímavý vo svoju okolí — vo svoj spolubojovníkoch i nepriateľoch, vo svojom prostrediu, vo svom bohovi, ale samotný 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:


1 Porovnaj Platón, Ep. 344b: „Lebo je nutné to poznávať zároveň s dobrým i zlým a rovnako aj nepravdu a pravdu o celom súčine.“
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 jednotliveca v univerzre.1 Určite pôjde o presah samotnej histórie do filozofie a následne do psychológie, ale nie je to žiadny neadekvátny postup, pretože Hérakleitovo učenie sa zaobíra aj výstavbou univerza, ale aj výstavou duša a tak môžeme na pracovnom poli slúšať historicko-filozofické bádanie spolu s psychologickým.

Tvrdíme, že Hérakleitova filozofia sa začína výrokom – „Nie má budú počívať, ale túto reč, mádro urobia, keď budú súhlasit, 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 odhalit vzťah medzi jedným a všetkým, t. j. aj vzťah medzi jednotlivcom a univerzom. Tu už evidentne vidíme, že porozumenie Hérakleitovej filozofii z hľadiska histórických 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 adekvatné zmyselné miesto pre svoju existenciu. Asi najsignifikantnejším príkladom daného odcudzenia je ekologická kríza, ktorá pôsobí na nasťed duchovnú a sociálnu struktúru a zároveň aj na vedecké práce, ktoré nevedia riešiť skutočné problémy. Vďaka takýmto problémom sa môžeme na nezvyklé výsledky a zmeny v sociálnom a ekonomickom období.

Nuž a grécku filozofiu môžeme pokládať za zdroj nášho vedenia, a preto je aj prvotným historickým prameňom, ktorému sa môžeme vracat, najmä keď hľadáme hodnotovú orientáciu v súčasnosti.

1 Odkaz Hérakleitovho výroku: „Prehľadával som seba samého“ (pozri [5], 38).
Ale vrátíme sa k jadru nášho príspevku, pretože jeho hlavným cieľom je uskutočniť paralely medzi Hérakleitovým učením a analytickou psychologiou C. G. Jun-aga, pričom sa domnievame, že tieto paralely môžu poukázať na to, že Hérakleitovo učenie ako historic ký odkaz pre ľudstvo môže byť cestou ozdravenia ľudskej bytos-ti, pretože Jungova analytická psychológia tento odkaz obsahuje.1 Nepôjde samo-zrejme o žiadny návod, skutočne iba o poukázanie istých styčných bodov, ktoré sa nám javia ako veľmi relevantné.

Carl Gustav Jung patrí k jedným z najvýznamnejších žiakom S. Freuda. Môžeme ho označiť za polyhistora a odborníka na metodológii duchovného skúmania, ktorý výrazne obohatil Freudovu teóriu nevedomia, pričom naznačil cestu k revolučnému chápaniu psyché, a najmä novú cestu k chápaniu duše a osobnosti. Sústavné 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 vztiahnúť na Hérakleitovu filozófiu, pretože by sme ju vytrhli z jej bytostného kontextu. V Hérakleitovom učení súce ide taktiež o vzťah, ale daný vzťah je vzťahom počúvania toho, čo prehovára logos a následné otváranie sa jednotlivca bytíu. K tejto myšlienke nás predurčuje najmä ďalší filozofov výrok „Ti, 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 odháňananiu sa 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 je vytvorený spoločné pole univerza, dokonca bez latencie hraníc.

Čiže Hérakleitos poukazuje na absoliutne otdielny rámec pedagogického procesu na aký sme z historického hľadiska zvyknúti. V jeho učení – alebo lepšie povedané v jeho historickom odkaze – nejde o žiadnu rekapituláciu informácií, ktoré boli filozofmi nazhromaždené o stave bytíu,2 o výstavbe univerza, ale jednoznačne ide o počúvanie sa samého, a to presne v centre diałenia univerza. Hérakleitos totiž hrdo, a samozrejme s patričnou patetickosťou tvrdí, že prehľadával saha samého. Ale čo známena prehľadávať saha samého? A najmä, akým spôsobom môžeme v súčasnosti využiť takýto historic ký odkaz? Veď súčasná doba nás všetkých možnými možnosťami spôsobmi práve odpútra od tejto možnosti. Postindustriálna doba nám totiž podsvähuje a relevantne preferuje iba hodnotu informácie (manuál na riešenie), ktorá bytie spolu

1 „Jungovská psychoterapia je cestou liečby v dvojakočim zmysle slova. Má všetky potrebné podmienky k tomu, aby človeka 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 úspešnemu zvládnutiu najťažších a najkomplikovannejších chorobných psychických procesov.“ ([2], 31).

2 Nietzsche dokonca tvrdí, že „nepotreboval ňu ani pre svoje poznatky, na níčom, na čo by sa ich mohol opýtať a čo ostatná mudrcí pred ním sa snažili vyzisťť mu vobec neznážalo.“ ([6], 44).
s ľuds kým súčnom transformuje na virtuálny svet, kde hodnoty ako lásk a život a smrť nedávajú adekvát ný reálny zmysel. V daniom svete tieto hodnoty figurujú iba ako vstupy a výstupy do systému (univerzum), pričom sú ťubovoľne zameniteľné a nemôžeme im prísudit žiadnu jedinečnosť. A uniformita biznisu nazorá prináša obrazový svet informovanosti, kde nie len naše pocit šť ťubovoľne zameniteľné, ale dokonca aj naša bytnosť už figuruje iba ako tovar, ktorý podlieha zákonom po- nuku a dopytu.

A preto asi nebude na za hodenie, 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 filozofoť 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 tvorzenia vytviera v skély harmônie, ktorá je znovu narušovaná bojom a tak boj i harmónia sú rovnocenné, ako rov- nocenní partneri vstupujú na dejisko sveta, aby ho stvárnili do skutočnej podoby. Vídime, že jednoznác novou 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 poohalenie skrytého diania sveta a pod subjektívnym možnosť človeka vypovedať o tomto dianí. Akým sme už spomínať, objektívny logos sa na človeka v rámci svojho poohalenia viaže na relácii počúvania, takže logos k nám neustále prehovára, daľšie sa do konca tvrdíť, že v prehováraní sa nám snáz odhalit byte sveta. A slovom, subjektívnym logom môžeme o tejto skúsenosti vypovedať (pozri [4], 98). Prehľadávanie je totiž skúsenosť, skúsenosť so sebou sa- má, akési autentické stretnutie so svojím dianím. A ako sme už spomínali, objektívny logos sa na človeka v rámci svojho poohalenia viaže na relácii počúvania, takže logos k nám neustále prehovára, daľšie sa do konca tvrdíť, že v prehováraní sa nám snáz odhalit byte sveta. A slovom, subjektívnym logom môžeme o tejto skúsenosti vypovedať (pozri [4], 98). Prehľadávanie je totiž skúsenosť, skúsenosť so sebou sa- mám, akej autentické stretnutie s svojim dianím a vlastnou bytost'ou.

Ale kedy môžeme prehľadávať sa samého? V realite sme totiž zaplavení reál- nym vedomím našej existencie, tzv. vlastným svetom, ako hovorí Hérakleitos. A vlastný svet je v kontexte jeho filozofoť výrazne klamlivý a zavádzajúci, pretože nás odvráca 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 zdáť, že teraz v našom premýšlení (resp. príspevku) prichádzame k paradoxu, pretože analytická psychológia C. G. Junga najmarkantnejšie využíva

1 Patočka piše, že „kto si nerozumie (spiaci), ten má tiež iba vlastný svet: všetky skutočnosti nútia, aby prijali jeho portišiek – to je vlastný kožmos, ale až ten, kto sám sebe rozumie, ro- zumie tiež jedinečnému portišiu, ktorý všetkému stvorenému vládne, má teda spoločný svet, v ktorom pánom je spoločnéčť“ ([7], 153).
2 „Spiaci stratil sám seba, nevie o sebe, o svojom skutočnom ja, mysli si iba fantastické ja, ktoré si predstavuje. Jeho nevoľnosť, jeho vnútorný rozpor je v tom, že stratil svoju bytost’, že nie je tým, čo si predstavuje, že nemá svoje právé 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 odrážajú od porozumenia logu, od možnosti byť jeho poslucháčmi.

Nadávame 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 frenein, t. j. že nevedomie je konštituované teleologicky.⁴ Ak má nacoz nevedomie nejaký zámer, je to iba možnosť odhalenia bytostného ja, ktoré už má konkrétny priestor v univerzite. Ale to isté tvrdi aj náš filozof, pretože adekvátnym bytie 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 veľmi zdobená cesta, na ktorú zvyčajne ani jeden život nestačí. Zároveň si aj uvedomujeme, že dosiahnuť skutočné bytie je pre človeka naozaj veľmi náročné, je to veľmi dlhá cesta, na ktorej zvyčajne ani jeden život nestačí.

¹ „Najdôležitejšia 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 myšlením 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 striktnie a najmä exaktne oddeliť a taktiež súhlasíme, že „naša psyché má svoju históriu, podobne ako telo“ ([3], 52) a súčasne „teologické, psychologické, históricke, fyzikálne, biologické a mnohé iné stanoviská môžu byť rovnocennými vstupnými bodmi pre skúmanie o základných pravdách bytia“ ([2], 7). A Patočka dodáva, že „práve 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 jeden, navzájom súvislý celok.“ (pozri [7], 155).
mujeme, že kráčať po tejto ceste je naším najlepším osudom, pretože ľať sám za sebou v realite, kde je 

sloko dneň nev ťrušť zátvorky alebo dať uvodzovky, ako podotyka Hérakleitos, je nielen veľmi namáhavé, ale zároveň i jediná možnosť ako pooháliť 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 odlisných náuk. Ale nazdávame sa, že práve preto, že grécka filozofia je základnou našho vedeckého poznania, bolo by veľmi nezodpovedné, aby sme na daní analogió nepoukázali.

Nájsť v histórii liek na chorobu súčasnosti, ktorou – ako sa domnievame – je účinom šťastím. Môžeme nájsť problém, ktorý nás trápi v historickom kontexte, a zároveň vidieť, ako sa budúcnosť nám sažnáta by bola iba absolútne dezilúzia. Totiž v prvom rade si musíme uvedomiť, že nesmíme riešenie problému vytrhnúť z historického kontextu, pretože potom nám zostane iba torzo, ktoré ňu-bovoľne, a najmä nesystematicky, môžeme použiť. A týmto smerom by sme na-ozaj nemali vykročiť. Aj keď Hérakleitos nás obráta na terapuvsť z terapeutického hľadiska, v úvahu môžeme vstúpiť o svojom mieste v univerzu, tohto podľa Hérakleita človek ovplyva aj subjektívnym logosom, má schopnosť aj vypovedať o svojom mieste v univerzu, totiž subjektívny logos je súčasťou univerza, medzi nimi neexistuje žiadna hranica, tak ako medzi vedomím a nevedomím, pretože táto hranica je iba virtuálne získaná do našej psychiky, čoho príkladom sú napríklad duševné poruchy, ale i proces snívania. Skutočnosť, že všetci máme možnosť prehľadávať sa sama, je u Hérakleita poľatá nazor výkoryso Jungova analytická psychológia sa zároveň nazýva aj ovládaná terapia. A môžeme Hérakleitovu filozófiu počať z terapeutického hľadiska? Nuž, v jednom jeho výroku sa hovorí, že všetkým spoločná je rozvaha, pričom pod rozvahou rozumie schopnosť počúvania logu, zmyslu a poistíka 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 Hé rakleita 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 súčne.


Domnievame sa, že aj keď táto výzva bola prezentovaná i v Sokratovej a Platónovej filozofii (Delfské – Poznaj sabe sa), najširšie rozpracovanie uskutočnila práve vďaka Hérakleitovi. A naozaj by bolo veľmi rozmarne, 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:

PODSTATU PROCESU, KTORÝ NAZÝVAME AKO GLOBALIZÁCIJA, TVORÍ NADRÁDENIE EKONOMICKÝCH PROCESOV A ZÁUJMOV NAD VŠETKY OSTATNÉ, JEDNO ZLAINÍTOJUJE MAXIMIZÁCIJA UTILITY.

V BEŽNOM DISKURSE SA VŠAK POD GLOBALIZÁCIJU SKÓR ROZUMIE GLOBÁLNE SIEŤOVÉ PREPOJENIE AKTÉROV A SUBSYSTEMÓV, CHARAKTERISTICKÉ PRE SÚČASNÝ TYP CIVILIZÁCIE, T.J. TO, ČO FUTURÓLOGOVIA UŽ ÚŽVÝTSTORÓČIE OZNAČUJÚ AKO „GLOBÁLNU DEDINU“. IDE ZREJME O INVERZIBILNÝM PROCES, KTORÝ NA MANIFESTUJE V SUČASNOSTI NAPIKLAD VO TÔM, ŽE NADNÁRODNÉ AKTÉRY OBMEZUJÚ SUPERVENITU NÁRODNÝCH ŠTÁTÓV. BOL BY VHODNÉ PRIJÁť ROZLIŠOVANIE MEDZI KOMPLEXNOST’OJU GLOBALITY A GLOBALIZMOM V ZMYSE VŠETKO PRENIKAJÚCEJ, VŠETKO MÉNIAJÚCEJ VLÁDY SVETOVÉHO TRHU, KTORÁJE „DO GIGANTICKÝCH ROZMEROV PROJECTOVANÝM ZASTARÁNÝM EKONOMIZMOM, OBNOVENÝM HISTORICKÉM METAFLYZIKOM, NEPOLÍTICKÝM SA SPRÁVAJÚCOU SPOLOČNOSŤOU REVOLÚCIOU, RIADENOU ZHÓRA“ ([1], 137). Ako je známe, pokusom o nastolenie historického metaflyziky, založenej na primáte ekonomických aktivít a záujmov, ktorý tak či onak ovplyvil historické peripetie minulého storočia, bol marxizmus. Hoci jeho zakladatelia i apoléti sa základali dialektikou a teda prekonáním vulgárneho ekonomizmu, v podstate mu marxistická filozofia dejín sche- matickým výkladom prvotnosti a druhotnosti (základne a nadstavby, čo sa snážil korigovať E. Fromm) najmä v stalinskej dezinterpretácii podľa, Zdalo by sa, že v postmodernej dobe s jej akcentovaným poriadkom chaosu, všechraničujúcim pluralizmom a prehnaným hodnotovým relativizmom nemá opodstatnenie žiadna metaflyzika prípadne ideológia s nárokom na totálnu platnosť, kryptoekonomizmus ako neoliberalná ideológia globalizmu sa však výrazne presadzuje. Preskúmame preto východiskové predpoklady marxistického ekonomizmu vo vzťahu k procesu globalizmu, marxizmus totiž reprezentuje jeden modernú explanačnú teóriu, poukazujúcu na rozhodujúcu úlohu ekonomických záujmov. Marx v rámci analýzy materiálnej výroby a ľudskej práce pochopiš, že pracovný prostriedky sú najrevolučnejšou zložkou výrobnych 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 prirodne i k spoločnosti. Podľa Hegela ľudia ako cieľavedome konajúce bytosti majú svoj protiklad vo vonkajšom svete, proti ktorému stávajú svet svetových a sprostredkovateľov. Ak chcel Marx preskúmať dejiny techniky a vývoj výrobných síl, musel sa zameráť na vývoj strojov. Z existujúcich strojov Marx najviac zaujíma-
li mlyn a hodiny. Mlyn je chronologicky prvým strojom, postupne sa v ňom používali všetky dovedy známe druhý hnaný síly a pracujúca časť stroja sa vždy pohybovala bezavíde od ruku človeka: „na dejinách mlyna možno studovať celé dejiny mechaniky“ ([2], 409). Marx pritom upozornil aj na súvislost medzi dejinami techniky a historickými udalosťami, ako obsadzovanie kolónii, trhov, náboženských rozpory atď. „Strelný prach, kompas a kníhtlač sú tri veľké vynálezy, ktoré predšli buržoáznou spoločnosť. Strelný prach vyhodil do vzduchu rytí erstvo, 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 epoce manufaktúry pripravoval epochu strojov. Hodiny zrodila umelecko-remeselná výroba spolu so vzdelanosťou, ktorá charakterizovala úsvit buržoáznnej spoločnosti. V hodinách má svoj pôvod myšlienka automatičnosti a automatického pohybu, aplikovaného vo výrobe“ ([2], 418). Podľa Marxova treba z histórie 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, sústredzujú v jednej budove a nadobúdajú formu jednoduchej kooperácie (zhотовovanie strojov prostredníctvom strojov) ([2], 403–404). Ide o dve základné formy manufaktúry – heterogénne a organické – pričom organická manufaktúra sa premenila na strojový veľkopriemysel, keď už bol k dispozícii hnaný t.j. parný stroj ([3], 350, 390).

Inkriminovaný text – Manifest komunistickej strany – by prenesený do súčasnosti mohol začínat tým, že Po Európe mátoží strašidlo globalizácie... Marx presne diagnostikoval buržoáznou spoločnosť v polovici 19. storočia, keď postuloval buržoáziu ako revolučnú triedu, ktorá odstraňuje pre tradičnú spoločnosť relevantnú roztriestrenosť výrobných prostriedkov, vlastníctva a populácie: táto „spoločnosť znenazdania upadá do stavu nečakaného barbarstva; ...má privieťa civilizácie, privieťa obchod...buržoázné vzťahy sa stali priúzmyskami 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 fatálné 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. Zážitky o technike, ktorý je vlastne prvým variantom známej 13. kapitoly 1.zväzku Kapitálu „ stroje a veľkopriemysel“.
tak, že pripravuje všetranniešie a mohutnejšie krízy a zmenšuje prostriedky na zabránenie krízy“ ([4], 363). Postindustriálna spoločnosť alebo „pozdný kapitalizmus“ (termín J. Habermasa) tým, že preukázal flexibilitu, za ktorú vdáči vytvorenému priestoru pre fungovanie spontánneho portádku, dokáže využívať dokonca rozvojový potenciál fenómu krízy, čo však neznamená vyriešenie imanentného protirečenia systému. Toto protirečenie, spočívajúce práve v tom, čo je aj podľa Marxova historickou zásadou kapitalizmu, totiž v napredovaní výrobných sil, 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 žiželne pohromy či ekologické zákonodarstvo ako prekážka „slobody podnikania“. Už na sklonku šesťdesiatých rokov pri posudzovaní Marxovej finality dejín bola nastolena opodstatnená námietka o stratě revolučného subjektu, lebo práve vo vyspelých priemyselných krajinách sa nenašlo vízia o premene triedy osobe na triedu a triedný boj nefungoval podľa Marxova scénára spôsobom, ktorý sa týkal výlučne epoce 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 Darwinov a teória v prírodove“ ([4], 340).

V súčasnosti však pojem globalization plní rovnakú funkciu ako marxistický pojem historickej nevyhnutnosti v minalosti: budúcnosť má svoju poslednú podobu, ktorá sa odhaluje v dejinách a tým aj novú vyššiu racionalizáciu života na planéte Zemi ([5], 67). Napredovanie výrobných síl a rozvoj deťmi práce sa nie len podľa Marxovej logiky zrejme nezastaví, po- kiaľ by nedoslo – čo nemožno vylúčiť – k apokalyptickej katastrofe, takže všetky všetky lokálne, historicke a morálne obmedzenia, ktoré kladú globálny trh a globálnu občianskou spoločnosť“. Prekonáva všetky lokálne, historicke a morálne obmedzenia, ktoré kladú globálnemu trhu a globálnu občianskou spoločnosť, údajne môže zaručiť planetárnu koordináciu ľudstva a tým aj novú vyššiu racionalizáciu života na planéte Zemi ([5], 67). Napredovanie výrobných síl a rozvoj deťmi práce sa nie len podľa Marxovej logiky zrejme nezastaví, pokiaľ by nedoslo – čo nemožno vylúčiť – k apokalyptickej katastrofe, takže všetky všetky lokálne, historicke a morálne obmedzenia, ktoré kladú globálnemu trhu a globálnu občianskou spoločnosť, údajne môže zaručiť planetárnu koordináciu ľudstva a tým aj novú vyššiu racionalizáciu života na planéte Zemi ([5], 67).
distribúcia pozitívnych i negatívnych externít vzhľadom na vlastníctvo týchto pro-
striedkov. Marx sa spoliehal na materialistickú dialektiku, hegelánsku negáciu negá-
cie, keď tvrdil, že centralizácia a zospoločnenie „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 myšel, že zdôvodnil nevyhnutnosť ako
spoločenský pokrok. Uvedomoval si, že Heglova dialektika je orientovaná do minu-
losti, samu ju chcel aplikovať do budúcnosti, aby sme sa vyhli alternatíve barbat-
stva, preto ako radikálny nasledovník osvietenstva konštruoval kritérium na rozliše-
nie historického progresu a regresu. Ak však nechceme akceptovať eschatológiu
komunizmu, na ontologické rovine dokážeme konštatovať iba toľko, že ekonomické
zmeny, ktoré determinujú spoločenské usporiadanie, sú v konечnom dosledku pred-
sa len primárne. Tým sa vytvoril priestor pre filozofickú antropológiu: dejiny súce
nemajú cieľ, ale treba počítať s úsilím indívídu o sebarealizáciu (napr. prekonaním
odcudzenia).

Podľa Marxa dôležitou súčasťou kapitalistického systému mali byť námerné
pracujúci ako „priemyselná rezervná armáda práce“, v rámci nadvlády nespoločnej
práce nad živou prácou ([4], 370). Šľacht nahladiteľní a v prípade konjunktúry k dispozícii, Marx predvídal všeobecný zákon kapitalisticky akumulácie resp.
populačný zákon kapitalistického spôsobu výroby, podľa ktorého sami robotníci vytvárajú
spôsob, ktorý ich robí nespokojnosťmi: „mechanizmus kapitalistického výroby
a akumulácie ustanovuje počet týmto zhodnocovacím potrebám“ ([3], 653). V súčasnosti však časť populácie vo vyspelých krajinách a väčšina populá-
cie tzn. tretieho sveta patria nie do „rezervnej armády“, ale sú jednoduchým nadvládo-
ním až zbytočným bez perspektívy zamestnania v systéme, ktoré nemyslí ekonomické
rozšírenie ekonomického i politického nátlaku predpokladá plnú zamestnanosť. Ak
jedo z možných riešení sa v takejto situácii a navýši v podmienkach populácie
explozie pauperizovaných ponúka stratégia „globálnej genocídy“, ktoré predchádzajú
„globálna menticída“ (termíny E. Bondyho). Sociológ U. Beck vidí aj za revolučnou
francúzskych mladistvých príštihovcov 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 národnoštátnie organizovanej triednej
spoločnosti. Tá predpokladala čo, že pre skupiny obyvateľstva rastúce po celom
svete platí čoraz menej – že chudoba je dôsledkom vykoris-
tovania, a teda je užitočná. Chudoba jedných zakladala bohatstvo iných. Táto historicická premisa sa začína
kútať. Na odvrátenej strane globalizácie sa čoraz viac ľudí dostáva do situácie bez
východiskovej beznádeje, ktoré kanôzovým znamením je – a to je mrazivé – že týchto
ľudí nikto nepotrebuje... ekonomika môže rást aj bez toho, aby do nej prisievali.
Vlády môžu byť zvolené aj bez ich hlasov. <Nadvládočnú> mládež tvorí občania na
papieri, ktorí v skutočnosti občanmi nie sú, sú teraz obžalobou všetkých ostatných.
Vymykajú sa predstavovosti robotníckeho hnutia“ [6]. Aplikáciou marxovskej metódy
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 autarkicou presadzovanej všeobecnej pracovnej povinnosti alebo sa jednoducho ne-mali vôbec narodiť. E. Bondy poukazuje na to, že intenzifikácia práce je poverou, ktorá bola ľudom vnútrená iba pred niekoľkými generáciami, ak aj v tradičnej spoločnosti bola práca odcudzená, vzťah človeka k jeho vlastnej produkcii neboli založené na neprimeranej držine. „Vlastníci výrobných prostriedkov kalkulovali s tým, že pracovníka zodrú až k smrti, pri čom vedľa hladujú ďalších desať ľudí, ktorí by časť jeho práce mohli prevziať a užívať 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 ekonomovia 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 privítelom a v určitých životných cykloch sa prehliadá s časom, ktorý jednotlivec venuje na vlastnú sebarealizáciu. Súčasné 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). S cenár E. Bondyho vychádza z exkluzivity motivácie zisku, ktorá povedie k tomu, že napokon ostane jeden monopoliastický vlastník, ktorý už vlastné 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 štúdiov a vypracovať legislatívne schémy, ktoré by sledovali prevzatie mocí zvýhodnených a tak umožnili zvrhnutie nadnárodnej oligarchie. Právna veda by mala sformulovať určitú civilizačnú právnu normu tak, aby bola na- toľko upevnená, že by sa dali iba t’ačko prekročiť, ba čo viac, aby sa pre ostatných obyvateľov planéty stali prirodzenými, resp. zvykovými normami ([8], 96–99). Právo by malo tuť úlohu plniť v štádiu, keď sa stalo autopojetickým (termín N. Luhman- na), t.j. samo je schopné postihnúť kognitívny problém, pochádzajúci zo sociálneho okola a následne organizuje spoločnosť tým, že redefinuje a organizuje samo seba; rozhodovací proces o tom, ktoré z prvkov sociálnej reakcie sa stanú reálnou právnou podmienkou, sa týka vždy právneho systému a jeho vznik a 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, nevystačme totiž s výlučnou zodpovednosťou za individuálne konanie, ako predpokladá libertincký liberalizmus, ale voľba je aj kolektívna alebo aspoň determinovaná spoločnosťou „kulturnú skúsenosťou“ (termin Ch. Taylor). 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 znalostiach, ktoré sú sprostredkované digitálnymi technológiách, bude v budúcnosti demarcačnou čiarou oddelujúcou ňudí sociálne signifikantných od bezvýznamných či nepotrebných, tak ako mohol Marx v polovici 19.storočia rozdeliť ňudí na vlastníkov výrobnych prostriedkov a námazdne pracujúcich. Otázka stojí takto: dokáže liberalizmus práve v období triumfu, kedy manštešiel svoje prednosti, modifikovať dôrazný akcent na primát individuáta tak, ako si výzaduje uplatňovanie globálnej zodpovednosti? Európska vízia budúcnosti podľa J. Rifkina v postmodernej dobe, chápané ako súmrak moderny a útok proti ideologickým základom modernizmu, zatiaľ čo Americký sen: uprednostníť ňudí v spoločenstve pred individuálnou nezávislosťou, kultúru 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 mocí ([10], 11–12). „Tým, čo máme k dispozícii, je radikálne nová priestorová a časová orientácia a rodiaci sa Európsky sen. Upustenie od individuaalizmu je novým sociálnym spojivom, dost’ silným na to, aby zviedlo dohromady 455 miliónov ňudí“ ([10], 290). Požiadavka upustenia od libertinického individualizmu t.j. komunitarizmu však obsahuje riziko pokusov o návrat k archaickým tradičným štruktúram alebo pokusov o akceptáciu totalitárnych koncepcii, založených na kolektívnej vôle. Toto riziko ruší relevantnosť ideologického zodpovednosti, ale všeobec nevylučuje, ba čo viac podporuje Marxov filozofický projekt slobodnej spoločnosti a emancipovaného jednotlivca. Podľa filozofa a sociológia V. Bělohradského, ktorého nemožno upodozrieť vo sympatií k marxizmu, „jedinečná veľkosť Marxa spočíva v tom, že sa vyhol pasci retrotópie (t.j. výzy k návratu) a „socializmus chápaj ako systém vlády nad poľom možností, ktoré nám kapitalizmus otvoril“ ([5], 67, 74). Teda nie postmoderná strata životného sveta a zmyslu života, ale otvorene pole možností, ved’ globalizácia svojom podstatou nie je živelnou pohromou, podobnou biblickej potope, ale jej negatívne dôsledky by za určitých okolností mohli byť rovnako fatálne...
Literatúra:

KULTÚRNA IDENTITA V GLOBALIZAČNOM PROCESE

Silvia Malankievičová

Predkladaný príspevok má za cieľ poukázať na fakt zložitých dimenzí chápania kategórie identity, ktoré aktuálne vstupujú do súčasných premyslení nielen vo filozofickom a vedeckom priestore ale hläsiť v rámci kultúrneho kontextu. Otázka smeruje k bližšiemu určeniu a poňatiu kultúrnej identity je dnes pálivo diskutovaná. Kultúrna identita vystupuje ako zložitý fenomén, vyrastá z praktického života spoločnosti, ale súčasne sa nebrání ani teoretickým konštruktom na spoločensko-politickej platforme. Spoločensko-politický charakter analýz mnohokrát vyústí do aktu konkrétizácie v takom zmysle, že kultúrna identita sa stáva prakticky realizovaťou. V týchto intenciach súčasný stav rozporuplných diskusí o probléme kultúrnej identity poukazuje na fakt neprijatelných a miestami nebezpečných dôsledkov teoreticky forširovaných konceptov, ktoré pretendujú na vedenej osvojení širokymi masami. Z toho vyplývajúce strach a nedôvery 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 nahliať komplexné sémantické naplnenie akykoľvek pojmov, či kategórií. Príčom tento z časti akoby "absorbujucí efekt" ukazuje pojmovy jev konotačných súvislostí vždy cieľom ich prehodnotenia a pózicií. Interdisciplinárne zamernie a širšie filozofický životný akcent záujem v tomto diskurzívnom priestore najmä z ťažkejť s reflexiou spoločenských otázok na politickom poli. Potom táto diskurzívna platforma je schopná ukázať teoreticky definované konštrukty spolu s ich funkčným, praktickým zamerními a zároveň aj s ich konkritizáciou. Rozmanitost' plurality vedeckých a politických diskurzov je faktom, ktorý nemožno opomenúť. Príčom filozofický fókus artikuluje požiadavku skúmania kultúrna fenoménov v spojitosti so životným, žitným pozadím. Tento životný akcent odkazuje na prítomnosť' byrokratickej motivácie filozofickej reflexie a jej prehodnocovania.

Súčasné filozofické premyslenie problématiky identity v spojitosti s jej kultúrnym naplnením naráža na súčasnú podobu evropskej 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 tradiťovanou kategóriou, preto jej súčasná podoba
vystupuje v prísečníku 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 mnohobåzňovými významami. V konotácnom procese neustáleho prenášania „seba“ (Self) ďalej smerom k svojmu vlastnému prehodnoteniu.

Tieto histórické a prítomné sémantické šifry poukazujú na zložitost chápania samotného fenoménu kultúrnej identity. Potom filozofická reflexia tohto fenoménu sa odohráva v bohaté štruktúrovanej diskurzívnom priestore. Pojmy ako identita, multikulturalizmus, inter- či trans- kulturalita nás nutne všimnúť, že v dôsledku od sahania životného svetového diaľa, v čom spočíva charakter a význam situovania rýchloho fenoménu v rámci štruktúrovanej diskurzívnejho priestoru?

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


V tomto esej Habermas a Derrida žiadajú „avantgardný obrat Európy“, ktorá by ako „lokomotíva“ mala vyvažovať zároveň jednoznačný proces Európy ([1], 2). Príčom ich spoločný postoj už v dichotomický model smerovania medzinárodné politiky európskeho spoločenstva v ostrej dištinkcii od medzinárodné politiky Spojených štátov amerických. Týmto tlieč zdôrazňujú to, čo je v politike USA neznesiteľné. Táto neústupivá a z časti „zaujatá“ pozícia je reálnou hrozivý stav po vypuknutí vojny v Iraku, ktorá podľa nich „rozvírala purity morálne obsčenej deťmi práce“ ([1], 1). V tejto skúške morality sveta upozornili na jednej strane na logistické veľké operácie nezadružateľného militárneho pochodu, ale na druhej strane na hektickú aktivitu.

humanitných organizácií ([1], 1). V tomto momente situovali zroduenie európskej verejnosti do ulíc demonštrációsnych pohybov ako znovuprebudzenie vedomia európskej humanity.


V priestore tejto problematiky sa prehliada znova aktualizovaná apória univerzálu a partikularizmu, zároveň identity a diferencie (blížšie pozri: [4]). Tu spadá tiež fakt, že pri hľadaní teoretických rámcov multikultúrneho diskuзу sa internacionálne vedené diskusie odohrávajú medzi liberálnimi a komunitaristami, ktorí sa špecifikujú na vzájomne 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 jednotičnej ideovej posolstvo, v ktorom kociestú určite pozitívne aspekty tak univerzalizmu ako aj partikularizmu.

Habermasove teoretické úsilia boli vždy spojené s hľadaním normatívneho modelu multikultúrnej spoločnosti, pri ktorých vychádzaja z regulatívnej idey ideálnej komunikatívnej spoločnosti, podobnej diskurziu etických princípov. Habermas

---

1 Ide o zachovanie priateľského súžitia rozličných kultúrných skupín v liberalnom ústavnom štáte. Habermasov model konsenzu jeho diskurzníje teórie sa hodí pre organizáciu dialektických procesov spoločnej politike tvorby vôle, pretože sa dopredu nestanovalých – okrem
k skúmanej problematike identity v multikultúrnej spoločnosti zavádza pojem transkulturality a zároveň odmietá etablované pojmy multi- a inter- kulturality. Tieto podľa neho sa nestávajú len nefunkčnými, ale nevhodnými, tým, že implicujú vzájomnú obťažnosť kultúr, a nesú v sebe potenciál konfliktu. Pojem transkulturality je preferovaný skutočnosťou, že v stave divergencí kultúrno-národných definovaných spoločnosti, vzniká nová diverzifikácia v individuálnom Selbst vo forme transkultúrne pretkávajúcich životných form (19, 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 zvázaná 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 vzťahu viacnásobnej kultúrnej príslušnosti a multiperspektívy. Kde sa napokon zdôrazňuje a verí v spôsobilosť k transkultúrnemu cítieniu, ktoré to cudzie porozumie ako svoje, t.j. rádje v ňom intersubjektívne ľudské. A nielen ako filozofický abstraktne pohľad, ale v konkrétnom zmysle ako večenie, ako intelektuálne spoluprežitie cudzej kultúry.

Literatúra:


PhDr. Silvia Malankievicová
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta PÚ v Prešove
17. novembra 1
080 78 Prešov
Does the current globalization repeat the failings of former one?

Current globalization has its 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 šlo predovšetkým o vytvorenie globálneho trhu pre rozňahujúci sa globálny obchod. Globalizácia je tak prvotne motívovaná predovšetkým ekonomicky, resp. ideologicky, konkrétne ideologiou 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 chode 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 kolonialnou rišou a jej námornou mocou, ktorá umožňovala udržiavanie tzv. Pax Britannica v svetových oceánoch. Existoval v podstate v období medzi napoleonskými vojami a prvou svetovou vojną 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.

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

Podobne túto globalizáciu a jej následky reflektovalo viacero mysliteľov XX. storočia. Napríklad A. Schweitzer už počas prvej svetovej vojny alebo krátko po nej napsal, že „kvôli moderným sociálnym problémom sa dostávame do triedného boja, ktorý otriasa a ničí naše hospodárske a štátne pomery. Boli to napokon stroje a svetový obchod, ktoré vedli k svetovej vojne“ ([5],106). Počas druhej svetovej vojny zas holandský kulturológ J. Huizinga konštoval, že „teória ekonomickej slobody skrývala v sebe zárodok na jednej strane nespútaného bujnenia kapitalizmu, na druhej strane nepochýbaného imperializmu silnejších štátov a národov. ... Učenie o slobodnom výmennom styku a zdržanlivosti štátu v ekonomické oblasti napríek všetkemu skór podporilo národov, ba dokonca nacionalisticzku konfiguráciu v Európe, nie by je stálo v ceste“ ([6],175). V tom istom období konštovala 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 „vládco nacistického Nemecka a súdobyho Japonska dohali do agresívnej vojny bola ich neschopnosť poskytnúť prácu“ ([8], 131).

Inými slovami, spôsob fungovania globálneho trhu postaveného na princípe voľného obchodu minimálne prispel k vypuknutiu prvej svetovej vojny, keď sa z dovetdajších vojen obchodných a kolných stala vojna skutočná. Jedným z jej dôsledkov bol vznik komunistické diktatury 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 ďalekosiahľmi dôsledkami nielen pre ekonomickú teóriu a prax, ale ak ju budeme brť ako predobru druhej svetovej vojny, ake pre spoločnosť, kultúru a politiku na celom svete (Pozri napr. [9], 53-55). Vkladom sociálnymi dôsledkami totiž značné prispela k uchopeniu moci nacistami v Nemecku. V krátkodobom horizonte tak uvoľnila cestu k druhej svetovej vojne a dlhodobob užina priznali rozšíriti sovietsky vplyv ďaleko za hranice Ruského impéria.

Z tohto zorného uhlá bola de-socializácia ekonomiky chyboj, ktorá viedla k zlyhanutí moderného spoľahlivého skutočným následných extrémnym výbucích násila a totálnych konfliktov. Odvrátene novou stranou de-socializácie ekonomiky je jej nadradenia nad všetky ostatné subsysté-
my spoločnosti je točitý vznik a postupná kumulácia sociálneho napätia. To sa v čase rastu a relatívnej prosperity zväčša prehliadla alebo bagatelizuje. V čase krízy však môže viesť k nezvládnuteľným masovým výbuchom násilia, ktoré deštrúrujú nielen spoločnosť, ale aj politicko-ekonomický systém.

Cieľom povojnových politických elit 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 re-socializáciu 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 západocentrálnych krajín prvých troch povojnových desať rokov považovať za reakciu na fenomén hospodárskej krízy (Pozri [12], 53), pričom sa „darilo časovo rozšíriť konjunktúru cyklu a premeniť periodické fázy znehodnocovania kapitálu na trvalú infračinu krízu s miernymi konjunktúrnymi výkyvmi“ ([12], 54). Štát tak na seba prebral úlohu účastníka i regulátora trhu a zároveň kompenzátora jeho negatívných sociálnych, kultúrnych a neskor aj ekologických následkov. Bránil tak prepuknutiu akútnych kríz. Cenou za to však bolo systematické preťaženie verejných rozpočtov. Navýš 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 ochrana pred krízami tak značne utrpela, 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 možnosti robiť kariéru, ale dokonca ani zamestnania, niekoľko ešte umožníť řast spotreby. A to napriek takmer sústavnému rastu daňového a odvodového zaťaženia i rozširovaniu oblastí, ktoré sa štát snaži byrokraticky alebo legislatívne reguloval.

Ekonomické i politické elitry však, možno natozaj len v dôsledku neexistencie iných možností, siahlí opäť po ideológií 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 právomoci, a teda i možností štátu. Práve tie sa totiž označujú ako prekážky hospodárskeho rastu. Propagovanými metódami umožňujúcimi ďalší rast hospodárstva sú preto opatrenia znížujúce sociálne a zdravotné standardy, ale i náklady na ochranu životného prostredia a odstraňovanie už existujúcich nechcených dôsledkov kolobehu výroby a spotreby a samozrejme tiež masívná podpora ďalšieho rastu spotreby.

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


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 kolných vojách. Súčasné štáty alebo ich politicko-ekonomické zoskupenia zintenzívujú svoje snahy o získanie nových odbytisk i zdrojov tento-

ša sa však síťové špekulácie s cenami dôležitých komodít i akcií a útoky investorov na národné meny zanechávajú neraz škody porovnateľné s priamym vojenským útokom. Zváža sa však ospravedlniť ako nevyhnutná cena za dobrodrušstvo hospodárského rastu, ktoré prináša sloboda podnikania, alebo sa označujú za niečo podobne prirodzene výhlová, ktorých vyčiňovanie jednoducho musíme stript. Zároveň možno pozorovať opätovný nárast ekonomického patriotismu (Napr. Francúzský premiér Dominique de Villepin 22. septembra 2005 povedal, že ekonomický patriotismus je dnes moderný) i nacionalizmu, ako určitej formy obh- rannej reakcie na „globalizačné tlaky“. A to nie len v Európe či Japonsku, ale v oveľa viacom rozsahu aj v Indii, Číne, Južnej Kórei, Vietnamie, Indonézii a ďalších kraji-

nách, ktoré v posledných rokoch dosahujú veľký hospodársky rast. Práve v týchto
krajínách možno v poslednom desaťročí tiež pozorovať nárast výdavkov na brannú moc, podobne ako v Európe za začiatkom XX. storočia.

Podobnosť s vývojom v Európe v prvej polovici XX. storočia a tej súčasnej možno vidieť aj v radikálizácii krajinnej právice i ľavice takmer vo všetkých európskych krajínach. Rovnako ako vtedy, tieto dva extrémy spája odmietanie princípov ekonomického liberalizmu a globálneho trhu. Množiaci sa stretov s polícii v uliciach európských miest, rovnako ako výbuchy násilia frustrovaných nezamestnancov v predmestí, začínajú čoraz viac pripomínať situáciu z 30. rokov XX. storočia. Úvahy o kríze demokracie, a jej neschopnosti odpovedať na rastúce napätie medzi predstavami značnej časti občanov a ekonomických elit o úrovni sociálneho a zdravotného zabezpečenia i rozsahu voľného poľa pôsobnosti trhových sil 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 kolónne opatrenia nie sú ani zdáleka 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 spôsobiť obchodovať, alebo skôr ochudobiť a destabilizovať? Väčšina ľudí na rozdiel od tovarov a kapitálu sa toľko 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 až aspoň nevábnom pre život. Z tejto zraniteľnosti sa rodi strach, z neho hnev, a to je priestor pre všetky druhy extrémizmu.


Literatúra:


Mgr. Richard Stšahel
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 Zu-
sammenhang vergleicht er die Aussagen von Alexis de Tocqueville auf die Demokratie, die in
dem meistberühmten Buch „Demokratie in Amerika“ ausgedrückt sind mit ihrem heutigen Zus-
tand. Der Verfasser kommt zur Schlußfolgerung, daß die Gefahren, die sich aus dem Charakter
der modernen Demokratie ergeben, auf die Tocqueville aufmerksam gemacht hatte, sind in der Ge-
genwart nicht nur gelassen zu eliminieren, sondern sie sind noch mehr angewachsen. Die Auswir-
kung daraus ist die Passivität der Bürger und die Drohung eines neuen „demokratischen Despo-
tizmus“.

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

demokratická moc potencionálne nebezpečnejšia pre slobodu ako monarchia alebo aristokracia.

Podľa Tocquevillu 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 uni-
formite, ktorá je z hľadiska vývoja zákonodarstva nevyhnutná a celkom pochopiteľ-
ňa. No táto tendencia sa ani zda nevyhnutná len legislatívnej oblasti. Novom modern-
nej moci spočívalo v tom, že sa táto jednotnosť v uplatňovaní moci začala vzťažo-
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 aj od jednotlivcov, či ich prívedie k otroctvu alebo k slobode. ([1], II, 229)


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

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


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

² Pripomeneť si, že ešte Montesquieu označil strach a s ním ruka v ruke idúci „duch otroctva“ za podstatu despotizmu. ([5], 132)
nepretírajte kontroly. ([8], 192) Pritom azda najvýstižnejším všeobecnou charakteristikou demokracie je verejná kontrola moci. Avšak jedným z paradoxov doby je to, že nie ľudia kontrolujú moc, ale moc kontroluje ich, čim sa pomaly a isto vytráca podstata, ba aj zmysel demokracie.


1 Ešte antickí mysliteľia si dobre uvedomovali, že étos politiky je princípom štátneho života, ktorého sa všetci slobodní občania musia zúčastňovať so svojím najlepším vede-ním, chcením a s vedomím spoločnej zodpovednosti. Na antické ponúkanie politického okrem iných nadviaza aj Tocqueville, ktorý demokraciu chápaľ nielen ako formu vlády, ale skôr ako určitý stav alebo úroveň spoločnosti – úroveň myšlien a cítienia jej ľudov, ich vôľu podporovať demokraciu, zodpovednosť za ňu, štýl ich života; skrátka, ako „duch“ demokracie prestopuje spoločnosť ako celok.
nenie celej spoločnosti v rámci štátu, všeprenikajúce politické ovládanie všetkého, vráťane mimopolitického života človeka.“ ([3], 199) To je práve to, čo odlišuje totalitarizmus: „deštrukcia hranice medzi štátom a spoločnosťou a totalná politizácia života.“ ([3], 200)

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

Ešte na konci 20. storočia veľa nádej sa vkladalo do vytvárania tzv. neformálnych demokratických sietí, ktoré mali predstavovať akúsi protiváhu voči oficiálnym štátom štruktúram. Ich velkým ohniskom sa okrem iných stal John Naisbitt, ktorý v knihe Megatrends napísanej začiatkom 80-tych rokov minulého storočia1 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 individuáln. ([11])


1 V slovenčine vyšla prepracovaná verzia tejto knihy v spolautorstve John Naisbitt a Patricie Aburdenová. ([10])
2 To však nie je špecificku iba Spojených štátov. S niečím podobným sa môžu stretať napríklad aj občania v samosprávach menších obcí vo Švajčiarsku.
toho verejne pranierujú v masovokomunikačných prostriedkoch alebo prostredníctvom internetu, až kým nezmení názor.

Z čisté 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 začrt-núť 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:


Doc. PhDr. Ivan Buraj, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
c-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. It discusses not only a political dimension of justice but also social and communal ones.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

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. Žije ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické interdependence mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmíšetelné konflikty a požadavky. Tento neblahý stav by mohl být eliminován, pokud by se podařilo vytvořit přiměřenou institucionálně založenou planetární koncepci, která by umožnila globální spravedlnost. Její účelem je zajistit přijetí použití se většinou až z katastrof, měli bychom usilovat o to, aby se tímto pojetím globální spravedlnosti nechali alespoň do určité míry inspirovat.

Závěr se zaměří na sociálně distributivní dimenzi spravedlnosti neboli na řešení enormních globálních nerovností. Na závěr se pokusím naznačit příčiny mezi Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti a tím poukázat na potřebu přechodu od mezinárodní spravedlnosti, jež vychází z liberalního nacionalismu, ke globální spravedlnosti, jež je sociálně a multikulturně obledná.

Nutno dodat, že tyto argumenty neslouží imperiálním cílům prosazovaným pod hlavičkou globálního rozšířování demokracie, ale podobně jako Rawlsovy teze s ohledem na pluralitu kultur a dodržování základních lidských práv podporují jedná globální nebo 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 vyrůstí koncepce mezinárodní spravedlnosti. Zatímco Rawlsovy práce *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus*3 pojednávají o tom, jak je žádoucí uspořádat liberálně demokratickou společnost, neboť 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 linii jednak pro mezinárodní politiku tohoto druhu režimu a jednak pro obecnější účel, jímž je záměr vyrobit světovou Společnost liberalních a slušných (decent) národů.4 Zákon národů svým pojednáním mezinárodní spravedlnost slouží jako „konkrétní politická koncepce práva a spravedlnosti, která se aplikuje na principy a normy mezinárodního práva a práce“.5

Rawls artikuluje dva hlavní, vzájemně provázané motivy, které stojí v pozadí jeho teorie mezinárodních vztahů.6 První je idee, 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 idee, že nejvíce problematické a katastrofické události mohou vymizet, pokud politickou dimenzi

---

5 Rawls, J., *The Law of Peoples*, s. 3.
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 teorie 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 Zákonu 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 připsována 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 snaží zbavit nánosný etnocentrismu a respektovat odlišnosti dobře uspořádaných národů, jež nemají liberálně demokratický charakter.2 Tím jsou dány možnosti mírového soužití dobře uspořádaných společností s jejich rozdílnými kulturami a tradicemi myšlení, jak náboženskými, tak nenáboženskými.3 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.

4 Rawls, J., The Law of Peoples, s. 11.
Souhrně lze říci, že se Rawlsovi jedná o mezinárodní spravedlnost, již chce v ideálním případě dosáhnout ustanovení souladného soužití národů ve Společnosti národů pod Zákonem národů, který usiluje o nastolení politické dimenze spravedlnosti pomocí dvou pilířů: za prvé prostřednictvím tolerantního respektování particulární odlišností 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 uspořádané 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 Rawlsové formulaci přírodního stavu neboří přírodní 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 výhradně většinu teorii, domnívám se, že je možné posoudit problém probíraný v rámci tohoto modelu nezávisle na něm.

Problém spočívá v určení subjektů spravedlnosti. Zatímco v Rawlsové teorii spravedlnosti formulované v rámci národního státu figurují v původní situaci 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 umožnily učinit nějaké racionální rozhodnutí k prospěchu jejich zájmů.”

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 národní práva, které prosazuje národní zájmy ve jménu příslušníků těchto národů proti zájmům ostatních národů. Jedná se o principy, které „určují … veřejná opatření vůči jiným národům.“ Tato charakteristika Rawlsovu teorii přibližuje normativně nenáročné realistické teorie mezinárodních vztahů, v jejímž centru pozornosti národní vztahy stojí.

---

Důvody pro zajištění tohoto stanoviska nespočívají v Rawlsově obecné teorii spravedlnosti. V Rawlsově případu je sice nutné vnitřně stanovisko nespočítovat v Rawlsově teorii, ale to on v Rawlsově teorii nadnárodních vztahů je umírněně příslušné. Na Rawlsovu případu nejde o příliš pospolitě založení liberalní teorie. Jeho stanovisko je sice nutné vnímat jako komunitaristicky ohleduplné, nicméně obhajoba pospolitosti na národní rovíně je u něj vedena jinými motivy. Skutečným vodkolem Rawlsovy teorie nadnárodních vztahů je umírněná petrifikace reálné politiky mezinárodních vztahů, její orientace na národní suverenitu je v praktické politice stále více oslabována.

Na pozadí dosavadní argumentace bude nyní srozumitelněji rozlišení mezi Rawlsovo teorií mezinárodní spravedlnosti a teorií kosmopolitní spravedlnosti. Základní distinkce mezi těmito dvěma teoriemi spočívá podle Rawlsova, 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. Nicméně stanoviska zmíněných teoretiků kosmopolitismu jsou ponechána komplexnější a není možné jim porozumět pouze na základě tohoto Rawlsova výkladu.

Nejprve je třeba rozlišit alespoň mezi libertariánskými teoriemi a teoriemi kosmopolitními. Egalitární libertariánské teorie spravedlnosti, např. teorie Hillela Steiner nebo Henryho Shue, se skutečně, jak říká Rawls, vztahují pouze k jednotlivcům a lidska práva připsuji lidským bytostem jako takovým na základě jejich společenských charakteristik. Tím se odlišují od stanoviska Rawlsova, které těmito právy zavádí „nezbytný, přestože nikoli dostatečně standard slušnosti národních politických a sociálních institucí“, který je vyžadován od národních jakočto členů „spravedlivě Společnosti národů.“4 Je-ližkož se dodržování práv jedinců v Rawlsové 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 nikoliv 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.
4 Rawls, J., The Law of Peoples, c.d., s. 80; srov. s. 65.
5 Charles Beitz ar'tikuluje rozdíl mezi institucionální a morální verzí kosmopolitismu, který zpochybňuje tuto neprostršťovatost. Zatímco se institucionální kosmopolitní spravedlnost (např. v podání Poggeho a Beite) týká různých supranacionálních institucí včetně insti-
řešení nabízí model odstupovaných společenských struktur v závislosti na příslušné pospolitosti – lokální, národní, regionální (kontinentální) a globální. Přitom je třeba zdůraznit, že kosmopolitismus nemusí ústí do globální vlády. Jeho prosazování je možné také pouze pomocí států a dalších institucí a nikoli prostřednictvím světové vlády.

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


<table>
<thead>
<tr>
<th>teorie</th>
<th>libertariánská</th>
<th>kosmopolitní</th>
<th>mezinárodní</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>autor</td>
<td>Hillel Steiner, Henry Shue</td>
<td>Thomas Pogge, Charles Jones</td>
<td>John Rawls</td>
</tr>
</tbody>
</table>


Členění obsažené v této tabulce bezpochyby nevyčerpává výklad komplexních nadnárodních teorií. 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 se mohl určit na princip distributivní dimenze spravedlnosti, jenž omezují sociálně ekonomické nerovnosti (difference), vznikající z hledisek mezinárodní a globální spravedlnosti.

V Zákonu národů při určení konsekvenční mezinárodní a kosmopolitní teorie vzhledem k sociálně distributivní dimenzi spravedlnosti Rawls rozvíjí princip o pomoci jiným národkům prostřednictvím tzv. povinnosti asistence neboli principu asistence. Rawls tvrdí, že distributivní rovnost v nadnárodním kontextu může být v zásadě pojímána jednak 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.“ Jakmile jsou požadavky

---

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. Srov. s. 78–81. Celkové pojednání v §15 na s. 105–113 a v §16 na s. 113–120. Srov. se zmínkou o vzájemné asistenci mezi národy na s. 38 a s pozn. 47 na téže straně. Dále srov. 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. Charles Beitz v této souvislosti zkoumá dva principy, princip redistribuce zdrojů a globální distributivní princip. První princip pracuje s hypotetickou premisou autárkické 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 zajistuje přesun zdrojů, stručně řečeno, od zajištěných společností ke společnostem chudým za účelem zavedení politických a ekonomických institucí, které zajistí uspořádání 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 autárkické společnosti a předpokládá výměnu zboží a služeb mezi jednotlivými společnostmi. Zdroje poskytuje chudým společnostem neustále analogicky způsobem, jakým sociálně orientovaný princip diference z Rawlsovy práce Theorie spravedlnosti zohledňuje nejhůře postavené občany v rámci národního státu.

Pro posouzení těchto distributivních principů je třeba od sebe odlišit dva druhy kospolitické 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 Parijs, jejíž součástí je globální požadavek základního přijmu pro všechny osoby nebo Rawlsova teorie spravedlnosti doplněná globálním principem spravedlnosti, tj. teorie, kterou Pogge a Beitz, jak jsem před chvíli ukázal, objasňují, ale, a to bych nyní rád zdůraznil, nezastávají. Hlásí se tož k druhému druhu kospolitické 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 kospolitickou spravedlností s ohledem na distributivní dimenzi spravedlnosti? Rawlsova mezinárodní spravedlnost vyžaduje pouze politickou dimenzi spravedlnosti mezi národy a nikak neproblematicizuje možnosti

---


Závěr

Na závěr svého článku už jen naznačím hlavní příčiny mezi Rawlsovo pojetí mezinárodní spravedlnosti, příčiny, kterých jsem se již dotknul při rozboru jednotlivých částí jeho teorie. První příčinou, která Rawlsovi brání rozvinout adekvátní pojetí principů spravedlnosti, zejména principu redistribuce, spočívá v podcenění negativních dopadů současné ekonomické globalizace.1 Zde se ukazují meze mezinárodního pojetí sociální distributivní spravedlnosti, které na národní rovině vycházejí z liberální teorie. Druhé příčině lze porozumět prostřednictvím zobecnění příčiny první. Celkově podcenění kritického přístupu k fakticky totiž Rawls vedle 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 lokalní polopolitosti přes polopolitost národní až k polopolitosti kosmopolitní. Naopak její Či jiní autoři neumožňuje přejít od mezinárodního meziprostoru, které na jedné straně už zapomíná na jedince a na straně druhé není schopno překročit k multikulturní pluralitě kosmopolitní polopolitosti.2

1 Srv. s každoročními zprávami OSN: World Economic and Social Survey; World Economic Situation and Prospects; Human Development Report.
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 národních pospolitostech a podeplovat v ní svoji solidaritu. Tento rámec by mohl poté plynule překročit a solidárně se ztotožnit rovněž 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 k značné míře izolace jedinců z náhradových vazeb tribalismu či nacionalismu. Jelikož Rawlsovo pojetí mezinárodní spravedlnosti vychází ze zdrojů liberálního nacionalismu, dostává se z hlediska liberalismu do paradoxu, neboť omezuje liberální ochranu individuálních práv neboli – jak jsem uvedl výše v tabulce a příkladu – nedoceňuje individuální stránku člověka a spoléhá se na vztah mezi kolektivními jednotkami jednotlivých národů. Na straně druhé však vzhledem k tomu, že vychází z nedostatečné 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 napříč mižílišním individualismem v národním rámci a nacionalismem v rámci mezinárodním. Tento paradox se pokouší řešit kosmopolitní teorie ve své multikulturní formě, která nepoužívá ze zřetele vztah ani k jedincům, ani k rozsáhlejším formám pospolitostí, než je pospolitost národní.

Náznačení směru nápovědy lze shrnout do dvou tezí. Za prvé, politickou dimenzi spravedlnosti, na níž kladou důraz liberálové, je třeba vyvázít distributivní dimenzi spravedlnosti, na níž se koncentrují autoři, kteří si uvědomují význam sociálních aspektů spravedlnosti. Za druhé, doplnění politické dimenzi spravedlnosti dimenzi distributivní by však bylo nedostatečné, pokud by nebylo podloženo dimenzi spravedlnosti, jež se více zaměřuje na vztahy vzájemného uznání mezi jedincí 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 nepřehlédne současně drastické nerovnosti v planetární distribuci mezi jedinci a mezi pospolitostmi a která umožňuje jejich multikulturní soužití. \(^1\)

---


1 Netvrídím, že uvedené přínosné prvky teorie kosmopolitní spravedlnosti jsou definice neslučitelné s teorií mezinárodní spravedlnosti. Nicméně vzhledem k tomu, že dominantní
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 meta-
physical 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 racionalnej reflexie. Je to fakt, ktorý charakterizuje našu dobu a jeho preja-
vom je fragmentarizácia identity. Ukazuje sa takisto ako strata „starého dobrého“
Rozumu, ktorý formoval novoveké utópie a legitimizoval naše konanie. Jeho sebe-
stačnosť sa ukázala ako falošná a nejedenkrát od čias jeho jakobinskéj intronizácie
(doba Teroru) ako vražedná.

Rovnako charakteristickou je v našej dobe zvodnosť empírie a jej prírv. Jej ú-
činnosť sa prejavuje v strate dôvery voči filozofii zameranej na hľadanie významu a
zmyslu v záhadných otázkach bytia, sveta, existencie či boha. Zvodnosť takjej skuto-
čnosti sa potvrdzuje jej vnadami, teda validita sa posúdzuje najmä podľa výkonu či účinnosti, efektivnosti a efektosti, čo však zastiera v nás doby konštituovania identity. No takisto logika takisto roztočila spoľahlivosť všetkých metafyzických problemátoch, formulova
ť ich a myšliť voči metafyzike, ba skôr
ohlasuje a hlásia príchod doby „pometafyzickej“, tak práve v tejto situácii nám za-
číť tok 21. storočia celkom vyzýva nastavuje zrkadlo metafyzickej dimenzie. Exalto-
vané opojenie vedecko-technickými vymoženosťami, hľadanie náhradiek „mŕtvceho
Boha“ v zázrakoch kybernetiky, v epistemických anarchizmoch či holizmoch, v
zábleskoch reflektorov hyperreality a hypertextu nás núti privierať o
či a v rukách nám necháva len slepeckú palicu, alternantku jednookého kráľa. „Exaktnosť“ reduk-
cionistického 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 exis-
tenciálneho entuziazmu. Takáto voľba je však zároveň symptómom spiritualnej
vyčerpanosti rozumu, v unavených očiach ktorého poznanie stráca zmysel. „Minervina
sova“, ktorá „začína lietať až za súmraku“, „myšlienka o svete“, ktorá „sa objavia
až v dobe, kedy už skutočnosť dokončila svoj proces tvorenia a zavŕšila sa “ ([1], 32)
nám obstrihá aj naše jediné krídlo, na ktorom by sme sa mohli pokúsiť o vzlet do
ohniska ľudskej dílemy, skôr nás nabáda k úteku od dílem a paradoxov žitej ľudskej reality.

**Medzi problémami a otázkami.**

Začiatok tretieho tisícročia nás vyzaľuje princípálne problémy sveta. Na pozadí entuziazmu na jednej strane a sklamania na strane druhej sa ukazuje, že demontáž bipolárneho svetového poriadku a etablovanie jednostrannej dominácie je vlastne Pyrrhošť definitívneho stavu. Stále zjavnéjšou sa ukazuje, že sprievodčie spoločenských procesov a politických štvrťajú z nej. Celkom jasne sa ukazuje, že dozriatie tretieho tisícročia nás vyzýva riešiť principiálne problémy sveta. Na pozadí entuziazmu na jednej strane a sklamania na strane druhej sa ukazuje, že sprievodčie spoločenských procesov a politických štvrťajú z nej.

Medzi problémami a otázkami.

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 naplňa v praxi. A čím viac sa nám v peňaženkách či v účtoch prehráva neviditeľná, no pravdivé frázy o tom, že demokracia vyschýna, ak neexistuje občianska kontrola vojenskej a štátnej moci, tým menej sa obsah týchto slov naplňa v praxi. A čím viac sa nám v peňaženkách či v účtoch prehráva neviditeľná, no celkom hmotná ruka, tým viac by sme mali vidieť, že hospodárstvo ne- možno riadiť takuto 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 diologu s ním, a zváčša si ani neuviedomujeme, koho vedomý záujem sa naplňa, no celkom hmatateľne citíme jeho účinky na našej životnej úrovni. Dnes nestojime len pred problémom všecobenej krízy existujúcich systémov spoločenského poriadku, ale aj pred metafyzickou otázkou voľby nového smerovania ľudu. 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 nevzťať na náramne závažnú úlohu artikulácie symbolického univerza doposiaľ uchovávaného v živých dejinách ľudstva.


spoločenských vedách? Alebo je azda v jazykovom použití prítomná vízia sveta, predstava o živote, o človeku a o jeho existencia či možnostiach? Nie sú jazykové hry v podstate hrami mocenskými?

Táto prízračna metafyzika legitimizácie, v ktorej Minervina sova nedokáže lietať, vystučuje celý diskurzívny aparát spoločenských vied a operačnou logiku aktérov na medzinárodné scéne. Uzatvára prístupy k otvorenej komunikácii a znemožňuje dialog o tých hlbokých metafyzických otázkach, v ktorých by sa mohli dnes črtáť kontúry zväčšajšieho horizontu ľudstva. Dnes je nás pohľad na svet ovládaný skôr takou jeho koncepciou, v ktorej sú nainštalované rozmanité soňské a silové podoby ignorancie, ňahostajnosti, arogancie, ako aj zaujatá justifikácia zo strany dominúvajúcich mocností. Takáto metafyzika implodovala do stále sa opakujúcich dejín fragmentizovaných týžob a nádejí, z ktorých unikol ľudský význam a zmysel.

Vzťah nadradenosti a podraženosti a manipulácia nádejí štartovali mechanizmus nerovnosti a vnesli 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 faktaťmi: potreba špecialne odborné vypracovaných, ale jasných podmienok rastu, špekulácie o jeho hraniciach či o udržateľnom rozvoji, ochrana životného prostredia, následky zadženosti či sociálneho chvála ľudských práv.

Zdá sa, že ústredné spoločnosti zavšeli historický cyklus formovania tvarov, v ktorých modelovali dejiné podoby svojho osudu a vstupujú do cyklického „vyhnutia“, kontúra zavšiať historický cyklus formovania tvarov, v ktorých modelovali dejiné podoby svojho osudu a vstupujú do cyklického „vyhnutia“, kontúra zavšiať. Má ešte zmysel považovať určité temporálne prejvy soby za nevyhnutné prístupy k odkrývaniu bytia? Na počiatku tretieho tisícročia sa ukazuje, že spoločnosti s integrovanými dejinami sa ocitli vo fáze vyčerpania svojho historickejho času a stojí pred výzvou voľby medzi zotrvaťaním v inercii vlastnej duchovej unavy, ktorá mári ich budúcu sebarealizáciu, a vzájomným spojením sa, čím sa môžu stáť spoločnosťami s potenciálnymi dejinami. Prvým krokom na tejto ceste je dôsledné poznanie svojej 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-existenciaľné otázky, ktoré vždy boli a zostanú ohniskom filozofickej reflexie. Od Anaximandra, Platóna či Upanišád až po Heideggera človek vidí nepreniknuté přípneť neznámá, z ktorej vychádza na svet a do ktorej z neho zostupuje a neprestáva sa na šu pýtať: Odkiaľ sme prišli, kam ideeme?

Ak filozofia nemá stratiť svoje ukotvenie v žitej metafyzike ako transcendencii sveta javov, v tej metafyzike, ktorá znamená vyjdenie z Platonovnej jaskyne, potom potrebuje skoncovat’ s predstavou, že jej úlhou je zosadenie na zem až po završení vytvárania skutočností a v ospalom šere súmraku kontemprováť svet. Celá filozofia,
ktorá sa neredukuje na dajákú 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 napodobení a tieňov a vyšli na cestu, ktorá nás priviedie k stremnutu s ideálnym svetom pôvodných slov, vzorov, archetypov, *eidólo*, k rozpoznaní tajomnej bytnosti, ktorá nie je z tohto sveta javov. Podobne a každý iná vychádza za hranice filozofí po ňom, či už sú to Plotino, 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 odlisným dôsledkom, niekedy aj k iluzórnym, niekedy ku solipsizmu. No hľadanie pravdy za javmi, odkryvanie hraníc kruhu (kruhov) môjho vedomia a transcendencia týchto hraníc sprevádza filozofiu v celých jej dejinách. Túto úlohu kritického položiť po ňom, teda všetkerajší, ktorý nám je daný aj so svojimi problémami, ale ktorý určite nie je nepočítaný kvôli svojim realitám, v otázoch svojho významu. Pýtaj sa na tento význam a zmysel znamená preniknutie 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 vďačiť 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 umeť, že v samom tomto pýtaní sa na ľudskú realitu neexistuje ani dajáký osobitný záväz našich „západných“ dejín, ani jedinečné ideové racionality, vylučne ktorá by artikulovala vlastný zmysel ľudského existencijného poznania a uvedenie ľudského konania. Takže aj v dnešnej etape západného myšlenia a jeho filozofickej tradícii nás ľudský problém vyzýva k novému preniknutiu do nového, k novému sebaprekonaniu, k novému dostupaniu z vedomia bytia v opozícii k iným a k Inému do takého spôsobu myslenia, cítienia, predstavovania, tuženia a konania, v ktorom sme spolu so všetkými inými a s jediným Iným. Takýto výskok nám môže ponúknuť nový uhol pohľadu. V ňom sa distotická skúsenosť moderny môže stať potenciou slobodného ľudskeho rozrodiť sa existencií na takom svete, ktorého identita už nebude identitou uzurpácie, chmurnosti a neuhasiťného konzumu. V súčasnej etape západných dejín je dominantným historickým procesom (tzv.) globalizácia, v ktorej inštrumentálny rozum ako hlavný produkt moderny môže nacháďať svoj univerzálny význam. Táto univerzalita však nemá nici 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 uviazlá v močiari utilitarity, v panoptiku prízračných scén a postáv bez tvári a bez men. V takomto svete níč iné neexistuje a sám človek je len vecou medzi vecami.

**Premena človeka v bruchu trhu.**


Kde sa to stalo? Ako sa udal ten hrozivý posun, zvrat, vyklopenie? Bludný kruh organizovania, transformovania. Víťaž informácií a davy dezorientovaných nomádov, mladých i starých, rovnako nezreľnych, ktorí nestihli dospieť do svojho veku, len zrastajú s dobou, s pomerní, s režimom. A ako sa v takejto situácii môže čítiť človek? On sám je ich autorom, a predsa ho premáhajú, gnávia, 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 fazou alebo semtexom, topánky, slepky či informácie.

Napriek tejto rovnosti-slobode-bratskosti trhových komodít sa spolná (transformuje) na jedno veľké trhovisko, kde sa už prestáva rozlišovať medzi dobrom a złom, na megatrhovisko, ktoré je rozesnuté na tých úspešných a na tých, ktorí prehrávajú, stále sa potýkajú a padajú, pre ktorých hviezdy zhasli. Všetko ľudské a univerzálne je zavrhnuté, skutočnosť sa mení na zostavu výmenných hodnot. Človek vo svojej duchovej dimenzii, s jeho vznčenošťou v potenci trvajú, práce, státosti, úcty, vaky a oslavy byta je odosený a napokon odmietnutý. Premenený na kalkulujúcu muchu s odtrhnutými krídelkami, podriadený anonymnej mašinérii globalizácie, atóm budoucnosti fragmentarizovaného na rad výlučnosti – kulturných, rasových, národných, hospodárskych – zostupuje do pekel, sprevádzaný neutíchajúcim huriavkom klubu zábavy Šok, urad a vulgarita. Bubeník stratil rytmet a medzi výbuchmi rehotu s úškrnom na tvári jachtavo chýľa slová Nietzscheho apokalyptického zvolania: „Beda! Pridě čas, keď človek už nebude rodiť hviezdy. Beda! Pridě čas človeka, ktorý si zaslúžil najväčšie pohľadanie a sám sebou už nedokáže pohľadat.“ ([2], 29).

Ak sa má človek (kultúra, civilizácia) vymaníť z tohto víru nihilizmu, z tohto zá...
vratného zostupu do podsvetia, potrebuje opät’ objaviť a potvrdiť vo svojom konaní, vo svojej kultúre to, čo je autentický ľudské a univerzálné v jeho duši. Potrebuje-me opät’ uvidieť, že sme na tomto svete a tvoríme pre seba a pre iných, že sme tu so všetkým spojení, že sme zodpovedné a determinovaní hodnotami so silou magnetického stroľky kompasu a práve tak riadené magnetizmom slobodnej vôle, a že práve ako takí sa potrebujeme vzájomne spojiť: v práci, v radosti a v úcte, v spolupráci sveta na oslavu toho, čo nás prevyšuje, čo nás objíma, nesie a v hlíbke tajomne spoja.

No v čase bez času, v holom priestore predmetov, v strate zmysluplnosti, v pocitě vlastnej zanedbateľnosti, zoči-voči slepému panstvu anonymných procesov, technologických sieťí, do ktorých je tento svet lamený, strácamy dých, vody Stygu nám vystúpili nad hlavu a neúprosne nás unášajú do temnôt Ereba. Hádam sa ešte môžeme pokúsiť opät’ chytiť dých 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 potenci spojení.

Literatúra:


PhDr. Jozef Pauer, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klenosova 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. The question about „power” and „incapacity” of a human being appeared also in thinking of a human being in the XXth century. 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. 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.

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

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 responsibility 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 activities2; 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-

---

2 K.-O. Apla: Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności, w: Etyka 1996, nr 29, s.11.
damn 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\textsuperscript{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\textsuperscript{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-

\textsuperscript{1} A. Giddens: Nowoczesność i tożsamość, cyt., wyd., s. 33–49 i 150–197.
\textsuperscript{2} K.-O. Apel: Uniwersalistyczna etyka współ odpowiedzialności, 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 appear2. 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 rationality3. 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 responsibility, 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,

---

joining with many side-effect consequences. In characteristic network structures

joining with many side-effect consequences. In characteristic network structures
today the cause-effect relations undergo the distortion, what is also a result of pre-
sence 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 addi-
tional complication factor is here possibility of manipulation and misuses, which the
contemporary technologies give, information technologies in particular. To limita-
tions 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 conse-
quences 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 prob-
lems 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 scien-
tific 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 diffi-
cult 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 uncompromis-
ing war declared against human diversity in general, and mainly „wild” and chroni-
cally 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 cha-
acter 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 tech-
nology and in this connexion the distance present between originators and results of

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.Marquard 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

---

3. Tamże, s. 115.
entangles this conception into the determined difficulties.\footnote{S. Czerniak: Lorenz. Plessner. Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej. Lubicz 2002, s. 139 i nast.} 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.
ANTROPOLOGICKO-AXIOLOGICKÝ ROZMER VÝCHOVY 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 five marks.

Súčasné pedagogické myšlenie 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 jedinečného (pedagogický tradicionalizmus). Druhým extrémom je odmietanie doterajšieho vývinu pedagogiky, jej tradícii a hodnôt a konštrukcia nových teórií na niečom nepodložených a nezodvodnených premísach (pedagogický liberalizmus, anarchizmus, populistizmus smeryúcich 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 historico-spoločenského a kultúrno-sociálneho kontextu, na druhej strane však má svoj vlastný historický genézou 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 fenomen výchovy sám o sebe so svojím vlastným vývinom a zákonomitostami 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 bytostť stvorená na obraz Boži – 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)

Iným obdobím chápania a nazerania na človeka bol obdobie novoveku. Novovek so svojou krízou metafyziky a rozvojom prírodnych vied spôsobil, že človek svojim ratio bol presvedčený o tom, že je schopný vysvetliť a zmeniť svet. Táto zmena myšlienka bola sprevádzaná autonomiou jednotlivých vedeckých disciplín (aj pedagogy) a vznikom celého spektra rôznorodých koncepcí 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 myšlenie

Koniec 20. storočia môžeme z hľadiska chápania človeka označiť ako obdobie postmoderny. V Európe sa presadzuje od 70. rokov. Francúzsky filozof Lyotard, jeden z predstávateľov tohto smieru uvádza, že „pod slovom postmodernosť sa môžu zaukopyť najprotichodnejšie perspektívy“ ([2], 38). Ide o odozvu na spolocnosť, ktorá napriek vysokému ekonomickému rozvoju, vysokej úrovni informačných a komunikačných technológií, bohatstvu a konzumu, nedokáže riešiť svoje podstatné problémy a neuspokojuje potreby človeka. Známa česká pedagógka Skalková, vymedzuje postmodernizmus tromi znakmi, ktoré sú podľa nej významné pre vývin pedagogického myšlenia ([5], 43–45):

a. postmoderná deštrukcia namierná proti metafyzickému myšleniu, prejavujúca sa v skupí voči všetkým všeobecným koncepciám, ktoré považuje za metarozprávania, odmieta ich totalitnú celistivosť a hlásia radikálny antitotalitný filozofický postoj –

---

1 Diskusie o postmodernizme začali v USA v 50. rokoch a to v oblasti teórie kultúry. Vo filozofickom myšlien sa rozvinuli sprostredkované prostredníctvom francúzskeho postštrukturalizmu 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 práv a hodnot státneho relativizmu“ ([3], 19).

3 Gálik hovorí o descendentném vychádzení kultúry, v ktorej dominujú individualistické a ekonomické hodnoty, ktoré deštrúrujú životné a spirituálne hodnoty [4].
singularita udalostí, mnohodňová poklesť, diskontinuita, neistota, pluralita životných spôsobov a činnosti, myšlenia,

b. relativizácia racionality, v ktoréj nejde len o nedôveru k novovekej inštrumentálnej racionálite ovládania prírody, ktorá malá 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 sksepse vytvoriť akúkoľvek kriteriálnu teóriu pravdy a v popieraní jednotného morálneho univerza, ktoré by umožňovalo zdôvodniť určite pravdy a hodnotové postoje.

**Antropologicke-axiologickej charakter podstaty výchovy**

Poukaz na relativnosť a dočasnú platnosť modelov a foriem výchovy v jednotlivých tradiciách a dejinných obdobiach európskeho myšlenia, poukazuje na jej rozmanitosť a dynamiku. Na druhej strane v procese výchovy pretrváva niečo trvalé a nemenné, čo robí výchovu výchovou. Je to podstatna výchova. Ak by táto podstata bola narušená, výchova stráca svoje poslanie – kultivácii človeka v celej jeho integrite: v telesnom, duševnom aj duchovnom aspekte. Vychádzajúc z historiciko-filozoficko-antropologickej analýzy fenoménu výchovy v kontexte európskeho myšlenia a kultúry, môžeme povedať, že edukácia je:

1. **Výhradne ľudskou záležitosťou**, čo sa týka vedomého rozvíjania osobnosti. Význam a dostojnosť výchovného pôsobenia v živote človeka ukazuje, že človek je na jednej strane presiaknutý výchovou a na strane druhej, výchova stráca zmysel bez človeka.

2. **Integrálnou (všestrannou) funkciou v životě človeka** a tiež v životě ľudstva.

3. **Zásadne pozitívnou vo vzťahu k človeku a k životu**, využívajú každú deštrukciu ako takú, z čoho vyplýva, že je v svojej podstate neskorznou.

4. Obsahuje v sebe moment zámernosti a človekovej, ktorý vedie k rozvoju osobnosti, k dobrú, k vyššim 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 antropologicke-axiologickej. Jednou z podstatných črt človeckej prirodzenosti a tým aj antropologickej špecifikosti človeka je, že 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 kresenia a udržiavania“ ([8], 164). Nositeľom človeka a výchovy v grécko-antickej, judaisticko-kresťanskej a novovekej tradícii európskeho myšlenia sa autorka venuje v monografií Človek a výchova v dejinách európskeho myšlenia, 2003 [6].
Východiská modelu výchovy v zjednocujúcej sa Európe

V procese generácie výchovy dochádza k dynamickému napätí medzi už jej prekonzumovanými a aktuálnymi formami, čím sa vytvára priestor pre vznik nových form. Čo pretrváva, je samotná podstata výchovy, o ktorej sme hovorili vyše. Podstata výchovy v zjednocujúcej sa Európe z toho dôvodu nemôže byť principiálne iná ako výchova prebiehajúca v európskej tradícii a kultúre. Výchova nezískala 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 danostami a inštitucionálnymi štruktúrami v každom európskom štáte. Každé štátotvorné spolôčenstvo 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 jednotliví učidlíci a počas ich významnejšieho vývoja v edukačnom prostredí školy.

2. Európska výchova by mala byť v súlade so svojím typickým európskym eticko-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 Štúdiový učiteľ na prahu učiteľskej spoločnosti 21. storočia vyjadrili podobne: Paradigma výchovy a vzdělávání sa musí zmeniť, čo ale neznamená, že má byť odvodená iba z paradigmy novéj civilizácie [12].
Neobmedzený rast v oblasti uspokojania ľudských potrieb speje k záhube a sebazníčeniu. Česká pedagogička Kučerová hovorí o potrebe princípu sebohroevíca v záujme sebarozvoja ([12], 23). Nakoľko je človek byostou rozumnou a slobodnou, jeho sebarozvoyo by mala ohraničovať zodpovednosť, ktorá sa prejavuje v schopnosti rešpektovať určitý hranice. Správne rozlišovanie medzi sebarozvojom a sebohroevícom závisí od kvality etického vedomia jedinca, jeho hodnotového rámca a etického vedomia spoločnosti a hodnôt v nej proklamovaných. Môžeme hovoriť o kultúro-hodnotovej a etickej dimenzii edukácie, ktorá je vo výchove implícine obsiahnutá, hoci má svoju vlastnú dynamiku.

3. V súlade s nachádzaním správnej miery sebarozvoja a sebohroevíca, 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 sebauvedomovanej edukácii.

4. Po dobe moderny a postmoderny typickej vyprázdnením hodnôt, prináša potreba jasnejšieho hodnotového smerovania. Človek potrebuje istotu v nesmiernej dynamike života a preto začína hľadat’ 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 špecifika ju zároveň definiuje a dovoľuje jej prijať a rešpektovať identitu a hodnotový rámec podob výchovy v iných kultúro-spoločenských kontextoch.

5. Z dejín človeka, spoločnosti a ľudstva vyplýva poznanie, že človek nie je pánom tohto sveta. Je jego tvorcom, spolu tvorí dejiny, ale nemôže rozhodovať o dobre a zle. Akonáhle prepadol v dejinách pokušení, 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 sebaúctia dovoľuje rešpektovať hodnotu a dôstojnosť iných ľudí. Pokora prijať pravdu o sebe a o tom, že nie sme zvrchovanými páni tohto sveta, akceptácia absolutnej pravdy, ktorá presahuje ľudské vedenie, poznanie a hranice vedy, bude zrejmie vyvíať kvalitativne novú vnútornú (duchovnú) dimenziu edukácie.

Literatúra:


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.

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

178
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.
zacząć być traktowana jako zespół działań służących utrwalaniu światowej hegemonii USA. ([1], s. 13, podkreślzenia autora).

Sądzę, że wiara w powodzenie globalizacji załamala się dlatego, iż jako podstawę globalizacji przyjęto liberalizację handlu i swobodny przepływ kapitałów, czyli światowy wolny rynek, który z natury swej 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.

Tezę mojego artykułu będzie twierdzenie, że: Budowanie nowego światowego ładu społeczno-gospodarczego można i należy zorientować wokół wspólnych wartości zdrowia i życia w środowisku przyjaznym dla zdrowia. Są to bowiem wartości, które ludzi łączą, uczą 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 zabezpieczenia 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 Przewodniki Karty Światowej Organizacji Zdrowia, Zdrowiem nazywamy stan pełnego fizycznego, umysłowego i społecznego dobrego samopoczucia, nie zaś samą tylko nieobecność choroby lub niedolęstwa. Przyjmując już na wzmocniki, jest szeroko rozumiane pojęcie zdrowia, pragnę zwrócić uwagę na to, że obejmuje ono trzy wymiary: wymiar indywidualny, zawierający normy obowiązujące konkretne osoby do zabezpieczenia 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 zbyt, w różnych kulturach i różnych systemach społeczno-gospodarczych. O ile inne wartości takie jak np. prawdomówność, bogactwo, władza, sława, czy bezinteresów-

180
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 sprzeczonych 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 podstawę bioetyki, byłaby kontynuacją odwiecznej nadziei człowieka, iż kiedy 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 zauważyłem, wskazanie zdrowia jako wartości nadrzędnjej poziomą za sobą akceptację zespołu wartości, które można uporządkować w trzech wymiarach: W wymiarze indywidualnym są zawarte wartości sprzeczne z zabieganiem o własne zdrowie, takie jak przestrzeganie odpowiedniej diety, ćwiczeń fizycznych, zdrowego trybu życia i wiele innych wartości, które mają zapewniać obywatelowi utrzymanie zdrowia. W wymiarze społecznym zawarte są wartości realizowane przez systemy publicznej opieki zdrowotnej, nazywane także slubem zdrowia. Należą tu wartości urzeczywistniane przez instytucje, które mają zapewniać obywatelom obywatelowi 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. Wreszcie trzeci, najszerszy wymiar zdrowia zawiera wartości ekologiczne, takie jak:

- solidarność międzyludzka i międzyludzka w korzystaniu z zasobów biosfery,
- ograniczanie konsumpcji i marnotrawstwa surowców,
- a w technice zorientowanej na słudzę zdrowia, 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 dobr sprzyjających zdrowiu został dowartościowywany stosunkowo niedawno, a jego realizacja wymaga współdziałania nie tylko konkretnych osób żyjących w konkretnych społecznościach, ale także struktur i organizacji ponadnarodowych. Filozoficzne podłoże rozwoju i legitymizacji tego nowego wymiaru ludzkiej cywilizacji zorientowanych na zachowanie zdrowia określa bioetyka. Tak więc droga ku cywilizacji zrównoważonego rozwoju zorgan-
zowanego wokół nadrzędnej wartości jaką jest zdrowie i środowisko spryjające zachowaniu zdrowiaпроводzi 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 refeleksja nad zjawiskami życia i obejmuje dwie dziedziny: etykę środowiskową oraz bioetykę medyczną.

Bioetyka medyczna rozważa różnorodne pojęcia zdrowia i choroby, oraz propunuje 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 po-krewieństwa 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 – nabierając 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, gdy do jej zakresu należy moralna ocena zarówno wspomnianych już zabiegów transplantacji narządów, zapłodnienia in vitro, aborcji, eutanazji i klonowania, jak i decyzję 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 utylitarystycznej 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 prawą zwierzęta. 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 powinni być brane pod uwagę. Potrzeby innych istot żywych powinny być uwzględniane 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 utilitarystycznych 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 zbytne poszerzenie zakresu naszych moralnych powinności nakładaloby 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 bezpieczne, równowagową 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 życia w zdrowiu może być osiągnięty – podobnie jak trwanie życia na Ziemi – poprzez swoistą jedność w różnorodności. Jedność dotyczy po-wszechnego 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 ważne staje się faktem, że bioetyka zwraca szczególną uwagę i chce rozwijać to, co ludzi łączy, uwzględniając to, co ich dzieli. Pisz o tym Darryl R. J. Macer, redaktor przywoływany 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. Niektołe cele nauczania bioetyki to: (1) zwiększenie szacunku dla życia, (2) umiejętność szacowania równowagi pomiędzy korzyściami a 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 różnecele. ([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 różne 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 niezwykłych 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 rozstrzygać szereg ważnych kwestii. Należało by bowiem odpowiedzieć na pytanie: Co ma większą wartość, wolność osobistą i pewne zasady demokracji, czy zabieganie o zdrowie i zdrowe środowisko? Latwo zauważyć, że po to, aby doprowadzić do redukcji zanieczyszczenia powietrza spalając budynki, należy do ograniczenia ruchu pojazdów samochodowych. Również 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. zakazu 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? Więci moralistów, podobnie jak W. Blackstone ([5]) odpowiadając na tak sformułowane pytanie twierdził, 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 ją wykorzystywać wspomagającej 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 podwajania bakteryjnej teorii choroby. Wielu wybitnych lekarzy tego okresu, zwracając bakteryjną teorię choroby twierdziło, że zarówno medycyna, jak i praktyka medyczna nie zawdzięczają niczego biologicznie.

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. Przejęcie 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 zakażeń na przykład tyfusu, czy chorób oświadczonych zaczęły prowadzić do szukania nowych metod leczenia. 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, powstają w 19. w.) a ze średniowiecznych domów miłosierdzia powstają pierwsze szpitala. Hospitália powstały we wczesnym średniowieczu, jako domy gościnne dla pielgrzymów, a potem funkcjonowały jako domy miłosierdzia, gdzie umieszczano ubogi, gdy nękały ich choroby lub doznawali krzywdy. Opięka 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 rosta wiedza o zakaźnieniach, zaczęto tworzyć specjalne domy zarazy, szpitale dla ręczowatych, starców i sierot. Osoby lepiej sytuowane leczyły się indywidualnie w domu wzajemnie lekarzy. Rene Dubos ([7]), który dużo pisal 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 okazywały 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], wyliczając tylko niektóre z nich:

a. Publiczna służba zdrowia rozwijała się jako realizacja dziewiętnastowiecznego przekonania, że państwo jest odpowiedzialne za zdrowie obywateli. Tej publicznej powinnioustości towarzyszyło – zaczerpnięcie od Hipokratesa i przenesienie na społeczny wymiar – moralne przekonanie, że życie ludzkie należy chronić za wszelką cenę, bez względu na ciężar ponoszony 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, świadczącą o tym operacje bliźniat syjamskich nawet wtedy, gdy jedno z nich musi umrzeć po to, żeby drugie mogło żyć lepiej, czy choćby głośna sprawa odlączenia od aparatury podtrzymującej życie, pacjentki w stanie śmierci klinicznej Terry Schiavo. Singer
przekonuje, że uznanie świętości ludzkiego życia niezależnie od jego jakości, unie-
możliwia 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 ludzkie-
go życia uznaje się, że racje ekonomiczne nie mają nic wspólnego z racjami etycznymi,
akceptującymi prawo każdego człowieka do zachowania zdrowia i opieki me-
dycznej na poziomie umożliwiającym przez rozwój nauk medycznych. Jednakże, jak podkreśla Dubos ([7]) „Szybciej znajdujemy sposoby zapobiegania i leczenia chorób,
anizeli pieniądzę aby za nie zapłacić.”(s. 425). Trudności z finansowaniem służby
zdrowia pogłębiają się, gdyż jak zauważa wspomniany autor, wbrew pozorom, pró-
laktyka jest o wiele trudniejsza niż terapia. Wiele osób pragnie, żeby stan ich zdrowia
polepszał się bez ich osobistego wysiłku, gdyż chcieliby zachować zdrowie zaspoka-
jąć wszystkie swoje zachcianki. I całkowicie podobnie jak w zamierzchłych czasach
poszukiwano eliksiru młyjaj, a tak jak podkreślił Dubos (17), już w chińskim traktacie poświęconym zdrowiu, napisa-
ym w IV w. p. n. e. poleca się właściwy tryb życia – stosowny do pór roku i zgodny
z przyrodą – jako najsłuszniejszy sposób zachowania zdrowia. Zauważano także,
że w dobrze zorganizowanym społeczeństwie nie potrzeba wielu lekarzy, gdyż lekarz
„wyższej kategorii” (określenie Dubosa) stawia na profilaktykę i przynosi pomoc
jeszcze zanim chora pada się rozwinnie. Dobrym lekarzem nie był ten, co leczył chor-
ych, ale ten, który uczył ludzi co mają czynić aby nie chorować. Jednakże we wszyst-
kich współczesnych systemach opieki zdrowotnej profilaktyka jest spychana na
drugą plan. Dominuje oczekiwanie, że państwo, które ma zapewniać zdrowie swoim
obywatelom będzie im zapewniać coraz to więcej nowych leków i bardzo kosztow-
nych badań oraz zabiegów oferowanych przez rozwijające się techniki medyczne.
Zabieg te mimo że przekraczają finansowe możliwości społeczeństwa, powinny być
dostępne wszystkim chorym, gdyż – jak już podkreślaliśmy – racje ekonomiczne nie
mają nic wspólnego z racjami etycznymi dotyczącymi prawa każdego człowieka do
zdrowia. Dubos jednak twierdzi, że racje ekonomiczne, to są niezwykle twardą rację i

187
dotychczas nie udało się ich ignorować, gdyż lekceważone odradzają się zaskakująco szybko.

c. 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 narastającą eskalację żądań pod ich adresem. Dzieje się tak dlatego, że w miarę zwiększenia długowieczności, wśród ludzi zającezych kraje o wysokiej stopie życiowej wzrastają koszty utrzymania przy życiu osób z podobnym wieku, wymagających stałej i kosztownej opieki. Społeczeństwa ustałają 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 cukrzycę są uważane za mało znaczące, 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).

Poradne postęp nauk medycznych pozwala przeczywać i pozostawić potomstwo osobom niepełnosprawnym. Osobom, które w przeszłości nie pozostawiały potomstwa, a to oznacza, genetyczne degeneracje 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 wcale 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 podają 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 cicerone greckie bogini zdrowia Higie, uznawali, że zdrowie jest stanem naturalnym do którego ludzie mają prawo, o ile mądrze kierują swoim życiem zabiegając o sprawność fizyczną i psychiczną. Sądzi, że niewłaściwe funkcjonowanie publicznych systemów opieki zdrowotnej doprowadziło do zwrotności odpowiedzialności za stan własnego zdrowia. Obserujemy je w roszczeniach prawnych, kiedy to nałogowowie palące papierosów, czy jedzący w nadmierze hamburgery, gdy zachorują np. na raka płuc, albo osiągną stan otyłości uniemożliwiający zdrowe funkcjonowanie, to domagają się odszkodowania. Zle się dzieje, że nieodpowiedzialni ludzie mogą wystawiać rachunki społeczeństwu za swoje obrazstwo i nałogi w imię społecznego obowiązku zapobiegania wszelkim niesprawiedliwościom.

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 LUBIEĆ, która jak się domyślam, ma wyrażać nadrzędną rolę 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 działania 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 nabytego wskutek nieodpowiedzialności rodziców. Sądząc, że bioetyka adresowana do światłych obywateli różnych kultur, może się przyczynić do uświadomienia ludziom, że nadmiernie 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 zwyroidzenia indywidualnej odpowiedzialności za własny dobrostan.

Literatura:


Prof. Dr. hab. Zdzisława Piątek
Institute of Philosophy
Jagiellonian University
Krakow
DISKUTUJEME O MORÁLCE DNEŠKA

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 řádním.“

Jak

Morálka tvoří nesporně časté téma mnohých soudobých rozprav – at’ 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 konstatovaní má přitom nadčasovou platnost.

Neméně nadčasovou (a ovšem i neméně banální) charakteristikou většiny takovýchto diskusí je i jejich společný neradostný rys – ono velmi příznivě stýskání nad značně mrtvou morálku, aniž si uvědomuje, že morálka může být argumentem, motivem (a tedy konečně instrumentem) i pro válku, genocidu nebo (v případě vyšším jeho úrovni) třeba i pro sériové vraždění.3

Jinak je to již novější Moralizátorství předpokládá, že není něco v pořádku s právě přítomnou morálkou, že si lze představit jakýsi ideální stav morálky a popřípadě ho i částečně umístit – jinam než do přítomnosti.5

Na podporu takového pesimistického předpokladu, že není něco v pořádku s právě přítomnou morálkou, že si lze představit jakýsi ideální stav morálky a popřípadě ho i částečně umístit – jinam než do přítomnosti. Moralistická pozice selhávání pak lze pojmovat i tak, že se setkáváme zcela nejobvykladnějším popisem morální situace jako kříž morálky.4

Kříž je tu myšlena situace problématická, povážlivá a hrozivá – snad i přímo katastrofická. K této otázce se již většinu autorovy práce.

1 Tento text je dílem výstupem řešení grantového projektu VEGA 1/2229/05 Reflexie morálky na Slovensku.

2 Zde ovšem je vhodné upozornit, že nás soudobý diskurs na uvedené téma je ponechán atypický – onu kyselou příchuť se také nabízí, ale podkládá ji často odkazem na „morální marasmus minulého režimu.“ Tento rys se ponechává výhradně obvyklými variacími na staré téma „Zlatého věku,“ umíšťovaného do minulosti. Ostatně bude zajímavé sledovat, jak dlouho ještě onen argument výdrží, protože čas nelítostně upírá.

3 Z tohoto pohledu se jeví jako velmi užitečné posouzení o konsekvenční morálce – v naších podmínkách uvedeme koncept etiky sociálních důsledků V. Gluehmana – viz náp. (1) a další autorovy práce.

4 Kříž je tu myšlena situace problematická, povážlivá a hrozivá – snad i přímo katastrofická. K této otázce se již většinu autorovy práce.

191
Pomocí takovéto různé široké, podstatné a výstižné (obvykle ovšem hierarchicky uspořádané) sadu problémů považovaných za problémy morální má být prokázána výjimečnost a tedy i závažnost oné krizové situace, oponovající podle uvedené představy morálního aspektu života a doby.

Problémem však je prakticky stálá přítomnost charakteristiky, poukazující na problematičnost, úpadek nebo krizi nejen v morální aspektu, čímž je v podstatě konstantní podmíněno naší etické a filosofické diskusi. V našem kritickém pokusu si takovéto 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 přezívání bulvárních médií, teoretického status morální situace, která v každé dobně nepochybuje např. jistě, že 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.
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) naleznete typicky utopické líčení všemožných detailů (např. oděvů). Je zde i výklad navrhované společenské hierarchie a také výčet všech možných morálních prohřešků. K němu se pak váží velmi tvrdé sankce — např. za homosexuality je vyměřen trest doživotních nucených prací.1

Realizace celého projektu má být závislá na asketickém vyzravání lidstva. Je to cesta plně 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 Bratrů a Sester, kteří takto soudíte, táží se Vás:

1. Jest Kosmický Univerzální Stát — utopií?
2. Jsou přerozumitelné 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 problematika 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 pochybováčům: „Jestliže vsak napadnou SVATOOU PRAVDU, potom, ó Indro, Mocný Vítězi … nalož s nimi podle svého.“ (7), s. 410. Jinde zase s uspokojením konstatoval, že uherský ministerský předseda Tiszo za své odmítnutí Maliarikova vyhlášení národní nezávislosti došel spravedlivého trestu. Tiszo byl totiž roku 1918 zavražděn — „… vsak jsem věděl, že tak muselo být…“ (7), s. 371.

2 Právě v této oblasti výkladu naleznete u Maliarika pozoruhodné paradoxy. Sex má podle tohoto autora ve své výzravé (tedy minimalizované) podobě sloužit jen ke zplození dokonalé spirituality bytosti. Jinak je ovšem Maliarik chápavý k lidským slabostem a proto doporučuje uzavírat šňůrky hned s nástupem puberty. Také neodmítá polygamii (resp. polyandrii). Zde je však třeba poznamenat, že tyto ústupky se týkají jen lídří na nejnižších stupních společenské hierarchie.

3 Viz (7), s. 464.

* * *

Uvedené příklady nám měly (někdy i svou blouznivostí) posloužit jako ilustrace skeptického postojí představu, že je větší světelností je však všechno v podstatě naší subjektivní osud.2 Chceme je takto ukázat, že o krizi morálky se ve společnosti hovoří víceméně jistí abstraktním formalizmům, nebo je krize morálky realitou a současně permanentním stavebním stavem.

Ona druhá možnost je ovšem problematická, neboť krizi obvykle rozumíme především jistým aspektům a spíše jistými momenty vyjevujícími se v téměř víceméně konstantním stavu, určitý klíčový bod v trajektorii problému. Bod, v němž se rozhoduje o budoucím průběhu vývoje (buď směrem k pokračování nebo ke katastrofě a rozpadu).


---
1 Vaňura jde ovšem ve svém výkladu až k pokusu o biofyzikální založení antropologie; tyto pasáže – mimo zcela nepřijatelně metodologické redukcionismus – však obsahují často velmi volné nebo dokonce zcela chybějící 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 krise 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 údajně 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 vážnější – aspekt reflexí morálky konstruovaných pod zorným výchozím úhlem údajné krizovosti.

Jde o to, že oni moralisté (čili apriorní kritici zkaženosti kterikoliv 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 univerzální hodnoty, považovaných za objektivně dané či (nebo dokonce a proto) evidentně správné.

V obecném smyslu lze na adresu takovýchto koncepce poznamenat, že proto trpí (jakožto jistý – řekněme etický typ rationale – ve srovnání s tím, co by se dálo nazvat rozumností zůstalým 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 prostě ukradne hypostazované hodnotové reflexe příslušně jistou oblast skutečnosti, nabízí ji jako svůj objev a požaduje interpretaci i aplikační monopol.

Ona hypostaze details je obecným rysem utopismu takové etické racionality, zde znamená, že koncept nabízí univerzální řešení, které je ve skutečnosti založeno na exkluzivní přičině.

Mimo to paradoxně to 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 údajně univerzalismu podloženého diktátu svědomí odmítá např. realizovat určitý aspekt své profese, uskutečňuje 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, světě, 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.\textsuperscript{1} To ještě samo o sobě neznámá její krizi.

A koneckonč, 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 přišli 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 problému
b) i v případě, že krizovost morálky připustíme, nevyužíváme to nutně v moralistické skepsi, ale vždy lze uvažovat o pozitivních reálných možnostech.

Takové uvažování tak chce být spíše etickým rozumem než etickou racionalitou. Toto poněkud „welschovské“ vyjádření chápeme z hlediska domýšlení širších důsledků a rozumné jednání jako přesah typových mezi, závazné a spíše typické.

Ono uvažování také chce být budováno pokud možno bez představu (lze-li). A ovšem i bez násilné prosazované (a proto ve srovnání s realitou umělé, sekundární), pracně udržované jednoty – jednoty názoru, jednoty správného konání atd.\textsuperscript{2}

* * *

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.“\textsuperscript{4}

Kritik tohoto pramene by jistě mohl namítnout, že jde o soubor zastaralé 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 diskuzející - konstruovaný text. I když nutně nemusíme souhlasit s názory jeho autorů a poukázeme na určitou ideologickou jednostran.

---

\textsuperscript{1} Ostatně je oprávněná i poznámka o paralelní existenci více typů morálky ve společnosti (od individuálního rodu ke skupinnové). \textit{Edu} jako svého druhu zastrhující a víceméně konsensualně záležitost je poměrně neurčitěm povědomím ani ne tak o tom, co je správné, ale spoje o tom, co je společensky akceptovatelné a co nikoli.

\textsuperscript{2} A znovu tu odkazujeme na již výše zmíněnou užitečnost konsekvencialistických přístupů.

\textsuperscript{3} Neodpustíme si na tomto místě jednu poněkud naturalistickou paralelu – ekologii nás poučila o tom, že každá \textit{monokultura} musí být velmi pracně udržována a jako nestabilní (protože nepřirozený) stav představuje i pro své okolí ohnisko možného katastrofického rozpadu. Okolí se naopak vyzařuje integrujícím drakem na takovouho enklávu, která (dokud své umělosti) není schopna perspektivní autonomní existence a zaniká, jakmile poleví ono umělé (heteronomní) konzervační úsilí.

\textsuperscript{4} Viz (11), s. 19.
nost, práce 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.


Literatura:


Doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr.
Kat.OV PdF MÚ Brno
Poliční 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 20th century cultural anthropology in their concept of radical pluralism of values. The author suggests the ontological 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.


199
1. Interkulturácia v kultúrnom relativizme


Myšlienku o rovnocennosti kultúr potvrdili výskumami aj iniciátor metodológie štrukturalizmu Claude Lévi-Strauss. Zistil, že rozlíčné kultúry majú zhodné štruktúry kultúrnych fenoménov. V tomto zmysle sa vyjadril aj k názoru tých sociológov, ktorí tvrdili, že medzi tzv. primitívou mentalitou a vedeckým myšlením existujú kvalitatívne rozdiely v spôsobe, akým ľudské myseľ funguje. Tomuto názoru oponentoval tvrdením, že logika mytického myšlenia sa mu zdá rovnako náročná ako logika pozitívneho myšlenia a odlišnosť je iba v povahy vecí, na ktoré sa tieto formy myšlenia zamierajú. Ľudstvo je totiž obdarené stálymi schopnosťami a v priebehu dejín sa vyrováva so stále novými objektmi.1

Rovnocennosť kultúr bola zrejmá aj predstaviteľom lingvistického smeru kultúrnnej antropológie, ktorí reflektovali kognitívny rozmer jazyka. Podľa Benjamina Lee Whorfa a Edwarda Sapira hovorili konkrétnym jazykom znamená nielen osoviť sa špecifickú víziu sveta daného spoločenstva, ale prostredníctvom jazyka sa zúčastňovať aj na vytváraní tejto vízie. Ďalej dôvodyali, že rôzne jazykové spoločenstvá nemôžu mať rovnaký obraz reality, rovnaký svetónazor a symboly, lebo hodnoty majú istú kvalitu iba v kontexte danej kultúry. Preto hodnoty jednej kultúry sa nemôžu porovnávať s hodnotami inej kultúry a neexistuje ani kritérium na porovnávanie odlíšných 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 obrátiť svoju existenciu. Iné zasa tvrdili, že rôzne kultúry sú nesúmerné. Odmietali ich kvalitatívne hodnotiť a vzájomne porovňať tvrđiac, že „jazvyky“, „jazykové hry“ kultúry sú nepreložiteľné. (Uvedené myšlienky korešpondujú s neskoršou Kuhnovou a Feyerabendovou teóriou o nesúmernosťi vedeckých paradigm, vedeckých jazykov.)

Filozofíi postmodernizmu ako vidiet zovšeobecnili idey kultúrneho relativizmu do ontologickej koncepcie nezužitkovinej pojmov jednoty a plurality. Konkrétnejšie: absolutizovali pojmy pluralita, diferencia, diverzita, antinomie, protirešenie a postavili ich proti pojmu jednotná a systém. Tým, že absolutizovali princíp plurality

---

entit' a súčasne odvrhli možnosť ich jednoty, spojitosti, akceptovali aj kantovské tvrdenie o rozdielnej subjektívnej transformácii veci osebe, predmetu a z toho vyplyvajúcej kognitívnej a hodnotovej nepriepustnosti subjektívneho sveta iného kultúrneho spoločenstva, teda hodnotový, kultúrny agnosticizmus.


2. Hranice kultúrneho relativizmu. Predmet komunikácie kultúrnych spoločenstiev

mované rozdielnymi paradigmami), jedným a druhým kultúrnym typom medicíny, umožňuje, že ich poznatky sa môžu vzájomne transformovať, doplniť, obohacovať.

Myslíme si, že môžeme oprávnené usudzovať, že privržencí 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 agnosticismu a ním orientovanému radikálnemu, absolutizujúcemu relativizmu postmodernizmu chýba teda evidencia funkcie spoločného predmetu praxe a vôbec komunikácie. Toto konštatovanie je aj výhodiskom našej kritiky kantovského agnosticizmu v kultúrnom relativizme po-stmodernizmu.

Domnievame sa ďalej, že termín kultúrny relativizmus v zmysle ako ho formulovali kultúrní antropológovia, spočiatku nemal a nemusí ani mať absolutizujúcu di-menziu relativity, uzavretostí, nesúmerateľnosti kultúrnych, hodnotových systémov. Veď ani Lévi-Strauss, zástanca kultúrneho relativizmu, neabsolutizoval relativnosť kultúr. Konštatované, že sú na úrovni abstraktnej logiky je možné, že nijaká kultúra nedokáže skutočne posúdiť inú kultúru, lebo sa nemôže vymanita zo seba samej, avšak pri registrácii praktického vzájomného vzťahu kultúr za ostatných sto rokov zistujeme, že civilizácie nie sú uzavreté do seba, uznávajú prevahu jedinej z nich, ktorou je západná civilizácia. Veď aj v minulosti boli jednotlivé kultúry poväčšie vo vzájomnom kontakte a utvárali veľké civilizačné okruhy a najviac kumulovali kultúrne výdobytky, takže kultúrne spoločenstvá sa vzájomne obohacovali.

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 relativnosti každej kultúry, v ktorej sa tvrdí, „že nijaká kultúra nedokáže skutočne posúdiť inú kultúru, pretože kultúra sa nemôže vymanita zo seba samej a jej hodnotenie preto zostáva uväžnené v nevyhnutnom relativizme."


---

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 materiálu“. Všimá si vzťah medzi ľudskými spoločenstvami i medzi individuálmi v podmienkach nedostatkovosti, ktorá sa neprekonáva spoluprácou. Upozorňuje, že nedostatkovosť je stálym rizikom neexistencie druhých a preto vzniká ich úzkost, nenávisť, agresivita (voči iným kmenom). No na druhej strane zistí, že vyhodnotené predmetov potrieb viedla k tovarovej výrobe a subjekty tovarového vzťahu k rozdielnych kultúrnych spoločenstiev sa prostredníctvom poznania vlastností vymienaných predmetov, výrobkov, slúžieť aj vzájomne komunikovať. Môže me dokonca povedať, že tovarový vzťah svojou komunikatívnou funkciou sa vyznáčuje antropologickou dimenziou, keďže rozširuje, zmnožuje človecké potreby a tým uskutočňuje antropinum 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. Vl. Seiler upozornil, že komunikatívny vzťah je sprostredkovaný nielen predmetom, ale aj prostriedkom. Prostriedky konania sú podľa ňeho objektívne štruktúrotvorným činiteľom vzťahu ľudí k predmetu (napríklad predmetné vzťahy k prírode spoločenských vzťažených súvislostí sú takmer empiricky zrejmé v pôsobení elektronických masovokomunikačných prostriedkov.

3. Funkcia elektronických masovokomunikačných prostriedkov v interkultúrácii


203
Komunikáty sú toži tovarom. Vyznačujú sa nielen ekonomickou hodnotou, ale sú nositeľmi aj hodnot estetických, etických, poznávacích. Slovom kultúrnych hodnôt. Je známe, že tento hodnotový obsah komunikátorov evropských, amerických distribu-}

torov vyvoláva v niektorých kultúrnych spoločenstvách ostré hodnotové konflikty, ústiate aj do politických konfliktov.

Aké špecifikosti prinášajú elektronické prostriedky komunikácie do vzájomných vzťahov medzi kultúrnymi spoločenstvami?

Z hľadiska našej ontopracitvej kritiky radikálneho pluralizmu postmodernizmu žiada sa pripomenúť, že komunikácia sa musí vždy uskutočniť v takom jazyku, aby si subjekty mohli navzájom rozumieť, čiťť sa. Historicky najrozšírenejším spo-}

ločným „jazykom“, toži komunikatívym médiam medzi kultúrnymi spoločenstvami, je najmä obchod a jeho kategórie. Elektronické média komunikácie vytvárajúce planetárne siete komunikácie umožnili nevidaný rozvoj obchodu a svetovej spolo-}

čnej deťť práče, zrychlený pohyb kapitálu. Príkonkami tohto procesu sú ekono-}

micke nadnárodné spoločenstvá. Pravda procesy globalizácie sú protirečivým pro-

cesom 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 usmeriť na nemôžne negatívne dôsledky činnosti nadnárodných ekonomických spoločenstiev. A sú to práve elektronické média komunikácie, ktoré umožňujú, napríklad, aj verejné mienky a kontroly hospodárskich korporácií v oblasti spoločenských a etických hodnot. Pravda procesy globalizácie sú protirečivým pro-

cesom 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 usmeriť na nemôžne negatívne dôsledky činnosti nadnárodných ekonomických spoločenstiev. A sú to práve elektronické média komunikácie, ktoré umožňujú, napríklad, aj verejné mienky a kontroly hospodárskich korporácií v oblasti spoločenských a etických hodnot.

Okrem rýchleho odovzadovania informácií, elektronické média komunikácie umožňujú v masovom meradle aj vzájomné oboznámovanie sa s kultúrnymi hodno-}

tami, t.j. s hodnotami estetickými, mravnými, náboženskými, s vedeckými poznat-}

kami, so spôsobom života iných kultúrnych spoločenstiev. Zásluhou najmá satelitnej}

televízie možno informácie rozšíriť okamžite, za niekoľko sekúnd po celej planéte. Už to, že príslušníci jednej kultúry majú záujem napríklad o televízny program stvár-}

nený v hodnotových súradniciach inej kultúry, presvedčivo vypovedá o ich spoloč-

nom predmete, dokonca o parciálnej spoločnej hodnotovej orientácii.

Pravda vzájomný kontakt hodnotových spoločenstiev, a to aj prostredníctvom elektronických médií, je zložitá, protirečivý proces. V súčasnosti sa stáva predmetom výskumu pracovníkov kultúrnej antropológie, najmá prívržencov interpretačnej a
symbolickej antropológie (C. Geertz), sústredenej na symbolickú a hernementeckú paradigu. V súvislosti s počiatočnými výsledkami výskumov globalizácie na lokálnych úrovniach iných kúrurí a hodnotových systémov Hana Červinková zdôrazňuje súvislost ako sa zdalivo uniformné procesy globalizácie prejavujú v lokalných 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 hernementecká paradigma je rámcom aj masmediálneho efektu označovaného teóriou masmediálnej komunikácia ako proces kódovania a dekódovania. Vo tomto procese prejme interpret komunikát podľa svojich skúseností, potrieb, záujmov a dr., takže ho prijíma svojím interpretáciou (dekóduje text podľa iného kódu), ktorý sa nemusí zhodovať s interpretáciou odosielateľa.

Hoči problém premeny hodnôt, idei jedného kultúrneho spoločenstva iným spoločenstvom v iba v počiatkovom štádiu empirického výskumu (radiacého sa naznačovaným metodologickej directívou), myslime si, že môžeme vysloviti hypotézu o prevládajúcej a silnejúcej tendencii formovania všech konsenzuálnych hodnôt v globalizačných spoločenských procesoch súčasnosti. Tie sú nevyhnutným regulovaným činiteľom vzájomného pôsobenia kultúrnych spoločenstiev, no domnievame sa, že zakorenia aj na lokalnej úrovni kultúrnnych spoločenstiev. Na zvýraznenie hodnotovej konsenzuálnej integrácie uvedieme preto už spomenuté vzájomné obohatenie európských liečebných metod čínskou akupunktúrou a začlenenie európskej medicíny do tradičnej medicíny čínskej, ďalej spiritualne techniky indického subkontinentu i islamských solidaritiet obohacujúcej duchovný život ľudí európatickejho kultúrneho spoločenstva. Napokon kultúrne spoločenstvá tvorí svoj život na vedeckých technológiách európatickej civilizácie, ovšem si je vedú napríklad vychádavcom systému, čo, pravda, nemôže nemť vplyv na niektoré stránky ich svetonázoru. Práve mnohostranné prakticky vzťahy (politické, ekonomicke) a všeobec kultúrne vzájomné pôsobenie aj s využitím masových médií komunikácie sa veľa v procesu tvorzenia globálnych konsenzuálnych hodnôt, ktoré začínať akceptovať rôzne kultúrne spoločenstvá. Spomeneme najmä hodnoty explicitne uvedené vo Všeobecnej deklarácii ľudských práv Organizácie Spojených národy z roku 1948 a v následných dokumentoch tejto organizácie i v Prehlásení k svetovému čotu – Deklarácii Parlamentu svetových náboženstiev z roku 1993.\(^2\)

---

Literatúra:


doc. PhDr. Božena Seilerová, DrSc.
Fakulta masmediálnej komunikácie
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.
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 mladost’, 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 naš pohľad na život, ale i sebapoznanie nadobúda novú kvalitu. Napriek týmto skutočnostiam jestvuje čosi čo je a ostáva „nemenné“ – totality nášho bytia – to, že som človekom.

Život každého z nás možno pochopit’ a určiť z pozície morálneho, alebo amoralného, nezávisle od toho či si to pripušt’ame, 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 odlišení prejavuje ako subjekt, ako „Já“. Keď dieťa zaujíma hovorit’, používa tento výraz – „Ja“ vždy keď sa chce odlišiť 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 všetkých výrokoch však treba uznať, že ľudské bytie a to i v prípade individualizácie je neustále v čiernej odlišnosti. Človek ako jednodušie tým, akoby by bol jedinec príslušný ľudskému rodu a preto sa staja 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 konkrétnu ľudské TY. JA a TY vytvárajú vždy celok, ktorý neruši to, čo je individuálne, ale pritom poukazuje na to, že ide o rovinnú, ktorá pre-

**Dostojnosť**

Ak chceme, aby sme boli zaradení medzi mravné bytosti je našou povinnosťou pomáhať iným říšťom v ich živote, vplyvať na nich pozitívnym príkladom, mať k nim říšský vzťah. My řád týmto povinnosťou. Ak je nám z dajkého dôvodu odopieraná, ubúda nám síl, pretože nám to prehryvá. V takejto pozicii obvykle v nás tlie hnev, utajená zlost, alebo citime t’archu vlastného pôsobenia. Vplyv, ktorý môžete na mňa mať, ak budete potlačať, alebo naopak podporovať moju sebaúctu je úplne mimoriadný. ([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 říšť, treba si všímať ich říšskosti, nie ich postavenia. Netreba sa pytať „k čomu“ mi môžete byť dobrý. Musíme si uvedomiť, že ten druhý je človek s mnohými podobnými potrebami tak ako „Ja“.

**Potreba zjednotenia**

Zvlášťným spôsobom hovorí o potrebe harmonie ruský mysliteľ V. S. Solovjov. Solovjov zdôrazňuje, že hmotný svet v ktorom žijeme potlača našu lásku (pocit jednoty) a nedovoľuje uskutočniť jej zmysel. Hlavnou vlastnosťou hmotného sveta je podľa Solovjova dvojaká nepreniknutelnosť:
1. Nepreniknuteľnosť v čase

Nepreniknuteľnosť v čase spôsobuje, že každý budúci moment byť sa v sebe neuchováva ten predchozí a vylučuje ho a vytláca s aktuálnej existencie. Všetko nové v hmotnom prostredí sa deje na úkor predošlého, alebo na jeho území.

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 vytlačujú. Prevládanie materiálneho základu nášho sveta je také markantné, že jednostranne uvažujúci myslitelia sa nazdváhávajú, že okrem hmotného bytia a jeho rozličných modifikácií vôbec nič iného neexistuje. Svet to je predovšetkým jednotnou rozličných sfér, hmotnej i nehmotnej povahy. Princíp zjednotenia – predpoklad harmonná má však duchovný charakter.

Princíp zjednotenia všetkého – lásk.

V.S. Solovjov uvažuje o všeobecnote a poukazuje na to, že popri sile svetovej príťažlivosti sa ideálna všeobecnota uskutočňuje duchovno-telesným spôsobom vo svetovom telesne pomocou svedla, magnetizmu a tepla. Tieto svojimi vlastnosťami kontrastujú s vlastnosťami nepreniknuteľnej a meravej hmoty. Podľa V.S. Solovjova ide o hmotu bez váhy – čerť nehmotnú hmotu, ktorá všetko prepája. Na týchto všeobecných všeobecnote ide prítužlivosti a čerť pre spája náš skutočný svet a hmotu o sebe. Ide o spojenie, kedy mŕtvych zhluk meravých a nepreniknuteľných atomov, je len predmetom myšlienka abstraktného rozumu, ale v nijakej skutočnosti nie je pozorovateľná a zistiteľná. Nepoznáme taký moment, že by materiálnemu chaosu patrila noznejšia realita a že by kozmická ideá 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 zjavné prejavuje jednota všetkého, jej podstata si vyžaduje aby sa v prírode všetko zapájalo, aby všetko obsiahala. Ide o to, aby príroda patrila všetkému, aby všetky bytosti čiastkové a individuálna a teda každá z nich obsahovali v sebe všeobecnoot všetkom a zapájali je do seba (pozri tamtiež s. s. 72.) Všeobecnoot ako taká sama v sebe vyjadzuje splnú rovnováhu, rovnomernosť a rovnoprávnosť medzi jedným a všetkým. Plnosť takejto všeobecnoot predpokladá aby sa jednota celku uskutočňovala v najvyššej samostatnosti a slobode čiastkových a jednotlivých prvkov skrze nich a pre ne. S ohľadom na toto kozmický proces presahuje do vytvárania živočišnej individuality, kde možno nájsť jednotu. Táto jednota je obsiahnutá v podobe dnehu a je pociťovaná v živej bytosti v momente pohľadnej tůže. Stáva sa to, keď vnútorná jednota číže spoločenstvo s druhým (so všetkým) sa konkrétne stvárňuje vo vzťahu k jedinečnému jedincovi druhého pohľadia, ktorý predstavuje toto doplňujúce všetko v jednom” (Solovjov s. 72).
Socialita a spoločnosť


Svet sociálnej interakcie

Ľudske 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 násaz 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 bytost osobou a stáva sa vďaka životu v spoločnosti osobnosťou ako sebavedome „bytie u seba“. Takýmto spôsobom sa vždy vzťahuje k druhým v rovine spolubytía a tvára tak spolu s inými konkrétnej sociálu. Zvláštnym. Človeku vždy vlastným spojením individuality a sociality je jazyk. Jazyk je prostredkom nielen komunikácie, ale je veľavrstvým kultúrnym fenoménom. Prostredníctvom jazyka sa realizuje duchovný prvok ale súčasne sa cez jazyk kumuluje a sprostredková 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 form života a to aj ako dejiny ľudska. V kontexte dejinného času v ktorom sa človek urváva individuálne ako osobnosť i ako sociálna bytost môžeme rozlišovať v oblasti ľudskeho spolubytía interpersonalnou rovinu ľud- ských stretávaní sa a vzťahov. Na rovine vzťahu „ja a ty“ ľudia vstupujú do komu- nikácie 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 koexistenciu
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 zveďanania individuality, ktoré nachádzajú svoj výraz už v najstarších náboženskoetických systémoch, v rozličných tradíciách, formách umenia a podobne. Toto „zveďanie v čase je vždy akosti nedokonalé, v historickom čase možno badať popri kontinuitu i diskontinuitu a tak dochádza k naplneniu a vzájomnému prenikaniu individuálneho a sociálneho. Narastá požiada

vázka zjednotenia (civilizačného), ktorá je badateľnejšia dnes viac ako v minulosti. Spolu s tým narastá i požiada

vka kooperácie, ide o sociálne skutočnosti v užšom rámci. V užšom i širšom rámci sa vzájomné pôsobenie úd

uje spevňuje v určitých inštitúciách a možno badať v tejto rovine určitú zameranos

ku konkrétnemu cieľu. Okrem toho jestvuje celý rad medziosobných vztat

í, ktoré nesú v sebe znamenie bezprostrednosti. Medzi takéto vztahy patria i vztahy úduského priate

stva a lásky. Tieto vztahy môžu vznikať spontáne a môžu trvať aj bez akéhokoľvek vonkajšieho statusu. Napríklad, človek pocíti zhodu zmýšlien s druhými úd

mi a nevdojak sa k nim pripojí. Alebo nevdojak pocíti priateľskú náklonnos

k určitým úd

om a je im preto oddaný vo všetkej svojej slobode. Inokedy zasa môže byť člove

kozný hlbokým erotickým zaujatím a zachováva milované bytosti vernos

bez akéhokoľvek mimoosobného nátlaku. Je to dané tým, že láska je vo svojej pova

he dialogicky založená a vždy predstavuje vztah „dávania sa“. Vďaka tomu individu

álna zvláštnosť dispozície môže narastat’ a presahovať svoje pôvodné obmedzenia. Toto všetko sa de

je bezprostredne a nie je k tomu potrebná žiadna inštitucionálna štruktúra či iné mimoosobné sprostredkovanie. Vzhľadom na to, čo bolo horeuvodné

členov a záujmov na malom priestore sociálneho života. Takéto vztahy dané individuálnou osobnou interakciou sú však tak

nych spoločenských síl, záujmov, ale i rozdielov vo v

postavení a to sa deje neprestajne. V tej miere ako sa tieto vztahy bez ohľadu na ich intímny charakter stávajú súčaštou spoločenských sil a záujmov. V takovej miere podliehajú vždy určitou politickému, ale i právnemu usporiadaniu. Na základe toho je potrebné pri spolužití (spolubytiu) úd

i skupín rozlišova

štavy, ktoré máť personálne bezprostredný charakter a také vztahy, ktoré sú v špecialističkom zmysle inštitucionálne sprostredkované.

Záver

Človek, ak si volí cestu k dobru, ak usiluje o dobro nemôže nebrat’ do úvahy šťastie iných úd

Človek je viazany 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 v súčasnej hospodárskej. Preto tieto formy činnosti nemôžu mať dajákovej konečnú podobu. Každá spoločnosť, ktorá to s budúcnosťou svojich členov myslí vážne, usiluje sa o vytvorenie takej výchovnej a vzdělávacej sústavy, ktorá učí ľudí dobro poznáť a usmerňuje ho k tomu, aby o to čo je dobré sa zápasila. Dobrý človek naozaj ešte vždy žije, ale nesmie sa zabúdať na zásadu vyslovenú pred viac ako 2000 rokmi Platónom: „Ak dbáme o šťastie iných, nachádzame svoj vlastný.“

Literatúra:


Doc. PhDr. Cyril Diatka, CSc.
Univerzita Konštantína Filozofa
Filozofická fakulta
Katedra etiky a katechetiky
Hodžova 1
949 74 Nitra
ketiky@ukf.sk
A Note on the Position and Meaning of History in a Globalising Culture.

The author of this article mentions the discredit 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 communication were impulses for the reconsideration of the presentation of history and the limits of our knowledge of the past. The detailed analysis process works of a historian emphasises 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 recipients for reading works of historians.

Práce poskytujúce určité predstavy o dianí v minulosti, ktoré boli označované ako historické v rôzne miere napomáhali ich recipientom pri orientácii v dejinnej spoločenskej realite. So začiatkom procesu formovania (inštitualizácie) histórie ako vedeckej disciplíny koncom 18. storočia sa začalo upéťovať privilegované postavenie prác historikov, ktoré podávali čitateľom v skutočnosti častokrát len deklaratívne neutrálné a pravidľé predstavy o historickej realite. Osobité postavenie historikov pri posuzovaní pravdivosti predstáv o minulosti posilňovalo ich presvedčenie o objektivite nimi používaných a uznaných výskumných prístupov a metód. I keď sa medzi historikmi nedosahla jednoznačná zhoda, dotýkajúca sa konkrétnego vymeďenia legitimných „vedeckých” metód, tak pretrvávala u nich víra, že prostredníctvom ich „vedeckých” prístupov histórická komunita odhaľuje a podáva čoraz presnejšie a pravdivšie obraz (jednej) minulosti. Vzťahom odlišné predstavy o historickom dianí v prácach rôznych skupín historikov počas posledných dvoch storočí skôr naznačovali neustálu pretvárajúcu pluralitu pohľadov dejiny ako konvergujúcu pluralitu smierňuju ku jednotnej. Zdá sa, že historici svojimi prácačmi počas tohto obdobia nesprešňovali len obraz minulosti, ale vypracúvali medzi sebou „konkurujúce” metanarácie, ktoré sa stávali východiskom pre odlišné pohľady na tie isté udalosti. Napriek postupne čoraz viac diferenciačným a odlišným pohľadom na minulost u viac činný historikov neustále prevládalo presvedčenie o možnosti postupného dopracovania sa k jednému obrazu minulosti nad ojedinelé objavujúci sa pochybnosťami zo strany niektorých teoretikov (filozofov). Od druhej polovice minulého storočia zosilnila relevantnosť argumentov relativistickeho uvažovania teoretikov, zdôrazňujúcich pluralitu pohľadov a prístupov pri výskume minulosti najmä v súvislosti s diskreditáciou špekulatívnych filozofii dejín vizianých na tradičné metanarácie. Tieto relativisticke 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 povah spomínanej disciplíny, ale najmä od charakteru vývoja samotnej kultúry. V posledných desaťročiach minulého storočia sa kultúry vývoj v niektorých vyspelých európskych krajinách a v Severnej Amerike začal spajať s postmoderným diskurzom. Tento diskurz podľa Stanislava Hubíka možno chápať ako istú „vzbuzu proti dominancii procesov racionalizácie/ univerzalizácie v kultúre, vyvolanými predovšetkým historickými skúsenosťami s realizáciou projektov moderny a dialogom s alternatívnymi spôsobmi zvýrazňovania sveta“ ([4], 11). Keďže diskurz postmoderný zdôrazňoval radikálnu pluralitu pri skúmaní a zobrazovaní reality, sa stal zároveň jedným z faktorov podliehajúcich sa na oslabovaní privilegovaňaňa histórikov pri posudzovaní rôznych naratívnych zobrazení historickej reality.

V porovnaní s modernistickým diskurzom, ktorý legitimizoval prítomnosť pro-stredníctvom metanarácií, postmoderný diskurz kritizujúci legitimitačnú funkciu metamanařičia sa javí byť „nehistorickými“. Stúpenci postmoderny poukazovali na pluralitu stanovísk k prístupu a predstavom histórie ako aj na nemožnosť „úplnej spracovateľnosti“ histórického 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). Iriónia sa nedotýkala len viery historikov vo verejnom („nádškvorý“) alebo históriách z veď, ale aj na spôsoby predstavovania histórických 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 iných spoločenských vied dominovali diskusie o relevantnosti myšlienok postmoderny, tak v spoločenskom a ekonomickom živote civilizácie sa zintenzívňovaly globalizačné procesy. Zvýraznenie vplyvu určitých udalostí na priebeh ekonomickeho a spoločenského života civilizácie bolo spojene s vznikom systému globálnej komunikácie (satelitnú televíziu, internetom), ktorá „kreovala globálnu masovú kultúru súvisne s globálnym trhom vytvárajúcim, globálnu (virtuálnu) skutočnosť“ ([3], 164). Rozširovanie používania nových médiálnych prostriedkov poskytujúcich recipientovi konkrétnejší obraz o dianí v nedávnej, ale i dávnejších minulosti obklopuje celý rad otázok. Pri riadení otázky posúdenia dôveryhodnosti jednotlivých predstáv minulosti sa dostávajú do nového svetla niektoré problémy, ktoré boli predtým skôr marginalizované alebo prehliadané. Probleml hodnotenia pravdivosti (objektívnosti) naratívnych spodobení udalostí sa začal vnímať v súvislosti s uplatňovaním istých.
kódovacích naratívnych schém, pričom opät’ nastolil otázku mieru poznateľnosti minulosti historikom.

Pri písomnom naratívnom podaní priebehu udalostí sa zvyčajne historici nesnažili o detailnejší popis, ktorý by prekračoval známé (dostupné) opisy dejinného diania od očitých svedkov alebo samotných dejinných aktérov. Písomné naratívne popisy minulosti, ktoré poskytovali (autormi domýšľané) detaily o dianí boli zvážia posúvané medzi „zábavnú“, a preto skôr nevážnu populárnovo-vedeckú alebo aj umeleckú literatúru. Častokrát bol historikmi prehliadaný (alebo skôr nevyhnutne tolerovaný) fakt, že samotné texty vedeckých práč obsahovali „nevedecké“ metaforické vyjadrenia pri popísoch udalostí, ktoré nemohli byť jednoznačné, ale len vo váčšej alebo menšej miere dedukované z fragmentárnych pramenných materiálov. Kontinuálny celok historického deň si musel čitateľ týčico prác domýšľať, pretože požiadavka vedeckého historického prístupu a vyjadrovania prostredníctvom doslovných a nefiguratívnych vyjadrení blokovala akékoľvek plastickejšie podanie deňa. Spochybnenie tejto požiadavky do značnej miery problematizuje historikmi vymedzovanú deliaticu hranič medzi historiou a literatúrou alebo propagáciou. Na rozdiel od písomných textov v prípade akékoľvek audiovizuálnej naráicie nie je možné vyhnúť sa uvádzaniu detailov. Filmové spracovanie tém súvisiacich s historickou témou je plastickej realizáciou jednej (režisérovej) predstavy pokúšajúcej sa o „rekonštrukciu“ vybraných udalostí.

Sučasný vývoj technológií jednoznačne smeruje k rozširovaniu možností zaznamenáva 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 vizualne spodobeným predstavám prispôsobeným v kusu „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. Historici sa môžu sa zdržať komentárov k jednotlivým titulom s odôvodnením, 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 vyvráteľné predstavy režisérov nebudú môcť presvedčivejšie alternatívy.

Zda sa, že globalizujúca komunikácia v spojení s pokusmi, ktoré novým spôsobom vizualizovali historické udalosti majú potenciál vyvolávať spory a diskusie. Tieto diskusie môžu viest’ k detailnejšiemu premýšľaniu o zložitosti procesu rekon-

---

1 Môžeme uvažovať aj o tretej možnosti, podľa ktorej by historici aktívne participovali na spodobovaní deňa. 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 zamýšťaní sa nad problémom rekonštrukcie histórického diaľania sa môžu podkázat nielen limity jeho poznania historikmi, ale aj poukázať na proces konštrukcie jeho obrazu, ktorého zdanimo jednoznačne pravidlá sú nakoniec ovládané „vkusom“ spoločenského kontextu. Príklonom sa k tomuto názoru na jednej strane sa zdôvodní (nevýhnutné) 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. White, F. Ankersmita), ktoré kládli dôraz na skúmanie estetickéj (rétorickéj) a ideovej (etickej) dimenzie naratívneho obrazu minulosti. Ak budú historici prihliadať na skutočnost, kde nimi podávaný obraz minulosti je závislý od spoločenského kontextu, tak niektorí z nich sa môžu vydať na zložitú cestu hľadania spoločensky prijatej perspektívy.3 Kritický prístup recipienta akétokoľvek textového alebo audiovizuálneho zobrazenia minulosti bude vychádzať z nevyhnutného uvedomovania si onto- logického a reprezentačného omylu.4


Problém významu a postavenia histórie zvýrazňuje fakt neexistencie uspokojivej všeobecnej 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 utečení historických udalostí. Pri udalostiach, akými bol napríklad holokaust, na etické aspekty problému relativizácie významu historických udalostí podstatne zvýrazňujú.

Výber perspektívy bude pravdepodobne hodnotovo vyhovujúci len pre utečníkov spoločenských skupín. V súvislosti s uvalmi o univerzálnych hodnotách je možno najrelevnejšie konštatujúce tvrdenie Jana Štěpána, že „neexistujú globálne (ani univerzálne) hodnoty, existuje len globálna politika“ ([7], 217).

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 analytickéj konštrukcie a existujúca v naratívnom procese“ ([2], 35). Reprezentačným omylom môžeme nazývať „pripustenie nejakej jedinečnej pravdivej ňudskej realite, spočívajúcej v principe narácie, ktorá by údajne mala byť predstavaná v naratívnom opise“ ([2], 36).
optimistom ([6], 35). Z pohľadu Ewy Domańskej nie sme schopní napisat’ globálnu história, pretože sme modernistmi žijúcimi vo svete postmodernity ([3], 207). Zdá sa, že sa musíme zmiťť so stratou možnosti napisania všeobecne rešpektované globálnej história ako aj optimistickej viery, že by jeden z „vedeckých“ narratívnych 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“ vizualných obrazov, ale aj ich kritici. Preto sa zdá, že priveligované postavenie historikov a ich práca vo vzťahu k minulosti môže v súčasnosti súvisieť predovšetkým s vymedzovaním fragmentárnych obrazov a faktov, ktorých nespochybneťť potvrdzuje vzájomné spory a diskusie medzi jednotlivými tábormi výskumníkov. Akékoľvek pokusy snažiace sa o „zocelenie“ tejto fragmentárnosti sú nevynutne vizané na kultúrne nasycanie a tým posúvané smerom k zábave. Vzhľadom na túto situáciu, sa význam akýchkoľvek selektívizujúcich 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 prehľadu. Táto situácia prehliadá fragmentárne poznanie minulosti u vášiny obyvateľstva ako aj vytváranie predstáv 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 absencovať sebareflexia stanovisk historikov, ktoré by čitateľovi poukazovali na zložité hodnotové a ideové súvislosti spojené s vývojom kultúr. Možno práve „radikálna“ sebareflexia by mohla vymenovať k výraznejšímu bloku a diferenciaci negatívnych fenoménov spojených s prezentáciou minulosti v globalizujúcej sa kultúre, ale aj k posunu v postavení a význame histórie v nej.

Literatúra:


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 fatalism, 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 globalizácií venovaná pozornosť hlavne vo vzťahu k ekonomike,3 ovplyvňuje aj spoločenské vzťahy, ovplyvňuje a formuje aj človeka. Možno teda hovoriť o nejakom človeku Homo globalis4? Ak áno, tak čo potom urobí Homo globalis s potrebou zmyslu života?5

Niektoré dôsledky globalizácie na človeka a jeho zmysel života

A. Identita

Globalizácia prekonáva oddelenosť a izoláciu národov, kultúr a náboženstiev.5 Je otázná, nakoľko takéto multikultúrne prostredie ovplyvňuje identitu jedince, ako aj jeho zmysel života. Príslušnosť k svojej triede, vrstve, skupine je natoľko oslabovaná, že možno hovoriť o narastajúcom znoseňovaní v hľadáni vlastnej identity.6 Zygmund Bauman hovorí, že osobnosť sa v dnešnej dobe vyznačuje absenciou

2 Cit in ibid, s. 10.
identity, a Wilhelm Heitmeyer uvádza, že hľadanie identity sa dnes stalo najdôležitejšou úlohou.1 S tým súvisi otázka, či existuje „národná identita“, „národný charakter“, „etnická entita“, „národný autoportrét“ alebo „europská identita“?2

B. Nejednoznačnosť, neistota, pluralita, deorientácia

Jedným z centrálnych problémov globalizácie je deorientácia jedinca v pluralite názorov, smerov, hodnôt a noriem.3 Jedincov nie je ponúknutý jasný spoločenský a hodnotový konsenzus, ktorý by mu pomáhal v hľadaní zmyslu. Pred ním sú tradičné náboženstvá a ich inovované verzie, zvýšky ideológií a ilúzie, importované úsobi okrúhle a medzi konzum a „trhové hodnoty“. V tejto slobode je bezradný a vystavený tlaku vybrať si z neobmedzených možností.4 V rozhodnutiach stojí pred alternatívnymi cestami. Problemy nemajú jediné, jednoduché alebo konečné riešenie, a tak žije v neistote a pochybnostiach. Zmény 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 histórického času“ alebo „zhusťovaní času.“6 Jedinec je vystavovaný stále rýchlejším zmenám vo svete, ktorý ho obklopuje, a je zahrnutý stále väčším množstvom informácií. Stále rýchlejší čas pre ňa sa realitou, identitou, 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 uníčiť pred vlastnou prázdnotou, pred hmytom bez cieľa a bez obsahu. Pokus oklamarť pocit frustrácie, nespokojnosti. Frankl hovorí, že čím menej človek vie o svojom zmysle, tým viac zrychľuje tempo svojho

3 Hovoria o tom autoři ako Durkheim, Honneth, Peters a Heitmeyer. Porov. ONDREJKOVÁ: Globalizácia a individuálizácia mládeže, s. 97.
7 Porov. PIKE – SELBY, s. 66–67.
života.\(^1\) Egon Bondy hovorí, že človek sa nudí, má strach z voľného času, ktorý je vnímaný ako bremeno.\(^2\)

**D. Strach, úzkost', existenciálna frustrácia**

Globalizácia vyvoláva pocitky osamelosti, úzkosti a strachu, čo vyústí už do deprivačie, kompenzačného agresivity, deviantného a kriminalného správania.\(^3\) Strach a úzkost' 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 nedohrom doby je bezčinnosť, 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 řadsky 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 približa sa to, že zmysel nenačádza v konzumne, ale v skromnosti a „prostých hodnotách civilizácie“.\(^11\) Albert Gore hovorí, že dnešná doba prežíva „existenciálnu frustráciu“, teda pochybnosti o tom, či má řadsky život zmysel, stav existenciálneho zúfalstva alebo núdze.\(^12\)

**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 približa sa to, že zmysel nenačádza v konzumne, ale v skromnosti a „prostých hodnotách civilizácie“.\(^11\) Albert Gore hovorí, že dnešná doba prežíva „existenciálnu frustráciu“, teda pochybnosti o tom, či má řadsky život zmysel, stav existenciálneho zúfalstva alebo núdze.\(^12\)

---


\(^3\) LUBELOVÁ, G. Cit in ONDREJKOVIČ, s. 7.


\(^5\) Porov. ibid, s. 100–101.


\(^7\) 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 až do všetkých členov života a vzťah k všemodatným. Ak sa ľudský jedinec nevzťahuje k niečomu vyššiemu, čo si môže na zváženie priťažiť, čo si ctí a na čom vedome participuje, stráca úctu k sebe a podľa toho sa aj správa.\(^2\) Isaac Asimov hovorí: „Láska, nenávist, strach, podzemie, vášeň, blud, žiahdostí... sa nezmenia, kým človek existuje... reakcie ľudí na podnety ostávajú konštantné.“\(^3\) Ahmed Okasha, prezident svetového združenia psychiatrov, predniesol na medzinárodnom psychiatrickom kongrese prognozu, 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 populáčnej explózii, zníženiu 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 svoj život 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 kontrolovať ani vziať osud do vlastných rúk, pretože osud je nadmierne mocný.\(^7\) Vidí nemennú danosť napr. v pudiach, vo vlohách, v prostredí alebo v tom, aké má charakterové vlastnosti.\(^8\) Sofoklov Kril: Oidipus ukazuje máry boj človeka proti osudu. Fatalista čaká, kým sama „kríza“ ukáže východosť a odpor proti predurčeniu vidí ako zbytočný. Človek, ktorý uverí, že je objektom nadľudských sili (napr. globalizačných procesov), nachádza útečňo vo všetkých zvychozostách.\(^9\)

Človek s provizórnym postojom k životu si myslí, že premyslené konanie nie je vždy nutné, lebo nevie, čo prinesie zajtrajšok. Mysliť do budúcnosti, plánovať, žiť cieľavšie – to všetko sa mu zdá zbytočné a nezmyselné a ostáva len žiť zo člna.

---

5 Porov. PIKE – SELBY, s. 29–30.
6 Porov. FRANKL, Psychoanalyse, s. 32.
7 Porov. ibid, s. 42.
8 Porov. ibid, s. 111–115, 136–140.
9 Porov. HEREC.
na deň, 'menší sa aj štruktúra jeho vnútorného života a dochádza k úpadkovým ja-
vom. V dobe globalizácie sú narastajúci život a naras-
tá pluralita možností, ale „súčasné stúpa i nevyčerpatelnosť nastupovanej životnej dráhy.“ Člo-
vek žije v určitej neistote a strachu a nevie, čo prinesie zajtrajšok. Žije bez akejko-
ľvek snahy a ide mu len o to, aby využil prítomný okamžik. Žije provizórne. Frankl
hovorí, že provizórny postoj k bytiu by človek nemal zaujímať ani v najväčšej situá-
ci.

Dav obmedzuje slobodu jednotlivca. Dav a osobnosť sú v konfliktne. Kvôli ne-
sobnej rovnosti potiera dav osobnosť a osobnosť spôsobuje rozpad davu. Zodpo-
vednosť je veľmi osobná a dnešný človek sa jej bojí. Jedinec necháva so sebou ma-
nipulovať, stráca sa v dave, jeho myslenie sa stáva kolektívnym – podlieha kolek-
tívizmu.

Fanatizmus prehliada osobnosť inak zmýšľajúceho. Neuznáva platnosť iného
spôsobu myšlenia, rázor druhého, často však nemá ani vlastný rázor, lebo podlieha verejnej miene, ktorá je v dnešnej dobe globalizácie silno ovplyvňovaná masme-
diami. Táto verejná miene sa ho zmocňuje, čo je velmi nebezpečné. Filmy, boj o zákazníka alebo volba často zahalene ignorujú osobnosť, slobodu rozhodovania a ľudskej dôstojnosti. Plati, že „účel svätí prostriedky“. Verejná miene používa heslo, ktoré spôsobuje psychologickú re-
ťazovú reakciu. V dave, ktorý je zasiahnutý hes-
lem, sa rozbne reakcia, ktorá sa nedá zastaviť. V globalizácii a modernizácii doby sa hľadá aj pričina rozšírenia fanatizmu a fundamentalizmu. Základ fundamentali-
stickej ideológie, pre ktorú terorista ochotne ide na smrť, je charakteristický opovrž-
vým a temným pohľadom na prítomnosť. Minulost aj budúcnosť žiaria pritom v najkrajších farbách. Erich Hoffer piše: „Pristúpiť o život znamená iba pristúpiť o prítomnosť, a stratiť bezpečnú, nedôstojnú prítomnosť, pochopiteľne, nie je veľká strata.“ Táto otázka súvisí aj otázkou hľadania a obrany vlastnej identity, o ktorej sme už hovorili. Treba dodat, že „pristúpiť určitú identitu, svoje miesto v živote, sociálne rôžu, budovať, cieľ je dôležité, a nemusí to viest k papieraniu iných identít, teda k neuterancii.“

---

1 Porov. FRANKL, Psychoterapie, s. 42.
2 Porov. FRANKL, V. E.: A púť k životu ano. Psycholog prvých koncentračných tábor. Kostelní
Vydávateľstvo, 1996, s. 68–70.
3 ONDREJKOVIC, s. 33.
4 Porov. FRANKL, Psychoterapie, s. 38–41.
5 Porov. ibid, s. 42–43.
6 Porov. ONDREJKOVIC, s. 33.
Záver

Človeku v dobe globalizácie, na rozdiel od zvierat, nehovoria inštiny, 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, sebainterpretácia a sebarealizácia. Nájdenie zmyslu dáva človeku odolnosť a orientáciu v dnešnom globalizujúcom svete.1

Literatúra:


224

Ing. Mgr. Mgr. Peter Tavel, PhD.
CMTF, Univerzita Palackého
Universitní 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 činnosti): zda kultura není nepřátelská přírodě, zda mezi nimi je vůbec možný harmonický vztah. Radikální a rychlé změny jsou vnímané i konkrétními jednotlivci jako cizí jejich vlastním snahám a subjektivním záměrem. Vzniká propast mezi sebe-prožívaním reálného člověka a objektivním, neosobním proudem kulturního dění. Člověk se snaží pochopit, zda existují a jsou závazné tradice, pro čeho bylo proto jí bylo 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 psychoanalyzy, nebo sociobiologie). I u filozofických antropologů najdeme myšlenku, že sociální a kultura jako „oprávka“ stahují přirozené impulzy člověka. Pokud se sociální organizace stane ještě složitější a vývoj civilizace se vzdálí a nebude odpovídat biologickým zvláštnostem lidské podstaty, dojde ke katastrofé. Instinkty roztrhnutou civilizační „okovy“ a příroda se „pomsti“ kultuře za nadvládu.


Významným znakem našeho historického období jsou dva navzájem se prolínající procesy – globalizace a intensivní kontakty mezi kulturami doprovázené migracemi obyvatelstva a diřu členů kulturních prvků. Tyto procesy vedou k unifikaci způsobů života lidí ve vzdálených od sebe koutech naší planety a z důvodu strany vedou k nárůstu heterogenity a heteronemie socio-kulturní reality. Podle slov K. Jasperse evropské vědům ještě nedávno „uzavírkovalo“ 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 vědům vzdává převaha, kterou se obvykle psal Evropa. Ukazuje se, že jiné kultury nejen že jsou srovnatelné se západními, ale mají obdivuhodný duchovní potenciál.
a že náš vztah k ním je podmíněn mýtem evropského vědomí jako jedním z archetypů podléhajících se na formování ideologických představ Evropanů z období novověku. Zároveň si uvědomujeme, že střet a koeexistence v prostoru a čase různých kultur, jejich nesmírné 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). Mízí půda, ze které vycházejí objektivní znaky identifikace a sebe-identifikace jednotlivce a sociální skupiny.

Filozofové různých směrů a škol se zamyšlili nad erozi celistvosti lidské duše, nad disharmonii rozumu, smyslů a vůle člověka pod vlivem současné kultury. Mnozí poukazují na fakt, že soudobá civilizace nesmí se definovat nejen tím, že umožňuje životu různých smyslových kultur, jejich nesmírným proudům, ale každý jazyk se definuje nejen poznáváním, ale i vytvářením jeho antropologickou podstatu. Truismem je tvrzení, že 20. století je stoletím kritického sebe-identifikace jednotlivce a sociální skupiny, že nás vztah k nim je podmíněn mýtem evropského vědomí jako jedním z archetypů podléhajících se na formování ideologických představ Evropanů z období novověku. Zároveň si uvědomujeme, že střet a koeexistence v prostoru a čase různých kultur, jejich nesmírné 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). Mízí půda, ze které vycházejí objektivní znaky identifikace a sebe-identifikace jednotlivce a sociální skupiny.

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 výrazně mítře nevyzdvírá 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 (obsohově a formálně) nutí říci. „Věci nenazirá 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 vytváří 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 chápana jako „kognitivní mapa“, která dává všem představitelům některé kultury návod na invariantní způsoby chování v běžných situacích a také pomáhá vysvětlit situace nestandardní. Jako představitel určité kultury na latentsingu sdílíme některé společné obsahy vědomí, myšlenkové kódy, na jejichž základě vnímáme a interpretujeme svět. Tyto kódy se manifestují v reálných vztazích mezi lidmi, prohýbají se do jejich sociálních charakteristik a rolí. Přiémž nejsme jenom produkty a nositelé kódů, map, jsme především jejich tvůrci. Geertz rozvíjí podobný přístup v rámci symbolické antropologie prostřednictvím pojmu: „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 nějakou 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 varují pod vlivem genetických predispozic, odlišné životní zkušenosti a specifik sociálních rolí, které jedinec „hraje“. „Kultura tedy neposkytuje jednoduché mapy, ale spíše soubory principů pro vytvoření map a navigace. Různé kultury se podobají různým navigačním školám, které slouží k překonání různých terénů a moří“. ([3], 6–7). Zjistíme v heteronomní kulturní realitě, proto náš individuální model světa, který je podmíněn individuálními psychickými predispozicemi, aspiracemi, hodnotami a „pobytem na hranici“ různých subkultur je vytvořen systémem kognitivních map. Tento systém map A. Wallace obrazně nazývá „maze way“ (cesta labyrintem).

Jinými slovy lidský obraz světa je mapou, jejíž účelem je zajištění orientace v prostoru. 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 jejehopředpokladem. Mapa území není nestranným popisem objektivního prostoru, je zatížena interpretacemi a předpokládá umění a vykládání. Tak v povídku J. L. Borgese Histerky o jezdecích se setkáme s „ontologií jezdců“ a „ontologií města“, které nesou sloučené autorské popisují 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 otázkou sousedství 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 odvozena 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 migraci? Jen když člověk počítá s nedostatkem, není pevně zakotven, cítí se být cizím, pomalu nadbytečný, nebo vyvrhnutý, pak se odvádí odejít za předpokladu, že má dostatek fyzických a intelektuálních sil k přežití. Platí to jak pro jednotlivce, tak i celé národy (Židé, Romové, Féniciáni, 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 důkazem jiných sociálních významných stereotypů, přičemž řád je nadřazen různorodosti, stabilita – vývoji a autorita centra je vyšší, než periferijní svobody.

Cesta je vždy spojena 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 vázana na územní (prostorové) zakořenění, k základním identifikačním znakům patří jazyk, náboženství, složitý systém norm soužití, jehož prostřednictvím je zajištěná 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 labyrintu je u Borgese doplněn obrazem labyrintu času; a je prostředkem řešení problému pravdy o světě a ve světě/světech. Labyrint času je lineární, která se větví a pohybuje skrz ne „sou-možnosti“ přítomného, otáčí se k nepřítomné nutnosti pravdivých momentů minulosti. V románu Cehuje Pena z Borgesovy novely Zahrada, ve které se cestující rozhoduje hrdina se nepozastavuje nad volbou jedné z variant s tím, že zamítl ostatní, ale volí je všechny najednou. Pojem „krizovatka v čase“ vytváří různé budoucí časy, které se „množí a větví": „Rekneme, 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 cesty tohoto labyrintu kříží: ty 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-možné“ momentů přítomnosti.


Na rozdíl od Leibnize patří všechny světy Borgese stejnému univerzu, určují modifikace stejných dějin. Pak ale žádná forma pravdy nekontroluje čas, a moc lží se stává adekvátním vyjádřením času. Ne „sou-možné“ pochází z možného; minulost může být pravdivou i když není pravdivou z nutnosti.

Pojem pravda se objevuje a existuje v evropských dějinách díky nihilistické perspektivě. Nietzsche zlikvidoval dualistickou hierarchii platonismu. „Pravý svět“ neexistuje a pokud by existoval, nemohl bychom ho popsat a pokud by byl přístupn a poznatelný, byl by se absolutně neuzitečným. Zničení pravdivostního modelu vlastního

230

* * *

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:


PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
Katedra společenských věd PdF OU
Podlahova 3
709 03 Ostrava – Mariánské hory, ČR
c-mail: jelena.petrucijova@osu.cz
TAKZVANÉ DOBRO

Leibniz ako filozof kultúry, vedy a krízy európskeho ľudstva

Peter Nezník

"Dejiny sú zoznamom tých, čo priliš prískoro"  
E. M. Rilke

Kčúčom k pochopeniu filozofie každého filozofa je jeho osobnosť a jeho doba. Čo je charakteristické pre veľkého myšiteľa tiahne sa aj celou jeho filozofiou. Kuno Fischer poukazuje na odlišnosť filozofí a charakterov cez Spinozu a Leibniza, kde Spinozova odlúčenosť od sveta má ako svoj protiklad Leibnizovu pohltenosť, alebo takmer až stratenosť vo svete, krúte svetovej realite, krúte samotnosti, vo víre svetských radostí, intrig, diplomatických či náboženských misií, ľudskej neprávosti a strasti (pozri: Kuno Fischer, 1905, I., 1). Leibnizov život je presýtený svetom, všetkým veľkým, ale rovnako aj malicherným. Je bohatý na udalosti, ktoré zastahli krajiny, je zrkadlením kríz a nezosťava ochránený pred podstatnými zvratmi.


Leibniz sa vydal na neľahlú cestu. Usiluje sa skúmať svet, ktorý bol tajomný, nie len 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. Prečíva osud nie nepodobný Španielsej, ktorý preklínany takmer všetkými odmietol vidinu ľahkého a bezproblémového života, aby si uhránil slobodu a nezávislosť. Leibniz v mene svojich ideí neváhal vstúpiť do sporov a polemií s mnohými súčasníkmi a zároveň bol to on, kto v ňu objavoval niečo nové, zároveň chcel vrúcne veriť v starú. 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 svoj človek zraného a malého z ničit, ale človeka pohľadom, 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 roznemnnej a rozumné 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 svojím úsilím až k Bohu, ale môže padnúť aj nižšie, než najúbodejšie zviera. Náš vek a naša doba ako nepodstatné odsunuli slová o duši, o výchove ako starostlivosti o ľuď, o priraďovanosti človeka, ako bytostí v podstate dobrej. Náš vek a naša doba ako nepodstatné odsunuli slová o duši, o výchove ako starostlivosti o ľuď, o prirodzenosti človeka, ako bytosti v podstate dobrej. 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 racionálizme“[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 vytráca, a v Leibnizovom optimizme preto vždy možno vystúpiť v záhyboch jeho poznania ukrytý pesimizmus v otázках 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 malost a zraniteľnosť človeka k stehlu trstiny, ale zároveň na druhej strane videl aj jeho veľkosť, obsiahnutú v myslení. V tomto duchu kreslí paraadoxný obraz človeka ako mysliacej trstiny, a zároveň prekračuje Descartov jednostranný dôraz na rozum a myslenie. Aj Pascal pripúšťa, že ak chceme správne ŽIŤ, musíme správne mySLIŤ. Ale zároveň vyslovuje ako nevyhnutnú podmienku, že ak chceme správne myslieť, musíme správne ŽIŤ. Navyše Pascal odmietal uvažovať o ľudskom vedeľaní, a kladie dôraz na indivíduum, osobnosť. Človek je pre nieho bytost 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 radost z rozumu, slobodu, slobodné voľbu. Len takéto konanie môže viesť k harming rozm, a srdca, k citien na báze rozumu a myslenu na báze srdca. Leibniz nikdy neuprednostňoval samotu klášterného rozjímania. Nie je však ochotný ŽIŤ ani v stopách geometrického rozumu Spinozu, ktorý v mene intelektuálnej lásky k Bohu obetoval svet a človeka ako čosi príliš nedokonalé. Leibniz robi krok za matematickú poziciu smerom k reálnemu človeku a svetu. Preto neupadol ani do mysticismu, ani do vůru abstraktného myslenia; on nevyhodil úplne v mrazivej dokonalosti abstraktného myslenia, ale prekračuje úzke hranice mystičnej a matematickej, aby vo svojom myslení zamieril k novým meta-physickým 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 nasvécujúcim zdrojom svetla. Tieto dopadajúce lúče svetla, záblesky rozumu, nie sú možno ani tak novým poznanim, ako skor svetlom, ktoré nasvécuje poznanie ukryté v nás a najmä dobro, a ktoré nám je prirodzene vlastné. Tým sa Leibnizovi a aj nám otvára cesta lásky k blížnému, k onomu nám tak zdáreňovanému princípu filantropie.

* * *

Vývoj poznania od čias Leibniza potvrdil práve tak optimizmus s ktorým on hľadel na formujúcu sa vedu, ale aj pesimizmus, ktorý sa ukryval v záhyboch jeho myšlienka. Ukazuje sa, že sme stále viac na úteku pred myšlením. Nie na úteku pred myšlením všeobecne, ale pred myšlením, ktoré pôvodne chcelo byť univerzálnym, všeobjímajúcim, ale zároveň kontemplatívnym, a tým aj komplementárnym vo vzťahu k viebre ako presvedčeniu a k citu, ako ku vzťahovaniu sa ku skutočnosti.

Martin Heidegger v slávnostnej reci 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 najcennéšie – t. j. myslenie. Odpoveď, tak ako ju sformuloval Heidegger, možno vyvoláva rozpaky: Na jednej strane sa zdá, že všetkému rozumíme, všetko je nám známe... Ale Heidegger upozornuje, že jedna vec je niečo si vypočuť, vidieť alebo prečítať, t. j. jednoduché niečo sa dozvestiť, a „... iná vec je – uviednet si, t. j. pochopiť to, čo sme si vypočuli alebo prečítali“ (kurzíva – P. N.; [4], s. 108). Za domýšľavé, ba až omražujúce považoval výroky typu: „Je blízka hodina, keď sa život ocitne v rukách chemika, ktorý dokáže syntetizovať, štiepiť a meniť podľa výzvynej substancie života“ (W. M. Stanley). Tento a podobné výroky možno si zobrať na vedomie, ale ako zdôraznil Heidegger, môžeme len vtedy, ak nemyslimeme. Len nepremýšľajúce poznanie môže byť fascinované (a tým zároveň umŕtené) zdolnou smelosťou vedeckého rozumu. Preto Heidegger piše, že vedecký rozum, ponechany sám na seba, je rovnako nebezpečný, ako aj nebezpečnejší, než výbuch vodičovej bomby. „... dokonca aj vodíková bomba nevybuchne a životu v Zemi zostane zachránený, napriek tomu zlovestne hrozivá zmienka sveta sa s nevyhnutnosťou približuje spolu s atómovým vekom. Strášne 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, premýšľajúce 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 nastupujúcu veke rozumu a techniky už pred ním hlásal F. Nietzsche. Zdá sa, že podľa Heideggera, dnes už nikto nie je schopný mieriti, či riadiť dejinný priebeh atómového veke. Žiadna komisia, výbor, vláda, či medzinárodná skupina odborníkov – žiadna študojúca organizácia vybudovaná na báze čiernej racionality sa nedokáže chopit mocí nad vekom vedy a techniky. Heidegger upozorňoval, že najstrašnejšie zo všetkého v technickej revolúcií atómového storočia
by bolo to, keby ľudstvo zachvátil, začaroval a oklimal človeka tento vek natol'ko a tak, že by sa raz kalkulujúce myslenie nájazd stalo jediným skutočným a praktizovaným spôsobom myslenia.

A čo nás teda potom, či v takom prípade čaká? Heidegger odpovedá na bezradné otázky řidi dneška: „Ľahostajnosť k premyšľaniu a úplná bezmyšlienkovitosť, úplná bezmyšlienkovitosť, ktorá môže ieť ruka v ruke s tým najváčším chytráctvom kalkulujúceho plánovania a vynaliezania“([4], 104). No a čo potom? Potom sa človek vzda a odhodí svoju najhlbšiu podstatu, práve to, že je premyšľajúca bytosť, ktorá je práve takto človekom. Náša úloha, úloha filozofie, je v tom, aby sme zachránili túto podstatu človeka. A to môžeme len tak, že udržíme premyšľajúce myslenie, ako trvalo prítomné znak našej ľudskosti. Teda našou úlohou je podržať premyšlenie. Jednako oslobodenie sa spod moci vecí a otvorenosť nikdy neprídu sami od seba. Nepadnú nám do lona samy od seba, len tak náhodne. Naše myše zrodia nový humanizmus iba ak budeme schopní neustáleho a odhodlaného zamýšľajúcich sa premyšľania. Len tak môžeme dosiahnuť novú zakorenenosť v technovedeckom veku, inak nám hrozí opätovné otroctvo, popletenosť a spustošenie...

*   *   *

Umenie vynaliezania a umenie premyšľajúceho myslenia hovoria k sebe cez vzádalenosť vekov. Výstražné slová Leibniza a Heideggera varovali vo svojej dobe a môžu premyšľavých varovať aj dnes. Manipulatívne prístupy vidime na každom kroku. Stále sme v moci stereotypov, aj v moci určitého obrazu vedy, určiteho spôsobu myslenia, charakterizovaného povrchovým, exaktné kalkulujúcim myslením. Vedecko – výskumník tohto typu rieši iba exaktné, teda spôsobiteľné vedecké otázky. Povedané najznámejším príkladom – ako vyrobiť átomovú bombu, to je problém, či a na koho ju zahodíť, a to čo potom je iba šum, ktorý vedca nezaujíma... (E. Kohák).

Vedci, ktorí sú naklonení myšlienkom humanizmu a humanistov, dokázali v sebe uchováť zmysel pre metafyzické 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, ktoré bol Leibniz jedným z prickopníkov, a kde myšlienka harmónie je podstatnou. Jung poukazoval na odlišnosti Východu a Západu. Poukazoval na odlišnosti budeč histórie vedenia, formou terapií 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 zásluhu západnej vedy“, zdôraznil Jung, „podrezával by konár, na ktorom sedí západný duch. Veda je však vždy súčasťou dokonať, ale napriek tomu však nedoceniteľným, zvrchovaným nástrojom, ktoré pôsobí len vtedy, keď chce byť samoučelom. Veda musí slúžiť a blúdi, ak chce uzurpovať trón pre seba. Musí dokonca slúžiť ostatným vedám, pretože každá práve vzhladom 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 mysliel 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, očitáme sa v ich podrúči, majú nás v moci...


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, „któri myšlia z titulu svojej funkcie, sme dostatočne často chudobní mysľou, prveľmi ľahko sa stávame bezmyšlienkovitími. Bezmyšlienkovitosť – to je zlovestný hosť... Ale dokonca aj vtedy, keď sme bezmyšlienkovitími, nestrácajeme našu schopnosť mysliť“ ([4], 103).


Aby sme pochopili, o čo v skutočnosti Leibnizovi išlo, bude vhodné spomenúť jeho prácu Niektoré myšlienky o rozvoji vied a umenia zväziania (90. roky), kde sa stáva na ňu zaduľhnenosť a koristníctvo, vidí ako ňa vzájomne nespôsobujú v oblasti vedenia. Tvorba stále rôzne frakcie, kliky a sekty, sú vo veľčlných 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 vyvraťť všeobecne platné tvrdenie; umanie je možné dosiahnuť iba objavením nových a vážnych práv. Nič nám nebráni používať túto taktiku vo všetkých našich výskumoch“([15], 462). Často ani nevime o tom, aki sme bohatí, písal znechutený Leibniz, ani kľako toho viecie, pretože chýba nám v tom poriadok a jednotný systém. Ak by sme tieto naše záležitosti dostali do poriadku, potom by sme „objavili možnosť ako prekonat’ mnôžstvo drží a nekonečným spôsobom zdokonaliti’ život, a predovšetkým, naši mieleniec‘, ktorému je božia pravda. K tomu, aby sa človek stal velkým geometrom, k tomu vôbec nie je potrebné vyvraťť všetkých obmedzenosť ktorého je božia pravda. Leibniz odmietal zdokonaľovanie vedenia v oblasti vojenstva, preto aj umenie násila a zabíjania nepovažuje za skutočnú vedu. Rovnako v 90. rokoch 17. storočia
v práci – Úvahy o metóde určenia hodnotovnosti a o umení vynájívania, aby bolo možné ukončiť spory a v krátkom čase dosiahnuť veľký pokrok piše: „Nebudem hovoriť ani o vojenských veciach a všetkých tých vedač, ktoré učia pôsobit škodu a rozvíjajú sa tak úspešne, že musíme si iba Želavť, aby skutočná veda – veda o prírode a prostriedkoch zdokonalenia života – nezaostávali vzadu v súťažení s vedou maskovať sa a spôsobovať škodu“ ([13], 481).

K čomu však dochádza názaj? Podľa nás dochádza k tomu, že človek v neustálej honbe za ziskom spojil politiku, ekonomiku a vojenstvo, ktorým slúži všetko – aj veda. svojou chamativost’ou v honbe za mocou, ovládnutím sveta a života prostriedkami, zdanlivo zlepšujúcimi jeho život, si vlastne vlastnými rukami staviame Čedesný Nový Svet (Huxley), v ktorom sa môžeme stať už nie ani nájomníkmi, ale priam vážiari.

Je alebo je názad dohoda, tý čošenie, ktorá leží vo vede úhorom. Je alebo leží vo vede úhorom. leží vo vede úhorom. leží vo vede úhorom. Musíme dopričoť 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 k tajomstvu, kde sa podstatnou stáva opätť to ľudské, povedané sokratovsky – Sám. Potrebujeme sa naučiť nie lepšie a viac sa stáťovat’ – to už vieme takmer dokonale, musíme sa opätť mnohým naučiť. Musíme sa predovšetkým pýtať – wir müsen fragen, und nicht...

Literatúra:

238
[13] LEJBNIC, G. V.: Rassuždenija o metode opredelenija dostovernosti... (Úvahy o metóde určenia hodnovernosti a o umení vynálezať, aby bolo možné u-končiť spory a v krátkom čase dosiahnuť veľký pokrok). In: Sočinenija v četyroch tomach, 3. t., Izd. Nauka, Moskva, 1984, s. 480–491

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 life 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 tvoriť, že hodnoty, ktoré v život s 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 odštuduje, 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, sú časne sa dotýkame aj celého spektra problematiky hodnotenia, rôznych hodnotiacich modelov, hodnotových postojov, hodnotových súdov a pod.1 V tomto príspevku sa však nebudem zaobierať 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 môžeme spoluučať naše životné orientácie. V nemalej miere sú dnes tieto horizonty zvázané tiež s mnohými globalizačnými tendenciemi a s ambivalentnosťou celého globalizačného procesu, ktorý zasahuje aj naše chápanie nových životných perspektív a taktiež interpretáciu domova človeka, presnejšie sveta ako domo-

V rámci slovenskej filozofickej interpretácie axiologickej problematiky sa o rozpracovanie problematiky hodnôt zaslúžil predovšetkým M. Váross (pozri: [7]). Následne túto problematiku rozvíjal najmä V. Brežík, ktorého najnovšie príspevky k tejto téme v tomto príspevku uvádzam.

---

1 Problematika hodnôt zahŕňa najmä viacero rovín. Ako 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 (virtualným, 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. Brežík, 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 v iaže s celou škadou najrozmanitejších hodnôt. Toto hodnotové spektrum zahŕňa celý rad hodnôt materiálneho i duchohového charakteru, ale čo je dôležitejšie si uvedomíť, je, že toto spektrum nie je nemenné, ale skôr dynamicky sa tvoríce, premenlivé, nehotové, a teda aj otvorené novým možnosťami.

Náš život nie je iba obyčajný konzum, nie je iba obchod s rozličným tovaram, a ako hovorí Brožík: „ani sudyčky 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 priniesú as. Ale ten, bez ohľadu na naše zámy vždy ponúka aj hodnoty problematické a nebezpečné, zavše aj také, ktoré ohrozujú všetko, čo mal človek rád. Čím skôr ich človek identifikuje, tým účinejšie im môže čeliť. Niektoré negatívne hodnoty vlá však bývajú lákavé a ich pokušeniu sa t’ažko odoláva.“ ([5], 8)

Hodnotové orientácie preto predstavujú jeden z hlavných problémov nášho života. Je to problém viacrozmerný. Súvisí toliko s naším poznaním a našou schopnosťou reflektovať svet, ale aj s naším preživáním, našimi pocitmi, vierami, predsudkami, túžbami, nádejami, teda s celým komplexom psychologických, sociálnych i kultúrnych súvislostí (vrátane náboženských, etických, estetických), ktoré vstupujú do našho spôsobu života a bytia. To čo nás predovšetkým robí tuďmi, je práve naš 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 nivoči.“ ([5], 9)

Toto správanie je tak aj východiskovým podkladom pre základnú charakteristiku ľudí, ktorí sa spája s adjektívom dobrý či zlý človek. A hoci tradičné delenie ľudí na dobrých a zlých (alebo dodajme: múdrych a bláznov, nevinných a viných, spravodlivých a nespravodlivých) preslo v konkrétne dejinných obdobíach a v rôznych spoločnostíach mnohými významovými metamorfózami, ukazuje sa, že vždy boli spáre alebo sa priamo odvozovali od východiskových hodnôt, od preferencie hodnotových efektov, ktoré rozhodnuta človecka spôsobili ešte už v reálnej, alebo iba ešte zamýšlané podobe ich realizácie. Ale zároveň si dennodenne uvažujeme, aké zložité je niekedy správne sa rozhodovať a preferovať adekvátne hodnoty. Čoraz viac je viditeľné, že naše „tradičné“ schény osvedčených vzorcov správania a respektovania zaužívaneho rebriča 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 ktorej sa nemali rezignovať, ak sa nechceme vzdáť hodnotovej orientácie. Relevantné je prítom uvedomiť si aj nasledovný posreň:

„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 doterajšíšej skúsenosti. Aj tá má len obmedženú platnosť; tým obmedzenejšiu, čím rýchlejšie sa život mení.“ ([5], 10) A s ním aj celý svet. Dá sa povedať, že svet a naše štívy sa menia neustále, pretože sa permanentne vyvíjajú. Len raz pomášťie, inokedy rýchlejšie. A my si prítom občas želáme, aby sa možno už nezmenilo nes, alebo naopak všetko. Avšak nezávisle od tempa vývoja a zmien s týmto procesom núšia 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 životách podliehajú akcelerácii práve z dôvodu zrýchleného tempa nášho života a sveta, a to napriek tendencii uchovaliť si relatívne stály postoj akéhosi hodnotoveho 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“ nie len bezstarostný a šťaľok, ale navyše aj úspešný a šťastný život. Zorientovať sa v rýchlo predkladaných, ponúkaných a proklamovaných hodnotách je náročné, ba takmer nemožné. Rezignácia na premýšľanie je preto nesmiernie lákavá, štúri čas, ktorý v dnešnej dobe už nie je viac „naším priateľom“, ale naopak, nepriateľom, ženúcim nás súčasne do neznám, a to ešte veľmi rýchlo. „A tento trend bude zrejme pokračovať. Situácie ľudí sa menia čoraz rýchlejšie a nadobúdajú prítom celkom nové rozmer.“ ([5], 10)

S patričnou dávkou istoty môžeme tieto rozmer vyúdiť aj v kontexte a v perspektíve globalizačného procesu. Bez nároku na charakterizovanie jeho podstatných znakov, bez vymenuvávania jeho pozitívnych a negatívnych stránok, pritomne s išťeho nepochybniteľnej ambivalentnosti a paradoxnosti globálizácie a v danej súvislosti chcem iba uviesť, že všetky štúdské problémy a vzťahy k svetu, ktoré možno donedávna mali skôr svoj vlastný, lokálny charakter (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, príčom „ale s novými životnými možnostami vznikajú aj problémy celkom nové, vďaka ktorým sú ohrozoané aj také hodnoty, ktoré sa donedávna zdali byť celkom samožrejmé. Ako jeden z najdôležitejších príkladov môžu poslužiť hodnoty ekologické, environmentálne. Čím menej sa však dnešne hodnotové orientácie ponášajú na včerajšie, tým menej sa môžeme spolieťť na tradíciu a tým nástojíme 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 prečeniť, ani podceniti. 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 ambi Valentná. Fenomén ambivalencie má mnoho významov a najčastejšie sa chápe ako výraz na označenie pozitívnej a negatívnej stránky zároveň, teda ako spojenie dvoch protikladných charakterístik. 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, zistíme, že to vlastne nie je to, čo sme chceli, ba že je to dokonca prekážkou toho, čo sme chceli.“ (8), 66).

V rámci pojednávaného zmatečného 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 usporiadaníach, 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 existujúcej ambivalencie, je dôležité si uvedomiť, že jej spoznanie, na strane druhej, nemôže znamenať napríklad nejaký únik pred tvorbou nových hodnôt, pred konaním, činnostiou, či rozhodovaniu, ba skôr napak, že je podmienkom nášho ďalšieho konania. Ambivalenciu sa jednoducho nedá vyhnúť. Z vývojového hľadiska, dovolím si tvrdiť, je dokonca veľmi potrebná. Ak by sme ju vôbec neznamenali, a teda nedokázali by sme ju vzťažovať 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 prepracujeme spôsoby 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 k rčeniu priblížiť nejaké teórie hodnotovej orientácie. A hoci teória za nás nereši situáciu hodnotovej voľby, môže prispeť 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 rovnako výsledok, napríklad instantná polievka, je zaručený. Návod je riešenie na vopred známe použitie. S teóriou vstupujeme do neznáme“ ([5], 11), pripomína napr. V. Brožík a dodáva, že napríklad aj teória hodnotových orientácií umožňuje „ručom orientovať sa v ponuke hodnôt s väčšou znalosťou jej možných funkcií, čiže efektívnejšie, zodpovednejšie a preto v konečnom dôsledku aj slobodnejšie. Tým plní teória hodnotových orientácií aj dôležité etické poslanie; pomáha kultivoval vztahy ku všetkému, čo je ľudské. Etiku však samozrejme nemôžeme nahradit.“ ([5], 11). Ale práve „teória hodnotových orientácií sa zaobiera cieľavým stavom 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 diferencovanieť 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 empiristického alebo transcendentalového. V danom kontexte je táto interpretácia prakticky nesmierne na skutočnosti, že hodnotové orientácie majú rovnako svoj subjektívny, aj intersubjektívny, alebo ak človech, aj svoj objektívny aspekt, rovnako ako aj svoju absolutnú a relatívnu stránku. Okrem toho najdôležitejšie je, že hodnoty, ktoré s týmito orientáciami spájame, neexistujú akosi osobitne, každá zvášť sama oseba, bez súvisu s inými, ale tvoria určitý celok, pričom je to tiež meniaci sa celok. Z hľadiska súčasných globalizačných procesov a dnešnej ekologickej kryžovateľnosti je táto hodnotová prepojenosť osobitnej zreteľnosti, upozorňuje nás na prepojenosť jednotlivých hodnotových stránok napríklad životného prostredia, a na to, že ohrozenie, resp. zniženie jednej hodnoty sa môže negatíve prejavovať na kolaps celej ekosystému a môže vznikať redukciať perspektívy 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, presnešie sveta ako domova, ktorý z axiologickej perspektívy predstavuje jednu z významných hodnôt nášho života. Štiatne 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 sú medzi nimi ani ten najdokonalejší ďalekoľahlý či mikroskop, ale ktoré nás nielen uspokojujú či znepokojujú, ale predovšetkým motivujú a orientujú, robia našu činnosť zvedomou a naše prebývanie vo svete sebavedomým, otvoreným bytím.“ ([4], 13–14)

V závere tohto príspěvku by som tak rada stručne tematizovala problematiku domova ako hodnotu, ktorú môžeme ponímať ako určitý relevantný horizont ľudskej existencie nahladanej v jej evolucovej 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 ľudu a otázkou ľudského domova. „V dějinách lidského ducha rozlišují epochy zabydlenosť a epochy bezpôsobnosti. V jednéch žije ľudia vo svete tak ako vo domě, v druhých žije vo svete ako na šurem poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan.” ([1], 21–22)  

Otázka domova sa však dostáva do centra pozornosti aj v súčasnosti. A práve v kontexte globalizácie táto hodnota nadobúda významný horizont ľudského života. Snahy artikulovať ho tradičnými aj netradičnými prostriedkami, konkrétne spriemyslovať, priestorovo lokalizovať, alebo iba metaforicky vyjadriť či poukázať na jeho enigmatický charakter sú dominantné aj v súčasnej filozofii. Súčasná filozofia domova v mnohom nadvázuje na bohatú tradíciu dejín európskeho myšlenia. Rozvrhnutý koncept domova je možné rovnako na aristoteloskej i augustinovskej tradícii prirodzeného miesta (hoci obidve idú inou cestou), ako aj na novovekej, modernej tradícii s jej apriori sebaistotou a vierou v človeka, založenou 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 ústiacia do éry nihilizmu, obdobia zlyhania samotného kresťanskej kultúry a tiež pocitu radikálnej nedôvery k všetkým transcendentným, metafyzickým hodnotám. A tak mohol neskôr Heidegger charakterizovať základnú a dejinnú situáciu moderného ľudu 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 ekoologického krizí, doba konzumu, ale tiež doba „nových spirituálnych“ potrieb a horizontov) akoby vyzývala nanovo precvičiť 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 antropologicky otázky budúť ako súčasti otázky kozmologickej, alebo ako otázky, ktorá nadobúdá svoju skúsenostnú hlubku v nevyhnutnej osamelosti človeka ako predpokladu sebauvedomé niekej kresťanskej kultúry a tiež pocitu radikálnej nedôvery k všetkým transcendentným, metafyzickým hodnotám. A tak mohol neskôr Heidegger charakterizovať základnú a dejinnú situáciu moderného ľudu 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).

2 Na tomto mieste sa nebudem zmieňovať o rôznych interpretáciách domova, nebudem niečo otázku, do akého miery je ale nesťať len potrebné sa touto otázou zaoberať. Pripomeniem iba, že téma domova je filozoficky akcentovaná u mnohých autorov, ale azda najvýraznejšie ju môžeme uvidieť v súvislosti s problémom prirodzeného sveta. Nášet je toto problematiky v Patockovom myšlení (a v zaujímavom rozšírení témy domova ako problému výchovy a vzdelávania) ponúka napríklad štúdia O. Calek (pozri: [2]). Rovnako inšpiratívne na mňa zapôsobila štúdia B. Janáta, ktorá prihližuje aj dejinno-filozofickú tradíciu európskeho myšlenia (pozri: [3]). Mohla by som spomenúť celý rad ďalších autorov, ale nepokladám to nate-raz za potrebné.

Literatúra:


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

Érika 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 Slovak philosophical thought of the 20th century; he presented his own version of the live-philosophy. Vámoš presented his „biological philosophy“ during the first half of the 20th century in Slovakia.


Podľa Vámoša, ktorý zastával teóriu tzv. biologické filozofie, je 20. storočie storočím „chudákov, otrokov, hladošov, žoldnierov proti vlastnej krvi“ ([6], 132). Blíži sa „nedovratným krokom ... doba železná, doba zrady, pomsty, necharakternosti a všeobecnej duševnej prostitúcii.“ ([6], 132) Je to storočie úradníkov, šľfov a sluha – tvrdí Vámoš. Storočie ohnutých chrbtnov, pátolíčaťa i šplhúťa. Ot-

Zurian (a či Vámoš?) provokuje – podpichuje myšlienkovú, že nám, „úbohým, ničomným deťom 20. storočia nie je dané hrdinsky zmiznúť v znamení krásy a nepriemernosti. Keď i tam v živote udržme na struny, z ktorých nám znízne hudba sfér, nezmizneme a nesmrteľné akordy nám zaniknú v mačkom speve šediého zajtrajška a v „záhri“ našej rozhegané životnej káry, z ktorej nám utiekla Fortuna a ktorú trasovou, neistou rukou riadime k temnému hrobu.“ ([6], 140) Svet literárnych postáv Gezju Vámoša je ohraničený bariérami, 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 nechce prekročiť hranič, ktorý mu podsvída 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 byitia živých tvorov i človeka. Princíp krutosti „sa objavil“, keď „jednobunkový mikrokozmos“ opustí „rioraznej 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. Smrt’ „začína“ už vtedy, keď sa utvoria prvé „súdržné bunetný celky“ ([8], 71). „Princíp krutosti roz-
káže jednobunečnému ľudskému zárodu to samé, čo rozkázal kedysi v praoceáne voľným bunečným bytostiam: súdrža a prevádzka nesmrteľný ľudský zárodu do riše diferencovanosti, čo znáči postupné zmenšenie vitality, zraniteľnosť, nemoc a smrt. ([8], 73)

Vámoš sa pokúša „dospieť“ – prekročiť horizont nevedomia s pomocou spomínaného projektu biologickej filozofie, ktorý nám umožní preniesť sa tam, „kam ľudstvo nevedelo dospiť“ cez tucty metafyzických strašidkov. Rúcaním namyslenej a lútej individuálnosti dospiť k principu lásky ([8], 87), ktorý má jedinečné určenie – je jediným paralyzátorm svojho proihryváca: principu krutosti. Prispôsobenie si tzv. biogenetického zákona (vývin individua 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.


univerzálneho, zvláštnego aj všeobecného, časového aj nadčasového, utilitaristického aj etického, národného i všeobecného, časového aj nadčasového, „prietřa“ 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, uzna

va ich pozitívny dosah, pravdaže, v primeranej miere. Podčiarkuje však, že pôvodné pôsobenie kladných sil sa od polovice 19.storočia postupne zvrhlo do zápornej polohy. Štúr tvrdí: „dospeli sme od najprv oslobodzujúceho hospodárského liberalismu k hospodárskemu imperializmu, od humanitného nacionalizmu k výlučnému beštílnému šovinizmu, od humanitného socializmu k marxizmu-leninizmu s najbrutálnejším despotizmom malej hrdšiny, ale so svetovládnou vôľou k moci, od postupnej demokratizácie spoločnosti sme skočili späť k najhrubšiemu totalitizmu, či už fašistickému, nacistickému alebo komunistickému ...“ ([5], 244). Analýze týchto pre Štúra najobludnejších scestí, do ktorých ľudstvo upadol, venoval vo svojej tvorbe permanentnú pozornosť. Pozoruhodné sú analýzy odhaľovania mytologic-kých 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 prepracované po nej. V slovenskej filozofickej spisbe je práve táto práca ukážkovou (podľa niektorých encyklopedikou) predlohou a (ako hovorí Štúr) dokumentom o kľúčových osobnostiach a práciach, ktoré stať pri „zrde európskej tragédie.“ „Varujúci“ dokument, ktorým nás autor prevedie, skúma a analizuje „pokles ľudoveho a morálka sa zmenila na boj o život s právom silnejšieho“ ([3], 9).

Štúr vidí, že ľudstvo sa ocitlo na rázcestí, osudovej križovatke. Nachádzame sa – podľa nás aj vnútročného procesu vývojovania, a to celosvetového ako aj ľudského. Človek sa nehovorí podľa ľudského všetkých svojich potrebných podmienok, neexistuje a neanalizuje varovné signály. A to nielen v spoločenskej oblasti. Veľkú výzvu vidí v nerešpektovaní „fungovania“ prirodzeného prostredia. Kritizuje pretýkanie zvázkov – nevyhnutných spojení so všetkými prírodami, ktoré sprievodnými javmi (ako je kriminalita, drogy, choroby, alkoholizmus), ktoré...
narastali a narastajú aj v súčasnosti a postupne naobúdajú obľúbené rozmyry. Štúr prezentuje názor, že hrozba sebaznienia ľudstva, ktoré stojí na obrovskom rázcestí, môže zvratit len naše absolútne zapojenie sa do obrodného procesu – namáhavého, postupného a nesmierného dlhého, ktoré by sa malo diať na „najširšom svetovom meradle a v zmysle svetoobčianskom“ ([5], 252). Toto, podľa neho jedine východisko, celosvetová spolupráca a prevýchova, môže byť spúšťacím mechanizmom „očišťovacích“ procesov, povyšenia zabudnutých, ale pre človeka nepostrádaných zložiek emocionaľných, 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 zburiať Babylon, Jericho, Belgu – 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:


Príspevok vznikol v rámci grantového projektu Vega č. 2/4129/4.

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie FIF UK
Šafářikovo nám. č. 6
818 06 Bratislava
erika.lalikova@fphil.uniba.sk
KONCEPCIJA 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 dať sa mu predkladať presvedčivý, hoci v súčasnosti ojedinelý pozitívny obraz stavu našej kultúry. Cestou harmonizácie protikladných argumentov nachádza originálne spôsoby poľadu na už niekoľko ráz popísané javy postmodernej spoločnosti. Podľa neho sa postmoderná kultúra vyznačuje „snahou o kvalitný život, nesmiernym zaújímaním pre osobnosť, citlivost’ou k ekologickým otázkam, od-klonom od veľkých názorových systémov, kultom spoluúčasti a sebavyjadrenia, ...“1

Súčasná spoločnosť’ je charakteristická pôsobením dvoch antagonistickej tendencií: hedonizáciou a rationalizáciou. Hedonizmus sa odzrkadľuje v individualističkom kulte prítomnosti, prijímaní a vyhľadávaní okamžitej konzumnej, pohlavnej alebo zábavnej slasti. Racionalizmus podnecuje požiadavky všecobecného profesionalizmu, kvality, zdravia, zodpovednosti a plánovanej organizácii slasti.


V nasledujúcich voľne vytvorených 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 zvodenosti

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 zvykovostí... Kult nového a moderný individualizmus kráčajú ruka v ruke: novosť láci so sebou po dostiahnutí individuálnej autonómie.1 Naša spoločnosť je založená na expanzii potrieb, na masovej výrobe a spotrebe, ktoré sa riadia zákonom módov: ide o zákon rýchleho zastarávania, zmien a heterogenitnosti. Ekonomika sa dostala do súťaže môdnej formy; možno konstatovať, že jadrom spotrebného spoločenstva je novost a heterogenitosn.2 Kult nového a moderný individualizmus kráčajú ruka v ruke: novost láci so snahou po dosiahnutí individuálnej autonómie.3

Podľa Lipovetského fenomen módy v minulosti nepodliehal objektívnejmu štúdiu − bol vystavený len kritickej reflexii, z čoho vyplývalo jeho zaostalé historické a spoločenské nazeranie. Lipovetsky sa snahí postihnúť logiku môdnej nestálosti, teda jeho pre túto oblast charakteristický. Chápe módu ako vysoko komplexnú, spoločensko-historicku entitu, symptomatickú pre modernú kultúru s jej presadzovaním novosti, ľudskej individuality, s rozpadom tradičných foriem medzi ľudské komunikácie a neustálou cirkuláciou vecí a ich zmyslu.4 Zároveň Lipovetsky upozorňuje na fakt zovšeobecnenia módy − rozšírenia módnej formy na sféru celej spoločnosti, ktoré podstata sa stáva ambivalentnou. Spoločnosť je vysepejšia ale premenlivejšia, kritickejšia a zároveň povrchnejšia a skeptickejšia. Súčasná spoločnosť sa riadi logiku módy, t.j. princípom zvádzania (založenými na spotrebe a psychologickej zvodnosti) a pominuteľnosti (zaprúchujúcej oslabenie spoločenského odporu k zmene a vznik flexibilnej, otvorenej spoločnosti). Móda reprezentuje zásadný faktor oslobodzovania individuálov. „Je hlavným hybným momentom individualistickej dynamiky v jej rozmanitých prejavoch...“ Človek sa stal informovanejším, ľahostajnejším, uvoľnenejším, tolerantnejším. Okrem týchto, podľa Lipovetského pozitívnych efektov pôsobenia módy, logika módy prostredníctvom svojej viazanosti na vzniku spoločensky opakovanie už existujúcej štruktúry, štylu a obsahu smeruje k obmedzovaniu schopnosti kritického myšlienka. Lipovetsky konštatuje že „móda je zlý scenár, ale žiadny lepší moderná spoločnosť nemá...“

2 Hoci fenomén módy zásadným spôsobom zmenil štruktúru našej spoločnosti, existujú niektoré spoločenské subsystémov, ktorých sa logika módy dozváva len spredvídane − nepodliehajú teda jej účinku. Ide napr. o vedu či vojnovú techniku.
3 Lipovetsky, G. (2002), s. 22.
5 Termín „hedonistická kultúra“ neznamená, že by sa slasť stála výlučným cieľom života

2 Hoci fenomén módy zásadným spôsobom zmenil štruktúru našej spoločnosti, existujú niektoré spoločenské subsystémov, ktorých sa logika módy dozváva len spredvídane − nepodliehajú teda jej účinku. Ide napr. o vedu či vojnovú techniku.
3 Lipovetsky, G. (2002), s. 22.
5 Termín „hedonistická kultúra“ neznamená, že by sa slasť stála 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 týkajú sa jednoduchosti. Kultúra novosti nesie primat prítomnosti; dominuje požiadavka okamžitého uspechu a jeho pominuteľnosti, bezprostredné rozptýlenie a orientácia na okamžik „tu a teraz“ (ktorý je súčasťou logiky módy). Masová kultúra nasleduje logiku módy – výsledkom je strata vázieb 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 ďalšie potešenie z pohybu, rýchlosti, zmény a novosti – prostredníctvom nemožnosti nehynuť do desubstanciouality 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 autonomie

Mnohé oblasti mediálnej kultúry uspokojujú psychologickú potrebu úniku jednotlivcov tým, že sprostredkujú možnosti paralelnej existencie vo virtuálnom snovom svete rozptýlenia a relaxácie. Okrem tohto typu psychologického uspokoje-nia však mediálna kultúra ovplyvňuje aj hlbsiu, 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, medzi ňou kultúra ideálne integrácia nového typu „mediálnej“ (a zároveň masovej) enkulturácie a socializácie ľudí. Dochádza k vymaľovaniu z tradičného, konzervatívneho kultúrneho prostredia, k dezintegrácii pôvodných vzorcov správana a k ich nahradzaniu pestrofarebnou pakietou rozmanitéjších možností individuálnej preferencii. Výsledkom je posilnenie vedomia vlastného ja; mediálna kultúra podporuje proces individualizácie kultúry a vznik moderného individuálnej autonomie. Od 60. rokov minulého storočia je najvýznamnejším faktorom autonomizácie, resp. individualizácie kultúry fenomén informácie. Neustálým 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 spochybnovaniu tradičných spôsobov myšle-nia.1

človeka alebo spoločnosti ako takéj. Lipovetsky tento termín viaže k faktu, že „slasti sú v jadre oprávnené ako obsah informácií a predmet systematického podnecovania a rozpracovania. Slast’ už nie je niečim zakázaným, je terčom masívneho zhodnocovania a normalizácie, ... oslobodzovania ... Postmoderný hedonizmus už nie je transtretónny ani diletantský. Je radený a funkcionálny, 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 spoľočnosť – bez donucovania (t. j. bez disciplinárneho prikazovania, výber je deteminovaný prítomnosťou a potešením) „nutí“ ľudí k tolerancii, relativizmu, otvorenosti, samote a zodpovednosti za vlastnú existenciu. Zároveň ide o detotalizáciu širšieho spoločenského priestoru. Rovnako komunikačné cieľ všetkých médií (t. j. zahájí a zvádza) však spôsobujú, že s progresom individualizácie dochádza zároveň k homogenizácii kultúry (fungovanie médií sa zakladá na neustále sa opakujuúcich modeloch). Napriek tomu Lipovetského hodnotenie vplyvu medialnej a masovej kultúry vyznieva pozitívne: vzorové médium dodržiava nestrannosť a objektivitu, nehodnotí ale poukazuje na rôzne hľadiská, nevznikne názory ale poskytuje aktuálne a pravdivé informácie. Prostredníctvom mediálnych diskusií „vychádajú na povrch rozmanité hodnotové konflikty, ktoré sú vlastné modernému svetu a vyvolávajú spory o normách, výkonosporavosti a slobody. … Média nábiajajú k zvodnosti v rozhovoroch i medzi ľudsích vzťahoch a zabezpečujú civilizovanosť ideologických i spoločenských konfliktov.“

Kultúru individuálnej zodpovednosti

Žijeme v epoche, „v ktorej autoritárska výchova ustúpila výchove vedenej konkrétnym vzťahom a chápavou, v ktorej sa lámá tradičná vodička identity“ a v ktorej „dominujú subjektívne práva … Jádro našej senzitivity nevystihuje model vystrenej siť, ale vystretnie demokratických požiadaviek na osobné práva. Postmoderne prastave jednotlivce … je neodlučiteľne späť s národom, resp. sa má vícetnyž späť na vlastnú existenciu. Nová spoločnosť, ktorá v druhej polovici minulého storočia vyhodnotila spoločnosť „povinností“, Lipovetsky názova „postmoralistická“. Je založená na etike tretieho typu, pri ktorej jadro kultúry už nie sú požiadavky povinností, represií a disciplinárnych obmedzení, ale požiadavky blahobytu a zodpovednosti 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 zodpovednosť, solidaritu a úctu k životu. „Býť sám sebou a vydobyť si individuálitu neznamená len vybrať si vlastný model správania, ale aj vyžadovať v medziľudských vzťahoch etický ideál rovnosti osobných práv. “ Absolutná povinnosť ustupila individuálnej zodpovednosti; konzervatívna a monologická kultúra obete je nahradená postmodernou dialogickou kultúrou šťastia, ktorá sa orientuje na individuálne práva a pluralitu možností seberealizácie a životných štylov. Lipovetského termín postmoralistická kultúra nevyjadruje absenciu alebo disfunkčnosť morálnych nortiem či mravnú anarchiu; označuje kultúru, v ktorej, pod vplyvom logiky mýdy a masovej spotreby, došlo k rozpadu

2 Lipovetsky, G. (1999), s. 308.
3 Lipovetksý, G. (1999), s. 308.
tradičného modelu etiky založenej na spoločenskej represii a idealizácii hodnôt. Ide o epochu nasledujúcu po moralistickej dobe, ktorá potláčala individuálnu túžbu a striktné trvala na dodržiavaní určitých záväzkov voči sebe i voči ostatným. Aj v postmoralistickej spoločnosti však existujú určité imperatívy – viažu sa primárne k individuum, k jeho náležitosti po dosiahnutí maximálnej sebakyteľnosti. Lipovetsky v tejto súvislosti hovorí o kultúre „hygieny a športu, estetiky a diétetiky. ... Epocha, ktorá prekročila povinnosť, na jednej strane likviduje tradičnú kultúru autority a puritanstva, na druhej strane plodí nové, sebakyteľné požiadavky (mladost, zdravie, štíhlosť, forma, voľný čas, sex), ktoré sú nepochybné personalizované ...“

Ide o požiadavky povinnosť k sebe samému, ktoré sú subjektívnym právom a nie povinnosťou. Nárast subjektívnej autonómie každodennej existencie človeka na jednej strane je na strane druhej vyvažovaný dôslednejšou neautoritatívnou spoločenskou kontrolou, ktorú prispieva k všeobecnému konsenzu. Možno konštatovať, že kult povinnosť 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 niečim daným od prírody; stala sa eventualitou, ktorá je prístupná každému ľamu a mužovi bez rozdielu vďaka pluralite možností prezentácie seba samého, kozmetickému príemyslu, plastického chirurgu, 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, môdy 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 plodícého potomstvo a zodpovedá všeobecnému oceneniu aktívnej a nezávislej ženy ako subjektu, ktorý vládne sám sebe. Pre modernú individualistickú kultúru je konštitutívnym ideálom vždy nadvaha nad svetom a nad sebou samým. Ide o vyzdvihnutie rých kvalít, ktoré boli pôvodne prísudkované výlučne mužom: vôľa, autonomia, výkonnosť a vláda nad sebou. Podľa Lipovetského nemožno kódex štíhlosti chápať ako spôsob útlaku žien ale ako prejav zrovnanárovania oboch pohlaví.

Kultúra krásy je teda kultúrou, ktorá, v rámci moderného ideálu sebakyteľnosti, vyzdvihuje prevzatie individuálnej zodpovednosti za svoje telo. Nastoľuje estetický pluralizmus, podporuje rozvoj otvorenej spoločnosti bez realizovania akéhokoľvek direktného spoločenského modelu. Presadzuje sa priestor pre slobodnú voľbu, individuálne posudzovanie, rôznorodé stratégie, voliteľné orientácie, spektrum pôsobených človeka a právo na sebakyteľenie. Kultúra konzumu a masovej komunikácie so sebou

1 Lipovetsky, G. (1999), s. 64.
prináša rozmach pôsobnosti estetických noriem ženského a mužského tela. Kritic-
kym sa zda byť vplyv mědi, ktoré na jednej strane riadia kollektívne záľuby, na stra-
ne druhej však nechávajú voľné pole pôsobnosti spotrebiteľom, ktorých Lipovetsky
vníma ako slobodných aktérov a nie ako pasívne a konformné bytosti. V rámci kul-
túry krásky 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 indivi-
dualne prevzatie moji nad vlastným telom. Človek sa stáva aktérom voči sebe sa-
mému, dominuje „self management“ a individuálna zodpovednosť.

**Kultúra personalizácie a narišťa**

Podľa Lipovetského je pre postmodernú spoločnosť najcharakteristickejším pro-
ces personalizácie a následne narišťa kultúry. Personalizácia determinuje všetky
oblasti spoločenského života. Prispieva k zániku socializácie založenej na discipline
a spoločenskej represii. Predstavuje revolučnú nový spôsob spoločenského uspori-
dania a riadenia správania jednotlivcov. Prináša právo byť sám sebou, právo realizo-
vať vlastný spôsob života, nárok na slobodné sebavyjadrenie. Podľa Lipovetského je
personalizácia najvýznamnejšou spoločenskou a kultúrnou udalosťou našej doby. „... po
rozkazujúcom riadení prichádza voľne programovanie na objednávku.“ Spolo-
čenstvo zasiahu hľadom procesom personalizácie nevyznáva idoly či tabu, necítí sa byť
ovplyvnená svojou minulosťou ani zaviazaná budúcnosťou, jej detotalizovaný priestor
so sebou prináša relativizáciu hodnôt a čírle priemerne toleranciu. Personalizácia utvára
nový typ človeka: na základe neustáleho zosilňovania požiadaviek slobody, voľby,
ottovorenosti a plurality robí z ľudí uvoľnené bytosti so zmyslom pre fair play a pre
ovtorenosť novosti a odlišnosti. Hoci na jednej strane, tým, že zamiera v pozicii
jedinca na seba samého, podporuje odklon od vecí verejnych, na strane druhej, po-
žiadavkou slobody a plurality vo všetkých oblastiach ľudského života pôsobí v pro-
spech demokratického režimu s jeho pluralitou strán, volieb, s právom na opozíciu
a priamu volbu. Základnou hodnotou spoločnosti sa stáva hodnota „byť sám se-
bou“. Právo na existenciu pre takmer čokoľvek je vopred garantované. Cieľom
procesu personalizácie je uvedomlý, slobodný, informovaný, zodpovedný a šťastný
človek.

Personalizácia mení individualizmus, resp. individualistického jedincu na Narciswa,
ktorého možno definovať ako číreho jedinca posadnutého samým sebou. V živote
človeka ide o radikálny obrat k zameriavanú sa na subjektívnu prítomnosť, nezávis-
losť, združenlosť v čítach. Lipovetsky nazýva tento obrat stratégich prázdnosti;
človek je absolútne ľahostajný a osamotený, je totálne slobodný. Zúfalstvom Narcisa
však ostáva, že ešte stále túži po vzťahoch a emočnom naplnení, hoci personalizo-
vaná spoločnosť, v ktorej žije, týmto túžbám neprave. Samota už nie je privilegiom

1 Lipovetsky, G. (1998), s. 11.

Rovnako ako veci verejnej nadmernou informovanosťou stratili svoju prítiaživosť, aj individuálne Já stráca v narcistické kultúre svoju dôležitosť a stáva sa neurčitým. V psychomorfnej kultúre, ktorá kladie dôraz na psychologizáciu a postupné oslobodzovanie vlastného Já, ide o konec 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 apatie, ktorá má za následok celospoločenské uvoľnenie, toleranciu a relativizáciu hodnôt. Výsledkom je narcistická sloboda človeka dneška.

Literatúra:


Mgr. Anna Lašáková
Katedra kulturologie
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 functions 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 zásadne nesmie a že jeho obsah je determinantný predovšetkým výchovou v rodine, v škole a prípadne v cirkvi. Nespočítaťt jene významné miesto daných inštitúcií na formovanie individuálnej morálky, predpokladáme v súlade s Kohlbergovou teóriou vývoja morálnych úsudkov, že vývoj morálneho vedomia je možný v každom veku. Na zmenu morálneho myšlenia vplyva celý rad faktorov. V etape globalizácie, interkulturnej 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 stretneme, že firemnými etickými kóde- xami sa rozumejú buď akékoľvek kódeky, alebo rôzne smernice či predpisy, ktorými firmy regulujú správanie svojich zaměstnancov. Aj v oblasti teórie niektorí autori upozornili na definíciu kódexov, nie o etickom kóde správania, hovorí napríklad Clare Ferguson, keď kódeks správania chápe v najširšom zmysle slova ako výroky o hodnotách („statements of values“), ktoré korporácia uznáva vo svojej podnikateľskej činnosti. (2), 2 Táto ponímanie kódekov vyváža priestor pre zmeny etických hodnôt s ekonomickými hodnotami. Vedľa mnohých firm, keď hovoria o hodnotách, rozumejú nimi len ekonomické hodnoty – rast, efektívitu, zisk, prosperitu. Ak Clare Ferguson má na myсли iné hodnoty, a nie etické, potom možno skutočne hovoriť len o „code of conduct“, ale nie o "code of ethics".

Celkom tohto účelu je zasiahnuť na základe analýzy a komparácie slovenských a západnemeckých firemných etických kódekov, či môžu dané firemné etické kódeky 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 firemnjej 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 kódu patri patrí regulácia morálneho správania a myšlenia zamestnancov a manažérov a tých, ktorí reprezentujú danú firmu. Etický kódex reguluje nielen ich vzájomné správanie v súlade s požadovaným morálnym standardom, ale aj ich správanie k zákazníkom, obchodným partnerom a iným skupinám.

Firemný etický kódex napomáha redukovať nemoralné a ilegálne konania vo firme. Vyžadovaným vyššieho standardu v morálnom správaní zamestnancov a manažérov sa má znížiť počet porušení právnych predpisov a zmenšiť priestor nemoralného konania za hranícami toho, čo nie je zákonom zakázané.

K funkciám etického kódu patri aj redukcia niekto, ktorá sa môže zmocniť zamestnanca napríklad vtedy, ak ho nahoľáva jeho nadržiadený alebo kolega na určité konanie a zamestnanec nevie, aké správanie je správne.

Firemný etický kódex prispieva k redukcii morálnych konfliktov v medziľudských vzťažoch. Významným spôsobom pomáha kultivovanému riešeniu medziľudských konfliktov na pracovisku.

Firemný etický kódex plní i kontrolnú funkciu. Človek hodnotí svoje konanie a konanie iných v súlade s etickými normami, čím sa rozvíja etická sebareflexia.


Prvých päť funkcii 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 váčšiu 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 zverejňuje požiadavky na morálnu integritu, manažérova a kohokoľvek, kto vystupuje ako zástupca firmy. Niektoré firmy si nárokujú, aby sa zamestnanci stotožnili s obsahom etického kódxu a trvajú na tom, aby ho dodržiaval aj v súkromí. Predpokladáme, že ide o kvalifikovaný etický kódex firmy s morálnou integritou, optimálna situácia nastáva vtedy, keď sú všetci pracovníci vnútorné osvoja 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


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 cieľavé meno organifikácia etiky v konkrétnej organizácii. Etický kódex patri k najznámejším a najrozšírenejším formám inštitucionalizácie etiky vo firmách.

Z prvého i druhého hľadiska je zrejmé, že tvorba a implementácia firemného etického kódxu predpokladajú odborný etický a podnikateľský prístup, že formovanie firemného etického kódxu je profesionálnou záležitosťou.

Na základe týchto teoretických východisko sme pristúpili k analýze a komparácii dvadsaťjeden západonemeckých a dvadsaťtri slovenských firemných etických kódexov. Výskum realizovala v roku 2004 Katedra kulturologie Filozofickej fakulty UK v Bratislave v spolupráci s Fakultou ekonomických vied Technickej univerzity v Chemnitz. Jeho cieľom bolo zistiť, aké sú rozdiely medzi firemnými etickými kódexmi, ktoré podnikajú v (pomerne) stabilnom spoločenskom a politickom prostredí. Výskum odhalil, že slovenské etické kódxie sú vo všetkých skúmaných kritériách porovnatelné so západonemeckými etickými kódexami a v mnohých kritériách sa javia ako profesionálnejsie vypracované, napr. štyl kódxu, výskyt stakeholderov, výskyt morálnych problémových oblastí a výskyt etických princípov. Pri parametroch ako implementácia ďalších etických opatrení a sankcií, ktoré odháňajú, aký zámer majú firmy s etickým kódxom, 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 konkrétniešie, prenášajú hodnoty, princípy a konkrétny 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 úsmevov sledovaných princípov, ktoré sme povznesili pre utvorenie firemného etického kódexu za kľúčové, uvádzali v priemere slovenské firmy 5,3 etických princípov a západonemecké 4,5.


Inštitucionalizácia etiky

Zaujímavé poznamky 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 nesprávačovávajú ďalšie mechanizmy, etický kódex nemôže plniť funkcie regulátora správania.
Firma buď zámerné prijíma etický kódex len kvôli marketingovej funkcií alebo nemá dostatočné znalosti o tvorbe a implementácii etického kódexu. Skúmania ukázali, že nemecké firmy v omnoho väčšej miere implementujú etický kódex v súčnosti s inými mechanizmami rozvoja etiky vo firme, napr. školeniami, etickou radou, kontrolnými mechanismami, horúcimi linkami, ombudsmancom atď. Konkrétne 67 % západonemeckých a 39 % slovenských firiem zaviedlo spolu s etickým kódexom aj niektorú z form 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 súce stáhajú po etickom kóдexe, ale na druhej strane nemajú dostatočné znalosti o riadení etiky.

**Sankcie**

To, že cieľavodarná a systematická práca v oblasti implementácie etiky v podnikovej sfére je na Slovensku ešte len v počiatku, 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 zmenu 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, kôko 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 zmiňujú o sankciách, neuvádza žiadnu z form 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 súce upozorní svojich zamestnancov, že ich bude sankcionovať za jeho porušenie, ale nevytvorí pre nich žiadne mechanizmy spätny výzvy.

**Záver**

Analýza západonemeckých a slovenských firemných etických kódexov ukázala, že mnohí 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 nevyhádzalo z poznatkov etiky a podnikateľskej etiky. Západonemecké firemné etické kódexy v porovnaní so sloven-
skými môžu vo väčšej miere popri marketingovej funkcií plniť i rolu regulátora morálneho správania.

Literatúra:


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 - 09107 Chemnitz
ingo.winkler@wirtschaft.tu-chemnitz.de

264
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.


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 „lňhý“ skialpinizmus, ktorý využíva miesto realizácie športu v nižších podhorských alebo horských oblastiach. Preto sa môže tato 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, vysielala optimistické, ale aj varovné signály pre športovú teóriu a prax. Procesy globalizácie sprevádzajú oslabenie trváciach a tradičných vázieb v spoločnosti, ktoré sa v dôsledku toho začína „rozmysľať“. Znížuje 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 popri tom si treba prípomínať „v náčom never budúcnosti“), ktorá ovláda myšlienie popredných športovcov a nemožno im to dokonca ani zazlievať.1 V tomto ohľade je konkurenčným procesom globalizácie integrácia a športová integrácia. Čieľavedomá integrácia vytvára výhodnejšie priestory „predglobalizačných“ hodnotám športu. Máme na myšli napríklad šport, ktorý nie je poznomený 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 aktívne občania a prevláda nádej, že títo členovia Európskeho spoločenstva budú schopnú transformovať túto skúsenosť do iných oblastí spoločenského života.“ ([4])

Mnohí kritickí autorí upozorňujú na osobný, individuálny aspekt príčín deštrukтивných prejavov súčasnej globálnej civilizácie: „... hlavná príčina globálnych problémov je v samotnom človeku, konkrétne v posilovaní pozície ega. Ego človeka chápem v negatívnom slova zmysle ako podvedomé a inštitucionálne koncentrovanie sa na seba samého ... Egoizmus je nutkavý a podvedomý a v pozadí je strach zo seba-straty. Egoizmus uzaviera človeka do seba samého...“. ([1], 528) Domnievame sa, že ide skôr o jednu z príčín nežiadúcich prejavov globalizácie.

Globalizácia, akulturácia, multikulturalizmus – to sú podľa nášho názoru základné pojmy, ktoré treba posudzovať vo vzájomnej súvislosti aj v axiomatikovej, alebo predovšetkým v axiomatikovej rovine. Toto zvyšovanie tu ide o problém hodnôt. Kultúrne napredovanie je možné len vďaka multikulturalizmu, pretože existencia mnohých kultur 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 nesmie chýbať ani komunikačné formy. V histórii by sme našli príklady uzavretosti vedľa seba existujúcich kulturných fenoménov, povedzme napríklad náboženstvá.

Na približenie pojmu multikulturalizmus využívame koncepciu známej českého socióloga: „... multikulturalizmus budú rozumiet „pojmovou reflexí“ procesu setkávania a stretávania, asimilácie a podrobovania atd. rôznych etnik, rasových či náboženských kollektív atd. (tedy teórii multikulturalizmu), pod pojmom multikulturalita rozumíme reálný fakt – „objektívne skutečnosť“, ktorá sa stáva predmietom jednak teoretické

---

1 Vo všeobecnosti pozriť k tejto téme napríklad staršiu [9].
reflexe, jednak celé řady praktických „opatření“ (od výchovných a asimilačních procedur až po exterminaci (vyhlazování, genocídu – pozn. J.O.)). ([10], 11)

Pohyby multikulturality a globalizácie sú časovo súběžné procesy, avšak žádan z nich nie je voči druhému epifénoménom. Práve naopak, tieto procesy sa vzájomne významne ovplyvňujú a majú spoločné hodnotové črty. Samozrejme, multikulturalita je historicky oveľa starší svetový fenomén, časovo predchádza začiatku a priebehu globalizácie. V súčasnosti však napriek růstu v založení podloží spotrebnej spoločnosti. Hovoríme predovšetkým o svetovom vrcholovom športe, nie o športe, ktorý má príslušný rekreačný alebo ktorému bol príslušný záväzok šport pre všetkých. Nechceným dieťaťom je však spotrebnej spoločnosti je život na úver. Jej paradoxom je to, že sa v nej nádherné žije, ale súčasne plne plíšu, lebo už nikdy nebude možné vytvoriť „rovnaké“ podmienky pre rozvoj odlišných kultúrnych a civilizáčných „vzoriek“. Zobraziť a spotrebovať sme priemerne z koláče, ktorá v sobe nie je nekončenú a zahradit sme na jednu zo základných cien, na skromnosť, určitú miernu nutným a schopnosť odložiť okamžitú rozkoš ([10], 14). V jadre s týmto názorom súhlasíme, ale treba v záujme objektivity aj pripomenúť, že v dejinách sa všetku často hovorilo o tomto životi na úver, o život na úkor budúcich generácií.

Tzv. vyňútenú multikulturalitu v športe (jeden z jej podíl) odstraňoval pohyb (migrácia a emigrácia) vynikajúcich športovcov za výhodnejšími podmienkami pre uplatnenie svojho talentu a lukratívnejší naplnenie osobných i nadosobných hodnotových predstáv. Pozitívne hodnotové prejavy športovej multikulturality vidím aj v neobmedzenom šírení kedysi národných športov do iných, dokonca radikalne odlišných kultúrno-ethnicky podmienok. Píšeme o tom aj na inom mieste nášho príspevku.

Pripravenosť na existenciu v tomto multikultúrnom športovom svete nie je rovnaké prirodzená a živelná ako samotné prejavy tohto prvehu súčasnosti. Doterajšie globálne skúsenosti rozpracované medzinárodnou teóriou hovoria o viacerých podmienkach pripravenosti na nový typ multikultúrneho sveta: musíme si všetky súvislosti vynútené multikulturality a naučiť sa z nich štít, dalej musíme uskutočňovať radikálnu revolúciu v našom (európskom) životnom štýle, uskutočňovať prevrat hodnotových preferencii a postupne si odvykať od drogového závislosti na masových médiách a „efemérnych módách“. Konajme s vedomím, že prídu tieto, pre ktorých naše hodnoty budú rovnako nezrozumiteľné ako sú mnohé ich hodnoty dnes nezrozumiteľné nám. ([10], 17)

1 Citovaný autor sa domnieva, že multikulturalita existovala a existuje v troch odlišných podobách ([10], 11–12). V stručnej republicii ich uvedeme: (1) histórickou sedimentovanou multikulturalitu, do ktorej sa ľudia rodiť a ktorú čiha a prirodzený fakt – ilustratívným príkladom môže byť kocieexistence slovenskej a maďarskej komunity v južných oblastiach SR; (2) dobrovoľná multikulturalita – žijeme s odlišným a iným, pretože chceme, napríklad na úrovni umeleckých, vedeckých alebo športových elít; (3) vyňutoňa multikulturalita – môže byť súčasnosť dôsledkom prirodzených sociokultúrnych procesov, napriek tomu však vedie k tomu, že

267
Globalizácia priniesla ľudstvu veľký rozmač akulturácie. Pojem geografických hraniac značne „zrelatívnel“ vďaka novým geopolitickým pomerenom, radikálne novou komunikačnou a informačnou situáciou a novým prostriedkom a reálnym možnosťom cestovania. Žijeme v období rozporuplných globalizačných procesov kultúrneho charakteru, civilizačných krízov a stretnutí, 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 zdánlivú 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 oddeľovaných kultúr a ich obsahových kontaktov.


Samotná identita je kultúrnym fenómem, je kultúrno-civilizačným fenómem, 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 aktívitie (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 etnik, národností, vierovoznania, životných štýlov atď. ako kompenzáciu úbytku vlastnej populácie.

---

účitá populácia je nútená prijímať príslušníkov iných etnik, národností, vierovoznania, životných štýlov atď. ako kompenzáciu úbytku vlastnej populácie.
formovania identity (-ťíť) u človeka je možné z neho vytvoriť nástroj uspokojovania vlastných potrieb, výrobok prostriedok, silu na presadenie vlastných záujmov, pri najmenej vplyvať na človeka ako konzumenta produktov v najširocejšej, podporovaným vytvoriť konzumáciu konzumu kultúry (eurokultúra, globálna kultúra, módné subkultúry, ktorých prezentácioiu je spotreba).” ([6], 537).

Problém globalizácie je v súčasnosti spätý s problémom nutného spolužitia nositeľov odsiaťších a dnes občasnosťi spätý s problémom nutného spolužitia nositeľov odsiaťších hodnotových sústav, s problémom existencie multikultúrnych spoľočenstiev. Dokonca sa zdá, že treba hovoriť o novom globálnom fénome, o multikultúrnom avšak spolu s tým jedinom ľudstve. Jednodivé kultúry dnes vytvárajú kultúrne mozaiku ľudstva. Ak by v nej nejaký kamienok chýbal, tieto mozaika by bola nástrabená. Až do istej doby, do istej, nám blízkej historie epochy existovali rôzne kultúry vedľa seba v geografickom zmysle slova a spolu v zmysle existencie na jednej planéte. To plne platí aj v aj globalizujúcim sa športe. Na teritóriu globálne konštituovaného športu sa stretávajú súčasné svetové kultúry prostredníctvom športovcov a osôb zaangažovaných do jeho organizácie a prostredníctvom jednoduchých druhov športu.


Všetky tieto načrtnuté tendencie, a samozrejme aj iné, budú mať pokračovanie. Procesy športovej akulturácie sa budú rozvíjať s tendenciou vzniku univerzálného a jednotného svetovejho športu. Prvistky „národný“ a regionálny šport už nebudú mať pôvodnú vnutornú silu a hodnotu.

Ak sme skutočne tolerantní, ponechávame ostatným ľuďom ich postoje, ich spôsob športovania, ich presvedčenie, naprieč tomu, že s ním nesúhlasíme. Skutočná tolerantnosť však žiada i poznanie tolerantovaného. „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 liberalne-pragmatická koncepca: Nezáleží na viere, ale na živote. Obsahuje nesporne správny dôraz na dobré spolužitie medzi ľuďmi, ale má tu vadu, že indiferentizmus umrútvuje vôľu k pravde“ ([12], 63), k hľadaniu hodnotného až nakoniec spôsobí, že net ľuďom dôverovať a o čo sa oprieť.

Literatúra:


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
SPORT is for philosophy a new field of research. Philosophy of sport is a new-constituting 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 applied discipline, in which the formal and contextual character of philosophy is mirrored as a mothering discipline.


Akcentovanie filozofie športu sa stalo sprievodným znakom vývinu teoretickej reflexie problematiky športu, v rámci ktoréj sa vo všeobecnosti v posledných rokoch začala pocítiť potreba participácie filozofie na riešení jej problémov. Predcházali mu diskusie, ktoré sa bývali najskôr vytvorené takmer „hnutie“, ktoré iniciovali rôzne odborníci a teoretici zainteresovaní v oblasti športu. Nemá presne vymericený predmet ani metódy skúmania, je rôzne chápaná a rôzne interpretovaná. Nie je precizovaný jej vztah k vedám o telesnej kultúre, ani k novým vedám o športe, do ktorých býva obyčajne zahrávaná. Rôzne chápanie filozofie športu sa okrem iného odvíja i od rôzneho chápania obsahu, rozsahu a významu pojmu šport [4].

Filozofia športu sa stala probléhom, s ktorým sú rôznym spôsobom a z rôznych dôvodov konfrontovaní tí, ktorých pozornosť sa primárne sústretí na šport alebo telesnú kultúru, ako i pre filozovov zainteresovaných v daných oblastiach. Odborníci a teoretici v oblasti športu sa konfrontovali s potrebou precizovať význam športu a jeho pôsobnosť v životě ľudí a v telesnej kultúre. Rôzne váhy a úvahy sa koncentrovali na potrebu precizovať význam športu v životoch ľudí a v telesnej kultúre. Rôzne váhy a úvahy sa koncentrovali na potrebu precizovať význam športu v životach ľudí a v telesnej kultúre. Rôzne váhy a úvahy sa koncentrovali na potrebu precizovať význam športu v životách ľudí a v telesnej kultúre.
Do rôzne prezentovaných teoretických reflexií problematiky športu vstúpili di-
menzie, ktoré šport nadobudol v 20. storočí, v ktorom sa stal fenoménom, ktorý
zásadným spôsobom ovplyvňuje život súčasného človeka, sociálne a kultúrne di-
menzie súčasnej spoločnosti. Šport, ktorý vyrazil z hry ako zábavnej, pre radost,
potešenie a oddych vykázaných činnosti, ako špecifický druh aktivity, v ktorej sa
človek prejavuje prostredníctvom pohybu, sa stal sociálnym fenoménom, ktorý svojim obsahom, rozsahom a dôsledkami ďaleko presahuje pohybové aktivity človeka. Je organicky prevádzaný so sociálnym a kultúrnym kontextom, tento kontext odráža a ilustruje. Nadobudol rôzne formy a spôsoby existencie, ktoré cha-
ratizujú a sú typické pre súčasnú spoločnosť a pre súčasnú kultúru. Vznikla po-
treba prehliťť istory a zmysel športu, preskúmať socialnú impaktosť športu s kul-
túrou, vztah 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 príle-
žitosti konštituovania novej skupiny vied o športe v roku 1995, štruktúrované troj
vednými odbormi, športovou kinantropológiou, športovou edukológiou a športovou
humanistikou. Jej význam bol explicitné nastolený športovou humanistikou, ktorá
poskytal 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 „odha-
ľování individuálnej a spoločenskej hodnoty a zmyslu 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. Hud-
notové stránky a súvislosti športu, potriešie športu ako vedomej činnosti človeka
v afinite športu na jeho vedomie. Ide teda o filozofické aspekty športu z hľadiska humanizácie človeka a samotného športu. 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.

Usmiešnejte všetci, ktorí prezentujú filozofie športu s ohľadom na humani-
záciu človeka možno hodnotiť ako pozitívne. 1. 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, bo-
lo jej konštituovanie vyšší Michalov požiadavky „myslieť filozoficky,“ dôsledkom akcen-
tovania významu filozofie pre učenieť telesnej výchovy, trénerov a profesionállov v
oblasti športu ako predpokladu utvárania ich vlastnej osobnej, životnej a profesnej filozofie v dimenzíách 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-

273

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 problemu filozofie, či akceptovateľného predmetu filozofického skúmania. Filozof sú postavení pred potrebu ujasniť vzťah 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 tradíciu je situácia filozofie športu dost’ delikatná. Vo vzťahu k materskej discipline, ktorá má tradíciu dlhšiu ako dve a pol tisícročia, sama sa opíra o tradíciu čítajúcu len niekoľko desaťročí. ([1], 32)


V druhej polovici 60-tych rokov 20. storolja sa filozofia športu stala frekventovaným predmetom diskusí, 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 myšlenia.

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, ktoréj východiskovým rámcom je filozofia, ktorá sa stala inštrumentom pre objasnenie problematiky športu a jeho hodnotových dimenzí.

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, smereň, príduch 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 európskej kontinentálnej filozofiu, v ktorej sa rozvinulo skúmanie problematiky športu hlavne s dôrazom na existencializmus, hermeneutiku a fenomenológii. Tematické pole filozofie športu prezentuje prostredníctvom rôznych otázok a filozofických disciplín. Napríklad či sú pojmy šport a hra logicky oddelené, je človek prirodzený hráčom sa živoočcom, 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:


Mgr. Alexandra Šmídkeová, 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 preživaniu sveta. Dialektické kladenie otázok po človeku je priestorom, kde sa objavuje nové a iné ako podnetné a nie ako neprijateľné. V takejto pozícii je možné postupne modifikovať vzťah človeka k sebe samého a pochopenie seba samého. Nie je predpoklad, že si človek vytvoril definitívnu definíciu seba, skôr predpokladáme neustálu korekciu pochopenia seba v závislosti od rôznotných situáciách, pochopových a vyjadrovacích prostriedkov a iných prítomných determinantov.

Už sme si navykli v našom slovníku bez mihnutia oka používať slová globalizácia, integrácia, multikulturalita a podobne. Vo vzťahom rôznorodých a často protichodných. Ide o zvláštnou symboľskú a symbolickú značku našej doby, ktoré dokážu svojim bezhraničným plásťom pokryť akékoľvek prejav 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 riš s jednotného menovateľa, niečoho, čo vie všetkých dať dohromady, napríklad pre jeden cieľ. Istým spôsobom tu paradoxne vyvážíť tendencie k vytváraní náboženských štátov, tendencie k rozdeleniu náboženských útvarov a pod. Paradoxne obdobie, ktoré sme donedávna prežívali a ešte presvedčíme s potreboťou či týžboťou alebo môžou prekračovať rozdielne, rozdielnosť integrovať a vytvoriť spoločnú platformu. Chceme názorovú diverzitu, chceme národnú identitu a zároveň chceme integráciu a unifikáciu, aspoň takto často vyhovujúce paradigmy či aktuálnemu nastaveniu verejnej mienky.

Aby sa nám podarilo preskúmať rámec neurčitostanovených kontúr našej úvahy, pokúsim sa položiť uhelný kameň, ktorým je človek. Dlhodobý, možno od aristotelovskej logiky, možno omnoho skôr, objavuje sa človek 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 v vesmíre. Inakost' sa stala prostriedkom, ktorým sa človek zadeľo, iné sa stalo človeka než chodným. Či už sledujeme antickú záťažu 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 unifikáčna nevyhnutnosť. Dovolíme si ju nazvať nevyhnutnosťou, nakoľko aktuálna situácia nielen na poli sociálnom, ale aj politickom, kulturnom, ekonomickom a pod. nedokázala absorbovať iný pohľad, neboli priestory pre iné. Objavujú sa však aj iné potreby, potreba osvieteného rozumu, ktorý dokáže pochopiť všetko ako jednu pravdu, potreba duša ako jednotaceho princípu sveta, pojem bytie a v konečnom dôsledku pojem človeka, ako pojem toho, ktorý veci chápe ako svoj vlastný intencionalný aparát, ale zároveň je schopný pochopiť svet v jeho komunikovateľnom obraze, teda spôsobom, ktorý je iným pochopiteľným a zrozumiteľným a hlavne komunikovateľným.

Metaobraz človeka stojaceho nad poznaním a pravdou ako takou je predpokladom potreby človeka rovnako. Aj napriek individuálnickej a subjektivizácii poznania a pochopenia sveta zostáva neustále prítomná potreba už spomenutého spoločensého menovateľa. Známená to teda, že proces integrácie a globalizácie je len pokračovaním hľadania spoločensého menovateľa, alebo je novou ponukou.


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 zvačšovaním priestoru pre človeka. Objavujeme tu novú dialektiku, ktorá umožňuje klást 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. Inakost’ 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. (11, 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť niektoré otázky v nových a nových dimenziách ľudskej existencie, a to otázok priamo vychádzajúcich z prežívania konkrétnej situácie.

Doteraz ho bolo reč iba o otázkach. Rezignujeme teda na možnosť odpovedať a ako to súvisí so spomenutou integráciou a globalizáciou. Inakost’ 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. (11, 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť niektoré 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. Inakost’ 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. (11, 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť niektoré 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. Inakost’ 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. (11, 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť niektoré 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. Inakost’ 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. (11, 127–129) A toto presunutie je zároveň aj možnosťou odpovedať, či nanovo odpovedať. Teda je tu nový priestor pre nové odpovede. Globalizovať znamená zjednotiť niektoré otázky v nových a nových dimenziách ľudskej existencie, a to otázok priamo vychádzajúcich z prežívania konkrétnej situácie.
PRÍSPEVKOV TOMÁŠA AKVINSKÉHO K RENESANCI
ETIKY CNOSTÍ

Andrea Blaščíková

Abstract: The article tries to situate thomistic’s ethics of virtue in the context of actual 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 taken 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 morálnost odvádza od posluchnutia 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 zvýšené akási intuitívna dispozícia konáť 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 prispevať 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 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 podnet Tomášovho pohľadu pre súčasné etiky cnosti."

280
Pod etikou povinnosti chápeme vo všeobecnosti etiku, ktorá zdôrazňuje absolút-
nu, nepodmienenú povinnosť mravných príkazov. Rozum nachádza pravidlo kona-
nia ako výsledok poznania, či daný skutok zodpovedá alebo nie konajúcemu človeku.
Tento skutok predstavuje tiež záväzok voči pôvodcovi zákona. Klasické presvedčenie
o odlúšnosti etiky povinnosti a etiky cnosti vychádza z toho, že etika cnosti spája
morálku s konkrétnym ľudským dobrom, so šťastím, zmysislom a cieľmi konkrétneho
ľudského života ([9], 110–123). Skála etických teórií však pripisuje aj iné prístupy k
problematike pôvodu konkrétnych ľudských činov, akými sú napríklad konzeven-
cializmus, etika diskurzu, etika zodpovednosti, utilitarizmus a iné. O všetkých týchto
rišeniach však odhliadnu od odchýlok s istou dávkou zjednodušenia a vo všeobe-
cnosti môžeme povedať, že vychádzajú z vonkajšieho princípu, to znamená, že člove-
ka vyzývajú k istému typu konania na základe posúdenia jeho následkov.

Tomášov prístup k etike je charakterizovaný jednak zreteľným odlíšením vonkaj-
šieho pôvodu ľudských skutkov, o akom pojednáva v traktáte o zákone, a vnútorné-
ho pôvodu konania, či je predmetom jeho záujmu v traktáte o cnosti, a jednak hlá-
daním ich vzájomných vzťahov a súvislostí.

Tomášova teória zákona
Celé Akvinského pojednanie o zákone sa zakladá na tom, že zákon je ustanove-
ním rozumu, že je to direktívá daná rozumom ([7], I–II, q. 90, a. 1). Zákon teda slúži
ako regulátor ľudských skutkov. Ľudské skutky riadi tak, aby zodpovedali objektív-
nemu 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 univerzálné platného zákona realizujúceho sa
v objektívnom poriadku. Takto najvšeobecnajšie a zároveň najobšľahliejsie for-
mulovaný zákon zodpovedá tzv. večnému zákonu (*lex aeterna*), pod ktorým Tomáš
rozumie plán Božej múdrosti, Božej Prozrešenosti, Božieho rozumu, ktorý riadi
všetky činnosti stvorenia ([7], I–II, q. 91, a. 1; I–II, q. 93, a. 1). Prostredníctvom
etohto zákona Boh upriamuje všetko stvorené ku 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 zákonе.¹

Účasť človeka na večnom zákonе 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. Stanciencáovej vytvárajú štruktúru,
ktorá „...jednocuje neoplatónsky koncept hierarchie a participácie, niektoré myšlienky rím-
ského práva, feudálnu vieru v spoločný pôvod zákona a moci a stoickú vieru vo sverový po-
riadok, racionalitu a moralitu ([16], 358).“ Myslíme si, že toto konstatovanie dotvára celkový
obraz Tomášovej teórie zákona, ktorú podľa nás treba podobne ako jeho koncepciu
blázenosti alebo cnosti chápať v perspektíve tomistické formácie aristotelovskej teleológie.
Všetky jednotlivé druhy zákonov z Boha vychádzajú z a k Bohu aj privádzajú.
dzenosti svetlom rozumového uvažovania ([7], I–II, q. 93, a. 2). Človek si teda svojim rozumom vysvetľuje štruktúry a inklinácie, ktoré konštituujú jeho ľudské prirodenosť 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 ako by bol Boží rukopis, ktorý môže čítat rozumovým zamyšľaním sa nad svojou ľudskejšou. V etickej rovine čítanie inklinácií premiera na záväzok a zákon, pretože človek dospieva k pochopeniu toho, čo má robiť a čo ho riadí([19], 376). Uvedenú myšlienu však považujeme za nutné doplniť tým, že pravíดल, ktoré rozum generuje, nemá sa v krajine 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 riadí“ ([7], I–II, q. 90, a. 3 ad 1). Nasledovanie prirodzených štruktúr ľudskeho bytia sa pre človeka stáva nielen povolaním aj úlohou v zmysle záväzku, ale zároveň i prísobom blázenosti. Prirodzenosť teda netreba potlačiť, eliminovať, ale integrovať, orientovať k dobru, na ktoré sama poukazuje.

Hoči prirodzený zákon sa v rovine ľudskej podieľa na zákonie večnom, existujú medzi nimi odlišnosti, vyplývajúce z ich rozdielnej povahy. Večný zákon je totiž totožný s Bohom, nestvorený a mimo ľasu, kým prirodzený zákon sa nachádza v ľaveku, v ľase. Človek môže v prirodzenom zákonie spoznať plán Božej múdrosti zakotvený vo večnom zákonie spôsobom primeraným jeho ľudským schopnosťom, teda rozsahe a obsahovo v čase sa rozhodúcim a vyžadujúcim stále hlbšie a presnejšie poznávanie a aktualizovanie ([7], I–II, q. 93, a. 2 ad 2).

V prirodzenom zákonie teda Tomáš rozlišuje absolutné 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. Prvý princíp *synderesis* obsahovo vyzýva konáť dobro a vyvarovať sa zla ([3], q. 16, a. 2). Prvý princíp praktického rozumu má úplnú istotu a stability a pod jeho záväznosťou musia obstáť všetky ľudskej skutky ([3], q. 17, a. 2). V súvislosti s aplikáciou prirodzeného zákona na jednotlivé prípady hovorí Tomáš o mravnom svedomí (*conscientia*) ([3], q. 17, a. 2). Vo svedomí konkrétnego jedincu zaangažovaného v jednotlivom skutku sa odohráva konfrontácia prin-

---

1 Podľa Šprunka Tomáš k absolutné všeobecným princípom prirodzeného zákona priradzuje: 1. Konáť dobro a vyvarovať sa zla ([7], I–II, q. 94, a. 2); 2. Konáť tak, ako sme (vo svojej esencii) ([7], I–II, q. 18, a. 5); 3. Konáť ako človek, tj. 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 bližného ([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 *syndereis* so všetkým, čo praktický rozum pozná vo svetle prirodzeného a božího zákona, pričom práve svedomie určuje spôsob, akým sa všecobené 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 particulárny skutok vo svetle všecobených 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 odlíšná od úsudku svedomia.

Tretí typ zákona taktiež vychádza zo zákona večného a Tomáš ho nazýva ľuds ký zákon (*lex humana*). Sem patria zákony vytvorené ľuďmi, ktoré regulujú a usporadujú rôzne oblasti ľudskeho života a zapríčinujú tak priepasť, ktorá existuje medzi všeobecnosťou prirodzeného zákona a konkrétosťou neustále sa meniacej situácie, v ktorej sa človek a ľudstvo nachádzajú ([18], 166). Prirodzený zákon totiž poskytuje človeku všeobecné línie, avšak tieto iba vypovedávajú o nutnosti usporiadať spoločnosť na princípe spolupatričnosti a žiť podľa cností a nevyjadrujú sa ku konkrétym formám usporiadania spoločenského života v službe spoločného dobra.

Záväznosť diretív pozitívneho ľudskeho zákona vyplýva z ich podielu na rozume a prirodzenom zákone. Na rozdiel od prirodzeného zákona však pochádza ľuds ký zákon z dielne ľudskej rozumu a nie je poznávaný bezprostredne na základe ľudskej prirodzenosti, preto sa aj môže v čase a v závislosti od okolností meniť. Od ľudskej prirodzenosti sa očakáva nadzvyčajnosť 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 kocistujúcom spolu s prirodzeným a ľuds kým je podľa Tomáša tzv. Boží zákon (*lex divina*). Ide o zákon vyhlásený priamo Bohom v čase pre ľudu a jeho formulácia zachytáva Božie zjavenie. Akvinský aj pre tento zákon nachádza filozofické dôvody. V prvom rade si takýto závený zákon vyžaduje samotný naprirodzen ký ciel, ku ktorému je človek povolaný. Na večnom zákon e 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 zákon e predstavuje teda pridané pravidlo, samozrejme neprotireťuje prirodzenému zákon e, ktorým je človeka podvojovaný ciel riadený explicitným Božím usmernením. Ďalší dôvod potreby Božího zákona viac na vekovom i individuálnej úrovni v čase a miere svojho ukotvenia v normách mravnosti, ktorému je poskytnuté pravilo samozrejme neprotireťuje prirodzenému zákon e. Ľudska cnota totiž podľa Tomáša vyžaduje nielen dodržiavanie vonkajších viditeľných prejavov, ktoré spadajú pod súd pozitívneho ľudskeho zákona konkrétizujúceho riadnený zákon, ale aj adekvátne skrytú vnútornú povahu skutku, o ktorej

283
ľudský zákon nesúdi, ale na ktorú upozorňuje práve Boží zákon ([7], I–II, q. 91, a. 4).

Tomášovo riešenie vzťahu cnosti a zákona

Orážku vzájomných súvislostí a vzťahov cnosti a zákona by sme mohli i ďalej rozšíriť. Tomáš totiž pri cnosti rozlišuje predmet cnostného úkonu, týmto je konkrétny prejav cnosti, teda nejaké hravé dobro, a zároveň spôsob, ktorým je ono hravé dobro dostanute, to znamená kvalitatívny štýl prevedenia cnostného úkonu v jeho navonok skrytej povahy. Z tohto dôvodu konať čnostne znamená presiahnuť dimenziu zákonného, dimenzíi zodvy jednotlivého skutku so zákonom, s prikazom a konať z trvalo zakoreneného sklonu, habitus ([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 pochopíť cnosť samozrejme nemôže byť predpisána zákonom, pretože ľudský zákonodarca nemôže nahliadnuť do vnútorných skutkov človeka a trebať za vnútorné sklony, pokiaľ ich konkretizácia splňa vonkajšie nároky. Nijaký zákon v sebe nemôže obsiahnuť do vnútorných skutkov človeka. 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 mienky jej definície, ktoréj zameranie na dobré tvoří neodmyslitelnú súčasť, by ju nepustli ďalej do kontextu usilia o veľkú blaženosť.

Ak však zákon predstavuje bázu či mieru pre dobro spoločnosti, podľa Tomáša

1 Podľa Tomáša predstavuje ideálny stav, keď človek napomínaním rozvíjajú prirodzený sklon k cnosti, avšak keďže konkrétne skúsenosť ukazuje, že existujú i jedincov, ktorým slovo nestačí, „bylo nutné k pokoji a ctnosti, aby bolo ustanoveny zákony“ ([12], I–II, q. 95, a. 1). „Ľudský zákon se dává velkému množstvu ľudí, ale z toho, čo ľud spája v ich prirodzenosti, tieto z prirodzeného zákona, formulovaného v zákoně 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 mienky jej definície, ktoréj zameranie na dobré tvoří neodmyslitelnú súčasť, by ju nepustli ďalej do kontextu usilia o veľkú blaženosť. Proto lidský zákon nezakazuje všechny nečesti, jichž se varují ctnostní ľudia, ale pouze nečesti vážnejší, jichž se môže uvažovať většina ľudí, a preto menej to, čo je ke škodě druhých a co musí byť zakázáno, má-li byť zachována lidská společnosť“ ([12], I–II, q. 95, a. 2). O tom, že zákon predpisuje jednotlivé cnostné skutky v ich vonkajšej forme, svedčí napríklad tento Tomášov komentár Aristotelu: „[...] zákon predpisuje to, čo patri k jednotlivým cnosticiam. Predpisuje to pri vyslovňovaní skutky statočnosti, napríklad keď predpisuje, že vojak nesmie opustiť frontu, ani ujsť, ani zložiť zbrane. Podobne tiež predpisuje, čo patri k miernosti, napríklad, aby nikto nesudzoval, alebo aby nikto neznecistil osobu svojej ženy. A rovnako predpisuje to, čo patri k prívěstnosti, aby nikto v hneve neudržal družeho a aby ho nenapadol, spôsobiac mu urážku. Podobne zákon predpisuje aj iné skutky cnosti a zakazuje skutky zloamyseľnosti“ ([6], V, lekcia 2, 904).
však cieľom zákona nie je zhoda s vonkajším príkazom vykonaná zo strachu pred sankciou, ale zákonodárca má prostredníctvom zákona viest ňu aj k vnútornéj 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 skutku, teda nie primárne povinnosť.

Cnostné konanie prekračuje legalitu skutku vykonaného v súlade s ľuds kým pozitívnym právom, ktorého význam však nepopírame, a odkazuje nás na možnosť rozvoja človeka presahovaním zákonného ctieňa. Inak je tomu však v prípade vzťahu cnosti a prírodzeného zákona. Akvinský potvrdzuje, že úkony cnosti sú prírodzeným 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 cnosti predpísané prírodzeným zákonom, lebo všetky rozumné konanie dôsledne sútoku, čo konať podľa rozumu a konania prirodzeného zákona, lebo konať podľa rozumu každému človeku prirodzene hovorí, aby konať cnostný“ ([7], I–II, q. 94, a. 3). Konaj podľa rozumu je prírodzenou inklináciou v človeku, preto všetky čnostné skutky pochádzajú z prírodzeného zákona ([17], 366). Pravidlo správneho rozumu, ktoré rozhoduje o tom, ktoré konanie je čnostné, je totožné s pravidlom rozumu, ktoré tvorí podstatu definície zákona ako takého a zvlášť prírodzeného zákona, poznaného svetlom rozumu. Úloha cnosti, ku ktorej človeka vedie prirodzený mravný zákon, by sa dať formuloovať až tak, že cnost má uspôsobiť všetky schopnosti človeka tak, aby konať v súlade so svojou prirodzenosťou, v súlade s rozumom. Takto uspôsobený človek dokáže náležite rozumovo usporiadať jednotlivé roviny prírodzených inklinácií v ňom. „Poradok prírodzených inklinácií koresponduje s poriadkom direktív prírodzeného zákona“ ([17], 366). Jednotlivé inklinácie ľudskej prírodzenosti vytvárajú u človeka tri navzájom zjednocené 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 zachovať svojo bytie a nakoniec rovinu rozumového života vlastnú iba človeku, v ktorej jemu prísľušca sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu a aby žil v spoločnosti ([7], I–II, q. 94, a. 2). Všetky tieto úrody majú vlastné oprávnené názory dané ľudskou prírodzenosťou a človek ich má navzájom zladiť vo svete rozumu, na čo potrebuje byť uspôsobený cnostami ([11], 133).

V súvislosti so spojitostou cnosti a prírodzeného zákona sa vynára ešte jedna otázka, ktorá v podstate už bola implícite zodpovedaná. Je zrejmé, že prírodzený zákon môže predpísať iba všeobecné direktívy záväzné pre všetkých ňudí, 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 prírodzeného 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 okolnostami. Avšak podľa Tomáša práve rozumovým uvažovaním, ktoré hľadá pravidlo rozumu pre konkrétne konanie v súlade s prirodzenosťou, môže človek dosiahť 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 cnost' sa prejavi odlisným skutkom, avšak rovina primaranosti tohto skutku rozumovej prirodzenosti musí byť zachovaná. Zákon, ktorý by chcel zohľadňovať všetky partikularity jednotlivých skutkov, by nebolo možné zostaviť, preto sa pravidlo rozumu skutočne rešpektuje iba v konaní podľa čnosti a cnosti' najlepšie refléktuje prirodzený zákon, ktorý sa zároveň stáva zákonom mravným.

Boží zákon definovaný ako riadiaci plán božskej Prozratenosti ponúkne konstatovaním rozumnejho zröbenia stvorením ako celku, ale aj jednotlivých ľudských bytostí, a to z perspektívy blázenosti ([4], III, q. 115). Opáť sa môžo z iného zorného uhlia potvrdzuť, že človek konajúci čnostné skutky, teda konajúci to, ku ktorému ho vyzýva i prirodzený zákon, smeruje k konanému dôsledku k Bohu, v spojení s tým, že sa s tým spočívá jeho šťastie. „Keďže zjednotenie človeka s Bohom je prvým zámerom Božieho zákona a keďže človek sa s Bohom zjednáva 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 lásku, teda účnom vôle, v čom nakonec spočívá aj naplnenie človeka. Boh ako najväčšie dobro korešponduje s posledným človek, ktorý sa dosiahnuv dobrým zameraním vôle, teda mravnou č nost'ou. Intenzita človeškeho chcenia zameraného na tento čiel 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 nedobrevoľné. Z tohto dôvodu podľa Božieho zákona človek smeruje k Bohu láskou, nie strachom a naplnením Božieho zákona je láskou, nie legalitou skutku. Boží zákon teda pozýva človeka k cnosti a jeho prikázaním sa realizujú v pravom slove zmysle skutky čnosti. Taketo skutky mieniť sa nesú zdobrobyť diela človeka, ale zároveň robia dobrým i samotného človeka, pretože tento koná z lásky, teda s radost'ou a s ľahkosťou ([2], a. 2). Boží zákon nielenže predpisuje, ale aj spôsobí chuť človeka k boli, ktorú poskytuje božská prirodzenosť, ktorá má preto na zreteli i túto dimenziu ľudského bytia a čnosti' sa nerealizuje len v individuálnom rozmere.

**Pojem prirodzeného u Tomáša**

Myslíme si, že pre pochopenie Tomášovho spôsobu uvažovania o čnosti je klúčovým pojem prirodzeného. Tak ako v rovine bytia je pre človeka určujúcou, vlastnou i špecifickou jeho ľudskej prirodzenosti, 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-

Tomášova pozícia, preferujúca, dovolíme si povedať, viac než komplementaritu jednotu etiky zákona a etiky cnosti, je možná a opravedená tým, že je akoby až
druhotná či inštrumentálna vzhľadom k cieľu, ktorým je spočinuteľ v Bohu. Človek vychádza od Boha a smeruje k Bohu, v ktorom nachádza šťastie a zmysel. Jeho návrat sa nerealizuje inštitucionálne a nevyhnutnosťou ako v prípade bytosti nedisponeiacou zrozumovou vôľou, ale vedomým zainteresovaním. Primárne z tohto dôvodu potrebuje človek zákon, zákon prirodzenosti a zákon rozumu, ktorý sa napíše v konaní nie zo zákona a pod zákonom, ale v konaní z cnotnosti, z vnútorného rozumovej, vôľovej, emocionálnej jednoty osobnosti. Jedna účasť človeka na zákonovej prirodzenosti sa teda deje cez cnotnost. Fenomén večného zákona nás však upríslušne k tvrdeniu, že existuje zákonitosť, ktorej človek naslúcha nevyhnutnosťou vzťahu všetkých vecí k Absolútumu. Na tomto večnom zákonom človek participuje tak, ako to má v potencií, 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 radostou z konania dobra.

Podľa Tomáša teda najhlúbšia morálnosť človeka vychádza menej z akcidentálnej a prechodnej konformity jednotlivého skutku s rozumovým pravidlom ako z fundamentálneho a trvalého úmyslu. Trvalo dobre môže konané len ten, kto má habitus takého konania, resp. kto sebavýchovou zdokonaľuje svoje vrodené dispozície a nadobúdá cnotosť, ktoré ho v plnom slova zmysle robia slobodným. Akvinského ideálu je potom človek, ktorý tak ovláda svoju psychosomatickú štruktúru, že nielenže dobre koná, ale zároveň aj šťastie 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 zamilovaného, ktorého pravda a dobro sú zaručené objektívnosťou poriadku vecí, ale súčasne toto napredovanie sprevádza aj moment príjemného, ktorý svedčí o dosiahnutej cnotnosti a zároveň anticipuje večnú bláznosť.

1 Cnotnost lásky ako prekonanie duality zákona a cnotnosti

Príspevok Tomáša k tradiciému chápaniu etiky cnotnosti sa profiluje v cnotnosti lásky. Lásku ako vliatelnú cnotosť nás pozýva zmeniť uhlopohladu. Kým aristotelovská etika a v nadväznosti na ňu aj Tomáš priznáva cnotnosti rozumnosti popredné miesto pri špecifikácii toho, či dané konanie je, alebo nie je cnotné, na úplne inej rovine Tomáš prichádza s novým „verifikátorom“, ktorým je láska. Nie rozumnosť vlastná byťu

---

1 Telos človeka má u Tomáša vzhľadom na akokoľvek definovanú morálnosť prednosť aj podľa MacIntyra. „Jakékoľvek usmíšené mezi biblickou teologií a aristotelismom, by musel po tvrzoval tezi, že jediný život, v než sa v plníc miere projevuje cnotnosť, bez nich človek nemôže dosiahnuť svoheho telosu, je v zásade založen na poslánosti zákona ([14], 323). Známená to, že aj MacIntyre interpretuje Tomáša tak, že v jeho koncepcii život cnotnosti v najplnejšej 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 láška pretrvá až za hranice smrti. Láška je *forma virtutem*, v nej ostatné cnosti nachádzajú svoje zameranie k Bohu ako k cieľu. Láška 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 nekonečnú formu virtutem, v nej ostatné cnosti nachádzajú svoje zameranie k Bohu ako k cieľu. Láška nakoniec bude i ten úkon, ktorým človek dosahuje všetkých snúr, v súčasnosti i v budúcnosti, ktoré sa v rôznych formách zobrazujú v ľudskej spoločnosti. Láška nakoniec bude i ten úkon, ktorým človek dosahuje Boha, aby v ňom spočinul. Znamená to, že prvotným objektom lásky je Boh, a preto aj lášku musí spadať do nadprirodzeného rádu. Podľa Tomáša však nestačí cieľ milovať, rozhodujúcim momentom je aj motiv lásky. Človek milujúci dobro kvôli sebe, z vlastníckej túžby mat' niečo, nedosahuje dokonalosti *blahoslavených*, ktorí milujú dobro pre to, čím je, a ktorí sa zo všetkých sôsťusčí, aby toto dobro bolo rozmnožené ([7], I–II, q. 26, a. 4).

Záver

„Povinnosť prikázaní je opakom slobody len u toho človeka, ktorého myseľ je odvrátená od toho, čo sa prikazuje. Je to zjavné u tých, ktorí zachovávajú prikázaní iba zo strachu. Ako prikazanie lášky sa môže splniť len z vlastnej vôle. A preto neodporuje slobode“ ([7], II–II, q. 44, a. 1 ad 2). Nazdvávame sa, že táto Tomášova myš-
lienka výstižne vypovedá o vzťahu prikázania a lásky, zákona a cnosti. Láska ako najváčšie prikázanie sa napína, keď prestáva byť prikázaním a stáva sa životným určením, náplňou, záležitosťou životného presvedčenia. Láska ako forma cnosti poskytuje každej cnosti jej dynamický rozmer zamerania k poslednému cieľu. Láska ako spočínatí milujúceho v milovanom pretrvá i v živote po smrti a v tomto zmysle nesú známku nesmrteľnosti aj cnosti, ktorých život je tvárňovaný a modelovaný láskou. Zákon sčt je môže predpisat’ niektoré jednotlivé úkony cnosti, ale kým človek koná pod tlakom zákona, nekoná cnostne, pretože právym zmyskom zákona je láška, v ktorej nie strachu.

Hlavný podnet Tomášovej pozície teda vidíme v nekonečnej výzve neoddeľovať morálnosť od jej pôvodu a cieľa. Láska ako cieľ i úkon dáva zmysel cnosti, ktorá je naplnením zákona. Naše počítačné pytanie sa na postavenie cnosti v celku Tomášovej etické teórie nás teda priviedlo až k tomu, že je jej cieľom, jej určením a úsilím. Čnosta konanie bez lásky by podľa Tomáša nebolo cnostným konaním, ale technikou či zručnosťou. Až čnosta skutky vykonané z lásky napínavajú 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 cnosti má podľa nás väčší význam zdôrazniť späť ako keďkoľvek prejav cnosti s láskou, ktorá dáva cnosti hlubší zmysel a opodstatnenie, než stavať Tomášov prínos na jednolité 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 roviny napätia lásky a cnosti. Cnosti má zmysel, jedine ak je oživovaná a tvárňovaná láskou a láška sa prejavuje cnostiou. Diskutia o tom, či Tomášova etika cnosti, resp. etika zákona prevláda a v akom sú vzťahu, ustupuje etike ciela, etike lásky a jedine v jej rámci má význam. Toto predstavuje podľa nás aj dimenzu obohatenia súčasných koncepcií cnosti. Myslíme si, že ak stavíme etiku cnosti ako variánu etiky povinnosti, môže sa vytraťať alebo aspoň redukovat’ rozmer zmyslu. Paralelnie s presunom dôrazu na morálny charakter jednotlivca sa totiž žiada odpovedť na otázku prečo. Láska predstavuje Tomášovu odpoved’, ktorá nemusí byť prijatá všetkými.

Literatúra:


Mgr. Andrea Blaščíková
Katedra etiky a kathechity FK 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” 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 – 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

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 ontically on the determined arrangement of material and biological conditions, determining impassable limits of possibility of our human nature transformations. 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 inapty 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. 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.

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; invention of writing determined the dividing line between prehistoric times and history, 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. 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 Enlightenment 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.

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 Canberra, 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-­

---

identity begin to autonimize to live its own life, develops and assumes real character-
istics.

An easy access to long range communication tools furthers that their average user establishes more and more such spontaneous relations borrowed phantomatically. 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 ontic 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 Buber1; other representative of this trend expresses the similar opinion: Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huessy2. 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 identity3, 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

---

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 manager 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 manage 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:

POROZUMENIE ČLOVEKA Z HĽADISKA
GLOBALIZUJÚCEHO SA SVETA

Slavomír Gálik

According to author process of globalization has a lot of aspects. Especially it is important to diffe-
rentiate 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 považu-
jem za potrebné sa hlbšie zamyslie
ť nad tým, aké sú interakcie medzi človekom a

globalizáciou. Konkrétne ako globalizácia vplýva na človeka, na jeho sebaidentiﬁ-
káciu, 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 objasníme samotný pojem globalizácie. Globalizácia, a to už od
slov „globalný“ a „glóbus“, znamená všeobsiahly, planetárny, ktorý prestupuje všet-	ko lokalné, t.j. miestne, ohraničené a čiastkové. S týmto fenómenom sa stretávame
možno už za čias kolonizácie pred prvou svetovou vojnou a po nej a potom oveľa
výraznejšie po druhej svetovej vojne, a to hlavne
s nástupom počítačovej techniky, satelitov, telekomunikačných operátorov, čo
spôsobilo globálne fyzické a informačné prepojenie sveta. Pod fyzickou úrovňou rozume-
niem schopnost rýchleho presunu človeka do ktorékoľvek časti sveta. Pod infor-
mačnou, obrazovou a zvukovou prepojenie s celým svetom pomocou televízie, rozhla-
su, mobilných operátorov a internetu. Toto prepojenie spôsobuje to, čo by sme
mohli nazvať „kompresia 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 vykonštruova-
ným priestorom. Stačí len počítač a pripojenie na internet a cez „enter“ je možné sa
vstriechnúť do nových dimenzií. Napokon už aj fyzický presun
z jedného konca zeme na druhý už nie je tým pôvodným priestorom, priamo do
psychologického hľadiska, lebo sa tam môžeme dostáť za pár hodín. Rýchly
prenos informácií, napríklad pri internete alebo televízii, spôsobuje aj iné vnímanie
času, ktoré už nie je tak sekventné ako predtým, keď sa odpočítavali od rozhimu dňa
alebo ročných období. Ak sa odpočítavanie času deje len v kyberpriestore internetu
alebo televízii, tak sa podľa Baumana stáva skôr tečúcom, neostrým, "v ktorom sa
nikdy nič nedeje."

1 Bauman analyzuje prežívanie času globálne mobilnými řučními takto: „V ich čase sa nikdy nič
ním nového kyberpriestoru, to je možno ten najabstraktnejší popis fenoménu globa-

lizácie, akási jeho forma. Ale aký je jeho obsah?

Pod obsahom globalizácie rozumiem "tok" najrozmanitejších informácií v kyberpriestore.1 Tie-

to 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

nejdôležitejšie, lebo najviac ovlivňujú život človeka. Obsahový toto rozdielne, mnohovrstvená

informácie, ktoré sa však zjavej aj prepojené. Je to podobne ako je to aj v živote človeka, lebo

nemožno oddelovať jeho životné úrovne od politickej a ekonomického situácie, zdravia a ktorým

súvisí aj ekológia a podolme.

Obsady, ktoré sa šíria v globalizujúcom sa svete, by sme tiež mohli huntingtonovsky

ciž pod-

a 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 bodnostami sa šíria všetky rovnomerne alebo či niektorá vykazuje unipolárnu dominan-

ciu?

Viacerí autori sa domnievajú, že centrom šírenia globalizácie je predovšetkým USA, ktoré je

predstaviteľom a šíriet ľudom hodnoty euroatlantickej civilizácie. 2 V skrátku 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 zatia

jednoznačne dominujú, lebo na jednej strane sú mocensky vnútorne, no na strane druhej aj príliš

livé, hlavne pre mladých ľudí. Tento typ globalizácie preto môžeme nazvať unipolárnu dominan-

ciu. Vpätí iných civilizačných obsahov, ktoré sa šíria po celom svete sú to aj kultúrne obsahy rôz

í civilizácií a ľudí je vlastne vystavený pôsobeniu týchto obsahov. Ak teda chceme porozumie

ť človeku z hľadiska globa-

lizujúceho sa sveta, tak si hlavne musíme ozrejmieť pojmy a vzťahy medzi civilizáciou a kultúrou.

nedelej. Nad časom nemajú "kontrole", ale ani čas im nie je pánom, akým bol pre ich pred-

cov, ktorí sa podrobovali anonymnému rytmu pracovnej doby v továrni … Čas môžu len zabýtať, tak ako čas pomaly zabíja ich samotných." ( [1], 106–107).

1 Ehl napríklad pojem globalizácie definuje nasledovne: "… globalizácia je proces zasahujú-

čím viac všetky oblasti ľudskej činnosti. Jeho základom je výmena informácií, komuni-

kácia. Dopady týchto informácií nie sú rovnaké, podobne ako je sila globalizačného procesa. … 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 unipolárnost" podporovaná jasnou mocenskou dominan-

ciou USA – niektorí autori označujú súčasný svet priamo za unipolárny so stredom práve

v USA, pretože tu sídli väčšina nadnárodných korporácií ovládajúcich kapitálové toky na

celé planéty, tri z piatich najväčších mediálnych koncernov a USA disponuje najmocnejší

armádou. Čo však USA najviac stavia do pozície hegemoná, je jeho technologický následok

v oblasti presunu a práce s informáciami. " ( [3], 172).

Civilizáciu a kultúru teda chápe ako odlišné obsahy, ale napriek tomu také, ktoré sú v interakcii, vzájomne sa prelínajú a podmierajú. Kultúra sa napríklad možno najviac prejavuje v náboženstve, ale náboženstvom samotným nie je, ak chápeme náboženstvo ako abstraktnej racionalite, ale nikde inde sa do totej miery nerozvinula ako v západnej. Na hranici porozumenia je však kultúra, lebo tvorivosť nemáme úplne vo svojej moci, to znamená, že sme hočiakdo a hočiakdy 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.

Podobný názor na rozlišenie civilizácie a kultúry má aj D. Hajko, ktorý civilizáciu charakterizuje ako najširšie „my”, celý súhrn ľudských činností, toho, čo sa vyvíjalo a kultúru ako „spiritus movens”, ktorý stával pri tvorbe civilizácie, dal jej život, ale po čase sa môže aj transcendovať, lebo na to sa môže aj dobrodružstvovať. ([6], 3–4). Tento vztah je teda veľmi dynamický a telehardovským jazykom by sme možli povedať, že na strane civilizácie je tangenciálna energia a na strane kultúry radialná.

Preneseme teraz tieto pojmy do globalizačných pohybov. Za základný globalizačný pohyb považujem globálne presadzovanie sa evroatlantickej civilizácie. Iné civilizácie, zdá sa, nemajú až taký globalizačný vplyv, hoci paradoxne, ten môže byť hlavne v odpore vo väčšom pôsobení. To sa predovšetkým týka niektorých regiónov islamskej civilizácie, ktorá odmietá hodnoty západnej civilizácie a extrémne sa prevázuje v terorizme. Chcem však podotknúť, že aj tento odpor je hlavne civilizačný a nie kultúrny, lebo s terorizmom sa nestotožní ani všetka duchovná duchovních islamu. Ide teda v huntingtonovskom duchu aj o strety civilizácií, v ktorých dominuje západná a ktoré sú zatiaľ viac konfliktné ako tvorive a spolupracujúce.1 Samotný model západnej civilizácie, ktorý sa rozvíja hlavne na základoch abstraktnej racionali-

---

1 Pozri kritickú štúdiu od A. Hykischa na Huntingtona „Huntingtonov konflikt civilizácií“ ([8], 206–217).
ty, by možno sám osebe nebol zlý a mohol by sa uchytiť vo všetkých civilizáciách, ale problém je v tom, že sa ľahko stáva nástrojom úzkých záujmových kruhov alebo povedzme presne: ega človeka. A takýto vývoj aj skutočne sledujeme, lebo stále viac pribúda chuďobných, umierajúcich od hladu, pokračuje sa v devastácii životného prostredia a tak isto pribúdajú aj medzicivilizačné konflikty v podobe terorizmu. Z týchto dôvodov sa západná civilizácia v iných civilizáciách, ako je napríklad islamská, čínska a africká, odmiera. Z toho vyplýva, že napásia a konflikty budú pokračovať a možno v rôznych podobách si budú dopredu razit cestu aj iné variácie globálnej civilizácie založenej na abstraktnej racionalite. Zdá sa však, že civilizačné problemy sa z globálneho hľadiska len zväčšujú, a preto je podľa mňa potrebné ju vyvážiť kultúrou, ktorá by mala mať isto globálny charakter.

Čo však rozumíme pod globálnou kultúrou? Kultúra, ako som ju vyššie priblížil, má za cieľ regenerovať pôvodnú kultúrno-náboženskú symboliku v nevedomí, odstrániť etické konanie a tvorivosť. Pod globálnou kultúrou však navýše rozumie ešte hľadanie spoločného všeľudského konsenzu v základných humanitných, etických a spiritualných 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, dostávať istú harmoniu 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 utvárať sa nového globálneho duchovného povedomia naznačuje aj Summit Zeme v roku 1992 ([8], 286) a Prehlásenie k svetovému étos u v roku 1993 ([9]. Medzicivilizačné rozdiely sa hlavne zakladajú na rôznych náboženstvách, ktoré sa len veľmi chybne menia a otvárajú inakostiam. Napriek tomu, aj tu nachádzam možnosti ku vzájomnému porozumeniu, a to hlavne v mystike, ktorú má každé svetové náboženstvo. Mystika hočiaktory náboženstva sa totiž pomerne s veľmi chybou dokáže odpútať od inštitucionálneho rámca vlastného náboženstva a zároveň si veľmi dobre porozumie aj s mystikami iných náboženstiev.

To sú isté možnosti a náznaky, že elementárnu globálnu kultúru by bolo možné vytvoriť. Zároveň si však uvedomujem, že to bude veľmi tiažka a dlhá cesta s množstvom konfliktov s otvoreným a neistým koncom. Globalizácia však napreduje a ako silná vlna prechádza cez každého z nás. Nedá sa pred ňou utieť, musíme sa s ňou budť tak alebo onak vyrovnať. Najlepšie vyrovnanie sa s globalizáciou povazujem v posilnení vlastnej kultúrnosti, ktorá by bola otvorená pre globálnu kultúru.

1 O pozitívcich a negatívcich globalizácie hovorí Hoffmanová v knihe Úvod do problematiky globalizácie, ale žiav bez toho, že by bávala aj isté hodnotové stanovisko ([7], 15–18). Celokom jednoznačne sa však vyjadruje N. Chomsky, ktorý kritizuje globalizáciu za príčinu zväčšovania rozdielov medzi bohatými a chuďobnými, hladu a ekologických škôd ([4]).

To je podľa miňa aktuálna úloha súčasného človeka v globalizujúcom sa svete. Možno je to 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:


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. Kršnámurti dokonca naznačuje, že vyrovnať sa s globalizáciou nebudie až také jedno- duché, lebo globálne presahuje možnosti rozumu, ktorý je fragmentárny, a preto hovorí o potrebe rozšírenia našího vnímania, o všľďke, ktorý by dokázal zmeniť naše myšlenie a sprá- vanie [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 Ochridsky’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, napišaný po jeho smrti pravdepodobne jeho žiakom Klimentom Ochridským. Životopis sa začíná slovami: „Život blahoslaveného učiteľa nášho Konštantín-Filozofa, prvého vychovávateľa národa slovenského“. 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 sice podrobne zaobrá Konštantínovým traktátom Proglas, ale Toporovovi ide viac o literárne vyhodnotenie Proglasu, než o vyhodnotenie jeho filozoficko-teologického odkazu.2

Nemožno zaťažovať ani pokus srbského historika filozofie Dragoljuba Živkoviča, ktorý sa pokúša stanovit niektoré princípy Konštantínovej filozofie na základe traktátu O pravej viere. V tomto spise nachádza živkovič filozofické kategórie ako existencia, byte, zákaz, múdrost, neexistencia, idea atď.3 Živkovič sa tu vlastne

---

1 Pozri Život Konštantína, pôvodné úvodné slová životopisu, in: Stanislav Ján: Panonskomoravské legendy, vydal L. Mazáč, Praha-Bratislava 1933, s.11 a rímiska V. Titul Filozof pripisuje tento životopis Konštantín ovi aj v kap. II, s. 12. Filozofom ho nazýva aj logofet, štátnej sekretár na círskom dvore vo Carhbrade a to v kap. IV, s. 16 aj 17. S týmto istým titulom v súvislosti s Konštantínom sa streláme aj na ďalších stránkach života Konštantínovho, prakticky v celom tomto spise. Pastrnek v svojom dielu Dějiny slovanských apoštolu Cyril a Methoda, Praha, 1902, s. 43, citujem podľa Stanislava s. 18, pozn. 1, sa naďava, že titul „Filozof“ dostal Konštantín keď sa stal profesorom teologicko-filozofických náuk na vysoké škole v Carhbrade.


3 Pozri v internete na adrese v google heslo: Dragoljub Živkovic + Konstantin.


Čo teda môžeme pozitívneho povedať o Konštantínovej filozofii?


2. Pre identifikáciu Konštantínovej náboženskej filozofie je dôležité aj Konštantínovo vlastné určenie podstaty jeho filozofie. Keď mu totiž štátny sekretár na cisárovom dvore v Carinhrade, 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


1 Šafárik, P.I.: Razcvet slavjanskoj pismennosti v Bulgarii, Moskva 1848.
2 Možno to vidieť z Migneho Patrologia Graeca 100, col. 533–832, pozri Jurčenku Andrej: K probleme identifikácie „Napisania o pravej viere“, in: Tysačetietie krešťania Rusi, vydal Moskovský patriarchát, Moskva 1988, s. 326.
4 Život Konštantína, op. cit., kap. IV, s.16.
skou filozofiu o Logosovi. Konštantín svoju zakotvenosť v byzantskej filozofii Logosa nepriamo vyjadril aj tym, že prvé slová z Biblič, ktoré preložil do starosloveniškeho jazyka a v ktorých použil svoje novovynájdené slovianske písmo boli slová prologu evanjeliuma Jána o Logosovi: „Iskoni bje Slovo (v gréckej pôvodine Logos), i Slovo (Logos) bje u Boga, i Bog bje slovo (Logos). Še bje iskoni u Boga“ (Ján 1,1–2).

Byzantská teológia, ktorej prívržencom boli Konštantín a Metod, bola vždy hluboko napojená aj na filozofiu, a to v oveľa väčšej miere ako západná teológia. Táto teológia bola vždy zároveň aj náboženskou filozofiou. Nadávávala vlastne na starú židovskú náboženskú filozofiu ako ju na chádzame najmä v kníhe Prísluš (Prísl 8,22–36), ktorá je pripísovaná kráľovi Šalamúnu ako filozofia múdrego kráľa Šalamúna, ale aj v apokryfickéj kníhe Jesus Širach (Sir 24,1–23). Tu sa spôsobom priťažujúcim filozofiu hovorí o tom, ako Boh skôr než stvoril tento svet, stvoril najprv múdrost’, sofia, plán tohto sveta, podľa ktorého bude svet fungovať. Každý čitateľ Biblié tu cíti, že toto už nie je v Biblií 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 Efíz, Platóna a stoikov.

ského, ktorý v sebe stelesňoval židovskú a helenistickú filozofiu, sa tento pojem dostal spať do biblického myšlenia, už nie ako biblické hebrejské „chokmá“, ale ako grécke novozmluvné „logos“. Apoštol Ján tento pojem v prologu k svojmu evanjelu akoby pokrstil v členením 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 Efeskském a Kolosenském (napr. Kol 1,16–20), ale aj v 1.liste Korintském a v liste Židom.

Teológia Logosa pomohla krestaňstvu k jeho akceptácii v helenistickom svete. Grécka filozofia bola totiž cez tento pojem vlastne určitou prípravou pre prijatie krestaňstva.


Teológia Logosa má čiasto 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 nebolá dištancovala od teológie Logosa, nebolo by došlo k zjavom inkvizície v západnej cirkev. Odtiaľto pochopíme aj prudkú reakciu predovšetkým u Dostojevského vo všetkých inkvizícii ako ju vyjadril v svojej poviedke o Veľkom inkvizítorovi v románe Bratia Karamazovci. Pre toho, kto bol od detsťa vychovávaný v teológii Logosa, je inkvizícia niečim absolútne neprijateľným.

Aké sú vlastne hlavné paradigmy tejto teológie? Kým západná teológia sa sústredovala len na spásu po smrti, teológia Logosa východných cirkevných otcov hlasala o nej ako Božieho detí v láske. Apoštol Pavel v Kol 1,16 hovorí, že „všetko“ (po grécke „ta panta“), bolo stvorené skrze Krista-Logosu, 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 humánné, musí odpovedať


Kristovo evanjelium v zrozumiteľnom jazyku\(^1\). Preto povýšili staroslovensku reč na bohoslužobný jazyk.

S touto zvěstou byzantských teologov o nutnosti humanizácie sveta, lebo takto bol svet stvorený v Logosovi-Kristu, má ist’ aj dnešná cirkev do hľadania novej hudebnosti a spredu by rozšírilo staroslovenské evanjelium v súčasnosti, pretože súčasné evanjeliumy sú vyrábané v predmetoch byzantského byzantského sveta, ktoré dokáže si získať srdečku finského jazyka, 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 zásadou uskutočňovanie humánneho sveta, aby Božia lásku, ktorá vládne na nebesiach, sa čím plnejšie realizovala aj na zemi. Toto západná filozofia čiastočne zabírala zdôraznine, ale Konštantínova filozofia smerovala v súhlas s celou byzantskou teologiou k dôrazu na humanizáciu spoločnosti\(^2\).

Literatúra:


---

\(^1\) Proglas, op.cit., riadok 43–49.54.
Prof. ThDr. Igor Kiss
Palisády 46, 811 06 Bratislava
E-mail: kiss@fevth.uniba.sk, prof.kiss@chello.sk
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 ne- sporne vyvíja, čoho dôkazom sú jeho pokroky v oblasti vedy a techniky, medicíny a podobne, ale je otázne či sa aj morálne vyvíjá, resp. či morálne problémy, ktoré rieší, sú vo svojej podstate diametrálné odlišné od tých, ktoré ľudstvo riešilo v minulosti a či sa liší 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 dlhoho historického vývoja, nájdeme napríklad vo svetovej literatúre. Mnohí významní spisovatelia 19. storočia, ako napríklad Honoré de Balzac, Charles Dickens, Fiodor Michajlovič Dostojevskij atď. briliantne opísali významné morálne problémy svojej doby, ktoré sa vo svojej podstate aj spôsoboch riešenia takmer nelišia od súčasnosti.

Podobne si môžeme položiť otázku o tom, ako vyzerala súdobia morálka na Slovensku v prvej polovici 20. storočia a čím sa lišila od morálky súčasnosti. Vo svojom príspevku sa pokúsime položiť 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 ľoveka sa vie báť, vie uznať svoju mizernosť, vie žobroniť o pomoc, ale najmenej rozmýšať o skutočnom polepsení. V živote nebádať vážnejšej premeny k lepšiemu. Starých bied je doma vo svojoj podstate a spôsoboch riešenia takmer nelišia od súčasnosti. Vo svojom príspevku sa pokúsim položiť odpoveď na túto otázku prostredníctvom slovenskej evanjelickej etiky tohto obdobia, ktorá vo viacerých súvislostiach významne reagovala na svoju dobu.

Dôkazom toho, že Martin Rázus veľmi citlivá reagoval na súdobo 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 napišal: Povstávajú strany na hájenie triednych i stávovských záujmov a vznikajú kílky, ktoré sú a môžu byť len hniezdzami sebectva, otravujúceho pomaľ nás verejný život. Vidíme s ustrútním, ako málo dnes ide řuďom o idey, tým vie o prosperach a kariére. Na základe toho si položil sugestivnu
otázku: Môže to viest' inde ako ku korupcii? ([11], 141) Skutočne veľmi zaujímavá otázka aj v kontexte súčasnosti, keď sme konfrontovaní s rozličnými podobami korupcie, klientelizmu, netransparentnosti, kupčenstva atď. na najvyššej politickej úrovni.

Zdá sa, že podľa Rázusa súdoby morálny stav spoločnosti bol vážnym a mnohorozným problémom, preto mu venoval pozornosť nie len ako cirkevného a politického činiteľa, ale aj ako študenta a politika. V roku 1929 vo svojom románe Svet sa okrem iného venoval aj literárnej reflexii politiky a politikov svojej doby, na čo využil aj svoje bohaté skúsenosti s politikou a politikmi. Ako teda charakterizoval Rázus politiku a politikov na Slovensku v danom období? Zatiaľ, aké vo svojom osobnom životi a takisto v politike bol jeho zaujímavéjšie istiny značkom jeho literárnej tvorby. V roku 1929 vo svojom románe Svety sa okrem iného venoval aj literárnej reflexii politiky a politikov svojej doby, na čo využil aj svoje bohaté skúsenosti s politikou a politikmi.

Ako teda charakterizoval Rázus politickej kultúre a relativizmu na Slovensku v danom období? Začínať čo vo svojom osobnom životi a takisto v politike bol jeho zaujímavéjšie istiny značkom jeho literárnej tvorby. V roku 1929 vo svojom románe Svet sa okrem iného venoval aj literárnej reflexii politiky a politikov svojej doby, na čo využil aj svoje bohaté skúsenosti s politikou a politikmi.
prese vyjadrujú jeho celoživotné úsilie, ktoré by sme mohli v modifikovanej podobe pomenovať „jráskovským takmer proti všetkým.“

Martin Rázus sa pokúšal aj o filozoficko-etickú reflexiu súdobej morálky vo svojich *Argumentoch* (1932), kde venoval pozornosť aj vznikajúcemu socializmu a komunizmu, ktoré kritizoval za ich úsilie o prehodnotenie mravných názorov. Podľa Rázusa rozumný človek vycíti, ako bude na všetko to reagovať sám prírodný a mravný zákon, napisaný vlastne nie na papier, ani na kamenné dosky, ale vpečatený do nášho telesného organíza a psychického vnútra ([10], 28).

V nadväznosti na to upozornil, že rozbiť sa dá mnoho, negovať všetko, ale tak ako človek nedonúti rieke tieť od delty k prameňu, tak svojim negovaním a vzdorom nezmiení ani mravný zákon, ktorý je najistejšou silou a oporou ľudského pokroku. Znáti mravný zákon je potom zločin, ale tento zločin vykonáť do posledných dôsledkov, na to je – podľa nho človek primalý. Keď sa totiž zdá, že to už je, ozve sa prasila života, transformátor zmiznú a prúd snáh povalí sa svojím prirodzenným tokom za cieľom nie zhnutť, ale žiť ([10], 29).

Zastával názor, že nestačí poznať mravný zákon, ale ten má preniknúť celú bytosť jednoducho a celku. Človek nemusí prikazy a axiómy jeho jednostajomomieť’, ale ak nie je otrávený výchovou a zvihly – má inšintivtivne cítiť’, čo môže a smie, a čo nie. Z tohto citového povedomia roď sa podľa nho mravná zodpovednosť’. Túto zodpovednosť’, čo je nič nie iné ako prirovnanie svojho počínania k odkazu mravného zákona, počíti normálny jednoducho, počíti i organicky celok, vrstva, národ či celé spoločenstvo. Rázus tvrdil, že je dobre, keď to počíti, lebo to hýbu bezpečne kompasom psychického vnútra, čo sa menuje svedomím ([10], 29).

Z hľadiska etických názorov Slovenských evanjelíkov bol v uvedenom období do značnej miery poznámaným sudobou nemeckou interpretáciou Luthera a niektorými Barthovskými momentmi. Nemecká teológia odmietala odvodit’ 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 evanjelíkov predovšetkým prejavovalo jeho chápanie človeka „...ako dlhznika, voči Bohu insolventného a prepádlého na jeho súde, ale tiež ako jeho milost’ou 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 hriešné, 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. Uholou veriacich bolo podľa neho predovšetkým zvestovať spasenie, niesť ho do života, povolit ho do zájuť satanove zásutky ([14]). Chápanie sveta najmä ako zlého, hriešneho, kde vládne satan a jeho prisluhoví, s ktorými cirkev a jej údy musia zvestovať „rozchodný a viťazný“ boj, veľmi pripomína pochmúrne charakteristiky sveta obsiahnuté v Apokalypse. Je to odlisný pohľad na svet než aký nájdeme u Pavla z Tarzu, či u Luthera v prvom období reformácie.


V podobnom duchu sa vyjadril napríklad aj vtedajší generálny biskup Evanjelickej cirkevi na Slovensku Vladimír P. Čobrda, ktorý povedal: „Zjemeš tázajšie, kritické časy. Prečívame krízu hospodársku i mravnú, krízu myšlien a čítania, krízu srdc i duši. Na celej patriare odohráva sa urupné boj: duch zápasí s hmotou, mravnosť s bezuzdnom, negiacou všetkého, čo je večné, božie a pravá zbožnosť života s náboženskou lhostajnost’ou, s povrchovým svátuškárom, s prázdnym forma-lizmom a obradníctvom“ ([2], 6).

Ojedinele sa v období pred 2. svetovou vojnou vyskytovali aj opačné vyjadrenia týkajúce sa vztahu slovenských evanjelikov k svetu, ako napríklad u Jána Ďuroviča, ktorý písal, 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 diskutabilne obhajovať a vysvetlovať prítomnosť minulosti, pretože konštatovanie urýchlošť zásluh v minulosti nič nehovorí o prítomnosti a ani nemôže kauzálne podmiňovať urýchlošť prítomnosti, či budúcnosť. Rozhodujúce sú sociálne dôsledky, ktoré vyplývajú z urýchlenia konania, správania, či postojov k človeku, svetu, či konkrétным sociálne etickým problémom urýchleného sociálneho kontextu.
Ešte zložitejšie sa formovali názory na úroveň morálky v období 2. svetovej vojny. Samuľ Štefan Osuský, ktorý napsal, že hlavná príčina všeobecného úpadku pôrodnosti, ktorý niez súvisí s úpadkom morálky a morálnych hodnôt, vásí v nemoci ľudského ducha. Táto nemoc sa prejavuje v náhľadoch a súdoch človeka, ktorý mal priliežitosť vdychniť do seba obravnej dúšok nepravej vzdelanosti, kultúry. Je to kultúra hmotárstva. Táto choroba zabíja v človeku cit, zbavuje ženu ženskosti, odchudzuje ju rodinu, robí ju schopnou vraždiť vlastné deti ešte skôr, ako by sa narodili, zbavuje mládež idealizmu, vedie ju k nízkym žiadostiam tela, učí jej jednu korunu než náboženské vyznanie; otupuje svedomie, podrýva strojnosť a mravnosť, zbavuje človeka všetkého, čo ho robí obrazom Božím. Ponecháva mu len chladný rozum, ale aj ten nemiernu životozprávu a hýrením telesnosti života je tak vysilený, že dovolí zabúdať človeku i na svetské zákony, ktoré viažu človeka len vtedy, keď ich nemôžno obistiť (9), 8).


Iná situácia v razeraní na úroveň morálky nastala po druhej svetovej vojne, kde sa do popredia dostali predovšetkým sociálne otázky, ktoré boli v evanjelickej cirkevi a v rámci evanjelickej etiky stotožňované s mravnými otázkami. Explicitne to vyjadril Rudolf Košťal, keď napsal: „...sociálne choroby sú etické choroby, ...sociálne biele sú mravné zlá. Diplomácia tejto sociálnej nemoci ukázala, že to nie je len podvýživa telesného chleba, ale skorej nehesnej manny, že chýba živá voda a soľ. Poznanie, že sociálna otázka je v prvom rade otázkou mravnú, náboženskou a filozofickou a až potom materiálnou a chlebouvou, ďalej poznanie, že náboženská otázka sa musí riešiť v lône a prostredníctvom cirkev, pokročil celý tento zložitý komplex tákých 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 ďom otvorenosť a moderná spoločnosť nemenorea formálne teokratické. Výsledkom je dnešný chaos (7), 10). V tomto duchu sa vyjadril aj ďalší predstaviteľ krestianského socializmu v rámci evanjelickej cirkevi a evanjelickej etiky daného obdobia, Ján Hano, podľa ktorého „len kde je opravdivá
nábožensko-kresťanská výchova a výučba, tam je zdravé, neskazené svedomie, najvrznešenšie ideál, najsilnejšia viera. "Ak toho nie je, nesie zdravú spoločnosť [5], 112. Ján Hano v inej súvislosti upozornil na to, že pri riešení sociálnej otázky treba ísť ďalej, do hlôbky, ponoriť sa do vnútra človeka a do nízín i hlôbok celej spoločnosti ľudskej – ako idú kresťanskí reformátori i tó sociální, duchom kresťanstva preniknutí! S nimi podľa neho zbadáme sociálnu vinu v celej tej hroze, veľkosť i nebezpečenstvo a nebude aj koreň hľadať jednostranne len v hmotnom, hospodárskom a politickom, ale viac v etickom, mravnom. "Čo, tu je koreň všetkých sociálnych problémov, tu sí, v tom sú všetky sociálne biele: mravné zlo, zabitie 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 väčšíi alebo menšej miere transformácii hodnôt a v každej dobe je realitou všetkých sociálnych problémov, to sú, v tom sú všetky sociálne lúče: mravné zlo, zabité svedomie, kamenná srca a vzbura proti Bohu! "[5], 112.

Literatúra:
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

Existenciálna identifikácia človeka – existencia človeka ako jedinečného, neopakovateľného a konkrétneho individúa, je problémom vždy aktuálnym a nesporné s ohľadom napredovania doby čoraz aktuálnejším. Existencializmus, ktorý, ako je známe, zriekol s biedy doby začiatkom 20. stor., nadchádza rešpektu existenciu človeka, ktorá sa dostala do úzadia. Probliem spočíva v tom, že moderná civilizácia v podobe pokroku vedy a techniky, hoci i prekráľujúc hranice etiky a humanity, informačnej invázie, masovo-komunikačných prostriedkov a industriálneho rozmačku zdali vspeje k „lepšiemu zátrajšku“. Otázka človeka ako taká sa teda stáva irrelevantnou, bez ohľadu na to, že práve existencia človeka je metrikom, z ktorej treba vychádzať a ku ktoremu treba smerovať. Človek sa dnes vo svete vyskytuje ako abstraktnejší pojem, ako všeobecný súhrn znakov vyjadrených tak, aby zahŕňal každého, ale z hľadiska autenticity vlastne nikoho konkrétneho. Z takéto paradímy potom spoľočnost vychádza a vytvára situáciu, ktorá vedie človeka do záhuby v zmysle straty seba samého, pri čom hrozí, že sama spoľočnosť sa stane monolitným, neorganicickým 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 ľudí vzhľadom na to, že darčekovača podobne, vytváraním tzv. nadnárodných celkov, presadzuje nadnárodné záujmy. Zosúladí však rôznorôdost záujmov jednotlivcov a kultúr v takomto rozsahu v sebe obsahuje aj rovnakú zosúladenie a povrchnost, čo sa nesporné odráža na probléme človeka ako individuá. Prirodzene sa tu vynára problém vzťahu individua a spoľočnosti – individualisticko-holistická otázka, ktorá samozrejme sa zosúladí v spoľočnosti vzhľad bolí, no podľa nás sa prehlibuje priamoúmerne so začlenovaním človeka do čoraz zložitejších a vaaších systémov. Už S. Kierkegaard v polovici 19. stor., obručujúc pozornosť na existenciu človeka, okrem iného kritizuje objektivizmus, univerzalizmus, kolektivismus a racionalizmus, ktoré uvádza existenciu jednotlivcov do tzv. davového spôsobu bytía, čo pre jedinca „znamená byť bez mena a anonymný, teda existovať nepravdivo a neautenticko“ ([1], 15). Samotná existencia je totiž subjektitivou a objektívne ju nemožno pravdivo zachytiť. Autenticita je neodmysliteľným súčasťou s pravdou, pričom tý treba taktiež akceptovať, podľa nás, ako subjektitivu, pretože pravda ako

318
objektívitá človeka „zvonkajšie“. „Kierkegaard na základe toho uplatňuje nárok čiernej subjektivity v jej jedinečnosti proti objektívnej univerzálnosti esencie, vyzdvihuje prísunu a vášnivú nezmiernosť bezprostredného života pre sprostredkovanému zmocňovaniu sa akejkoľvek reality.” ([5], 13)

Súčasný globalizovaný svet uprednostňuje materiálne priority, vytvára človeka „štandardného“ typu, aby sa tak zdalne javil ako zjednotený a fungujúci. Človek je súčasťou zložitej sústavy subsystémov, avšak ako jednotlivec nadobúda pocit bezvýznamnosti, ostáva nivelizovaný, plný úzkosti a osamotnenosti. Jeho prežívanie skutočnosti sa obmedzuje na uspokojovanie základných životných potrieb a jeho slobodná vôľa ustrnúva na úrovni konformnosti. Moderná spoločnosť i vo svojich predpokladaných tendenciach neustále prehliadá 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 radšie modernej tyranii davu v podobe tlaku verejnosti, masovo-komunikačných prostriedkov a reklám. „Ja“ človeka ostáva pasívne, absorbuje a vypĺňa sa, či už vedome alebo podvedome, vonkajškom. Človek sa, v snahe koincidencie so svojím prostredím, resp. s prostredím konzumnej spoločnosti a najmä v snahe striasť sa jarmu zodpovednosti, ktoré mu ukladá sloboda, spredmetuje.

Existencialisti, nadväzujúc na Kierkegaarda, zdôrazňujú potrebu človeka identifi- kovať sa vo svete, prezentovať sa ako jedinečné individuáum, čo znamená, stát sa vlastníkom toho, kým som. Plynne to z existenciálneho predpokladu, „že človek je bytosť, existencia ktoréj predchádza podstate, že je to slobodná bytosť“ ([4], 57). Sartre ďalej v своjej eseji Existencialismus je humanizmus uvádza: „Znázorňuje to, že človek najskôr existuje a potom sa definuje. Nie je vopred ničím. Stane sa a až potom bude taký, ako sa utvorí.“ ([4], 18–19) Z uvedeného možno usudziť, že „niet determinizmu, človek je slobodný, človek je sloboda“ ([4], 28). Ak teda človek postáva svoju existenciálnu slobodu, eliminuje svoju vlastnú slobodnosť. Existencia človeka sa odobravá vždy v nejakej situácii prostredníctvom činov, ktoré ho potom určujú. Autentické sebavyjadrenie človeka obnáša prevratie 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 vo všetkých čase ako seba celé človečenstvo, nemôže uniknúť potom svojej totožnosti a hlbokej zodpovednosti“ ([4], 22–23). Preto, bez ohľadu na potoc 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, ktoráťermy som sa zvolíť, aby som prežívať bez toho, aby som to na istotu mojej situácie, aby som sa úplne nezaangažovať za ňu a nevtlačil na ňu svoju pečť“ ([3], 264). Sloboda a zodpovednosť, ku ktorým je človek odsúdený a ktoré v ňom vyvolávajú úzkost a pocit opustenosti, sú tak jeho jedinou istotou.
Dnešná doba, vzývacúca sa multikulturalizmom, sáce poskytuje človeku čoraz rozšírené spektrum možností, ale prirodzeno predstavuje aj zväčšenú obtiažnosť voľby, pričom z hľadiska globality i dôsledky majú ďalekosiahlejší dopad, úzkost človeka sa preto znasobuje a s ňou sičasne i snaha zbaviť sa (avšak jedne pomysleť) tohto bremena i za cenu straty seba samého. Kultúrny pluralizmus a predostieranie sprostredkovaných „nadautorít“, rovnako i popieranie existencie „vyššieho“ principu (Boha), nie však so zámerom absolutizácie slobody a zodpovednosti človeka, ale absoluitizácie jeho moći, spôsobujúc prevrhnutie etických a humánných 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 nespoluhosť svojeho bytiu, resp. svoj vztah 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 napíšem 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 diel thượng uvádza: „Úpadok sa dnes najväčšie pociťuje v tom, že ľudia sa čoraz menej rozumejú; stretávajú sa a rozchádzajú vo vzájomnej hosťosťnosti; už nička vernosť a nijaké spolupenstvo 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 bude silne spoľahlivé. Kdyby človek poznal, že v opustenosti tvorí hodnoty, môže chcieť len jednu-jedinú vec, a toťať ako základ všetkých hodnot. Domáhajú sa slobody, zistíme, že úplné závisí od slobody iných a že sloboda iných
závisí od našej slobody. Sloboda ako určenie človeka zaiste nezávisí od iných, ale od chvile 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 sice bremenom, ale zároveň mi sprostredkúva pravdu o sebe samom a tak i o svete a takiež 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:


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 caractéristiques de la culture morale d’aujourd'hui. Au niveau de l’exigence (ce „qu’il doit être“) il est corрект de 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 bonne prête 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 changements dans le cadre de la régulation morale, les nouveaux façons de l’argumentation et de l’acceptation des obligations par le sujet de la responsabilité qui caractérisent la culture morale du contemporaine. La responsabilité d’un sujet autonome apporte aujourd’hui les nouveaux obligations, par exemple écologiques.

„Sme posledné generácie, ktoré môže odvrátiť hrozicu ekologickú katastrofu, inak budeme generáciami poslednými“ – inherentným morálnym odkazom tejto idey súčasného ekologického myšления je výzva k zodpovednosti. Zodpovednosť človeka v situácii masového devastovania pozemskej prírody sa stala centrálnym problémom (nielen) ekologické etiky. E.Kohák charakterizuje súčasnú epochu ako „vek zodpovednosti“ a podstatným aspektom príčin súčasného devastovania pozemskej prírody človekom je odcdzenie sa zodpovednosti. (1), 165) Jeden z pokusov o morálnu charakteristiku súčasnosti predstavuje aj kniha francúzskeho filozófa G.Lipovetského „Soumrak povinnosti“. [2] Vo svojom skúmaní prechodu európskej morálnej kultúry od etiky povinnosti k „ľahkej etike“ sebauskutočňovať, sa snažil dokázať, že morálka súčasného individualizmu nie je morálnym úpadikom. Jeho popis zmen 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 mŕtvá, 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 neodvraťne od univerzality a odkázané samo na seba – predstavuje hrozbu pre bezpečnosť, slobodu i sťaživost v našich spoločnostiach.“ ([2], 232) Zo strany druhej ukazuje, že nastúpila morálna kultúra, v ktorej „...miesto volebného odrážavania máme zábavu a násile na postupe, miesto čistoty zameraný na bádanie oznámení pre priestory a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povrchnosť vedeckých věcí; miesto týmto zameraný na záujmové prostredia a povr
Morálna zmena viedla od morálky povinnosti, tipickej pre prvé obdobie rozvoja moderných spoločnosti, k postmorálitej morálke zodpovednosti. Nastupuje „Postmorálna spoločnosť... odmetajúca rétoriku prísnej, úplnej a manicheiskej povinnosti a zároveň odsľužujúca individuálne práva na autonomitu, túžbu a šťastie.“ ([2], 15) Svoje konštatovania dokladá sociologicky zistenými faktami, napríklad aj z oblasti občianskych cnosti: „... len 5% Francúzov prejavuje ochotu obetovať sa za slobodu, 4% za spravodlivosť a mier, vyše polovice Francúzov sa domnieva, že niešť k voľbám nie je nič vážneho ... Namiesto občianskej morálky máme dnes kult súkromnej sľuby a ťažbu k veciam verejnym, „všemohúcnosť“ a „demokratizácia korupcie“... V protiklade k princípu cnotnosti, ktorý Montesquieu vychvaľoval ako zárukou republiky, sú naše spoločnosti skôr demokraciami jednotlivcov než občanov.“ ([2], 224)

Porovnanie dvoch teoretických charakteristik morálnej kultúry dneška: prvej – žižjeme vek zodpovednosti, a druhej – žijeme „ľahkú morálku po konci povinnosti“, evokuje dve otázky. Prvá – ako vysvetliť rozpor medzi faktami nezodpovedeného 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 nevďaka priznal: „Nejzásadnější úlohou je potlačenie nezodpovědného individualismu a nová definice politických, společenských, podnikatelských a školských podmínek, jež by byly schopné podporit 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 Lipovetského výstižne vyjadril: „Eтика zodpovednosti odpovedá na znatenie dôvery v mechanické či dialektické zákony historického diania. Dokumentuje návrh „ľudského činiteľa“ do vízie kolektívnej premény, zachytáva význam, ktorý sa novo prizatáva iniciatíve a osobnému zapojeniu, vyjadruje vedomie neurčitej, tvorivej, otvorené povahy budúcnosti.“ ([2], 233) Lipovetského 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 ľučova, prebehli podľa môjho názoru i premeny v štruktúrach morálneho vedomia a morálky samotnej. Bolo by možné tvriť, že morálna povinnosť v prvej epoce rozvoja moderných spoločností nepoznala zodpovednosť? Iste nie. Zodpovednosť sa iba inak chápa, až stále udržovala vedomí vtedajších ľudí, prezentovala sa viac ako negatívna zodpovednosť („nepreveršovat sa“) pred nejakou konkrétnej inštitucie zodpovednosti – Bohom, spoločnosťou, řádovou, pred svetlou budúcnosťou ľudstva (reprezentovanou prípadne uto-
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 účelné... V tomto zmysle sa nie je potrebné kvôli princípu autonómie obávať „heteronómie“ v zmysle necháť sa vIESť oprávnenou výzvou vnímanej existujúcej skutočnosti alebo ju popierat.“ ([3], 141)

Autonómia morálneho subjektu nespočíva teda v tom, že sa nenechá „oslovovať“ níčim 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 (ohrozenia) alebo tvorby hodnoty, nielen ju ocenil, pohopil a pocítil, je potrebná zodpovednosť nám umožní kvôli niečomu nemu konanť.“ ([3], 141) Povinnosti nám „kladie“ sám svet, skutočnosť, ktorej sme súčasťou, nevyplývajú iba z nejakej vonkajšej vôle, ktorá nám ich zadáva: „... „prikaz“ nemôže vychádzať z príkazu, ktorý viaže tento subjekt k tomuto objektu, nám umožní kvôli niečomu konanť.“ ([3], 127) Zodpovednosť sa teda javí ako „determinácia tým, čo je treba vykonáť“. ([3], 144) Tu sa odhaľuje pozitívna zodpovednosť človeka ako starostlivosť o bytie. „Je treba“ – to je výzva žiaducu, vychádzajúcu od jestvujej, ktoré je ohrozenie. Ona nám ukazuje povinnosť konanť alebo nekonanť: „Blaho, záujem, osud druhých sa vťačka okolnostiam alebo na základe dohody dostal pod moju ochranu, čo znamená, že moja kontrola nad nimi súčasne zahrnuje 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 povinnosti. Zmeny sa udiali od morálnej heteronómie k morálnej autonomii. Budť viedeli keť autonómii zodpovednej – mnohí súčasníci citia zodpovednosť za širšie okruhy bytia než je ich osobná sebarcelažica a prijímajú nové povinnosti, ktoré im „ukazuje“ ich zodpovednosť: „...dve tretiny Francúzov sa domnievajú, že je potrebné zvýšiť pomoc tretiemu svetu a záujem o životné prostredie...“ ([2], 165) Alebo viedeli k autonómii „falošnej“, spôsobenej nedostatokou identifikáciou jednotlivca s jeho svetom (sociálnym, prírodným, so svetom hodnot, vďaka ktorému je možná ľudská bytost), 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 spoločnosti založených na říšských právach, je potrebné nové odôvodňovanie morálnych hodnôt a povinností s nimi spätých, prijateľné pre jednotlivcov.

Dnes sa súčasne s rozšírením časopriestorových dimenzií říšského konania vo veku technickej civilizácie... je zachovanie budúcnosti říše... Pretože sa obidvoje v skutočnosti nedá oddeliť, spôsob záujmu človeka sa vztahuje na ostatného života, ktorý je jeho domovom v tom najsirošom zmysle...” ([3], 203) Na naplnenie tejto povinnosti súčasného říše je podľa Jonasa nevyhnutné zamerať sa na zodpovedajúce,...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 zrodnená 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 říše a života na Zemi, strach o predmet zodpovednosti, ktorý od konania neodrúžuje, ale k nemu povzbudzuje, má mať prioritu pred pozitívnymi. ([3], 317) Preto i v plánovaní, prognozovaní a rozhodovacích činnostiach máť prioritu negatívne predpovede pred predpoveďami pozitívnymi. Len tak dokážu súčasníci zabrať tomu, aby sa negatívne predpovede naplnili. ([3], 180) Na aktuálnost priorit odvrátenia zla pred pozitívnymi poukazuje i francúzsky sociálny filozof F.Ewald. Podľa ho v súčasnosti, že „Hľadanie dobra je princíp, ktorý rozdeľuje spoločnosť. Tá sa nemožno 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, racionalnej stránky říšské zodpovednosti. ([3], 29), čo natočí úlohu ekologického a environmentálneho vzdělávania, výchovy a osvety. Názory říše, či už pravdivé alebo nepravdivé, sú samy činiteľom v chode
udalosti. Formovanie odôvodňovacej sily novej zodpovednosti – to je jedna z úloh intelektuálnej elity v občianskych diskurzoch moderných spoločností.


Literatúra:


PhDr. Zlata Androvičová, CSc.
FEE TU
Masarykova 24
96053 Zvolen
ZODPOVEDNOSŤ ZA OSOBU U LÈVINASA A WOJTYŁU

Ivana Novotná

Zvyčajne sa v bežnom živote stretnáme 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 Wojtyły sú explicitným príkladom vovádzania zodpovednosti za druhého, za druhú osobu do praxe.

Lèvinasovo pochopenie akceptácie inakosti vo vzťahu k druhému


V súlade s Lèvinasovou myšlienkosťou sa nazdávame, že v opravdivom spoločenstve nie je inakost rušená, ale akceptovaná a prijímána. V „atmosfére“ spoločenstva nie je nevynutná rovnakost, no nevynutnou sa v jej stáva akceptácia či prijatie inakosti.

Zodpovednosť v slobodnom vzťahu

Koreňom Lèvinasovej etiky sa stáva zodpovednosť ako určité cviečenie sa v slobodnom vzťahu k iným. Na rozdiel od descartovského sebaistého ľudského Ía, Lèvinasov pojem Ía je charakterizovaný svojou nezištnosťou a maximálnou zodpovednosťou stahávacou až po obetovania svojho života pre druhého. Tým, že sa zameriame na svojo druhého, rozbíjame egoistickú povahu nášho Ía a prebúdame ho

k ľudskému vnímaniu. Pre tento význam Lévinas vytvoril označenie *neľahká sloboda*. Neľahká sloboda je takou pre každého, kto si uvedomuje, že bol stvorený, aby odpovedal na slovo, ktoré ho vyzýva.


Pripomíname, že lásku u Lévinasa nie je cit, ale zodpovednosť, odpovedť na imperativ. Asymetria v prípade zodpovednosti spočíva v tom, že ja mám vždy viac zodpovednosti než ten druhý.

**Láska – jediný dôvod zodpovednosti za druhého**

Vlastný koreň Lévinasovho myšlenia označil Jean Lacroix ako kantovský, pretože jediné právne poznanie druhého je etické. Lévinas sa podľa neho neustále opiera „o dvojakú vášniv – vášniv po človeku a po transcendencii."


U Lévinasa (podobne ako v celej hebrejskej tradícii) láskasie je len spontánnym citom. Láska je odpovedou na prikázanie. Dokonca zákon je Lévinasovými slovami definovaný ako výzva k láskasie.

Tradičný vztáh medzi zodpovednosťou a slobodou Lévinas obráca. Nie sloboda je základom zodpovednosti, ale zodpovednosť je základom slobody. Portiádok

3 Lévinas predstavuje židovský personalizmus biblického pôvodu na racionálnej rovine. Akoby spojil v svojej tvorbe to, čím charakterizoval Európu: Európa je Grécko a Biblia. Biblia v Lévinasovom podaní nie je len samotný biblický text Starého Zákona, ale zahŕňa celú hebrejskú tradíciu vychádzajúcu z tohto textu.
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 od ohla niečo zdať. Zodpovední sme dokonca aj za zodpovednosť za druhoho. Lévinas zdôrazňuje, že „napriek našej slobode zodpovedáme a musíme zodpovedať za týmto druhého, lebo on nám bol zverený.“

Filozof vidí východisko zo zdanlivého kruhu našej zodpovednosti za všetko. Existuje podľa nás osoba schopná prevziať na seba plnú a absolútnu zodpovednosť za všetko, lebo je to Nekonečný Boh. Pred jeho nekonečnou a vševediacou zodpovednosťou sa naša javí ako zanebuteľná. Nie je však zanebuteľnou v tom zmysle, že by nás odbodzovala od tých či ďalších zodpovedností, pretože zodpovednosť súvisí s našou hodnotou.

Pravdivosť lásky u Wojtylu


---

tejto súvislosti podotýkame, že človek je schopný byť nezistiťný len ohraničený, pretože on sám je ohraničený, ale ani samotná zistitľnosť v ľudskej lásku ju (lásku) nemusí negovať alebo vážnešie eliminovať.

Čistá láska (či už k dieťaťu, manželskému partnerovi alebo ku komuľko) je bezpodmienená – bez podmienok. Nezávisle od toho, či milovaná osoba splňa niejaké podmienky, či je taká alebo oná. Takáto lásku sa nedá získať vlastným výkonom. Znamená to môlovať druhého preto, že „je“. „Jediný predpoklad pre prijatie pravé lásky je „byť“. (...) Pravá láska zleme zranené nemožné hranice a obohacuje naše životy spôsobom, ktorý prevyšuje naše najmilovanéjšie snéy.“1 Dôležitým sa teda stáva všetko, čo zostane po upadnutí vrušenia a okúzlenia inou osobou. Wojtyla hovorí v zmysle, že lásku „predbieha svoji objekt", alebo sa k nemu tak približuje, že ho takmer „nepožičí".

Zodpovednosť za osobu
V lásku máme zodpovednosť. Je to zodpovednosť za osobu, pretože je (s) nami vtihať do najužšieho spoločenstva bytía a činnosti. Druhá osoba, ktorá sa nám v dovcere daruje, by nemala svoju dušu strácať, ale nachádzať v sebabarovaní väčšiu plnosť svojho jestvovania. (...) Láska odtrhnutá od pocitu zodpovednosti za osobu je poprípom samotnej sa, je tým aj spravidla egoistická. Čím viac pocitu zodpovednosti za osobu, tým viac pravdivej lásky.2 V pocite zodpovednosti sa skrýva starost o dobro druhého, no táto starost 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. Neochudobnuté sa, naopak, obohacujú svoju existenciu. Aby mohol človek Žiti s druhým a pre druhého, musí v čom sústavne nachádzať seba a jeho v sebe. Láska môže Žiti medzi tými, ktorí sú vzájomne preniknutí.

Pravdivá a čistá láska k osobe (aj konkrétne k osobe druhého pohlavia) prechádza zodpovednosti za osobu. Láska odtrhnutá od zodpovednosti za osobu je egoistická. Zodpovednosť za druhého je bod, v ktorom Wojtyla spolu s Lévinasom vidí dištinkciu medzi skutočnou, zrelou a nezrelou láskou.

Literatúra:

---


Mgr. Ivana Novotná
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
In the article are discussed 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 Levinas´ topics and style of Levinas´ thinking. The author of the article is declared that both face of Bible and Talmud are reflected in Levinas´ philosophy. Not as in a mirror, but as a form of an Epiphany which Bible and Talmud preced.

Úvod


Tvár filozofická


Ak sa chce filozofia niekam pohnúť, potom „...si musí rozmyslet, ktorým smérem, kam. Potrebuje tedy nénjaký řád hodnot. A ten, myslím si, věží jen v té staré Biblii“ ([1], 29).

Ako sa mohlo Lévinasovi podarit’ priam geniálne sformulovať bytostný stav ľudskej existencie? Kde jeho duša hľadal inšpiráciu? Či snáď to bol len štýl jeho myšlienky, ktorý ho musel nevyhnutne priviesť k etickej metafyzike? Vo svojom príspveku sa pokúšam naznačiť možné zdroje Lévinasovej inšpirácie odkazmi na Lévinasovo chápanie Biblie a najmä na jeho komentáre k niektorým talmudickým traktárom.

Tvár biblická


Keď človek hovorí: „Ja som.“ pravdepodobne zníži v Lévinaseovej myšli ozvana biblického tetragramu; odkaz, že ON JE. A každým človekom sa tento odkaz znásobuje.


Tvár vystupuje u Lévinasa prvotne vo svojom symbolickom význame: ako symbol večnosti, základu neľudskej existencie a základu neľudskej etickej podstaty človeka. Ako symbol večnosti sa u Lévinasa stala zároveň filozofickou ideou nekońnej; ako symbol neľudskej existencie sa stala filozofickou ideou Absolútnej a ako symbol neľudskej etickej podstaty človeka sa stala filozofickou ideou hodnoty.

Ak sa Lévinas o bytí vyjadruje ako o eticko-ontologickej kategórii, potom tento status má aj tvár Inakého. Nie je to abstraktnejšia tvár, pretože ani Inaký nie je abstraktnejší človek. Stretnutie s ním prináša reálnu vztah, napríklad zodpovednosť. Tým – podľa mojho názoru – Lévinas prechádza od symbolu k realite. Ďalšou je stretnutie absolutnej Tváre v tvári Inakého.


Sám Lévinas v jednom z rozhovorov natočených a vysielaných francúskym rozhlasom v priebehu februára a marca 1981, ktoré boli spracované pre knižné vydanie, na otázku Philippa Nema z Radio France: „Jak jste ony dva zpôsoby myšlien, biblický a filozofický, dokázal sladiti?“ odpovedal:

Ph.N.: Vaše pozdější dílo lze skutečně chápat jako pokus sladit podstatu biblické teologie s tradicí a jazykem filosofie. Určitě 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 témtéž základním zkušenostem patřila četba Bible. V mém filosofickém myšlení – to jest v myšlení obráceném ke všem lidem – hraла proto – z velké části bez mého vědomí – podstatnou roli. Mírou náboženské hloubky zkušeností Bible je mi však také ostří vědomí, že to, co sa vypráví v Písma, není jen řada ukončených příběhů, ale že to má aktuální a bezprostřední vztah k osudu Židů, k jejich rozptýlení po světě. Věcká intelektuální pochybnost, týkající se dogmatičnosti toho co onoho bodu v této prastaré knize, ztrácí tvář vo všech tragických skutečných židovských dejin smysl a platnost. Západní filosofická tradice pro mě nikdy neztratila právo na poslední slovo; musí totiž určit vyjádřit svou řeč všechno; ale jinak smysl bytí, počátek tohoto smyslu, nemá možná své místo v ní“ ([3], 159–60).

Tvar talmudická

Popři Biblii považuji za zdroj, který mi dáva šancu přiblížit’ se k Lévinasovej mysli, jeho talmudické čítání. Z publikovaných čítání talmudických traktátů, spojených s Lévinasovým výkladem, šála jeho dovršná znalost’ komentovaných talmudických traktátů. Myslim si, že to, co v nich opakovaně nacházela, bol predloškým židovským humanizmu, který „je systémem principů a disciplín, které oslobodují lidský život od prestíže mýtov, od dizonancie, kterou zavádají do ideí a od krutostí, která pokračuje v společenských zvykoch“ ([4], 273). Ale spolu s ním ho štúdium a výklad talmudických diskusí naučili rozmýšlat’ o druhom človeku spôsobom, ktorý


...Rabbi Jochanan povedal v mene rabína Eliezeova ben Šimona...Je napísané (Deut. 7:7) Nie preto sa Hospodín priklonil k vám a vyvolil si vás, že by ste boli väčší ako všetky národy.“ Svätý, budi požehnaný povedal Izraelu: Chcel som...tým, pretože i keď som...a obdaril veľkosťou, sám sa podčení predo mnou. Obdaril som Abraháma veľkosťou a on povedal: „Som popol a prach“; Mojiža 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 Abraháma veľkosťou a on povedal: „Som popol a prach“; Mojiža a Árona a oni povedali: „Som popol a prach“; Mojiža a Árona a oni povedali: „Som červ a nie človek“ (ž 22:7).


Pochopite pojem sám alebo ja-sám, aby sme lepšie rozlišili spôsob alebo módu – stopu alebo prísťub – ľudského „ako-pre-seba“, ktoré riskuje stratu seba pod zmätkom sietí, tendencii a nevyhnutnosti, 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; akosť „neocakávanú“ pravda uložená Abrahámom na seba samého v priebehu rozmýšľania, obráteného k absolútne inému iného, sa zaoberala iným a pochádzala zo starostí o iného. Modlitba Abraháma v prospech záchrany Sodomy, práve ohrozenej sankciami Pána, modlitba prostredníctvom vznieseného a slávneho dohodovania sa so samotným Bohom, trvá desať veršov (Gen. 18:23–32); veľmi tvrdé obhajovanie Sodomy pred Stvorteľom sveta, diskutovanie o pojmoch božej spravodlivosti. Je to presne tu, kde Abrahám prehliásil seba samého za „popol a prach“; „Ja, prach a popol“ (verš 27). ... V seba-odmietaní, v jeho prachu a popole, toto myšlenie, ktoré stojí alebo už je ako-pre-seba samého, negáciou, je povznesením ľudského stvorenia do iných podmienok, na inú úroveň ľudského, ktoré, autentické pod neustálym hrozbovom svojej smrteľnosti, zostáva niečím, 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 dodane k mnohých sinajským záväzkom, ktoré Čakájú Izrael. Abrahámovi potomkovi sa takto obdarené prostredníctvom zásilky Abraháma, ich otcov, „seba samého“, otcov celej ľudskosti ([5], 114).

Druhou odmenou, o ktorú sa pre úžitok svojich potomkov zaslúžil Abrahám svojim povznesením do skromnosti „ja, popol a prach“, pokračuje Lévinas vo svojom komentári, ktorý pokračuje z Genezis 5:15 do 5:31, týkajúceho sa manželstva, ktoré podozrieva spojou manželku zo zlého chovania. Žiarlivý manžel podľa tohto prikázania, musí zalarmovať kňazu; podozrievaná manželka je prinútená zúprastniť sa ceremonie, pri ktoré prítomna tvrdé skúšky. Kóna sa v chrámovom okrsku, v ktorom manželka, vyhlási sama seba za nevinnú, povie „amen“ na otázky, dopytovania a hrozby kňazu a na celú sériu symbolických gest, ktorými je vyslovené meno Pána. Potom vypije „trpkej vody“, ktorá obsahuje zmes svätenej vody a hrudzie zeminy, zozbierané z prachu dlážky svätostánku. Vinná, žene poškodí jej vnútorné pôrody ([5], 118).

Je hlboký vzťah medzi tým štylom tvrdého skúšky a tým veľmi nízkym a veľmi vysokým slovom o prachu a uhlikoch, v ktorom Abrahám spoznal seba samého a ktorým sa zadosťuční právu týkajúceho sa skúšky podozrievanej manželky? Gemarah to potvrdzuje, považuje popol a prach za hrst zmesi vloženej do „trpkej vody“, ktorú pije podozrievaná manželka. Je to narázka, 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 Abrahámovu slávu poníženosť. Bezpodmenná domnienka. Ale ako zabudnúť na artikulácie myšlien, 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 zo zlého správania sa mi zdá byť hlbokej ([5], 118).

Domnievam sa, že z uvedeného Lévinasovho komentára vieronhodne vyplýva, že jeho pojmy Sám, Ja sám, ktoré sú jedným z nosných pojmov jeho filozofie majú svoje korene nepochybné v Lévinasovom chápaní a interpretácii talmudických traktátov. Platí to aj pre slávnu Lévinasovu dvojicu Rovnaký a Inaký V tomto vztahu „... jehož členy netvorí totalitu, nemôže v obecné ekonomii byť vzniknou jinak, než ako jdouci od Já k Jinému, jako „tvář v tvári“ jako rýsujúci hloubkovou vzdialenosť – vzdialenosť rozmývy, dobroty, touhy – ktorou nelze redukovat na vzdialenosť, jaké syntetická činnosť rozumu ustavuje medzi rôznymi členy – jinými všetkých sovžiavam – jak se dávajú jeho synoptické činnosti... Prázdno, ktoré sa spojuje mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvárelo celok, navrhujeme názov 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 ústreny k Druhému) Lévinas komentuje Mišnu z traktáru Joma, s. 85a–85b. Diskutovaná Mišna znie „Priesmyky človeka voči Bohu sú mu prepážené v Deň zmierenia, priesmyky voči inej ľudom nie sú mu odpustené, ak sa najprv uspomenie s inou osobou.“

Gemara hovorí: Rabín Jozef bar Helbe¹ mal nasledovnú námietku k rabinovi Abbahovi: Ako možno tvrdiť, že chyby, ktoré boli spáchané človekom voči inému nie sú odpustené počas Deň 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? Sudea. Ak je to tak, potom čítat 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 rýka Boža, kto bude schopný sa ho zastar? Len kajanie a dobré skutky.

Rabín Izák povedal: Ktokoľvek poškodí svojho blížneho, i keď len slovami, musí sa s ním zmiešiť (dostáť prepáženie), pretože sa hovorí (Prov. 6:1–3): „Syn môj, ak si sa zaručí za svojho blížneho a dal si ruku cudzincovi, zapríčinil si sa do slov svojich úst, chytol si sa slovami vlastných úst, teda urob toto, syn môj, a zacinaj sa, keď si sa dostal do rúk svojho blížneho, ponúhaj sa...

¹ Keď som maľa v rukách samotný traktát Joma nepodarilo sa mi v ôm nájsť rabina tohto mena. Možno došlo pri preklade do angličtiny, resp. pri tlači, k nejaké chybe, pretože v texte spominaného traktáru vystupuje rabín Jozef bar Chaba (možno Chava), ale nie rabín Jozef bar Helbe.
a naliehaj na svojho bližného!“ 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 ľudom, 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, veľmi vysoký, trans-subjektívny, etc., pojmy prístupné intelektu sú jeho morálnym šatom. Preto si myšľím, 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 Lévinas... Náš text pozostáva z dvoch častí: z výťahu z Mišny (meno dané ústnemu učeníu 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.

za týmto hľadáním skryté smelšie ambiécie. 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 zhráš človek voči človeku, súdiť ho bude Boh.“

To je v protiklade k našej Mišne!, tvrdí Lévinas. Tu spáchaný priestupok voči inému nie sú odpustené počas Dňa zmierenia, keď je napísané (1 Sam. 2): „Keď zhreší človek voči človeku, súdiť ho bude Boh.“


Předchádzajúca citácia z talmudicého traktátu Joma a Lévinasov komentár k nej sú možno rozšíriť, zdalo sa mi to však potrebné pre lepšie pochopenie súvislostí medzi jej obsahom a mnou predpokladanými vplyvom talmudických diskusií na mysenie Lévinasova. Myslím sa, že keď sa niekoľko po prvýkrát stretať s textom talmudických traktátov veľmi ostro vníma špecifický spôsob diskutovania nejaké teórie. Ten prvý pocit, že snáď textu rozumíme zároveň, že tvrdí, že hľadám nie celkom jasne. Nemôžem to, že je to spojené len s naším 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 pôsobí záměrom, z nesťom vzešla, že její schopnost-říci působí, říci, že obsahuje víc, než obsahuje, že v syntaktických strukturách věty, v jejich slovních seskupeních, v jejich částicích, fonémach a písmenech, v celé té hmotě řeči zůstává uzavřen jakýsi smysl navíc, smysl možná nevyužitelný, virtuálně stále něco znamenající“ (3), 50.

Lévinasove úvahy nad uvedenou část'ou z traktátu Joma ma vyprovokovali po-rovnat’ ich s jeho úvahami o pravde a spravodlivosti. Okrem iného sa z nich dozvedjím, že „kritika spontaneity, zrozená vědomím mravní nehodnosti, předchází pravdu, předchází před uvažováním cellu a nepředpokládá sublimaci já v živul universálu. Vědomí nehodnosti však není nějaká pravda, není to uvažované faktu. Prvotní vědomí má jazykovou a působí tedy nevyužitelný, něco, co znamená, že se od sebe odlučí ideje reality jmenovaného; jinými slovy, jinými vědemi to není to, čím je pravda. Druhému není něco jiného, pravděpřítí druhého…Je to značná příjem Druhého, početní mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu…..Mravní vědomí je příjem druhého“ (6), 67–8.

Pochopiteľně štýl Lévinasovho vyjadrovania o určitej téme sa liši 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 řadskjej existencii s mraznými hodnotami obsiahnutými v starých rabínských komentároch.


Literatúra:

MYSTIKA AKO MÉDIUM TRANSKULTÚRNEJ
A INTERRELIGIÓZNEJ KOMUNIKÁCIE

Martin Dojčár

Pluralita: šokujúca zrejmominakosti

Záplava duchovných učení, ktoré sa po páde komunistickej totality s už sa rozmanitých ideologickej represie a perzekúci, svedčí o neutichajúcom zaujme časti slovenskej populácie o religiózne a spirituálne hodnoty. Ak by nebolo dopytu, nebolo by ani ponúky – 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 kamerovom základe. Vzťažit populárnu mystiku t'ažko zdôvodniť striktné kamerovými dôvodmi.

Zdá sa, že záujem o mystiku sa v dejinách objavuje vo vlnách. V istých obdobíach sa prebúdza, kým sa v iných ustupuje do úzadia. Aj keď sa ju hodná časť pokúša zaradiť medzi módné trendy, mystika patrí skôr medzi základné ľudské potreby. Je predovšetýmým výrazom potreby po sebaprekročení, po transcendovanej obmedzujúcej egoistické individuality. Ak navšte presiahne úzke hranice osobnej afinity a ako spoločné zdieľané hodnoty prenikne do povedomia širšej verejnosti, stáva sa „znamením doby“.


Od svojich počiatkov sa fenomén novej religiozity objavuje v extrémne diferencovannej, až takmer nepreťažnej podobe. Náboženská diferenciacia 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 strieda 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 diferenciacii, 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 rozmerné „inkulturačie“ kresťanskej viery alebo napríklad Buddhovej dharmy. Žiadna z týchto „inkarnácií“ ale nie je totožná so samotným jadrom, najvlastnejším posolstvom tej či inej náboženskej tradície (kerygma cirhči či dharma sanghy).

**Globalizácia: sprístupnenie inakosti**


Globalizácia je otázka globálneho spolužitia. Deň čo deň médiá prinášajú správy o násilí, konfliktoch a sporoch medzi ľuďmi, jednotlivcami počínajúc so sociálnymi, etnickými a náboženskými skupinami pokračujúc a celými národmi či štátmi končiac. Po 11. septembri sa stala bytostne aktuálnou hrozbu svetového terorizmu. Množa sa prípady neskrývaného násilia. V záujme budúcnosti ľudska je preto nevyhnutné hľadať riešenie z patovej situácie, východisko z krízy ľudského spolužitia, ktoré by bolo schopné prelomiti bludné krah násilia. Smer tohto hľadania naznačil výstupný prezident Havel, keď v otváracom prejav tohtoročnej konferencie Forum 2000, že „ne-stačí vymýšať nové technológie, nové predpisy, nové inštitúcie. Je treba inak a lepšie pochopíť zmysel našeho života a konania. Až toto nové pochopenie môže vytvoriť nové modely správania, nové stupnice hodnôt a životných cieľov, a skrze ne potom dať aj nového učiva a nový zmysel jednotlivým predpisom, zmluvám a inštitúciám.“

1 HALÍK, T.: Co je bez chvění, není pevné, s. 164
2 LIPTAY, L.: V časoch kresťanstva k nekresťanským náboženstvám, s. 6
Mystika: kľúč k inakosti


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 „odkrytii bytia“: k prechodu od „pobytu“ (empirické bytie vo svete) cez vedomé bytie (existencia, „bytie sebou“) k transcendenci (bytie ako také, prázdná stredná transcedencia, 1 ktorá je nositeľom a darcom zmyslu pre excelenc.

Vo svojej noetickéj funkcií mystika slúži ako hermeneutického kľúča k porozumeniu kultúrnych javov a procesov: vykladá šifry transcendencie, obrazy a podobenstvá, symboly, v ktorých sa transcendencia zjavuje, prejaviu v inmanentnom a stáva príštupnou a mystickou. Šifry sú ikony, nie idoly. Ikona musí zostáť ikonou, nesmie sa stať idolem. Rozdiel medzi ikonou a idolom je celkom zásadný: ikona otvára prístup do iného sveta, idol ho zatieri. 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 známením neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľným a pritom sa samo zviditeľňuje. 4

Takuto mystickou ikonou môže byť napríklad symbolika duchovného centra (srdce) alebo osoba duchovného učiteľa, ktorý stelesníva ideál duchovného uskutočnenia (svätca, gurua). 5 Porozumenie mystickéj symboliky otvára cestu k porozumeniu medzi rôznymi tradíciami o to viac, že mystická symbolika prechádza do známej miery napriek náboženským tradíciám. V porozumení vidí medzikultúrna hermeneutika i teológia náboženstiev kľúč k porozumeniu, ktoré jedine môže viest’ k plné ľudskému spolužitiu. Za problémom globálneho spolužitia treba zákonať hľadat’ absenciu porozumenia a zlyhanie porozumenia.

---

1 Táto formulácia predstavuje pokus o vyjadrenie procesu mystického diania v terminológii Jasperovo existencializmu.
2 JASPERS, K.: Šifry transcendence, s. 74
3 JASPERS, K.: Šifry transcendence, s. 126
4 Por. POLÁKOVÁ, J.: Niekedy poznámek ke smyslu dialógu, 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 noetickéj dimenzie mystiky k tomu ale nevyhne 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 form medzináboženského dialógu).

Záver

Možnosti, ktoré filozofická reflexia ponúka k riešeniu problému globálneho spojujú sú nepochybne bohatšie ako návrhy obsiahnuté v tejto úvahy. Rozsah môjho zamyslenia je nutné obmedziť a nemôže, a ani nechem vyčerpať všetky potenciálity filozofického uvažovania. Uspokojí sa s názvom možných riešení, dá prednosť vymedzeniu problému pred jeho riešením. Nerezignuje na úboh, len ju presúva do iného priestoru. Podrobnejšie a ucelenejšie spracovanie predmetnej problematiky prinesie pripravená práca.

Literatúra:


AUTENTICKÁ OSOBNOSŤ V ZÁPASE PROTI ODCUDZENIU ČLOVEKA V DNEŠNOM GLOBALIZUJÚCOM SA SVETE – K STOROČNÍCI 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 ammetaphysical, 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.


„angažovaných kresťanov”, ktorí prípúšťali aj určitú limitovanú spoluprácu s komunistami. Mounier zomrel predčasne na vrchole svojej aktivity na srdcovú porážku 22. 2. 1950.

Vo svojej práci *Qu’est-ce que le personalisme?* (Čo je personalizmus?), 1945 (1947) (slov. 1946, čes. 1948) Mounier myšlenkovo zreálnym spôsobom vyjadril svoj ideový program. Pojem osoby nechápe v dajakej metafyzickej izolácii ako opozitum k individu, ale priamo v kontexte zakúšania a poznania autentickej kultúry, ktorí nazval personalistickou. Podľa neho „Personalistická kultúra je taká kultúra, ktorý ustrojenost i duch sú orientované k tomu istému vrcholu ako je orientovaná osobnosť každého jej člena, ktorý ju tvorí. Prírodné spôsobené celky sa v nej určujo vo svojom vlastnom zameraní (…). Posledným civilom toto kultúry je vytvárať takú podmienky pre každého človeka, aby mohol žiť a rozvíjať sa ako osobnosť, t. j., aby mal masívnu iniciáciu a priestor pre zodpovednosť a duchovný život.”

Mounierova charakteristika osoby znie takto: „Osoba je duchovná bytosť ustavená existenciálne a nezávisle sama v sebe; túto svoju samostatnú existenciu si udržuje tým, že ju spája so stupniou hodnôt slobodne prijatých, osvojených a prežívaných vo vedome zodpovednej záväznosti a utvárať takto slobodné celé svojho aktívitu a nadto rozvíja teoreticky činnú jedinečnosť svojho poslania.”

Mounier nerozlišuje presne medzi osobou a osobnosťou. Osoba v klasickom filozofickom zmysle tohto slova je pre neho metafyzickou kategóriou, ktorú neznáva. Je skúsenostne prístupná len ako existenciálna či existenciálno-duchovná kategória a v tomto zmysle ju možno považovať za akési jadro osobnosť, ktoré je za empirický postihnutým sociálno-psyehickým rozmerom osobnosti. V tomto smere je metodologický prístup k porozumeniu osoby u Mouniera podobný ako u N. Berťajeve. Mounier vo svojom porozumení osoby kladie osobu proti individu. Znakmi individuálity sú podľa neho rozpočetnosť a žiadostivosť, zatiaľ čo osoba spočíva v ovládani, odovzdávaní sa a vo výbere toho najlepšieho. Osoba a s ňou zharmonizovaná osobnosť je ušľachtila a vo svojom najväčšom zameraní je polarizovaná opačne ako individuá. No sletenost'

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 vtenenosti 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 nežižlivými spoločenskými podmienkami. Mounier dobre videl tieto nepriaznivé podmienky, ktoré blokujú a uzatvárajú osobu v individualite, a to nielen v socialistic-kých, ale aj kapitalisticých spoločenských systémoch. „Najzobľúbenejšie zlo kapitalistickeho a buržoázneho systému nespočíva v tom, že neháva umierať ludi, ale v tom, že u väčšiny biedou alebo malohorským ideáhom zadušia možnosť, ba aj chut’ byť osobou.“

K veľkej temé Mounierovho personalizmu patri sloboda, ktorú veľmi často spája so zodpovednosťou. Zamietá akúsi absolutnú a neohripenú slobodu existencialis-tov. Ľudská sloboda je podľa neho jednak slobodou existencialnej 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 smery svojho oslobodzovania, a tým je personalizácia sveta, jeho samotného a druhého. Vzťah medzi všetkými čiastočnou slobodou a konkrétnymi slobodnými činnosťami je taký, že univerzálna a duchovná sloboda osoby nezávisí od konkrétnych slobodných činností. Mierou napredovania k človečei slobode je uskutočňovanie objektívnych hodnôt nezávislých od vôle osoby. No tieto hodnoty nie sú niečím absolútne absolútne, ale sú určené aktom dôvery medzi transcendentnou božskou Osobou a ľudskou osobou. Človek podľa Mouniera rastie vo svojej slobode tým, že uskutočňuje najmä náboženské hodnoty. Podľa W. Słomského sloboda u Mouniera „... nie je bytím osoby, ale spôsobom akým osoba je tým, čím je, spôsobom jeho vzniknutia podľa akakéhokoľvek koncepcie (...) ani osoba nie je bytím, ale je pohybové bytie a v smere bytia nadobudávalo vlastnosť jedne cez toto bytie, ku ktorému tenduje.“ Teda osoba i sloboda sú dynamickými modalitami byitia, ktoré nie sú byťm, aj keď z bytia vychádzajú a spášť sa k nemu prinávracajú. Sloboda je najvyššou hodnotou osoby a má ju mat’ v úcte každý, lebo ju rešpektuje aj sám Boh tým, že ju oživuje zvnotr’.

Pre Mounierovu personalistické myšlienku je charakteristické jeho výrazná existenciálna a sociálna zakotvenosť. Celá rozpráva o osobe a jej slobode sa zakladá v hlbkovom priestore existencie. Toto založenie v existenci Mounier vyjadruje takto: „Pre krstčanu sloboda spočíva v prijatí všetkých týchto myšlien, že človek je vo svojej právdenosti stvorený na Boží obraz a že je poslaný k tomu, aby dovŕšil tento obraz v lúčnom vztahu k všetkým obrazom na najvyššej slobode zvážších.“ Človek teda rastie vo svojej slobode oslobodzovaním sa od závislostí všetkých predmetných skutočních a ideál’ (idolov), a to cestou cieľovědomejho a slobodného zacílenovania sa do spoločenstva pozostávajúceho z duchovne vyspelých

---

1 Tamże, s. 69.
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 priépustám opravdivosti. Túto možnosť najít, len keď sa vzdáme samých seba, čo nás prišli do tajomstva byťte (...) Zistíme teda, že podielanie na osobnosti, čiže vospolnosti) je vložené do samého jadra osoby a doplňa samotnú jeho existenciu.“


Základnou inšpiráciou kresťanov má byť podľa neho personalistická revolúcia. V inej ide podľa neho „... znevýznamíť zdroje dynamického kresťanstva, kresťanstva ľudského, národného, bez aparátu, odpútaného od buržoázie, spášeného v osudmi ľudu, ku ktorému neraz zaujímalo v minulosti taký nespravodlivý a nepriateľský postoj. Túto duchovnú renesanciu oprav-

---

ného filozofa a politika sa skúmajú príčiny marginalizácie personalistických ideí v súčasnej Európe a Spojených štátoch.¹

Literatúra:


353
The Significance of Life and Personal Life Experience in María Zambranos’ Anthropological Perspective

In this study the author is reflecting on María Zambranos’ 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 both rational 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’s philosophy allows you to enter the life path ultimately aimed at permanent life values such as the truth and the love.


1. Existenciálny status človeka a vzťah filozofie k životu


Filofofia v takýchto prípadoch vždy schvyhla, lebo nedokázala zotrvať sa v centre ľudskeho bytía a neprežívala ho k sbe. M. Zambrano, vynikajúca odborníčka na starovekú grécku filozofiu, tvrdí, že „Pôsobok oddeľenia medzi životom a myšľením je viditeľný ať už u Talesa, ktorý tým, že kládal dôraz na problém bytia všeobecnejšie, sa púšťal na srdce, na život a vášne a oddelil sme život od rozumu“.

S týmto jej názorom nemôžeme nezblížiť život na pravdu. Abstraktnej myšlienke 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 výpočtom, úsudkom o jeho pobyte vo svete, ale rovnako má aj možnosť vzdialiť sa od života, aby sa zamiloval na pravdu, a to aj nezblížiť spoločenské“.
rit a tým vlastne odviazal človeka od rodičovských pút, ktoré ho spájali s jeho pôvodom. Aj preto Zambrano tvrdí, že: „freudizmus zasadil posledný úder deštrukcií človeka ako synu“[6], 15. Napriek tomu však iba človek cíti, že žije, len on vie, že má svoj pôvod, a zároveň v sebe objavuje respekt. Ak by to nebolo tak, bolo by opodstatnené obávať sa, že ak prestaneme byť symnú a dcerami, prestaneme byť aj říčmi.


Podľa Zambrano filozof R. Descartes objavil „(...) samotu ľudského bytia, a zároveň prezrib spojírané, ktoré ho spájalo s jeho pôvodným spojenstvom, s miestom spolužitia a počiatkom, ktorý je jeho viacou – s čistou prítomnosťou“[8], 37). Svojim výrokom „Cogito ergo sum“ prerušil vztah 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 človeško je hladajúcim subjektom. S maskou sa nemožno dopracovať k identite. Maska zakrýva tvár aj pravdu o sebe. Ľudská tvár ako „predstavujúca sa prítomnosť“ nám môže naháňať strach, a to nie preto, že nám predstavuje obraz sveta bez subjektu a humánosti, ale preto, že subjekt aj humánosť z neho vymizli. A kde, kde subjekt, kde neexistuje ani žiadna zodpovednosť: „Svet, ktorý stráca duchovnú formu, je iba fantazmom a prázdnom“[10], 108).

Ľudské bytie môže poznáť seba, ale len čiže môže dobbehnut vlastnú existenciu. K existencii sa vždy viáza dialektika viditeľného aj neviditeľného, aktivity aj passivity, ústupu aj otvorenosti. Ak chceme poznáť pravdu, musíme si osvojiť metódu ako správne myšleť, poznáť, Žiť. Toto je cesta k tomu, aby sme nestratili seba, neuzavreli sa

2. Poézia ako miesto jednoty v antropologickej perspektíve


zemí je láska, ktorá osvečuje našu skutočnú tvár a vracia pravdivú realitu tomu, koho milujeme“ ([17], 247).

Medzi životom a pravdou je láska: láská k múdrosti aj prírode, láská k ľudom aj k Bohu. Ten, kto miluje, dáva zmysel sebe aj iným, premieňa seba aj iných. Lásku mu pomáha vyjsť zo seba, aj zo závisti, v ktoréj cíti tiež iného. „Závisť nie je ničím iným, ako ničom, ktoré vsekáva chlad medzi identitou a slobodou“ ([18], 204). Pre M. Zambrano je aj samotné narodenie dynamickou metaforou existencie, v ktorej sa strieda radost s bolest’ou. Pochopenie života vrcholí a prehlihubie sa vtedy, keď sa dokážeme obetovať z lásky k iným.


Literatúra:


Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU
ul. Hornopotočná, 23
918 43 Trnava

359
ÚCTA K ŽIVOTU V DIELE ALBERTA SCHWEITZERA

Dušan Špiner


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. Vyšuštoval tropickú medicínu a zamenil perspektívnou kariéru univerzitného učiteľa a uznávaného kultúrneho činiteľa a teoretika za africký prales, aby v ňom založil a viedol nemocnیu v Lambaréné. Takto uskutočnil svoje dávne predsväzie a rozhodnutie, pomáhať ňudom tam, kde to najviac potrebujú.

neho takú úctu k životu, až ho pred ním zachvacoval strach, až mu na chrbát vychádzali zimomravky. Nebolo to však primárne zo strachu, ale z úcty. Schweitzer bol presvedčený, že pokiaľ sa človeka tento hlboký ešť pred životom nedotkne, chyba mu pre rozvíjanie etiky základná skúsenosť. Pokiaľ sa človek na život pozerá iba ako na fakt, je pre etiku mŕtvý.


V tomto zmysle znejú Kristové 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 niejaká zhovievanosť voči bližnému. Ak sme schopní pohľadnúť okolo sebia otvorenými očami a pritom pozorovať súčasne aj sebia, tak čoskoro spoznamene, že práve tie isté chyby, ktoré nám najviac vadia u svojich bližších, sú u nás zvlášť výrazné a sú na t'archu druhým. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamierať aj na svojich bližších. Sotva bude medzi nimi jeden, ktorý by nemohol to alebo ono druhému vytknúť a kto by to otvorene alebo skryto nevyjadroval. Keď sa to stane, pokúšame sa potom zamierať svoje pozorovanie na toho človeka, ktorý sa pozastavuje alebo dokonca rozužluje nad chybami iných. Nebude to dlho trvať, keďže sa pozornosť zamáhne až na svojich bližších. Sotva bude medzi nimi jeden, ktorý by nemohol to alebo ono druhému vytknúť a kto by to otvorene alebo skryto nevyjadroval. Keď sa to stane, pokúšame sa potom zamierať svoje pozorovanie na toho človeka, ktorý sa pozastavuje a keďž sa zastavuje nad chybami iných. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamierať až na svojich bližších. Ani my sme žiaduť inú výnimku, keďže sa potom zamierať svoje pozorovanie na toho človeka, ktorý sa pozastavuje, dokonca rozužluje nad chybami iných. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamierať až na svojich bližších. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamierať až na svojich bližších. Aby sme sa naučili pozorovať, stačí sa pozorne zamierať až na svojich bližších.
V našej dejinnej situácii sme vystavení čoraz väčšiemu ohrozeniu. Čoraz viac na nás doliehajú dôsledky civilizačnej exploatacie prírody. Zreteľne pocíťujeme aj kríž v medziďushičných vzťahoch, ktorá je dôsledkom toho, že ono technické sa dostalo do vzťahu človeka k človeku, ba i človeka k sebe samému. Vedome, že ak budeme zachovávať aj naše zabezpečenie štruktúru bytia, sme na najlepšej ceste k tragickému koncu vlastným sebzničením, a to nás musí znepokojovať a viesť k odmietaniu sformovaného spôsobu existencie. S tým sa v nás prebúdza týžba po slobodnom, zároveň zodpovednom prístupe k druhým ľuďom i k sebe samému, k prírode a k svetu vôbec, týžba byť súčasťou celku sveta, jeho diania a poriadku ako súčasť harmonicky zosúladeného systému. Hľadáme a objavujeme zmysel pre svojbytnosť, prežívanie vlastného ja a tiež berieme na vedomie a začíname rešpektovať to, čo nás presahuje, čo je nadľuďske. Takéto poznávanie je postojom lásky, čiže postojom etickým, v ktorom sa každé iné bytie, zvláštne aj vlastné bytie, ukazuje ako neopakovateľná, nevyhnutná a neodcudziteľná singularita.


362
Nie je t’ažko 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 prikázaníoch. Všetko môžeme tu vo stvorení užívať, všetko ochutnávať, len ne-smie to byť na škodu nášho blížneho. To sa opíť stáva vtedy, ak sa staneme otrokom svojej žiadostivosti. Lenže pojem žiadostivosti nesmieme chápať príliš jednostranne. Pod to spadá nielen pozemský majetok a telo, ale aj žiadostivost podkopáva povolíť vlastným slabostiam. Do toho spadá nedôvera a závisť, hrubosť a surovosť, jedným slovom nedostatoch sebaovládania a dobrého chovania; v skutočnosti to neznámená nič iné, než nutný ožiaľ na blížných, ktorý musí byť, ak má panovať harmonia.

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, svojvoľnému počiatkom dostal sa Descartes nedorovateľna obrazka životného názoru. Pravá filozofia musí vychádzať z bezprostrednejšej a obhájnjej skutočnosti vedomia, ktorá zní: „Som život, ktorý chce žiť, uprostred života, ktorý chce žiť.“ Toto nie je vymudrovaná veta. Pohybujem sa v nej hodinu o hodinu, deň o deň, deň o deň. V každej chvíli môjho vedomi sa znovu predo mnou vyrastá z nej mystika etického zjednotenia s bytím ([3], 352).

Úcta k životu, ktorú prejavujeme svojej existencii a úcta k životu v ktorej sa od-dávať druhé existencii sa prelínajú. Inšpiruje nás, aby sme sa v seba preurtaváni vzájomne udržiavali v ostrážitosti a aby sme spolu nebojácne hovorili a konali v zmysle zodpovednosti, ktorú čítame. Ona nás chráni pred tým, aby sme mlčky uverili tomu, že už neprežívame to, čo ako mysliaci máme prežiťť. Zároveň sa na nás kladie veľkú zodpovednosť aj vzbudom na naš postoj k človeku a predovšetkým k Bohu.

Na základe svojej osobnej pastorálno-pedagogickej praxi som dospeli k tomu, že prameň úcty k životu nespočíva len v prijímaní nejakého učenia, vedeckého teórie alebo dogmy; ale v osobnom sebaautováraní, existenciálnom dianí a zodpovednom angažovaní. Centrálnym zmyslom tohto angažovania je Ježiš Kristus, ktorý vyučoval v prvom rade byť úplne prirodzeným v uskutočnovani svojho života ako jedinečného 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 dvoznomné. My všetci v sebe hľadáme skutočné bláznovstvo, ktoré je prejavom, že sa v nás býva vyššia zodpovednosť. Iba v takéh misie, v aké sme menej rozumní, v zmysle obyčejnej kalkulácie, pôsobí v nás etické zmýšľanie a umožňuje nám riešiť problémy, ktoré sa doteraz riešiť nedali.

Vyžaduje to kennis vlastnej osoby a tým aj nároku vlastného ja na poznanie pravdy; kennis pre Boha, ktorý nás v Kristovi pozýva do nového osobného vzťahu s ním. Na príbehu o márnoratnom synovi nám ukázal, ako sa syn mení v otroka,
aby okúsal poniženie a v ponižení svoje nové poznanie, ktoré ho znova zavedie do domu Otca. V tejto skúsenosti objavi svoju dospelosť synovstva a schopnosť vidieť v novom a zrele svete 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 pozemský otroka, ale strašné sú následky, ak sa duchovne chybí a trestne sa pochybnosťou vážnosti, že sa stane tupohlavým stúpencom náuk, ktoré protirečia jasným prikázaniam ich Boha. Nie je nič platné, ak sa človek uspáva a špatne sa pochováva, 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 a tam prebúdajúce sa pochybnosti výhovorkou, že najviac zodpovednosť musia nakoniec niest’ tie osoby, ktoré vnesli do náuk bludné odchýlky. To je sice správne, ale okrem toho je každý jednotlivec ešte zvlášť zodpovedný za všetko to, čo sám mysli a koná.

Tu je na mieste, aby si človek vstúpil do svedomia a s pokorou spoznal, že zostal vo svojom duchovnom vývoji tak dlho, že nemôže priviesť k plnému rozvoji ani tie duchovné sily, ktoré sú mu k dispozícii, inak by mohol poddať výkony a podľa dnešných pojmov hraníčiace so zázrakmi.

Úcta k životu nepripustáť a ako nikdy by človek boli zbavení zodpovednosti, ktorá súvisí s oddanostou človeka človeku. Požaduje, aby sme vždy bolí niejakého a niečoho človeka pre človeka, i napievané tomu, že život sme sú dostopíť a urýchlo zložitým a neprístupným vedeckému poznaniu. Dnes sa biológia dostala k poznaniu, ktoré umožňuje vstup technologickej praxe aj do oblasti života. Veda vstupuje tak prímierne do svätosti života a zabuduje sa často prievisť výzvy. Hrozí, že tá svätosť vytrváva, že ju znovuviame. Je okolo toho veľa kruhu, urýchlo sa aj veľa nedorozumenia, v pozadí sa však skrýva vážna otázka – otázka vztahu k životu. Ak človek bude vnímať aj život už len ako fakt, ak život stratí aura posvätnosti, vnútornosti, intimity, domov a bude to potom ešte človek? Ak by človek prestal rozumieť hľadanie pred životom, ak by sa ho pred ním už nezmenšil ten posvätný, úctivosť strach, ak by sa človek sám stal už iba predmetom, ktorého sa treba zmeniť, potom by človek prestal žiť človeškým životom. Napriek všetkým vynalézavostiam by už nie človek. Bol by nakoniec nebezpečný aj pre seba ([5], 47).

Albert Schweitzer zomrel v septembri 1965 v Lambarène, kde je aj pochovaný vedľa svojej manželky Heleny Bresslau, ktorá bola jeho spolupracovníčkou až do roku 1957. I pri svojich deviatdesiatinách konstatoval, že otázka úcty k životu je najzrozumiteľnejšou len na pozadí opravdivého porozumenia životu s bázňou a zmyslom pre ochranu a nedotknuteľnosť života.

Literatúra:


364


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 acceptance 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 každiček 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 „dobre“ a varuje pred „zlym“. Svedomie sa nám tu odkryva ako fenomen, 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 presvedčnosti svedomia contradictio in adiecto.


„Dobro“ a „zlo“ sa tu všade predpokladajú ako všeobecné účely, podľa ktorých sa orientuje rozhodovanie vo veciach svedomia. Prvý príkaz svedomia by preto máť: „Konaj vždy dobro a vyvaruj sa zlého!“ V tom sa skryva 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 záväznym (1.). No práve tak si svedomie jednotlivec 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 zmysluť pýtať, či to, čo niektoré svojimi svedomí spoznáva ako „dobre“, „povinnosť“ a „spravodlivosť“ je aj spravedlivým dobrom, spravedlivou povinnosťou a spravedlivou spravodlivosťou podľa nejakého objektívneho kritéria. A to sa dá použiť, až keď poznáme ohsob toho, čo sa v individuálnom svedomí pokladá alebo vydáva za „dobre“ a „správne“. 366
Táto dvojznačnosť týkajúca sa mravného elementu prítomného v každom rozhodovaní vo veciach svedomia nás privádzka k základnej otázke: v akej forme môže štát právne uznať svedomie, o ktorom je reč v ústave garantovanom práve na slobodu svedomia (čl. 24 Ústavy Slovenskej republiky)? Rozhodovanie vo veciach svedomia je sice u každého človeka bytošne viazané na rozlišovanie dobra a zla, no obsah toho, čo sa vo svedomi pokladá za „dobré“ a „zlé“ môže byť u rôznych ľudí známe 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 obsahovano-hodnotiacich 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 chápalo podľa akýchkoľvek kritérií vyhlašujúcich 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 hodný rešpektu zo strany štátu. „Štát preto nemôže uznať svedomie“, čitate u Hegela, „v jeho zvláštnej forme, t. j. 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 podriaťovalo externému etickému posudzovaniu, či je podľa nejakých kritérií „oprávdivé“ alebo nie, celkom zjavne odporuje princípu etickej neutrality práva. Podľa neho sa má právny štát zdržať etického ocenovania prípustných divergentných koncepcii dobra, za ktorými môžu stáť rôzne filozofické, etické a náboženské systémy. Namieto 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, ktoré sa odvoláva na nenáboženský svetonázor. ...Základný zákon, pokiaľ chce byť ústavou svetonázorovo neutrálného štátu, sa má zdržať každej stránke svetonázorových sporov o pojem svedomia“ ([5], 49–50).

Pre eticky neutrálné právo, ktoré je odpoveďou na fakt rozpadu jednotného hodnotového univerza, nemôže existovať nejaká privilegovaná sloboda svedomia,

Morálne „má byť“ svojho svedomia zakažme ponajprv a bezprostredne vo vzťahu ku konkrétnemu konaniu, no zároveň sme ním osobne zasiahnutí: svojim svedomím sme v konečnom dôsledku volaný mý sami ako konkrétné osoby, ktoré sa chystajú konati tak a tak, alebo v minulu vykonali to a to. O takomto presahu od konania ku konajúcej osobe, priznácom pre volanie nášho svedomia, ako ho poznanie aj z vlastnej skúsenosti, hovorí Arthur Schopenhauer: „Výčinky svedomia sa sú ponajprv vzťahujú na to, čo sme vykonali, no v skutočnosti a v podstate sa dotýkajú toho, kým sme, o čom plnobodnotné svedectvo výdavajú len naše činy tým, že sa majú v pomere ku nášmu charakteru ako symptómy k chorobe“ ([8], 256). Bezprostrednou témiou nášho svedomia sú v tomto zmysle vždy naše konkrétné činy, vykonané v minulu alebo zamýšlené, no jeho volanie, pokiaľ ho len nechávame v sebe plne zaznieť, preniká oveľa ďalej – k nám samým, a to tak, že stavia do najotravitejšieho sveta to, kým sme, alebo mali by sme byť.

Nárok svedomia nevstupuje do môjho vedomia ako osobnostne indiferentná norma, podľa ktorého by som mal konati tak a tak, ale osobne ma zasahuje, takže konati proti nej nemôžem bez toho, aby som neskôr znášal isté následky vo podobe straty samotného účinku alebo krízy identity: „Citím, že ten čin zo mého urobil niečo 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 záznamech českého režiséra a herca Miroslava Macháčka, ktorý v jednom t’ažkom období svojho života stál pred volbou, či verejne vystúpiť s pravdou aj za cenu nepríjemnosti, alebo ist’ radšie cestou kompromisov a vyhnúť sa tak nepríjemnostiam: „Kompromis a ústupky sa mi zdali vzhľadom na celý môj život neprijetelné. Cítil som, že by som sa zmenil, že by zo mého bol niečo iný a že táto hranica nesmiem vo svojom svedomí prekročiť“ ([6], 68). Jeho volba tŕnistej cesty pravdy bola záujmu diktovaná obavami o stratu vlastnej identity. Hovorí sa, že existuji aj řívalska, ktorá sa „nezastavia pred ničím“, no pravdivo budem asi tvrdiť, že každý z nás má niejaké hranice, a keď rôzne posunúť za kto’cu už nie je ochotný ist’, aj keby za to musel draho zaplatiť nepríjemnosti, znevýhodniami či dokonca stratou života. A mnohí, ako to môžeme vidieť aj v

veľmi 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 spolu konštituovaných normami zvítotnenými 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 ochranou ochranou súboru konkrétnych osobných identít utváraných v rámci rôznych mravných spoločenstiev. Z tohto hľadiska by sme dnes povedali, že Savol z Tarzu, ktorý sa na ceste do Damasku 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 nezmienila. Rovnako tak neveriac človeka, ktorého svedomie „konvertovalo“ na krest'anské svedomie, zostáva tou istou právnou osobou tešiacu sa identickému súboru práv na slobodu, no v jeho osobnom vývinе 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 „oprávdené“ svedomie hodně právneho uznania alebo nie (ako to požadoval Hegel). Sloboda svedomia, ktoré nositeľmi sú právne osoby ako ochranné stredisko konkrétnych osobných identít, nie je hodná právne uznávané pre sám hodný obraz tohto svedomia (pomerančované určitými normatívnymi štandardmi), ale z toho dôvodu, že tieto internalizované hodnotové predstavy spolu konštituujú osobnú identitu človeka a majú zásadný význam pre individuálnu schopnosť, právne uznávanie individuálneho svedomia zo strany štátu sa teda primárne neodvíja od etického oceňovania konkrétnych obsiah individualizovaných svedomí, o ktorých môžeme predpokladať, že nie sú produkтом 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 odihnoseného od týchto svojich obsáhov je pojmom „formálneho“ svedomia. Koncept formálneho svedomia však, ako to vyplýva z doterajšieho výkladu, spočíva na určitom normatívnom predchádzajúcom práve, ktoré sa riadi princípom etického neutralitáv. 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 konštitučných vzhľadoch na prvú osobu. Takto urváraný pojem „formálneho“ svedomia teda stojí aj nad všetkými spornými otázkami a záväzným obsahom a predstaví ho vo forme záväzného príkazu

1 Blíže pozri Rainer Forst ([1], 51–61).

369
(ontologická predstava o formálnom svedomí), alebo je svedomie viazané na nejaký objektívny obsah (napríklad na objektívny poriadok hodnôt), ktorým sa definuje jeho bytosťná dimenzia.


No z tvrdení o právnej ochrane slobody svedomia, poskytovanej nezávisle od obsahov tohto svedomia, nevyplýva, že človek aj smie neobmedzené konáť podľa vlastného svedomia. Eticky neutrálné právo sice uznava 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 nechránia človeka, ktorý koná podľa príkazu svojho svedomia, pred zásahom štátu. Slobodu svedomia v zmysle slobody konania podľa príkazov vlastného svedomia možno obmedziť tam, kde niekoľko svojím kónaním motivovaným svedomím poškodzuje práva a slobody iných.

Literatúra.


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


Život a dielo G. Vattima


Jeho najznámejším dielom sú: Pojem konania u Aristotela (1961); Bytie, dejiny a jazyk u Heideggera (1963); Hypotézy o Nietzschehu (1967); Poëzia a ontológia (1968); Subjekt a maska (1974); Dobrodružstvá diferencie (1980); Mimo subjekt (1981); Slabé myšlenie (1983); Koniec moderny (1985); Úvod k Nietzschehu (1985); Transparentná spoločnosť (1989); Etika interpretácie (1989); Filozofia dneška (1990); Mimo interpretáciu (1994); Vé-
Vznik „slabého myšlenia“


Čo má to slabé myšlienie? Za silné (metafyzické) myšlienie Vattimo považuje také myšlienie, ktoré hovorili v mene pravdy, jednoty a totality, teda ide o myšlienie, ktoré si iluzórne nárokuje na poskytovanie absolutných „fundamentov“ poznania a konania. Za slabé (postmetafyzické) myšlenie považuje taký druh myšlienie, ktoré odmietajú silné kategórie a všeobiahle legitimácie, teda ide o druhu rozumu, ktorý sa s racismom-ruinom-tradicie 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 myšlenie sa prezentuje explicitne ako istá forma nihilizmu, ktorý Vattimo považuje za kľúčové slovo našej kultúry, akási osud, o ktorom sa nesúhlasíme oslobodiť bez toho, aby sme sa zbaviť základných aspektov našej duchovnosti. Tento termín nepoužíva v ponižujúcom zmysle („ako by to bola urážka“), ale v zmysle pozitívnom, ako okolnosť, pri ktorej „sa človek postaví od centra k X“ (Nietzsche). Teda ide o špecifickú podmienku absencie fundaméntov, v akej sa nachádza postmoderný človek po páde posledných istôt a stabilných práv. Preto sa názadá, že proti nihilizmu netreba bojovať ako proti nepriateľovi, ale treba sa ho chopiť ako našej jedinej šance. Luďom XX. storočia nezostáva podľa neho nič iné, ako zvyknúť si „nažívať s ničitou“, teda „existovať bez neuréž v situácii, v ktorej nete garancií a absolútnych istôt“. Z toho mu vyplýva téza, prog-
ram, podľa ktorého „dnes sa nečítame dobre nie preto, že sme nihilisti, ale preto, že sme ešte prižil mälo nihilisti, lebo neveme prežívať do hlíky ekviasnosť rozpustenia bytía“ [3], teda že nás ešte stále spútava akási forma nostalgie po stratených totalitách. Zariadený nihilizmus (nihilismo compiuto), o ktorom hovorí Vattimo, nie je nostalgickým, ťažkým, tragickým nihilizmom, posadnutým úpadkom absolútnych hodnôt a pátosom nezmyslu. Nie je to ani silný nihilizmus, ktorého zámerom je na ruinách metafyziky vybudovať nové absolútne, teda že nás ešte stále spútava akási forma nostalgie po stratených totalitách. Vattimov nihilizmus je skôr slabý alebo ťažký, teda je to postoj toho, kto do hlíky prežíva rozpustenú bytíu a neoplakáva staré istoty, ani sa neusiluje o nové totality.

K tomuto postoji Vattima inšpirújú Nietzsche a Heidegger: „prístup k pozitívnomu šanciam (...) v podmienkach postmodernej existencie je možný iba ak sa budú bráti vážne výsledky deštrukcie ontológie, ktorú vykonal Heidegger a ešte pred ním Nietzsche. Kým sa o človeku a bytí rozmyslí metafyzicky, platoňsky, v termínoch stabilných štruktúr, ktoré ukladajú následovniu a existencii úlobu odvodnúť sa, nastáť sa (a logickou, etikou) v dominíu neprenosného a kým sa nesúhlasí siliš štruktúry v každom pod skúsenosti, nebude možné, aby myšlienka pozitívne prežívať pravý a vlastný postmetafyzický tvar, ktorým je postmodern“ [4], 19–20). Proces oslabenia bytía, 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 žiadan vztah. Naopak, náš vztah s metafyzikou je osudový. Sme viazaní k minulosti hermeneutickou pupónku štvorcou, 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 zjednocujúciu syntézy a tradicionalizmu metafyzických ideí a napriek tomu dokáže žiť bez neuróz vo svete, v ktorom „Boh zomrel“, teda vo svete, v ktorom už niectepých a zaručených štruktúr, schopných poskytnúť posledný základ nášu poznaniu a konaniu. Postmoderný jedinec teda nepotrebuje „kruhovú nistenie magického druhu, akým je ideá Boha“, ale prijal nihilizmus ako šancu a naučil sa žiť bez úzkosti v relatívnom svete polepráv, s vedomím, že ideál absolutnej istoty a racionálneho systému sveta je len ubezpečujúci mýtom. Takýto jedinec prijal „slabé“ postavenie bytía a existencie a naučil sa žiť sám so sebou a svojou konečnosťou (t.j. bezdôvodnosťou) bez nostalgie za metafyzikou.

Slabé myslenie a etika


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. Média neprodukujú všeobecnú homologáciu, ale naopak, rádio, televízia, noviny, internet sa stali prvkanmi všeobecnej explózie a multiplikácie svetonázorov. Z toho vyplýva, že práve zdánlivý chaos postmodernej spoločnosti – ktorá určite nie je „transparentnou spoločnosťou“, teda monoletickej schvedomosti – je skôr svetom mnohých kultúr, teda 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 ludstva, ktoré by bolo oboznámejšie k dialogu a k rozdielnosti. Teraz, keď je Boh mŕtvý, hovorí Vattimo, chceme, aby žilo veľa bohov. Chceme sa voľne hýbať, bez klasického vračania sa späť, medzi mnohými kánonnymi a štylmi obliekania, života, umenia, etiky – a tak môžeme autenticky prežívať etický a náboženský záväzok mnohorakosti. Po počiatočnom odmietaní „pretechinizovaného sveta“ (pod vplyvom Heideggera a Frankfurtskej školy) Vattimo postupne získa nezvislý postoj k rozvinutej spoločnosti a k jej technologickým a informatickým aparátom a identifikuje postmodernú spoločnosť so spoločnosťou mamsédia. Tvrdí, že média nie sú nevyhnutne zor-
ročujúcim diabolským nástrojom (v zmysle Orwelllova Veľkého Brata), ale aktívnym predpokladom pre príchod zmáteného čludu, schopného žiť vo svete mnohých kultúr. Zdôrazňuje puto medzi médiami a pluralistickými národkami zložitej spoločnosti a to až do tohto miery, že v naivnom optimizme (neskôr prehodnoteľnom) svet média umožňuje ako multiplikáciu centrá zberu a interpretácie udalostí, v ktorých sa realita zmienea 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 pomenuli dogmatizmy, ako napr. marxizmus alebo kresťanstvo. Slobodný priestor médií umožňuje rovnocennosť rôznych pohľadov, hodnotových názorov, politických, etických a náboženských postojov.

Kritický pohľad

Potiaľaťo stahala prezentácia slabého myslenia z hľadiska jeho zástancov. V ďalšej časti sa pokúsim predstaviť hodnotenie tehto koncepcie a najvážnejšie výhrady.


pravdy, pretože predpokladá aspoň minimálnu predstavu o pravdivých hodnotách. Napokon, aká inštancia vnukla Vattimovi tento „silný“, nespochybňiteľný princíp, ktorým je tolerancia, resp. láská, ak tou inštanciou neboli rozum?


Ak je možné diskutovať a komunikovať, čiže navzájom si prezentať 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 však podľa princípia, že rozum môže dodávať pravdu. Podobne aj inštitúcie, ktoré sa dajú porovnať s vedomou, ktorú rozum môže ucieť z izolácie a aby s nasadením hľadalo pravdu.


Záver


Literatúra:


Mgr. Andrej RAJSKÝ
Katedra pedagogických štúdií Pedagogickej fakulty
TU Trnava
arajsky@zoznam.sk
0903 557 123
Filozofia v rámci svojho osobitného poslania objavuje o. i. ľudské perspektívy, postihuje duchovné a spoločenské trendy. Jej súčasné kritické zhodnocovanie konstatovala napríklad dôležitosť nielen zmien v myslení, ktorého podstatu nemožno redukovať na pôhu schopnost’ disponovať sústavou „čistého“ vedenia, sústavou poznatkov, ktoré sú axiologicky neutrálné, ale aj širšej axiologickej premeny ľudského vedomia. Podľa štvedského sa totiž ukazuje, že axiologicky, presnejšie axiologico- eticky, resp. duchovne neutrálna orientácia ľudoveka vo svete nestáčí. Dominujúci vedeco-technický prístup ľudoveka ku skutočnosti a fetischizácia pragmatického, ale aj estetického pohľadu bez prevazania s duchovnými hodnotami, s etickým dobrom, predstavujú spolu so stratou ľudské orientácie zmyslom jednu z hlavných príčin krízy moderného ľudoveka a jeho kultúry. Stalo sa dnes zrejmým, že nová spoločenská a kultúrna dynamika, resp. žiadaný nový spôsob života súčasného ľudoveka si vyžaduje predovšetkým subjekt s orientáciou vo významoch skutočnosti, ktorá axiologico- eticky a duchovne neutrálna nie je.

Človek potrebuje orientáciu, voľaťa ktoré môžu vstupovať do jeho života duchovné hodnoty, predovšetkým hodnota dobra a zmysel. Práve takto získava štvdanájdenie v životných situáciách, vztáboch spočívajúcich v porozumení svojho miesta, jeho zmyslu a v tvorivom bytí v jeho štruktúrach. Ľudské je rozumieť sebe, druhým, svetu, našim možnosťiam v ňom, viedieť 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 cenňe.1 Jednoducho môžeme povedať, že potrebujeme ako ľudia „otvorený ľudský obzor“. Vzhľadom k tomuto vidieť opodstatnenosť podľa mňa aktuálnej požiadavky rehabilitácie a rekontextualizácie hod-

1 Porovnaj Pešková, J.: „Technologie“ otevíraní lidského obzoru na prahu tretího tisíciletí, s. 38, Jirásková, V.: Vzdelenie v postmodernej dob, s. 82.

Sabína Gálíková Tolnaiová

„Cultura animi“ or „psychagogy“ is absent 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.

„OBRAŤ K PSYCHAGÓGII“ – AXIOLÓGICCO-ETICKÁ KONVERZIA SÚČASNÉHO ČLOVEKA A PERSPEKTÍVA VÝCHOVY NA PRAHU 21. STOROČIA
nôť, predovšetkým eticko-duchovných hodnôt a samotných kategórií dobra a zmyslu v oblastiach života.

Dnes by malo vlastne ísť o axiologickú konverziu ľudstva realizovať zmysluplnú existenciu. Túto konverziu musíme odstrániť zamestnáť buď na realizovanie axiologicko-eticky a duchovne naplnenej, resp. zmyslu-plnej existencie. 3 Potrebujeme kultiváciu zanedbaného, zabudnutého ľudského potenciálu rozhodovať sa v hierarchii toho, čo je dôležité, pozoruhodné, hodnotné, kultiváciu porozumenia zmyslu našich ľudskej veci, situácii, problémov.

Domnievam sa, že to, čo súčasnému človekuanooga chýba, je autentická „cultura animi“, resp. psychagógia. Ale dnes podľa všetkého všíranie sa k položeniu otázok po našom mieste v poriadku bytia, k úsiliu o porozumenie sebe, o porozumenie

4 Cit. Kohout, J.: Ľudský človek ako duchovno-existencialná skúsenosť, hlav. antropologický význam: je cenným zdrojom pre ľudskeho orientáciu zmyslom a duchovnými hodnotami. 5 Natúška sa preto otázka, či sa neohlásuje psychagógia ako staro-sový nárok našej existencie, či nemôže byť dnes žiadanou nádejou cestou „otvárania ľudských obzorov“, metodou aktuálnej re-orientácie nášho vnímania, myšlenia a konania, prostredníctvom ktorej môžu vstúpiť do nášho života duchovné hodnoty a zmysel.

Dnes sú čo súčasnému človeku naozaj chýba, je autentická „cultura animi“, resp. psychagógia. Ale dnes podľa všetkého všíranie sa k položeniu otázok po našom mieste v poriadku bytia, k úsiliu o porozumenie sebe, o porozumenie

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 filozófii, umení, náboženstve, mystike.

8 Dnes aj podľa Z. Kratochvíla stojíme pred úlohou ponúknutí našej spoločnosti „duchovné vedenie smerujúce k zapáleniu vedomia apelom na zrejmom a vnútornú skúsenosť, a nie dovolovaním sa legálity predpisov.“ Ako ide o úlohu duchovného vedenia „oslobodeného od garancie moci“. Pozri cit. a bližšie Kratochvíl, Z.: Výchova, zrejmom, védomá, s. 158.
zmyslu sveta uprostred nášho „postmoderného“ sveta, „návrat“ duchovných hod-
ôt, či lepšie povedané zmyslu pre ne a na základe toho hodnotovej duchovnej o-
rientácie vo svete, znamená obrat, opätovný návrat, alebo aspoň jasnú výzvu k nej. 
Myslím si, že sa hlási, ukazuje dnes spolu s odkazom na existenciu ľudskeho du-
chovno-hodnotového a zmysluplného sveta a na prístup k tomuto svetu cez poro-
zumenie ako nárok psychagógiá, to, čo sa zo života a výchovy zvlášť časom vytratilo, 
ale čo v nich bývalo kedyž živo prítomné.9 
Psychagóga bola kedyši integrálnou a podstatnou súčasťou výchovy, a vôbec na-
šej európskej kultúry, na kterú sa pozabudlo súčasne so „zabudnutím na „vnutéro““
“dušu“ človeka“ v modernej dobe, v ktorej človek paradoxne čoraz viac spoznáva a 
zveruje sa do psychologickej či psychiatrickej starostlivosti, a to popri tradičnej reli-
gióznoduchovnej starostlivosti o „dušu“. Výchova sa tu aj preto dnes prirodzeno 
potúka ako to, za čím sa obzrieme v prvom rade. Môžeme ale dnes očakávať „psy-
chagógiu“ od výchovy? A môžeme v našich časoch ešte výchova s významnou 
rolou výchovy? 9 V súčasnosti sme totiž svedkami spochybnenia zmyslu výchovného 
počinania, nedôvery v tzv. výchovno-vzdelávací proces v škole, krízy pedagogiky a 
imštešte školy a koniec-koncov tiež krízy profesí učiteľstva a vychovávateľstva 
súvisiacého s ich súčasným sociálnym statusom. Nie je naša doba, ktorá dostala názov 
postmoderná, postedukačná?10 Možno sa právom domnievať, že tvrdenie o nachá-
dzanej 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 
prehodzitť hrozíace vyprázdnenie tohto tvrdenia11 a súčasne poukázať na skuto-
čnosť, že postmoderná situácia sa stáva novou invokáciou zmyslu výchovy, resp. 
výchovy a vzdelávania.12 
Myslím si, že na základe istého, konkrétne novovekého sebaporozumenia člove-
ka 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 hlasys, ktoré toto 
tvrdia, je azda potrebné pripomenúť, že napriek všetkému sa to, čo bežne označujeme 
výchovou a vzdelávaním, deje, a teda postedukačná teza je predsa len skôr prijateľná vo svo-
jom provokatívnom význame, než vo vecnom. 
11 Pozri Palouš, R.: Totalismus a holismus, s. 126–141. Palouš sa vyrovnáva s postedukačným postupujúcou antinómiu (modernej) výchovy a 
vzdělávání.
12 Porovnaj s konštatovaním V. Jiráskovej, že sa postmoderné vymedzenie diferentného sveta 

Myslím si, že by výchova, resp. výchovná starostlivosť15 mala transponovať do psychagogickej polohy, čo znamená, že by mala mat' psychagogický rozmer. Ako bolo ukázané, ponúkala a zdá sa, že má počínáť filozofia, ktorá sa nezvádala psychagogického nároku ľudského bytia, a tiež náboženstvo. To znamená, že by výchovná starostlivosť mala s nimi počítať. Legitimitu znovuoživenia psychagogie na poli výchovy, ktoré sa 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 zdáleka nie počítať naplňať skutočnosť, že k “postmodernej“ vedomiu hranič patrí i „starostlivosť“ o celok17. A skutočne ľudským rysom je podľa mého 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 detsvtva, ale sa týka aj dospelosti a v jej rámci osobitne tak mladosti, ako aj staroby, je však utvoriť slobodný, autonómny a kritický k jej kultúrnej a ekonomického... Výchova k autonómii síce sprostredkováva vychovávanému kultúrne a spoločenské hodnoty svojej doby, ale zároveň robi nezvislý, slobodným a kritickým k jej kultúrnym sociálnym a ekonomickým požiadavkám. Autonómnna

---

13 Pozri Jirásková, V.: Vzdělávání v postmoderní době, s. 82.
14 Pozri Pešková, J.: „Technologie“ otevírání lidského obzoru na prahu třetího tisíciletí, s. 36.
15 t. j. „vychovávanie“ a „vzdělávání“, pričom tu treba mat' na mysli zaužívané významy.
16 K tomu pozri pre zorientovanie práce venované personalizmu, resp. personalistické filozofickej antropologii a problematike potrebnej holistickéj a ekologickéj orientácie nášho myšlenia a konania.
17 Pozri komštatovanie Jirásková, V.: Vzdělávání v postmoderní době, s. 82.
výchova nie je výchova autonómného, ale do seba uzavretého jedinca. Výchova je vždy a spočiatku prevážne socializáciou, pripravou mladého výchovávaného pre život v spoločnosti a v spoločnú zúčastnenom svete. Samozrejme mal by byť prítom i hrdzou proti konformite, prispôsobivosti a zdieľaniu optiky väčšiny.

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 predošetkým duchovným hodnotam a zmyslom. Ide o „holistickú“ výchovu, resp. výchovnú starostlivosť, ktorá práve ako „holistická“ nevedie len k orientácii v určitých životných vzťahoch, nie je pripravou len pre parciálne ciele, životné účely, ale uvádza do všetkých typov životných vzťahov.

O výchovu, ktorá je ako taká podstatným príspevkom v hľadí autentické ho kulturného cestu človeka k prirodzenosti vlastnej, druhých ľudí i k prirodzenosti sveta, resp. príspevkom v ľudskom sebanájdrení 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. širšemu svetu, resp. o zodpovednosť za dodržanie svojho ľudského spôsobu existencie v ňom. Človeka je potrebné vidieť 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 prispúja. Angažovanosť v zodpovednej starostlivosťi o svet je reálnou ľudskosťou. Výchova 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. Dovolím si skontrolovať 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. A tu napokon nemôžeme obistiť skutočnosť, že „zodpovedná sta-

---

1 Pozri a porovnej Pečová, N.: Deskripcie výchovného vzťahu v tradici duchovne pedagogiky, s. 115, 116.
2 K holistickéj starostlivosťi pozri napr. Gálková-Tolnaiová, S.: Starostlivosť ako participácia na ochranu života o otázka legitimity jej súčasných podôb.
3 Antropologický antropocentricko-subjektivistický prístup tu nemôže byť východiskom.
5 Kategória zodpovednosti sa stáva štátsťou obsahu pojmou „vzdelanie“ napr. aj u W. Klářkého, Pozri Klář, W.: K teorii vzdelávania a didaktiky, s. 48 a násľ. Zodpovednosť môžeme vnímať v jej dvoch spolumentoch: Ide o zodpovednosť ako o to, k čomu výchova smeruje,
rostlivost”, 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”.

Literatúra:


a tiež hovoríme o zodpovednosti ako o tom, čo prináleží k „duši“ vychovávateľa.

Thoughts of the messianism and the eschatology in whom is compendious apocalyptic opening of the history are typical sign of thinking in the russian philosophy of the 19. and 20. century. These thoughts were near to Solovjew, Berdiajev, Bulgakov, Florenskij and to others various. In the thinking of Solovjew and 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 krest’anskstvom, očakávanie nových zjiavení, vytvorenie novej spoločnosti, ktorá bude založená na krest’anských základoch, myšlienky mesianizmu, ktorý je v Rusku charakteristický od stredoveku, a viera v eschatologickej vyúchenie dejín.2 Tiež veľký záujem vzbudili obavy Solovjova s panmonogolizmu, ktoré detailne opísal vo svojom poslednom dielo Legenda o Antikristovi, ktorá je časťou jeho posledného diela Tri rozhovory (1900). Tieto názory a túžby boli svojsky (typicky rusky) zosobnené aj v najkontroverznnejšej postave v novodobej ruskej histórii, Grigorijovi Rasputinovi (1869–1916).3

Pri pohľade na koncepcie ruského myšlenia je potrebné mať na zreteli špecificity Ruska, či už geografickú, náboženskú a politickú omnoho viac ako u iných národov,4 Obdobie, ktoré bolo poznačené spoločenskou nestabilitou, ale neskôr aj úrodu bolševizmu, 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 myšlenie 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 dcépiscovi, minimálne organické ponímanie historického procesu a po matke, nábožnej a skromnej žene so sklonom k snívaniu a poezii, tiahnutie

---

1 Porov. ([13], 54 n)
2 Porov. ([4], 8)
3 Pozri článok ([12], 15–25)
4 Tjutcev napísal: „Rus ne podráždí Rozumem/ Ji nelze suchou nohou zmérít/ 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 vziách ako vo svojom „vlastnom dome“ ([9], 46). Sen povazoval za okno do druhého sveta. Jeho prateľ Trubeckoj o ňom povedal, že jeho sny bol „veštecké a prorocké, no niekedy fantastické a čudné“ ([6], 103). Uznával subjektivnosť halucinácií, avšak veril v akúsi príčinu tohto pôsobenia duchovného sveta, voči ktorému sú zdravi ľudia necítiví ([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 trávajúceho život v chodení po nekonečných priestranstvách od svätyne k svätyni“ ([10], 123)

Naplneniu tých vzií, ktoré ho sprevádzali po celý jeho život, už od malého, keď prežil silný duchovný zážitok, ktorý sa opakoval ešte dvakrát. Sám ho nazval ako zjavenie Sofie, filozofie večnej ženskosti (Filosofija večnej ženstvennosti). Túto skúsenosť opísal aj vo svojej básni Tri stretnutia (Tri svidanija) 2. Tiež je zaujímavá paralela medzi jeho názormi a myslením francúzskeho kaza a vedca Teilhanda de Chardin vo vziách konečného zavŕšenia života.³


¹ „Болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира к которым здоровые люди остаются совершенно нечувствительными“ ([6], 103)
² Pozn. ([6], 94)
³ Pozri: ([5], 9–16)
⁴ Božský vodca, nebeský vládca. Tak nazývali Čiňania svojho cisára

386


1 Satana môže vнести soblazn v tvar človeka, alebo v tvaria, ktoré sa stáva vo svojej Duchovným základoch života, preživa obdobie temnoty. V tejto jeho vizi nejde o fakt, ktorý sa v dejinách môže overiť. Nepíše teda o udalosti, ktorá je v dejinách možno otevriť venu. Je to popis situácie v človeku samotnom a rozhodnutie človeka pre Pravdu alebo falzifikovanú pravdu a dobro, reprezentovanú v Antikristovi.

2 Pozri: ([10], 107–118)
ťanstva a hlavne jeho troch smerov: rímskeho katolicizmu, pravoslávia a protestantizmu. Mnohé udalosti opisované v tejto knihe nás presvedčiať, že na jeho víziách je nieco pravdivé, hlavne na pozadi súčasnej situácie vo svete. Pochopiteľne tejto knihy vyjadzuje prijať fakť, že Solovjov bol hlboko ovplyvnený kresťanskym mysticizmom, gréckou filozofiou a ruským „chápaním“ sveta.


Jeho názory spočívali medzi marxizmom a novokantizmom, ktoré sa snážil spojiť. Neskôr začal študovovať náuku Solovjova, ktorá mu pomohla, aby sa sám začal venovať príbližne rozpracovávaniu kresťanského chápania sveta. Opät’ sa zameknúme na jeho názory, ktoré súvisia s mesianizmom a apokalypsoou. V prvom rade treba mať na zreteľi, že pre Berďajeva podobne ako aj pre Dostojevského je ľud, ktorý sám sa bhožiť a zavrhne akékoľvek vyššie bytie, bytosťou, ktorá sa zbavuje akékoľvek obsahu. Taká bytosť sa potom rozkladá sa a mení sa tak v ničotu ([9], 304). Uznáva pôsobiaci synergizmus medzi Bohom a ľuďom, ktorý keď je narušený, má to katastrofálne dôsledky na ľud’ Duha a říše Cisára, teda vedľačné Rudolfovi Ottom Posvätné a profánne, svetské a duchovné. Prvé je podstatne odlišené od toho druhého. V ríši Duha sú iné zákony a toto kráľovstvo je dosiahnuté inými spôsobmi. „Podstata filozofie patrí do ríše Duha a jej vlastnosťou je prežitá duchovno náboženská skúsenosť“ ([1], 19). Tento pohľad je veľmi dôležitý pri eschatologickej koncepcii, ktoréj sa Berďajev pridráža.


Eschatológia je u Berďajeva chápaná pozitívne. V tomto svete ľud’ nemôže dosiahnuť dokonalosť a teda je len určitým medziobdobím. „Dokonalé a harmonické môže byť len kráľovstvo Božie, říša Duch a nemôže to byť‘ říša Cisá-

2 Porov. ([7], 137 n.)

Význam Solovjova a Berďajeva je nesporné 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 a konfliktu medzi náboženstvom a spoločnosťou sú dnes už realitou a ovplyvňujú milióny ľudských životov.

1 Porov. ([3], 72)
3 Porov. ([13], 77)
Literatúra:


Mgr. Ivan Modoroši
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 tématom politickej filozofie Západu.


Odpoveď sa zdá byť jasná už na základe ním tak často citovaného biblického verša či prikázania „Nezabiješ!“. Ako by sme mohli zostat’ verné tomuto prikázaniu pri použití násilia voči druhého ľudskej bytosti, bytostiam, etnickým menšinám, národom? Ostat’á Lévinas tvrde fixovaný na zdoražňovanie primátu druhého, iného, asymetrickosti môjho vzťahu k nemu bez ohľadu na otázky sociálnej spravodlivosti?

V tejto veci sa musíme obratiť k neskorším Lévinasovým textom, ktoré súmladie než fundamentálna práca Totalita a nekonanie. Na základe viacerých textov môžeme dospiť k objasneniu Lévinasovej argumentácie, ktorá sa možne podobáť na klasickú argumentáciu, ktorý tvrdí, že násilie je ospravedlňiteľné len ak vedie k obrannému tých („tretej strany/osoby“), voči ktorým je páchana 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 vylučne 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 brati ohľad na tretieho v tom zmysle, že s ním začína zakladat’ medziľuds ký vzťah „podobný“, ak’š ký zakladá s druhým, vstupuje do sféry spravodlivosti, ktorá je funkciou vzťahu necintencionálnej blízkosti (proximité), ktorá vyžaduje nesúlad enumerated zvažovanie a je vedena 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, s. 16, 158.
vzťahu k tretjej 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 tretjej strany, ktorá sprevádza naše predstupovanie pred druhého.2 Rozšírenie o blízkosti iných ma stavia pred otázku spravodlivosti. Čo si s ňou počasť, keďže je nevyhnutne potrebná tam, kde ide o porovnávanie, koexistenciu, poriadok, inteligibilitu systémov.3

Tu sa pristavíme pri rozlišení medzi hovorením (*le dire*) a povedaným (*le dit*). Tieto analýzy zohrávajú v *Inak než byť*, alebo mimo esenciu centrálnú úlohu pri popise interpersonálneho diania medzi mnou, iným a tret’ou stranou. Rozlišenie medzi hovorením a povedaným zodpovedá u Lévinasa rozlišeniu medzi ideálnymi možnosťami stretnutia či jazyka na jednej strane, a realitou, ktorou sú tieto možnosti často limitované, ohrozené či dokonca znížené.4 Hovorenie nie je obmedzené na hovorový jazyk, ale zahráva aj celú situáciu stretnutia.

Povedané je vymedzenie skutočného hovoru lingvistickými štruktúrami. Takto analýzou povedaného sa Lévinas pokúša vyjasniť, že konkrétné stretnutie medzi osobami nesmie byť chápané mimo svoj partikulárný politický a sociálny kontext. Tieto štruktúry totiž hrozia a vyjadrujú úsilie po dominácii tohože; smerujú k totalite. Povedané absorbovalo hovor, alebo povedané ináč: „Rodným miestom ontológie je povedané.”5 Povedané predchádza hovorom. Hovor povedaného patrí k tajomstvu pradávnej památi.6 Hovorené sa uskutočňuje v blízkosti druhého, v stretnutí s Tvä-

---

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, É.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 157.).

2 Porov.: LEVINAS, É.: *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, É.: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 157.).


5 LEVINAS, É.: *Otherwise than Being 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
To znamená, že hovorenie je aktívnou udalosťou, je konkrétnej udalost'ou blízkosti medzi osobami v konkrétom čase a na konkrétom mieste.

Vráťme sa teraz k otázke sprawdlivosti ako sa kladie vedomiu. Jeho pohyb je pohybom od etiky k sprawdlivosti, od hovorenia k povedanému, ktoré je spúšťané samotným hovorením. Ide tu o paradoxnú štruktúru: obmedzenie mojej zodpovednosti je motivované bezmedznoj zodpovednosťou. Vstupenie tretjej strany na scénu spôsobuje neustálu korekciu blízosti a hovorenia.


Tí ďalší druhí má znepokoju už od počiatku, predpôvodne, anarchisticky. Moje puto s nimi je dané ako právo na príbuzenstvo, ktoré je pôvodnejšie ako spoľahnosť rodu. Zodpovednosť za druhých nie je daná zdieľaným rodom, ale tým, že je daná. Táto danosť vykladá Lévinas ako zdieľanú právo na hovorenie, ktorého význam predchádza významom rodu. Táto pôvodná štruktúra ľudského hrá prirodzene dôležitú úlohu pri analyzovaní idey sprawdlovosti.

Lévinas chápe toto osadenie, situovanie v spoľahnosti ako znak Božej milosti. Toto osadenie, fakt, že som druhým pre iných zabezpečuje existenciu sprawdlivosti aj pre méňa. Práve vstúpenie tretieho ako vovádzanie k sprawdlivosti – aj k spravodlivosti –, toto vzájomné zaviazanie, puto je milosťou Božou. Možeme dokonca povedať, že nám poskytuje akéhosi nepriame cesty k illeité.

Znamená to, že sprawdlivost' aby bola sprawdlivost'ou musí zostávať pod vplyvom hovorenia, pod vplyvom blízkosti. Levinas považuje sprawdlivost' za to assemble itself in the present, the insumountable diachrony of time, a beyond the said“ (LEVINAS, 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 us who 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 illeité sa objavuje v Lévinasovych textoch len sporadicky, no je jedným z klúčových 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 esenciu. 393

„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.”

Mohli by sme na základe doteraz povedaného chápať toto vyvažovanie nárokov všetkých zúčastnených zviesené s objavením sa tretej strany podobne, či dokonca ho zameniť za obtajobu klasického liberálneho principu proporcionálnej či geometrickej distributívnej spravodlivosti, či za deskripciu „pôvodného” řadského práva na rovnakú slobodu ľudovolčí. Myslíme, že Lévinas by nesúhlasil pretože podľa nieho by spravodlivosť nemala nikdy viest’ k „degenerácií onoho pre-druhého, k umenšeniu, či neutralizácii slávy, k degenerácii ktorá by mohla byť spôsobená v mierove sa pre empirické pohnutky pôvodnú dvojicu stáva trojicou”.

Na horizonte klasického ospravedlnenia použitia násilia by sme mohli povedať, že právo existovať je narušené pokiaľ sa dotyčný dopúšťa násila voči tretej strane. Existencia je vždy spravodlivá. „Iný sa nestavia proti mne ako iná – a teda nepriateľská – sloboda, ale ako sloboda podobná mojej.”

Levinas chápe spravodlivosť ako delimitáciu etiky ako mojej absolútnej zodpovednosti voči jednotlivému druhému.

Levinas považuje právo existovať za nezvratný a pôvodný fakt. Vzťah slobody k existenci názera nie v zmysle odsúdenia k slobode ale v zmysle ustanovenia v slobode. Existencia je vždy spravodlivá. „Iný sa nestavia proti mne ako iná – a teda nepriateľská – sloboda, ale ako sloboda podobná mojej.”

Levinas, napriek bolestnej skúsenosti vlastného osudu a osudu svojho národa, odmietá možnosť pripraviť niekoho o osobnú práv 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.
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 odmietat’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 obratnejšie voči zlu a nespravodlivosti je nespo­chybniteľne potrebné pokiaľ vedie k jeho ukončeniu.2 Levinas jasne odmietá pac­fizmus a hovorí, že kynoženie zla násilím znamená, že ho berieme vážne a že nepod­liehame zvodom nejakého (kreštanského) naivného odpúšťania, ktoré by nás robilo spoluzodpovednými za špirálu nekonečného zla.3


Súd spravodlivosti je teda možný vďaka počiatočné ne­spravodlivosti. Me­chanizmus spravodlivosti práve preto podľa Levinasa musí trvale usilovať o nápravu svojej vlastnej inštitucionálnej slepoty – či inými slovami – svojej nespravodlivosti úsilím nachádzat’ spôsoby prístupu k Tvári. Spravodlivosť by mala počítať na všetkých stranech a podľa jej hlavnej ideále lásky (charity) ako nositeľa spoluvinnosti za násilie páchané voči tretej strane. Podľa neho je láška (dobra) vždy orientovaná privilegovaná voči druhému. Pri spravodlivosti ide o jasný kontrast, keďže ona sleduje ideál nestrannosti zaviazaných očí. Súdený človek je podrbovaný právu a princípom, ktoré si kladú nárok na univerzálnosť.5 Prešťastný človek sa nehládá na tvár.


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 povahy patri stále úsilie o prehodnocovanie a vylepšovanie inštitúcií. A zároveň to, že štát je vnutorne nutne odkázaný na momenty (inštitúcie), ktoré z neho nepochádzajú. Práve tam kde úsilie štátu o spravodlivosť vedie k slepému rigorizmu, je potrebné zjemňovať spravodlivosť, načuvať osobným hlasom, teda udržiavať pôvodnú prítomnosť Tváre v hre. Môžeme povedať, že sociálna láská (dobrota) nasleduje spravodlivosť, ktorú prevracia...

Odmietnutie trestu smrti v poriadku štátnej spravodlivosti je pre Lévinasa príkladem 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 tretiej strany. Ako mám v tom prípade chápať svoju zodpovednosť za tretiu stranu? Potreby koho mám chápať ako urgentnejšie? S tretiou stranou nastáva problém kontradikcie, čiže problém so spravodlivosťou. Ukazuje sa zrejmým nutnosťí kritizovať etiku (v levinasovskom zmysle) z perpektívy spravodlivosti, no aj nevyhnutnosť späťnej 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 necítický postoj. Tieto levinasovské úvahy nám pripomínajú ako je uvažovanie o ľudskej dobrete 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 jelevinasovou ideou neredukovateľnosti Iného, etikou Iného, no zotrváva len pri nej a nepokračuje v spravodlivosti – ako to bohužiaľ veľmi často pozorujeme – nie je verne inšpirovaný jeho myšlienkovým dedičstvom.1 Samozrejme, že to je pohodlného voľbu nekritického postmodernizmu.

Literatúra:


Mgr. Ladislav Tkáčik, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
MOŽNOSŤ KONTEXTUALITY PRI RIEŠENÍ
SPRAVODLIVOSTI

Ľudovíť 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 spravodlivosťi s rovnosťou, a tým aj so všecbencosťou, spôsobuje vznik problému spravodlivosťi konania a subjektov konania, príp. príkazov, zákonov, či dovolení, týkajúcich sa individuálnych prípadov a konkrétnych osôb. Z etického hľadiska spravodlivosť obsahuje v sebe neprekonateľné napätie: rovnosť je jej podstatou, všecbencosť 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 vztáhovať aj na etiku: „Ekonomika jako veda nemôže odpovedať na takové normatívne otázky, ako jakú časť (a zda všetko nájde obsahu z dôchodcov určených konkurencí by mali dostat chudé rodiny, ale mohlo by sa analyzovať ekonomické náklady nebo pričiny rôznych vrstiev – rozdelených systémov.“ (Samuelson-Nordhaus, 1991, s. 46)

Podobne sa vyjadril na okraj vlastnej koncepcie spravodlivosťi John Rawls: „Politická koncepcia spravodlivosťi nepotrebuje byť kreatívnym novotvarom. Musí však známa intuitívne myšlienky a princípy zobrazovať 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 štúdium štruktúry na spravodlivosť sa vzťahujúcej („spravodlivosnej“) argumentácie, aj keď sama o sebe nemôže dávať objektívne platné odpovede, lebo tieto sú v zmysle non-kognitizmu principiálne závislé od rozhodnutia. (Weinberger, 1995, s. 210–211) Súhlasíť s Ottom Weinbergerom a domnievam sa, že už viacero vedecké objavy ukázať principiálne hranice řadského myšlenia v oblasti praktického rozumu. Zaraďujem medzi ne aj myšlienku, ktorú prvý krát postuloval David Hume, o nedejoditeľnosti toho, čo má byť z výrokov, myšlienku, ktorú Karl Popper vyjadril s odstupom niekoľkých storočí v tom zmysle, že najjednoduchšú a najdôležitejšiu bod etiky je pravdepodobne čisto logický. Čím mal na myslí nemož-
nosť odvodí netautologické etické pravidlá z tvrdení o faktoch. Medzi objavy poukazujúce na principiálne hranice ľudského myšlenia v oblasti praktického rozumu okrem toho patri aj dôkaz, ktorý bol sformulovaný Kennethom Arrowom a podľa ktorého neexistuje žiadna haslová metóda na princípe väänšinového pravidla, zaručujúce efektívnosť, respektujúca 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 porovnať, resp. prirovnávať rozdielné alternatívy a modely.

Práve v štrukturovaní problematiky úsudkov o spravodlivosti vidím dôležitosť ich vedeckého poznávania. Širší konsenz o štruktúre pojmov umožňuje formuloval 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, nútí 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 takého mieru, pokiaľ sa vzťahujú na dávanie alebo odnímanie, na vyžadovanie alebo odopieranie inými slovami: na rozdeľovanie a vyrovnavanie dobra (dobier) a bremien.

Pri vymedzení predmetu úsudkov o spravodlivosti Dreier nadväzuje na Martina Krieleho, ktorý ich vzťahujú na ľudí, ľudské konanie, resp. na predmety, ktoré sú odvodené od ľudí. Predmetom úvah o spravodlivosti podľa Krieleho tvori odnimanie, vyžadovanie, resp. odopieranie niečoho. Spravodlivosť dávania možno adekvátné vyjadriť nespravodlivostiou odoprenia takéhoto dávania. Čiže nespravodlivosť dávania je pojmovo spojená so znevýhodnením niečoho. Rovnako záver podľa Krieleho platí aj pre rozdeľovanie. Zovšeobecnenie prikladov, na ktoré sa úsudok o spravodlivosti môže vzťahovať (peniaze, moc, sloboda, život, láska, úcta, uznanie, atď.) Kriele nachádza v pojme ľudskej dôstopnosti. Predmetom uvažovania o spravodlivosti je teda ľudské odnimanie, vyžadovanie, odopieranie, resp. rozdele nie na základe úsudku o dôstopnosti. (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 príradenie (odnámanie) dobra (dobier), resp. zla (ujmy, bremien), ktoré sú spojené so zásahom do dôstojnosti človeka¹. Predikátom druhého stupňa je hodnotenie adekvátnosti (primeranosti) takéhoto príradenia (odnámania). Hodnotenie takéhoto príradenia môže vychádzať z dvoch možných postojov: legalistického a etického.

– Legalistický postoj spája spravodlivosť s konaním inštitúcií, ktoré sú vnímané ako legitimné.

– Etický postoj je obsahovým hodnotením predmetu úsudku o spravodlivosti. Pojem hodnotenia zahrňa v sebe porovnávanie, hodnotenie je porovnávaním niečoho s niečím. Hodnotenie príradovania dobra (dobier) a zla (ujmy, bremien) je teda rovnako porovnávaním tohto príradovania s určitými hľadiskami. Aké hľadisko 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 říšskom živote celé storočia.

Predikát spravodlivosti je teda výsledkom určitého druhu porovnávania. Hodnotenie príradovania dobra a zla (resp. príradovania a odnámania 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 príradovania dobra a zla je hodnotením kontextuálnym (aj keď nie len ním). To znamená, že obsahuje hodnotenie takéhoto príradovania 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 řadom príradované 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 príradovaniu

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 říšskej dôstojnosti, t.j. ako vyjadrenie kompenzácii za ujmu (bremeno), ktorá 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 (újmou, bremenom) kompenzovaná podstata. Toto podstatou je individualizované dobro, resp. zlo (a to alebo vyjadrené všebecne, napr. v morálnej norme, alebo konkrétne, napr. v určitom prípade). Utilitarizmus potom túto Aristotelovu schému mení. Kontextualnou podstatou sa stáva približný úžitok. Prikladom takéhoto utilitárstva je individualizované dobro, resp. zlo (a to alebo vyjadrené všeobecným dobrom, resp. zlom), ktoré kompenzovaná podstata, sprievodzovaná kontextom, je priraďovaná. Dobro môže byť však aj akceptovateľného nerovnosti.

Rawls za základ svojej analýzy spravodlivosti neberie možné situácie, ku ktorým dochádza k priraďovaniu (odnímaniu) dobiel, ale vám samotných dobiel (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 ktorého rovnosť je jej podstatou a všebecnosť jej formou. V tomto zmysle sa potom základnou otázkou je akceptovateľnosť (prijateľnosť) odliešností. Rozlišovať prítom možno konaňanie a subjekty konania, ako aj dobrá, resp. zlá (bremená). Hodnotenie spravodlivosti, spojené s kontextualným hodnotením, závisí teda od posudzovania sústavy dobiel a bremien a miery ich súladu, resp. zdoby. Spojenie hodnotenia spravodlivosti s požiadavkou všebecneho odlišností vedie k nevyhnutnosti analýzy hľadisk odliešností. Iným úhnom pohľadu, ktorý dotýka etický pohľad na spravodlivosť, je súvzdažnosť hodnotenia priraďovania dobra, resp. zla buď na jeho výsledok, alebo na postup (procedúru), ku ktorému vedie.

Konečne poslednou otázkou je stanovenie okruhu prípadov, v ktorých je hodnotenie spravodlivosti v spoľočenstve ľudí predmetom inštitucionálnej aktivity, potom najmä aktivít univerzálnej mocenskej inštitúcie, t.j. štátu.

Ak sa pokúsime o ľahkú sumarizáciu, vidíme, že:
- v analýze spravodlivosti považujeme za dôležité kritérium rovnosti, zahrňujúce problématiku hľadisk odliešností 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 hľadisk, ktoré spájajú hodnotenie spravodlivosti s výsledkom priraďovania dobra a zla alebo s procedúrou, ktorá k nemu vedie.

---

1 Napríklad čl. 7 Helsinské deklarácie – princíp proporcionality cieľov bol Svetovou zdravotníckou organizáciou doplnený o princíp minimalizácie rizík.
3. Namiesto záveru:  
Spravodlivosť ako rovnosť kontextu a rovnosť všeobecnosti

Úsudok o spravodlivosťi obsahuje teda dvojaké hodnotenie rovnosti priraďovania, resp. odnášania dobra, a to hodnotenie rovnosti kontextu a hodnotenie rovnosti všeobecnosti.

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 (újmou, bremenom) kompenzovaná podstata. Touto podstatou je individualizované dobro, resp. zlo (a to vyjadrené všeobecne, napríklad v morálnej norme, alebo konkrétne, v určitom prípade). Ak k nemu dochádza distribúciou, porovnávaným kontextom je rozdeľované dobro, resp. dobro odnášané subjektu v porovnatelnej situácii.

Rovnosť všeobecnosti (alebo inak povedané kantovská rovnosť) je daná maximou s rovnakým zaobchádzaním rovnako. Čiže je daná pravidlami formálnej spravodlivosťi, jej obsah však vyplýva najmä (nie výlučne) z riešenia aspektov kontextuálnej rovnosti (teda materiálnej spravodlivosťi).

Iným slovami: spravodlivosť z hľadiska etiky predstavuje stanovenie, resp. posúdenie kontextuálnych a všeobecných kritérií rovnosti (adekvátnosti, primeranosti) a vymedzenie predmetu ich aplikácie v oblasti ľudskej koexistencie a kooperácie. Týmto predmetom je meniac sa svet dobra a zla (újmy, bremen) a ich kompenzácia, resp. distribúcia.

Literatúra:


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 neodmysliteľné súčasť úvah o povahe ľudského poznania. Mnohí z polemizujúcich autorov sa snažili o zdôvodnenie svojho postoja v priestore vymedzenom dvoma krajinými 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 chápateľné úvahy ontologickeho a epistemologickeho charakteru, súvisiace napr. s verifikacionizmom alebo inou bežne rozšírenou doktrinou. 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 sémantického charakteru. 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 logik.

Charakterizujme si najprv stanovisko realizmu. S vedomím istého zjednodušenia a s úsiliom zovšeobecniť niektoré črty rôznych druhov realizmu, by taká charakteristika môhla vyzeráť nasledovne: Realizmus je stanovisko, ktoré považuje objekty, ich vlastnosti a vztážia medzi nimi za existujúce nezávisle od ľudskej mysle, vedomia či vnímania. Samozrejme, tento stručný opis realizmu je možné ďalej prebiehať, no z uvedeného je zrejmé, že základná charakteristika priamo nepočíta o poznateľnosti či nepoznateľnosti uznávaných, postulovaných či akceptovaných reálnych objektov a takisto neupresňuje o aké, resp. ktoré objekty, vlastnosti a vztážia vlastne ide. Naprieč tomu je problém poznateľnosti, ako aj problém ontologickeho 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 abstraktívnych objektov. Spor realizmu a nominalizmu tradične posoudzujúci status univerzálií je teda len jeden z možných, aj keď v minulosti pôsobil najvyraznejšie. Okrem týchto tradične rozlišovaných a navzájom si oponentú cich 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.

407
Realizmus navyše často vystupuje s rôznymi prívlastkami, za všetky ktoré sa vyskytujú si pripomíne ako 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 vtedy vážiť k niečomu. Otvárajú sa tu však aj možnosti porovnať, usporiadať a posudzovať vzájomné vztahy medzi rôznymi formami realizmu (pozri napr. [15]). Súčasná filozofia so svojím dôrazom na jazyk prirodzene preferuje úvahy, v centre ktorých je práve sémantický realizmus.


Podľa Dummetta (a iných) realizmus predpokladá teóriu významu, podľa ktorého je význam výroku stotožňovaný s podmienkami jeho pravdivosti (ktorých výskyt nemusí byť v skutočnosti rozpoznaný). Realizmus týkajúci sa existencie (vonkajšího) sveta tvrdí, že existuje fyzikálna skutočnosť, ktorá robi pravdivým, resp. nepravdivým akýkoľvek výrok o materiálnych objektoch, ktoré dokážeme formulovať. Pravdivost, resp. nepravdivost výrokov je nimi nadobudnávať na základe príjazne, ktorého podstávavá, ktorú môžeme skutočne fungovať jazyka a nahrádza ho teóriou podľa ktorého je význam chápany v kategóriách podmienok, ktoré nazorj dokážeme identifikovať a ktoré rozhodujú o pravdivosti či nepravdivosti výroku. Pravdivost či nepravdivost 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 dvojhodnotnosti a zákona vylúčenia treteho, ale toto nemusí výhradným znakom antirealizmu, takže Dummett neskôr už nepreferoval odlušťujúce 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 (nekonklúzívnej) evidencie v jeho prospech. Dummett sa predovšetkým sústreďoval kritiku myšlienky pravdy prekrachujúcej poznanie, ktorá je príznačná pre realizmus. Kritickým pre realizmus je najmä zdôvodnenie stotožňovania podmienok pravdivosti v prípade nerozhodnutelných tvrdení. Speciálnou pozornosť Dummett venoval výrokom o minulosti, resp. realizmu v súvislosti s minulými udalosťami, pretože v tomto prípade je jasné, že sa stáva komplikovaným akejkoľvek označenie nejakých udalostí za také, ktoré robia z výrokov o minulosti pravdivé výroky – streťame sa tuž nie s minulostou, ale len so stopami po nej.

Dummettový 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 metodou jeho verifikácie (až keď treba podotknúť, že Dummett sa jasne dištaňoval od sémantického atomizmu, ktorý je zreteľný u neopozitivistov).


Dá sa povedať, že Dummett udal smer, pokiaľ ide o rozvíjanie kritiky realizmu. Vysporiadať sa s metafyzickým realizmom sa stal jednou zo základných položiek filozofického programu H. Putnama, takže jeho výrazná zásluga na kritike realizmu je neprehliadnuteľná. Putnam obohatil štandardné postupy antirealistické 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 v ľakom vyživovacom roztoku. Pomocou systému elektród, resp. rôznych vláken sú stimulované oblasti takéhoto mozgu, takže mozog, t.j. vedomie, ktoré sa vytvára na základe mozgovéj činnosti, má isté vnemy, ktoré nesprávne identifikuje s predmetmi vonkajšieho sveta. Pravda je 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 celého našej skúsenosti, pričom zlého démona z Descartových Meditácii nahrádil šialený vedec. Realizmu sa to týka v tom zmysle, že podobne ako skepticismus – de facto pripúšťa, že naše slová (vo všeobecnosti jazyk) a mentálne symboly sú istať 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.


Je zaujímavé, ako bol Putnamova pozícia v spore realizmu a antirealizmu vniatá. Autori hlásiaci sa k realizmu (D. Lewis, M. Devitt) mali sklon Putnama označovať za antirealistu bez ohľadu na to, že sa ušiloval zachrániť zbytok realismu v nejakéj novej podobe. Na druhej strane, Putnama niektorí označili za jednoznačného prívržencu realismu v tradičnom a pomerne striktnom chápaniu. Napr. podľa
Davida Andersona Putnamova koncepcia napĺňa všetky metafyzické aj epistemologické znaky realizmu, ktorými sú:
1) osvojenie si korespondenčnej 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 kobercetnosti skepticizmu – (Putnamov scenár Mozgu v nádobe nehovorí o logickej nekonzistencii skepticizmu ohľadom poznania vonkajšieho sveta)
6) antiskeptický – (Putnam zdôvodňuje, že hypotéza skepticizmu je nepravdivá)
7) antirevizionizmus – (Podľa Putnama zlyhanie fundacionalistického realizmu nemá mať za následok revíziu „spôsobov reči a myšlenia, ktoré majú praktickú a duchovnú vahu“) ([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 korespondencnej teórie, tak aj samotná myšlienka sémantického interpretácie realizmu je nesprávna. Realizmus je podľa nich predovšetkým metafyzickou doktrinou, 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 małym „r““. Putnam prístup sa teda podobá na niektoré postupy Kantovej teoretickej filozófie. Ide najmä o zavislosť uchopovania predmetov od konceptuálnej schémy. Rozdiel je však v tom, že Putnam hovorí o pojmovej relativite, kým Kant sa relatívizm už pre svoje slovy už hlavne na povahu vied, v ktorých je realizmus

Autori, ktorí sa snažia obhájiť realistické stanovisko aspoň vo nejakej jeho minimálnej podobe (do toho treba zaťať aj Putnama), sa zvyknú odvolávať na poznanie zdrového rozumu, ale hlavne na povahu vied, v ktorých je realizmus
v základnom nazeraní na svet bežne zahrnutý. V prostredí vedy celý problém akcelruje, 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.


V prospech vedeckého realizmu svedčí najmä úspech, z akým postupuje veda. Úspešnosť vedy pri objasňovaní a predikcii by nebolá taká prenáviná, ak by entity a atribúty, o ktorých hovorí nebolí aspoň približne také, ako sú opisované. V tomto zmysle sa teda argumentuje silou abdukcie: Vedecký realismus je najlepším vysvetlením toho, že veda dosahuje úspechy.

Otvára znie, aké zámery a aké dôsledky sprevádzajú zavrhnutie realistického stanoviska. Skrášť tu motívaciu antirealizmu tretí nech zjednotil D. Davidson nasledovným spôsobom: „Antirealizmus je výrazom nepotlačiteľnej týžby západnej filozofickej zaistit, že čokoľvek je skutočné, môže byť poznané: antirealizmus sa to snáži dosiahnuť tým, že nepriznáva existenciu tomu, čo podľa jeho verdiktu leží za hranicami ľudského poznania. ... Antirealizmus ostáva filozofickej kyslého hrozna. Jeho motto znie: ak nemôžeme (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 pojmou pravdy. Slovami Davidsdona: „Je to tož možné napríklad tvrdiť, že ak nestačia naše epistemické schopnosti na určenie pravdivos-
ti či nepravdivosti nejaké vety, mali by sme stanoviti', že tá veta nemá žiadnu pravdivostnú hodnotu alebo že by sa malo uplatniť nejaké redukované chápanie pravdivosti. Výsledok výjde narovnako: skutočne či pravdivé je ušite na miaru nejaké formy poznania" ([4], 91). K tomu je azda potrebné dodat' poznanímu, že ak vyber tie vety nie sú správne dostavyané uspokojivými kritériami, arbitrárnosť celej procedúry môže vývodíť 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 snaža vyvz.converter do výzvy z neúpechu metafyzického realismu zároveň preceňuje aj pohľad možnostami filozofie. Filozofia nie je podľa Putnama pédéstálom, po ktorého zrušení by sme mali nevyhnutne prehodnotiť množstvo spôsobov, ako hovoríme o svete v bežnom živote (najmä slová ako „vedieť“, „objektívny“, „fakt“, „rozum“). Akokoľvek by to, čo filozofia hovorí, bolo iluzórne, problém realismu nevyminávať, taketo ilúzie naznačujú čo si podstatné v říšské povahy, preto je to potrebné náležitie preskúmať.

Polemika medzi realizmom a antirealizmom trocha trpí typickým nedostatkom diskusí, ktorým chýba nezaujatý moderátor (ak ním nechápeme Putnama alebo iných autorov). Nejasné je tiež to, či sa sporiacim stranám podarilo prípadne podarí vyvz. konzervatólný rámc pre rozhodnutie, kto má vlastne niesť bremeno dokazu. Tak či onak, každé zaujatie stanoviska v tejto otázke je determinované prijatou teóriou významu, vzťahom k pojmu pravdy alebo priklonom či naopak oproti redukcionizmu. Evidentné previazanie súčasného stavu diskusí o probléme realizmu s filozofickou tradíciou je samozrejme možné v zmysle napr. Rortyho úvah považovať za nadvazovanie na nekorektný obraz pestovania filozofie, ktorý nám zanechal novovek ako svoje neblahé dedištvo. Nazdávam sa však, že detailnejšie posúdenie nových transformácií, ktoré nás vzdialali od starého chápania sporu o realismus je schopné poukázat' na fakt, že tento spôsob analýzy vzhľadu človeka k svetu nemusí byť neplodný. Jedine vtedy, ak by sme neplodnosť stotožnili s neukončenostiou.

Literatúra:


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

Etelá 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 solutions.

Časťou 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 oprim o teóriu stanoviska (ako historický typ feministických epistemológii), podľa ktorej náš pohľad na svet spoluurčuje situovanosť v ňom.

Teória stanoviska (TS) tematizuje vzťah medzi sociálnou pozíciou a príslušnou identitou/perspektívou, zdôrazňujúc, že partikulárnost poznávania nemusí viest' ku gnozeologickému pesimizmu či relativizmu, ale naopak, môže viest' k vyššej miele sebaktíravej reflexiei. Ak vychádzame z toho, že sociálny systém pozostáva z mnohých štruktur, ktoré sa vzájomne prekrývajú, a sú aj vo vzájomnom konflikte, je zrejmé, že proces rozkrývania jednodušších štruktur závisí od zmnoženia perspektív, z ktorých sa na ne nahlíada. Niektoré zo štruktur sociálnej reality sa stávajú viditeľnými z perspektívy konkrétneho stanoviska, cez prizmu určitých kulturných filtrov, iné sa naopak, stávajú neviditeľnými. Nieckedy práve zmena kulturného filtra umožňuje novú perspektívu pri pozeraní sa na sociálny (prírodný) svet, pretože „odstraňujú závoje a klapky na očiach, ktoré zameňujú poznanie…“ ([1], 80). Pre „nové“ videnie je dôležité najmä perspektívu mimo centra, ktorá môže sprostredkovať nesteretotypný pohľad na sociálnu realitu a generovať jej svieže, kritické analyzy ([2], 126). Stanoviskovú koncepciu charakterizuje viera v možnosť transformovať konkrétne situovanosť (najmä v prípade znovyhodnotej situovanosti) na „systematicky vhodný a platný vedecky zdôvodnený“ ([3], 129), neznamená to však, že tieto perspektívy samy osebe zaručujú dosahovanie vajšej objektivity poznania.

Aj rôzna kultúrna situovanosť utvára pre genézu poznania rôzne podmienky (ontologické, etické, svetonázarové a i. predpoklady). Jednotlivé kultúry disponujú rôznymi diskurzívnymi zdrojmi, poskytujú rôzne východiskové obrazy sveta a diskurzívne rámce (metafory, modely naráčie, konceptuálne rámce a pod.), ktoré vplyvajú na charakter získavaných poznatkov a podmienňujú 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 preduškami získanými v socializácii. Tieto sú v kultúrach hlboko usadené a zváčša sa vnútri nich nepociťujú ako stereotypy či predpoklady, ale ako niečo „prírodzené“, čo nemusí
podlieha kritickej reflexii. Ani tento fakt nemusí ústiť do gnozeologického pesimizmu, východiskom môže byť „dialogická prax“, procesy vzájomnej recipročnej interpretatívnej kritiky ([5], 201). Často si neuviedomujeme, ako je náv 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 východisk poznávacích procedúr. Na epistemologickú privilegovanosť „pozície outsidera“ poukazuje napríklad sociológka Patricia Hill Collinsová, podľa ktorej táto pozícia dáva možnosť kombinovať blízkosť so vzťahovanostou, záujem a zaangažovanosť s odsudopom a s indiferentnosťou, čo vytvára predpoklady na dosiahnutie váčšej miery objektivity. Skupiny nachádzajúce sa vo vzťahu k dominantným sociálnym inštitúciám v pozícii „outsiderov“, získavajú podľa tejto autorky optiku, akú by nemali „vnútra“, nadobudnúť schopnosť vidieť či už konceptuálne schémy, či vzory výška 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 vnásaním inej perspektívy môžu zvyšovať objektivitu poznania, ale aj v tom, že toto poznanie rozhodne dokážu rozpoznat’ v kultúre isté vzorce právania a viery, ktoré by „domáci“ či ť „vnútrní“, dokázali len ťažko, ak vôbec, identifikovať, a tak prispievajú k obohateniu diskurzu a horizontu už etablované disciplíny ([6], 15 a n.). Dôležité je prepojenie „pozície v centre“ s „pozíciou periférie“, ktoré pomáha zdroje potrebné na zmenšenie možných deformácií vo výkumoch sociálnej reality ([7]).

V súvislosti s prepojením pozície „vnútra“ s pozíciou vonku“ sa vynára otázka „kontradiktorickej identity“, ktorá sa z konvenčného pohľadu hodnotí ako nedostatok, no z pohľadu TS ako výhodu. „Dvojpozícia“ (byť zároveň „vnútra“ a „vonku“, v centre a na periférii) a s ňou spáta „dvojidentita“ môže podľa predstaviteľov TS viest’ k odhalovaní nových aspektov reality, generovať hodnotné porozumenie mnohých javov v spoločenských vedách, ale aj v umení, môže (ale nemôže – závisí to na súhore viacerých faktorov) generovať epistemickú privilegovanosť. „Outsider vnútra“ má totiž prinajmene dve odišné identity, ktoré tým, že sú nielen odišné, ale sú aj v opozičnom vzťahu, môžu produkovat’ nový diskurz, nové poznanie. Relevantnou je aj kultivácia empatie, schopnosť dôverovať inému typu skúsenosti a pohľadu na svet na základe tejto odišnej skúsenosti; schopnosť vo vlastných analýzach zohľadňovať takúto skúsenosť ([8]).

V súčasnosti sa pojmy marginalizácie, outsiderstva, cudzosti analyzujú vo viacej erich epistemických teóriách, ktoré sa označujú ako „socilná epistemológia cudzosti“ ([9], 267–277). Môžeme spozorovať všeobecnéjšiu tendenciu (yvesvitéľit- ných aktuálnymi sociálnymi procesmi) použiť trópy marginality, cudzosti, outsiderstva, diaspor a na ich základe utvárať aj všeobecnéjšiu diskurz marginality, ktorý vstupuje nielen do akademických disciplín, ale zasahuje aj viaceré sféry spoločensko-
politického (nemenej aj kultúrneho) života ([10], 222-237). V súvislosti s faktom „dvojitého videnia“, či „bifurkácie vedomia“ sa v týchto koncepciách nastaľuje aj otázka „dislokácie“, či pozie „byť v-medzi“ ako istej „hybridnej lokácii“, ako „tretej pozície“. Ukazuje sa, že existujú určité príbuzné momenty medzi feministickými, multikulturnými či postkoloniálnymi štúdiami, ktoré takisto zaznamenávajú vzostup v súvislosti so spoločensko-politickými zmenami vo svete. Reflektovanie „dvojitého videnia/vedomia“ sa spája s úsilím o najkomplexnejšie zachytenie problémov, predovšetkým s ohľadom na kognitívne možnosti „tretej pozície“. Zásadné inovácie v poznavaní, ktoré sú späté s narušaním zaužívaných spôsobov videnia, možno pokládať za funkciu marginálnej pozície či „tretej pozície“. Dôležité je uvedomiť, že takéto medzikontextové sprostredkovanie, ktoré prináša novú optiku, nie je univerzálne, pretože nie je možné obsiahnuť všetky možné kontexty 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 s úhľadom filozofická tradícia, pravda, je to inak chápaná a inými prostriedkami dosahovaná transcendencia ([9], 278–279).

Pri rozpracúvaní problematiky „dvojpozície“/„dvojidentity“ sa vynárajú mnohé vážnejšie (etické, epistemologické, ale aj psychologické) problémy, ktorým sa spravidla nevzťahujú dostatočná pozornosť, ba ktoré sa niekedy prehliadajú. Stručne načrtneť isté riziká späté s touto „dvojpozíciou“. Na jednej strane skúsenosť „dvojidentity“ dáva jedinečný 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 schopnosť dokončiť „dichotomizovať svoj život a rezervovať rámec odlišného kontextu pre obe jeho roztiažené časti“ – že teda dochádza k akémukoľvek roztriešteniu jeho života napríklad tak, že pre svoj život vo verejnej sfére si volí iné vzory správania, iný životný štýl ako pre svoj súkromný život, takisto roztrieštenosť môže viest’ k napätiam, k problematickým permanentným prechodom z jedného životného štýlu do druhého, z jedného kultúrneho rámca do iného, a aj k frustráciam, ak tieto prechody nie sú bezkonfliktné. Ďalšou možnosťou je, že individuálm sa pokúša odmietnuť praktiky svojho vlastného kontextu a rozhodne sa – z viacerých, zväčša pragmatických dôvodov – podobajť sa dominantnej, resp. cudzej kultúre, tým však spravidla ohrozuje, resp. znevažuje
hodnotu svojej pôvodnej identity. Môže sa stať aj to, že individuum (skupina, spoločnosť) sa rozhodne úplne odmietat’ praktiky cudzej – dominantnej kultúry a zotrvať len vo svojom rámci, uzavráť sa pred cudzími vplyvmi, čo môže ešte viac zvýšiť jeho izolovanosť aj v extrémnom prípade viest’ 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 vyhoda môže viest’ k strate koreňov, k strate miesta, ktoré by ľudí mohlo mohol podarovať za svoj domov, k rozpadu vlastnej identity, a následne môže produkovať aj rôzne psychologické aj sociálne problémy (ambivalenciu, pocit neistoty, vykorenenia, odcu- 


V súvislosti s „dvojidentitou“ neslobodne strácať zo zreteľa ani nebezpečenstvo spočívajúce v nezriedkavej romantizácii a idealizácii marginalizácie, „inakosti“, „cudnosti“. Podobné úskaše vidím v nekritickom presvedčení, že prisvojiť si perspektívu iných je bezproblémovou záležitosťou, pokladám totiž za diskutabilné, či je vôbec možné úplné prisvojenie si takéto perspektívy – čo by sme sa nemali usilovať o jej pochopenie, ako aj o pochopení spôsobu videnia, myšlien, interpretovania sveta z takého perspektívy, že by sme sa nemali usilovať všechno ju do našich pohľadov. Pozícia „byť vonku a zároveň vnútri“ predstavuje ďalšie problém, nakoľko nie je možné spätný návrat k pôvodnej identite, tá už bude v sebe niest’ – či už s pozitívnymi alebo negatívnymi dôsledkami – „nadosah“ získať v predchádzajúcej kontradiktorickej pozícii. Takáto neďahlko získať je a zfrekventne aj dlhodobie udržateľná pozícia ponúka nové možnosti „dvojitého vide- nia“/„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 problematik „dvojvidenia“ založeného na prepájaní perspektív, resp. problematik kontradiktorickej „tretej pozície“, ktoré som tu stručne načrtla, sa v najhlbšom čase stanú teoreticko-metodologicky, ale aj politicko-praktickými relevantnými témami vo viacerých vedných disciplínach reflektujúcich najrozsiahlejšie sféry spoločenského života, a to najmä s ohľadom na postupujúcu globalizáciu a s ďalšou súvisiaci strety, prelnánia a vzájomné vplyvy medzi rôznymi identitami, kultúrami, sociálnymi systémami. Nazdávam sa, že TS môže ponúknúť pre rozpracovanie týchto tém produktívne inšpirácie.

Literatúra:


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 zdánlivom „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 zjednodušime, tak tých, ktorí včasšiu dôležitosť pripisujú dedičnosti môžeme označiť za nativistov a tých, ktorí viac zdôrazňujú úlohu prostredia môžeme poznať pod „značkou“ konekcionistiky.


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 zameriame predovšetkým na najdôležitejšie teoretické argumenty a najdôležitejšie empirické výskumy, ktoré svedčia v prospech nativistickej platformy.

Vrodený jazykový softvér

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 matierinského jazyka. A ide práve o to, čo sa používa z tohto vrodeného univerzálneho softwarového balíka v danom konkrétnom jazyku. O tom, ktoré parametre sa nastavia, rozhoduje vždy konkrétna jazyková prostredie. Tento balík údajne obsahuje potenciálne okolo sto parametrov.

Na ilustráciu uvedieme jednoduchý príklad s *pro-drop parametrom* – absenciou sémanticky prázdného zámena v pozícii podmetu. Tento parameter je nastavený napríklad v talianskej (*Nemám peniaze*), španielskej (*There is no money*) a že 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 prázdnne 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 oškrab, ktoré sa rozšírili až na cele svet. Tieto řadu hovorili jazykom koloniálnych kolonialistov na podzemnej úrovni, teda jazykom takmer bez akéhokoľvek ohybania slov a gramatiky. Zaujímavé je, že potomokvia týchto imigrantov, vychovaných v takomto chudobnom jazykovom prostredí, už v prvej generácii hovorili plnohnodnotným jazykom s bohatými gramatickými štruktúrami, pre ktorý sa ujal názov kreolčina.

Kreolčiny vznikli nezávisle na sebe aj v iných častiach sveta (všade tam, kde sa udialo koloniálne príběhy), pričom pozoruhodné je, že gramatické štruktúry týchto jazykov majú bližšie k sebe navzájom než k pôvodným jazykom alebo k jazyku kolonialistov východných vládcov.

Podobne silný príbeh je spojený aj so vznikom nikaragujskej posunkovej reči. V Nikaragu 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 nechali zvyknúť sa na víťa a nejavili žiadny záujem
o takéto učenie. Aké veľké však bolo prekvapenie tímu pedagógov, keď zistili, že deti napriek tomu medzi sebou komunikujú prostredníctvom neznámých 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


Nemám tu možnosť uviest podrobnosti technológie výskumu. Uvediem iba jeden zaujívací 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 vrozené strategické princípy.

3. Hypotéza o slovách a pravidlách

Významným stúpencom a rozvíjaťom Chomského koncepcie je aj psycholinguista 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

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 výskummi. Často sa v tejto súvislosti spomíňajú tzv. vlčie deti (presnejšie deti údajne vychované zvieratmi). Príbehy o týchto detách však nie sú spoľahlivo doložené, patria skôr do oblasti mýtov. V odbornej literatúre však máme diagnostiky i terapeuticky dobre opísaných niekolko prípadov, keď z nejakých (často veľmi drastických) príčin prežili deti kritické obdobie (alebo jeho časť) v úplnej jazykové izolácii. Medzi najznámejšie patria tieto tri prípady:

1. Prípad Isabelle. Ide o dievča, ktoré do šesti a pol roka žilo celkom izolované od sociálneho prostredia v tichom vázení svojho starého otca a nemej, mentálne retar-

2. Prípad Genie. Je to príbeh dieťaťa s podobným osudom, ako 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 triaťa rokov sedem mesiacov). Keď sa situácia radikálne zmenila a Genie sa dostala do príaznivého prostredia, napriek veľkému úsiliu samého dieťaťa a odborníkov okolo niej, bolo už neskoro. Za sedem mesiacov sa naučila počítať do päť, pomenovať 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…). Jednoduché 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 jazyka [1].

V súvislosti s týmto prípadom sú však aj isté pochybnosti, či v prípade Genie nezohrali svoju úlohu aj ďalšie faktory, ako citová deprivácia, emocionálne traumy, ktoré dieťaťa v priebehu svojho strašného väzenia zažilo, nenarušili jej schopnosť učiť sa.


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.
duktívnosť sporov medzi racionalistmi 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:


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 MS SR, projekt č. 1/0223/03.
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. 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 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 School1. 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 philosophy2. Therefo-

---

2 „There are no unquestioning advocates of the Vienna Circle – wrote Ajdukiewicz – 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 empirically 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.

\(^1\) J. Woleński: Filozoficzna szkoła..., s. 317.
\(^2\) R. Wójcicki: Poszywizm 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 in 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 XIXth 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. 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 poszywicy. „Studia Philosophiae Christianae” nr. 1, s. 8.
2 W. Tatarkiewicz: Pięćdziesiąt 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

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. 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. 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. 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.
4 M. Massonius: *Poradnik dla samouków...*, s. 154.

430
recognized as useful only for didactic purposes¹. 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”¹³.

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 społeczna. W: Pisma filozoficzne Adama Mahrburga..., s. 202. Mahrburg wrote 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.

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”. 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.

---

DÔVERA A JED 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 reconceptualize trust in the sense of weaving 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 medzi ľudských vzťahoch málokto pochybuje, pojem dôvery nepatri k filozoficky ľahko reflektovaným a analyzovaným pojmom, ba možno povedať, že tento pojem tvorí akúsi „slepú škvrnu“ vo filozofii, osobitne v súčasnej analytickej filozofii ([5], 1). Nevšimnute sa otázkom dôvery zo strany filozofie nie je asi náhodná, ale súvisí s tradicou osvietenského myslenia, kladúceho dôraz na človeka ako autónómu a sebestačného bytostí oddělených od ostatných ľudských bytostí. Tradicionalne chápanie človeka ako aktéra – či už poznanovacej alebo praktickej – činnosti vychádzalo z predstavy nezvislého individua. Predstava človeka ako racionálnej bytosti tiež nepôsobila priaznivo na tematizáciu dôvery, keďže sa zdá, že dôvera je priam protikladná tomu, čo sa považovalo za kriterium racionality (blížie pozri [7]).

Nezáujem súčasnej filozofie, osobitne epistemológie o problematike dôvery zrejme súvisí aj s tým, že tento pojem má silné psychologické zafarbenie; dôvera sa považuje za istý psychický, emocionaľný stav, ktorý nie je filozoficky priľahlý zaujímavý; inakedy sa zas považuje za fenomén súčasnej epistemológie súvisiaci s přípustným, ale mimoriadne t'žko uchopiteľným. Nevšimavost' voľa problématike dôvery vo filozofickej reflexii ľudského poznania nepočítane súvisí hlavne s dvoma predpokladmi, ktoré stojia vo pozadí epistemológie ignorancie voľa dôvere (alebo vedú k priamemu odmetaniu jej epistemického významu): Podľa prvého predpokladu hovorí o dôvere v súvislosti s poznávaním vzbudzujúce podozrenie zo psychologizmu, čo sa v súčasnej epistemológie považuje za niečo neprípustné (tento predpoklad sa spája so zaujímavým, ale nezisťovateľným fenoménom). Druhý predpoklad sa týka samotného chápania klesajúcim fenoménu dôvery, ako aj poznania; vo sieti tohto predpokladu dôvera je vnímán ako negatívny faktor, ako tieň priam antiteoretické k vedeniu (tento predpoklad sa spája s poznávaním, podľa ktorého dôvera je psychofický stav alebo stav mysle). Druhý predpoklad sa týka samotného chápania jednak fenoménu dôvery, ako aj poznania; vo sieti tohto predpokladu dôvera je vnímán ako negatívny faktor, ako tieň priam antiteoretické k vedeniu (tento predpoklad sa spája s poznávaním, podľa ktorého dôvera je „slepá“). Vo svojom prípisek by som chcela argumentať proti uvedeným dvom predpokladom a načerňať alternatívne chápanie dôvery, ktoré otvori koncepcia priestor pre artikuláciu vztahu medzi poznánim 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 hovorime, že cítíme dôveru voči niekomu. V behavioristickom približení môžeme o dôvere hovoriť ako o istom type správania či konania, alebo ako o dipozícii konát istým spôsobom. Inakedy 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 individuom. Nedostatkom takého chápania je to, že orientuje pozornosť na individuum a zastiera interpersonálnych vzťahov a v ľudskej interakcii. Podľa Lagerspetza dôveru nemáme chápať ako mentálny stav, ani ako vzorec správania. Slovo „dôvera“ nereferuje na psychologicky stav…Neexistuje žiadna špecifická stav myslenia, žiadna špecifická dispozícia alebo aktivita, na ktorú by bolo isto slovo odpovedať vo všetkých prípadoch” ([5], 2). Uvedený autor navrhuje, aby sme slovo „dôvera“ chápať skôr ako nástroj ľudskej interakcie. Ak hovoríme o dôvere, nechceme tým popísať nejaký fenomén, ktorý existuje nezávisle od spôsobu, akým vnímane a interpretujeme ľudske konanie – hovoríť o dôvere znamená vnímať 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, ktorie zahŕňa istú pečať – zamúlená pečať – nezradne ukladania druhých, ktoré nám dôveru jú“ ([5], 5).

Takáto východisková charakteristika fenoménu dôvery si určite vyžaduje ďalšie rozvinutie a upresnenie, pre účely tohto príspevku však bude snaď postačujúce vyzdvihnutí niektoré dôležité komponenty chápania dôvery:

1. dôvera sa sice manifestuje v správaní a konaní, je však identifikovateľná z perspektívy tretej osoby (z hľadiska prvej osoby je skôr nereflektovaná, nevedomovaná); v tomto zmysle je teda závislá na perspektive, je situovaná

2. v správaní je dôvera identifikovateľná ex post;

3. v dôvere je obsiahnutá interpersonálna vztahová 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 jasných kontúr. Napriek istým konceptuálnym ďaždomiam sa však domnievam, že tento pojem je možné, ba aj potrebné uplatniť pri filozofickej reflexii poznania, osobitne pri tematizácii niektorých činností viednej vedy.

Ako som už uviedol spomenutá, 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, nepotrebuje dôveru a dôverujeme vtedy, keď nevieme, je v súlade s moderným chápaním ľudskeho poznávania sveta a s osvietenským ideálomsky autonomickým rozumom. V ostatných desaťročiach sa objavujú viacero výhry východisko voči predstav autonómneho, izolovaného a sebetaočného subjektu poznania – niektorí autori upozorňujú naprí-
klad na istú koincenciu 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 ideológie, implantovaná do epistemológie, viedla k tomu, že vzájomnú intelektuálnu 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 epistemologickej škumaniach si všimajú aj sociálne dimenzie vedy a vedeckého výskumu, otvárajú v posledných dekádach otázky týkajúce vedeckých komunit ako subjektov poznania. Všimajú si ich sociálnu dynamiku ako aj otázky interpersonalnej kooperácie ako dôležitej rovniny vedeckej práce (a dôležitej rovniny 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 vedecké subjekty môžu sa vzájomne dôverovať a taktiež ich vzájomné dôvery a svedectvá nemusia byť žiadne epistemicky vážne.

Autori, ktorí vo svojich epistemologickej škumaniach si všimajú aj sociálne dimenzie vedy a vedeckého výskumu, otvárajú v posledných dekádach otázky týkajúce vedeckých komunit ako subjektov poznania. Všimajú si ich sociálnu dynamiku ako aj otázky interpersonalnej kooperácie ako dôležitej rovniny vedeckej práce (a dôležitej rovniny filozofickej reflexie vedy). Nielen filozofické, ale aj viaceré sociologické výsledky ukazujú, že kooperatívny charakter vedeckej práce sa stáva v súčasnosti stále dôležitejšou charakteristikou výskumu, že vedecké subjekty môžu sa vzájomne dôverovať a taktiež ich vzájomné dôvery a svedectvá nemusia byť žiadne epistemicky vážne.

Poznanie založené na svedectve však predpokladá ako svoj vnútorný moment dôveru – a to jednoduché preto, že poznanie na základe svedectva sa vyskytuje v situácii, keď A nepozná dôvery, 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 posúva B. Môžeme povedať, že A vie, že p (napríek tomu, že je to „slepé“ vedenie)? Hardwig argumentuje, že ak by sme to popreli, museli by sme pripustiť aspoň jednú z nasledujúcich možností:

1. mnohé súčasné vedecké výsledky nedosahujú status vedenia, nie sú vlastne poznanim;
2. niektoré môže vedieť, že p, aj keď je ignoruje najlepšiu evidenciu pre p;
3. existujú racionálne akceptovateľné presvedčenia, ktoré sú akceptované vedeckými spoločenstvami, ale nie individuími.

Podľa autora však všetky tieto možnosti sú neprijateľné, preto treba prijať dôveru ako legitimný spôsob zdôvodnenia presvedčenia vo vede. Akceptovanie dôvery ako legitimného spôsobu zdôvodnenia presvedčenia vo vede sa vo svete uvedenej argumentácie opiera o dva prípady – 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 osobe B.
A môže veriť, že B má dobrý dôvod pre svoje presvedčenie, že p, aj keď sám nemá evidenciou pre p, a takýmto dobrým dôvodom je viera, že B je dovverhodnou osobou. „Kritika, 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 dovverhodnosti toho, kto poskytuje svedectvo, pretože ak by osoba B poskytujúca svedectvo nebola dovverhodná, osoba A by sa nesťaľa na jej svedectvo. Táto dovverhodnosť je konstituovaná tak epistemickými (odborná kompetencia, dôkladnosť, schopnosť epistemického sebahoďenienia), ako aj morálnymi kvalitami (pravdivosť). V každom prípade sa ale ukazuje, že spoľahlivie sa zo strany A na svedectvo B musí zahrnuvať jeho spoľahlivie sa na charakteristiku osoby B. To znamená okrem iného aj to, že racionálna mnohých našich presvedčení, má na mysli presvedčenia vedecké, sú závislé nielen od našej kompetencie či racionality, ale aj od charakteru iných – a racionality našich presvedčení závisí od toho, čo robí a čo hovoria iní a je mimo našej (individuálnej) kontroly.

Takýto záver sa môže javiť ako nezvyčajný alebo neťažko akceptovateľný, avšak týmto nezvyčajnosťou uvedeného názoru je zapríčinená tým, že Hardwig nazýva „individuálistickej predsudkom“. Tento predsudok, ako som už naznačila, má bohatšiu a silnú tradíciu v západnom filozofickom myslení a je spojený s ideou epistemického sebetaoehodnenia moderného subjektu a je typický pre celú modernú epistemológiu. Proti uznaniu dôvery ako nástroja zdôvodnenia by bolo možné namietat, že kooperácia medzi členmi vedeckého spoločenstva sice predpokladá dôveru, ale tu nejde o dôveru v morálnom zmysle slova, ale o účinnú strategiu 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 vlastné dôveru v tieto „inštitucionálne mechanismy“ vedy, ktorá by bola z morálného hľadiska irelevantná. Hardwig však cituje viaceré empirické výskumy, ktoré ukazujú, že tieto inštitucionálne mechanismy nefungujú vždy spoľahlivo, a týmto skutočnosťou si samotní vedeči veľmi dobre uvedomujú. Uvádza napr. prípade realizovaný v USA, ktorého sa zúčastnilo 2100 respondentov vedeckých disciplín a ktorého výsledky odhalili, že temer jedna štvrtina vedeckých osobných zoznamov ktorých sať saľovala dát a dve tretiny respondentov tvrdilo, že ich práca bola plagiatizovaná. Osobitne v biomedicínskom výskume je rozšírené presvedčenie, že ani koleguálna oponentúra ani replikovaťť výsledkov nie sú schopné odhalit podvody – pri najmenšom nie v krátkodobom alebo strednoodobom horizonte. Preto uvedená námietka nemôže byť celkom účinná voči názoru, podľa ktorého „vedecké poznanie často spočíva na morálnej a epistemickej podstave vedeckých disciplín“. „Nie preto, že by „tvrdé dáta“ a logické argumenty neboli nevyhnutné, ale preto, keď relevantné dáta a argumenty sú príliš rozsiahle, rozširované a príliš zložité na to, aby nimi jednoducho vedeck 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 konšituovaná tak epistemickými, ako aj morálnymi kvalitami. Nazdváram sa ale, že tematizovať spoľahlivosť ako individuálnu charakteristiku súvisiacu s epistemickými a morálnymi črtami vedca je nedostatočné, keďže spoľahlivosť individua je často odvodná od spoľahlivosti komunity, resp. komunita funguje ako garant dôveryhodnosti jednotlivca. Dôveryhodnosť je totiž vždy reflektovanou, uznanou dôveryhodnosťou – osoba (či skupina) je dôveryhodná natoľko, ako je ako taká uznaná inými. Uznánie dôveryhodnosti pritom môže byť 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 nie lenže súladí s praxou súčasne vedy, ale má isté dôsledky aj pre chápanie epistemológie – rozširuje oblasť epistemologickej reflexie, inkorporuje do nej nepočitane prvky morálnej/etickej reflexie a otvára hranice medzi epistemológiou, etikou a sociálnou filozofiou.

Literatúra:

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)

„Odbalit, že tvrdenie, ktoré vyslovuje metafyzik, vytvára cieľové nespokojnosť s našou gramatickou, je obvykle tiež vtedy, keď slovné 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 – vôbecu v osobných rozhovoroch – s ktorými som sa následne stretol. Dôležitejším motivom je však nedocenenie, prinajmenšom u nás, významu Wittgensteinových úvah o úlohe tzv. gramatických viet pri vzniku filozofickýchomykov a zmatkov. To isté možno povedať aj o tzv. klame opisu, ako ho nazval J. L. Austin a o nedocenenej teórii rečových aktov, v rámci jej najm. rozlišovania medzi rôznymi druhami výpovedí a kritérií ich vydarenosti. Konštatívy, ako ich nazval Austin, tvoria len pomerne malú časť výpovedí. Vďaka prílišnému zaujatost’ 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. Najm. ak diskusia prebieha medzi filozofmi, ktorí sa viac menej hlásia k filozofii jazyka a predmetom ich diskusie je význam nejakého výrazu, západných sa pokúšajú o sémantické charakteristiku nejakého druhu výrazov. (Zámerne tu prehliadame významné vzájomné rozdiely napr. medzi otázkami typu „Čo je významom výrazu 'vlastné meno'?”, „Čo je významom výrazu '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 urobil a uberá pôvodne neplánovanými smermi, v jeho ďalšom priebeh upevnilo osobné zostavy. Ak si však neuvážime, o aké výpovede pri argumentácii ide, môže byť celá diskusia jaloša. Nemusí byť totiž išť, či je reč o faktu, týkajúcich sa jazyka, a či je výbov relevantnejch uvádzajúcich kontrapríkladov z jazykovej praxe, alebo ide o nové terminologickej návrh na rieme je skôr debata o ich účele a užitočnosti.

S akým druhami výpovedí sa teda môžeme stretnúť v takýchto diskusiiach filozofov jazyka? Ak máme na pamäti množstvo poddruhov, v zásade možno hovoriť o následovných 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-

K prvému druhu výpovedí ešte treba dodať, že sa nimi v takýchto diskusiách neo-

znamuje nový poznatok, zistenie či objav, ale fungujú skôr ako pripomienky.1 Svoj-
ho partnera či oponenta v diskusi neu-

číme jazyk, ale pripomíname mu, z konkrétnych dôvodov, ako sa ten-ktorý výraz používa.

Ilustračným príkladom výpovedí prvého druhu môže byť veta „Ludia je ženské

meno." Prírodenou reakciou na jej vyslovenie môže byť: „Jasné. No až?“ Na vety

druhého druhu, napríklad na vetu „Meno Ludia uvedené v kalendári nie je meno“, reagujeme naopak spravidla podozrením, že niekoľko nerozumie príslušným výrazom

jazyka. Predovšetkým vtedy, keď sa predkladajú v uvedenej forme, ktoré vzbudzuje

mlýný dojem, že sú konštatovaním faktu. Treba dodať, že často sa sami autori ta-

kýchto výpovedí domnievajú, že ponúkajú zaujímavý a nový poznatok týkajúci sa

nášho jazyka. Ako v takomto prípade ukážeme, že tieto výpovede plnia inú funkciu

ako faktové, empirické vety? Jednou z možných stratégií je zameriť 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 vahu“ bežných významov jazykových výrazov a na ich dôležitost

ako kritéria, podľa ktorého posudzujeme uspešnosť či prijateľnosť nových termino-

logickej návrhov.

Pri druhom druhu výpovedí pritom nemusí byť len o striktné chápane 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 nazyvajú akokoľvek, každopádne sa v nich ponúka iný ako bežný, zaujímavý 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 ideálom jazyku, každé možné nedorozumenie. Keďže popri existu-

júcich spôsoboch používania slov sa nimi zavádzajú aj nové, riziko nedorozumení

a zmátkov, a to dokonca aj u samého autora návrhov, sa zvyšuje. Napríklad aj v

priebehu dialógu o vlastných menách predložil P. Cmurej terminologické návrhy, ktoré mali akoši vopred odstrániť nedorozumenia. Napriek tomu, vďaka absurdným

1 „Práca filozofa spočíva v zhromažďovaní pripomienok na konkrétnej účel.“ Filozofocké

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“, „znamenat“ a pod.
dôsledkom1 by však viedli k pravému opaku – keďže sú v rozpore so zaužívanými výrazmi.

Za jeden z najvýznamnejších zdrojov omylov a zmätkov do filozofie považujeme nerozlišovanie tvrdení, konštátov, ako špecifikáčneho druhu výpovedí, od výpovedí, ktoré sú vlastne definitíami s rôznym stupňom striktnosti. Sekundárnym zdrojom zmátkov je potom vzájomné zamieňanie homonymných výrazov.

K dialógu: V spomínanom dialógu je možné stretuť s viacerými nepríjemnými dôsledkami nerozlišovania medzi novozaľovaným významom nejakého výrazu a jeho pôvodným, bežným významom na jednej strane, a nesprávným čišťaním dôsledkov nových „vymedzení“, „definící“ výrazov či „terminologických návrhov“ ako výpovedí, ktoré opisujú faktučné používanie príslušných výrazov.

Naporúdzi je môj obľúbený príklad obľúbeného príkladu M. Zouhara:

„Keďže filozofov zaujíma vzťah jazykový výraz – svet, tak pri vymedzení kategórie vlastných miern musímie dfať na to, aby tam spadli výrazy, pri ktorých má tento vzťah rovnakú povahu. Preto niektoré výrazy, ktoré by lingvista považoval za vlastné miern, lebo nie sú s ním v tomto vzťahu. Mojim obľúbeným príkladom sú výrazy v kalendári – gramatik ich považuje za vlastné miern, ale pochybujem, že výraz „Lucia“, ktorý je vytlačený pri datume 13. 12. je menom koňočne čvek, a preto z pohľadu filozofov nepôjde o vlastné meno.“ ([1], s. 202)

Ak odhliadneme od nejasných formulácií (napr. čo znamená, že pri nektorých výrazoch „má tento vzťah rovnakú povahu“?), uvedená pasáž je vzhodnou ukážkou z viacerých dôvodov. Preprv, predpokladá sa v nej, že vlastné miern ako druh výrazov sa vymedzujú nie na základe jazykových faktov, ale na základe predpokladaných filozofických zaužívov. Nejde to, akým druhom výrazov sú vlastné miern, ale o to, čo by mal vyť vlastné miern. Ak filozofova zaujíma vzťah „jazykového výrazu“ a „sveta“, (opäť v tomto prípade prehliadame nejasnosti) vymedzi si mená ako výrazy, ktoré sa vztahujú na predmety vo „svete“. Keďže nejaké mená nemajú referent (a ktoré mená, bez toho, aby ich niekto referencne použil, teda samy osebe, majú referent?), filozofové nebude pokladat za vlastné mená.

Už z toho je jasné, že takéto vymedzenie výrazov „vlastné meno“, pretože vlastnými menami bežne nazývame aj výrazy, ktoré nemajú referent, ba dokonca aj v prípade, že ho majú konvenčné 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 akékočvek jedno použitie výrazu automaticky konstituovalo používanie.
bytosti. 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 niekoľko podobne ako M. Zouhar, na takúto otázku odpovie nie, musia sa oprieť jedine o dodaľené, nezavislé 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.3

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 nehovorí níč o vlastných menách v bežnom zmysle. Odpoveď na otázku, akému účelu slúžia takéto teórie vlastných mien, by mali poskytnúť ich tvorcovia. Najprv je viac potrebné odpovedať si na nasledovnú otázku: Sú to teórie vlastných mien v bežnom význame alebo teórie vlastných menan?4

Predešľaďajúca otázka naznačuje, že v prípade takýchto teória by bolo vhodné, najmä z akýchsi profylaktických dôvodov, zvýrazniť významovú odlišnosť príslušných homonymných výrazov napríklad indexom. Teda dôsledne uvádzať napr. „vlastné mena" a „vlastné meno, bežnom význame". Ak chce napríklad semantik 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 mena, bežnom význame Lucia, prípadne mená, bežnom význame v kalendári nie sú menami. Mená, bežnom význame v kalendári nezávisia niektorá z podmienok definicie, spresnenia, explication či terminologického návrhu týkajúcich sa menan. Výraz Lucia vyťažený v kalendári teda nie je „pohľadu filozofa“ menom, pretože filozof na základe vlastného terminologického návrhu pochybuje, že toto meno je všobec 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 konvenčné prisadnený referent, hrozilo by, že by sme za mená predsa len museli pokladať aj tie nešťastne bezprizorné výrazy v kalendári. Napokon, k dôležitomu pekelnému pseudoproblému môžeme dospieť tak, že za identifikačné kritérium mien začneme pokladat ich referenčný vzťah. K tomuto vzťahu prirodzené patri aj referent, takže napr. potom moji menovci nemajú to isté meno ako ja. Každý z nás sa volá inak.

443
V takýchto prípadoch teda nemôže ísť o opisné výpovede a ako také nemôžu mať a zrejme ani nemajúambície byť pravdivými. Potom ich však nemožno pokládať 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 vreži“, ktoré sa používajú referenčne?)


A najmä – a práve toto malo byť obsahom môjho príspevku – nerozlišovanie faktuových výpovedí o jazyku a výpovedí iného druhu, pracovne ich môžeme nazývať definíciami. To vedie k zdanlivým objavom týkajúcim sa „pravej povahy“ nútnejších jazykových výrazov, napríklad vlastných mien, a k šieľovým úvahám o pravdivosti či nepravdivosti takéhoto umelo konštruovaných jazykov. Otázka pravdivosti či nepravdivosti pri výpovedoch, pomocou ktorých sa predkladávajú nové terminologické návrhy a pri výpovedách, ktoré z nich logicky vyplývajú, jednoducho nemá zmysel.

Literatúra:


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 über die Zeitlichkeit des Seins, wie sie sich im Werk Sein und Zeit herauskristallisierte. Dabei wird das Doppelte behauptet: erstens, dass die zukunftsorientierten 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.


Rád by som aspoň náčrtom pripomenul niektoré z hlavných motívov Heideggerovej základnej tézy o časosťi ľudskej existencie – jeho podkladu pre kritiku tradície 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“

Časovosť ľudskej existencie je témou, ktorá je nerozlučne spáta s nedokončeným projektom „Bytia a času“. Dovoľme mi úvodom pripomenút základný kontext v ktorom téma o časosťi existencie získa centralné 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 prehreskov antickej a novovekej filozofie. Anticke preto, lebo si kládla

---

1 „Ak si klademe 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.


František Novosád opakované kládol dôraz na to, aby sa s týmto nárokom na filozofovanie z pozicie „autentické“ možnosti konečného pobytu nezmizol základný filozofický rozmer a kontext Heidegerovo projekta. Nosným zámerom Fundamentálnej ontológie je výklad a deštrukcia „metafyziky“ na základe, a to je dôležité, pôvodných spôsobov myšlenia a života2. Pôvodným spôsobom myšlenia (chápania)

---

2 Porovnaj napr. II. a IV. Heideggerov predslov k Kant und Grundlegung der Metaphysik.
života nie je veda ani metafyzika: Radikálnošť a špecifickosť Heideggerovho prístupu spôsobí práve v podriadení výkladu (všetkých) základných možností filozofie možnosťou počítku výkladu „každodennosti“ a opisu štruktúr „prefilozofického“ pobytu. Prístup, od ktorého sa neskôr Heidegger sám distancoval.\textsuperscript{1}

1.1. Časovosť bytia v kontexte konania


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 bytia, 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 „zaujatej“ vzťahu k bytiu, máme dočinenia s praktickou otázkou. Ide o tvrdenie, ktorého obsahom je úmysel, rozhodnutie konať. („zajtra dokončím štúdiu“)\textsuperscript{3}. Referenčným bodom konania, ktoré je „vždy mojím bytím“ (Jemeinigkeit), viak je nie budúcnost, ktorá pôsobí „až potom“. Ku zaujatosti bytu, ktoré je budúcnosť priamym dôsledkom oddeľenej prítomnej prítomnej, zakrýva „ekstatický“ charakter časovosti. Tento pôvodný Aristotelov termín prevádzuje sebapresahovanie, v ktorom sa dobuduje existenciálnej časovosti\textsuperscript{4}. Toto sebapresahovanie časových modusov (minulosť/prítomnosť/budúcnosť) sa deje akufiktívnym spôsobom, primárne naladenosťou bytia. Na tomto mieste k tejto kľúčovej téme Heideggerovho výkladu chápania ešte jedna poznámka: Túto „trpnú“ a súčasne „časovú“ povahu akufiktívnym

\textsuperscript{1} Porovnaj: Ernst Tugenhat, Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1970, s. 299–308.
\textsuperscript{2} Tejto téme sa venuje Ernst Tugendhat podrobnejšie in: Vorlesungen in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am main 1976, 28. prednáška.
\textsuperscript{3} Por. Martin Heidegger, Sein und Zeit. 15.vyd. Tübingen 1993, 69§.
\textsuperscript{4} Por. Martin Heidegger, Sein und Zeit. 15.vyd. Tübingen 1993, § 30 a § 68 b.
rozumejúcemu 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. Naprieč uvedenému opisu sebapresahovanie, však nemá dualistickú, „vnutornú“ povahu, ktorá transcenďuje do vonkajšieho sveta.


Dascin je „vrhnutie“ do nevyhnutnosti uskutočňovať svoj život konaním „Otvořeností“, tj. principiálna neurčitost bytia v možnosti, ktorou sa – v každom okamžiku – uskutočňuje bytie pobytu, je druhým, samozrejme, nie posledným, ale vzhľadom na účel nášho zamyšľania postačujúcim určením primátu budúcnosti v analytike pobytu

1.2. Formálna ťažkost v Heideggerovom prevedení tézy o časovosti bytia


---

1 Fakticita (nevyhnutnosť) existencie sa nevyčerpá poukazom na chcenie, vôľu existovať. To, čo táto nevyhnutnosť vyjadruje, je modratričnosť súboru existencie sa ku každej konkrétnej možnosti konania a bytia – aj k tej poslednej V tomto zmysle je aj rozhodnutie o vlastnom nebytí potvrdením nevyhnutnosti existovať – nutnosti zaujať stanovisko k ultimatívnej možnosti bytia, rozhodnúť sa nebyť.

2 Podrobnejši rozbor formálnej štruktúry časovosti In: Martin Muránsky, Heidggers Aneignung der Kantischen Grundlegung der Metaphysik. Frankufurt am Main 2001, s. 134–144.

fundamentálnej t'žrnosti tej istej štruktúry pri artikulácii bytia s inými – „Spolubytie“ (Mitsein)1.

Začínime formálnou stránkou projektu „Bytia a čas“. Heidegger vychádza a snaží sa držiťať rytmus trojakého členenia krokov v tomto diele. Tomu zodpovedá aj členenie časovosti bytia do troch časových horizontov v podobe „minulosti“ (vrhnutosť/ocitanie), „prítomnosti“ (spolubytie/reč) a „budúcnosti“ (rozhodnutie/okamžik)2. Svoje základné tvrdenie, že len končená bytost' je odsúdená na pochopenie „bytia vcelku“, zdôvodňuje Heidegger tým, že ten istý človek sa vzťahuje v bytí k seba 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 rozlišenie. Heidegger zdôrazňuje najprv primát pochopenia z možnosti „bytia vobec“ (svet/vrhnutosť), pričom tento súbor možnosti predchádza každej jednotlivej existencii. Heidegger s ním zároveň spôsobia modulitu neautentického špôsobu bytia a pobytu, ktoré nevolá ale preberáť možnosti bytia


1.2. Spolubytie ako problém.

Na časovanie „prítomnosti“ viaže Heidegger špôsob chápanie v „reči“, ktorá je špôsob chápania a súčasne pôvodnou možnosťou bytia s inými – „Spolubytie“ (Mit-
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 esitečné – to znamená, že zahrňuje pôvodnú možnosť existencie a to neautentickej, ale aj v autentické podobe.


degger na označenie „situácie s inými“ je „pripravenosť k rozhodnutiu“ – kvôli čomu a prečo? Nedá sa povedať, a už všeobec nie rečou záväzkov a dôvodov vypovedať.

Z toho hľadiska sa oplatí ešte raz zmyslieť sa nad tým, či každé vedomé bytie je úpadkovým derivátom pôvodného – mlčanlivého – povedomia.

Literatúra:

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


Treba hneď v úvode povedať, že intuitívny realizmus v Slovenskej filozofii nebol rozšíreným smerom ale niektorými svojimi špecifikami 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 univerzitej filozofie nielen v noetike ale aj v metafyzike, etike a estetike.


V roku 1944 vydal J. Dieška spis *Kritický či intuitívny realizmus* s podtitulom „K sporu o bezprostredné poznanie skutočností v súčasnej noetike“. Budem mu menovať ‚špecifickú pozornosť‘ teraz len pripomeniem, že ako sám tvrdí, chce ním ukázat, že v súčasnej filozofii sa noetické mysenie dostáva na vyšší stupeň vývinu, ktorý je charakterizovaný „prechodom k intuitivizmu, t.j. k teórii zdôvodňujúcej bezprostredné poznanie skutočností, na základe intuitívnej povahy poznania“ ([1], 13)


Pripomináme diskusiu okolo bezprostrednosti a sprostredkovania poznania skutočností, princípov vedomia alebo imanencie sa noetika, podľa J. Diešku dostáva na ďalší stupeň vývinu, ktorý je charakterizovaný prechodom k intuitivizmu, t.j. „k teórii zdôvodňujúcej bezprostredné poznanie skutočností na základe intuitívnej povahy poznania.“ ([1], 13)


1. Aj keď mal krátke trvanie stal sa niečim viac než epizódnou záležitosťou v dejinách násho filozofického myšlenia – mal prepracovanú noetiku.
2. Obsahoval prvky mystiky – v náboženských a filozofických tradíciách mal na Slovensku na čo nadväzovať.
4. Intuitivizmus je volaním po „návrate k noetike“ (Dieška) – považuje ho za možnosť uniku a duchovného zmátiu a chaosu súčasnosti.
5. Pre jeho prítazlivosť, často literárnu metaforičnosť (spôsob písania, jazykové výrazy) pripisuje sa mu i špecifická snaha zahrátiť pre filozofiu pomocou novej noetiky existenciu Boha a Absolutúna, ktoré racionálne vedecké myšlenie začína vytáčať.
6. Ako spor dvých realizmov kritického a intuitívneho – neskôr s dialektickým materializmom – znamenal vzostup filozofického snaženia na Slovensku a preferovanie rôznorodosti myšlien.
7. Gnozeologické problémy boli konštruuované ako čištia noetika akoby nezávislá (aj keď istú závislosť v jednotlivostách bola uznávaná) od podstaty bytia.
10. Za noetické východisko považuje realizmus „zdravého rozumu“. Naivný realizmus alebo realizmus zdravého rozumu je v istom zmysle v súlade s aristotelovskou – tomistickou tradíciou gnozeologie hoci aj preto, že v pozadi je metafyzika Absolutúna.
   Zámerom tejto štúdie nie je podať celú šírku a hodnotenie názorov zúťmavých názorov najvýznamnejších: ruského emigranta N. O. Losského a jeho žiaka J. Dieška.

1. Noetický intuitivizmus a personalistická metafyzika N. O. Losského

Intuitivizmus je v prácach Losského i Diešku označovaný ako syntéza racionálizmu a empirizmu.

prostredníctvom určitého typu vôľového aktu.

Vôľovým aktom poznávajúceho subjektu sú podmienené intencionálne činnosti vnímania ale ich obsah je daný objektom.

Práca Odôvodnenie intuitizmu (1904–1905) – kritizuje a dopáňa Kantovu noetiku a na tomto základe koncipuje vlastnú. Ústredným pojmom je gnozeologická koordinácia. Rieši:

– problém subjektu a objektu,
– transsubjektitivu zmyslových kvalít,
– zdôvodňuje intuitiu ako akt bezprostredného nazerania vonkajšieho sveta v bezprostrednej subjektívnej realite. Prítom vnímanie predstavuje výber, selekciu objektov a predmetov zo skutočností, takže subjektívita poznáva len fragmenty. Uvedomované predmety (a poznávané) sú imanentné vedomiu subjektu, samotnému subjektu sú transcendentné ako niečo čo je mimo neho. Podľa Losského imanen

nosť cudzieho bytia môjmu (poznaniu) vnímaniu je vstup tohto bytia do zorného poľa môjho vedomia – tento vstup nepremieňa cudzie bytie v môj stav – ono zostáva neznámené vo svojej realite (pôvodnosti). Uvedomenie je teda činnosť subjektu prekračujúca hranice individuálnosti. Akt bezprostredného nazerania vlastného i cudzieho bytia označuje pojom intuitia.


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 poznavanie rozumom je abstraktná súpodstatnosť, umožňuje transcendovanie spriatmňovania sa, ktoré sa subjektu javí na takom stupni, na ktorom už vzniká vedomie ako duchové uchopenie predmetu, t.j. schopnosť „mať predmet vo vedomí“ ([2], [4]).

Abstraktnej súpodstatnosti je subjektom koordinovaný celý svet, týmto je subjekt so svetom spojený. Pre túto prvopočiatkovo spojitost každého „ja“ so všetkými elementami sveta môže poznavajúce bytie vnímať cudzie bytie, ona umožňuje vedomie i poznanie – označuje pojmom notičká koordinácia.


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. intencionalnom akte. Nie je intencionalný akt ako intencionalná akt. Uvedomovanie si predmetu poznania musí byť podrobené intencionalnému 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 prináležičej inej oblasti bytia ako sú skúmané predmety a udalosti. Predmet a udalosť má časovú formu, t.j. plynne 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, skracať a pod. „...disponovanie formou...
času treba vyjadríť tým, že „ja“ nazveme nielen nečasovým, ale ešte aj nadčasovým bytom“ ([2], 53).

Analýza kategórie pravdy je spojená jednak s učením o substantiálnosti „ja“ jednako s analýzou Solovjevových úvah o danom a nedanom vo vedomí. Subjekt, ako už bolо naznačené je zvláštny ontologický princíp „nadčasový a nadpriečasový substantiálny činitel“.

Nemám toľko priestoru prezentovať túto analýzu podotýkam iba, že sa Losskému zdá užitočné pre obranu intuitivizmu a učenia o prítomnosti „ja“ vo vedomí ako nadčasového, substantiálneho 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 pôvodí ako nevyhnutného podmienkou – ak by subjekt nebol schopný bezprostredne nazerat na predmety, nebolo by nijakého poznania o okolitém svete a teda ani nijakých právdi čiomylov o ľom. Kritizuje filozofov, ktorí si ceria ako kritérium pravdy intersubjektivnosť (považuje ju za sociálne kritérium pravdy). Ale ani intersubjektivnosť 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 čažké ... pozorovať len intencionálny akt, ktorý sprevádza každý akt pozornosti a ktorý môže byť nazývaný 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 slovom: mnou uvedomovaný predmet. Uvedomenie si predmetu nie je ešte jeho poznániem. Musí byť ešte podrobené intencionálnemu aktu rozlišovania. Možno teda vo vprocese poznania rozlišiť postupnosť:

1. akt pozornosti
2. akt uvedomenia si
3. akt rozlišovania
4. akt spoznania.

V sústave poznavajúceho 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 plyňu v čase (aj materiálne telo) „ja“ nemá časovej formy“. Zásuha možnosti disponovať časom sa vyjadruje tým, že „ja“ nazýva nielen nečasovým, ale aj nadčasovým bytom. Zdá sa, že neodmietá vývoj ani časovost obsahu vedomia, označuje ich ako prejavy môjho „ja“ a vymedzuje termínom psychické, t.j. duševné procesy majúce časovú formu. Takže:

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 intuičiou – je len možnosťou vylonžiť akt intuície. Na tomto základe môže byť vypracovaná intuitivistická teória pamäti, podľa ktorej „spomínanie je intencionálny akt, usmerený subjektom cez priepasť priamo na udalosť, prežitú ... predtým ...“ ([2], 38). Losskij sa tu odvoláva na H. Bergsona s tým, že takýmto teóriám pamäti položil základ v kníhe „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 intuitivneho pojmov príčinnosti či poznateľnosti podľa ktorého každá udalosť je tvorivý akt substanciálneho činiteľa, podľa hovorom k nemu je vonkajšia pričina. Substanciálni činiteľ obdarené slobodou, majú možnosť voľby dobra a zla. Prítomnosť zla podľa Losského je spôsobená subjektom cez prispôsobenie času priamo na udalosť, prežitú ... predtým ...“ ([2], 38). Losskij sa tu odvoláva na H. Bergsona s tým, že takýmto teóriám pamäti položil základ v kníhe „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 intuitivneho pojmov príčinnosti či poznateľnosti podľa ktorého každá udalosť je tvorivý akt substanciálneho činiteľa, podľa hovorom k nemu je vonkajšia pričina. Substanciálni činiteľ obdarené slobodou, majú možnosť voľby dobra a zla. Prítomnosť zla podľa Losského je spôsobená subjektom cez prispôsobenie času priamo na udalosť, prežitú ... predtým ...“ ([2], 38). Losskij sa tu odvoláva na H. Bergsona s tým, že takýmto teóriám pamäti položil základ v kníhe „Materia a pamäť“. Vzťah subjektu a objektu je zároveň možnosťou bytia pre seba a bytia pre druhého.


Odvolávajúce sa na K. Jaspersa, D. Špiner tvrdí, že človek „neuchopuje svoje vlastné bytie, skôr ho dostáva darom“ a to čo ho privádza k bytíu 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 intersubjektivnosť a tzv. transsubjektívny 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 stavá na čelo každého systému...
poznatkov učenie o Bohu. V taktom svete sú podľa Losského absolutné hodnoty, je účelovosť aj zmysluplný proces vývinu. Môžeme súhlasť ak základným postojom k svetu je viéra v možnosť stretnutia sa s Bohom a môžeme odmietnuť ak je nás postoj protikladný. V slovenskej filozofii medzivojnového a povojnového obdobia nájdeme zastúpené oba názory.

2. Postavenie noetického problému poznania vo filozofickommyslení J. Diešku.

V prácach J. Diešku 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 poznaniami 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 špecifiekosti a samostatnosti noetickej problematiky – noetika, logika a psychológia, spolu vytvárajú všeobecnú vedu o poznání. Dieška i Losskij kritizujú snahy scientistickej filozofie ako filozófie, ktorá rozkladá noetiku medzi psychológiu a logicí syntax. Protikladným je názor, že žiadna zo špeciálnych vied nie je schopná problém vyriešiť, môže byť len nápadnou noetikou ako samostatnej filozofickej discipline, čišťanej v zmysle teórie pravdy, platnosti alebo pravdivosti poznania. Obom je bližšie riešenie noetických problémov v zmysle teórií o bezprostrednom poznании skutočnosti: fenomenológia E. Husserla, odlišením logického zreteľa od psychologického a postoj N. Hartmanna, ktorý noetickú povahu poznania rozvinul po ich metafyzickú hraniču.

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 metodologický štruktúru poznania, nevenuje ale pozornosť tomu, že okrem analyzy problému poznania Ingarden vymedzuje poznanie aj ako hodnotu, lebo ak máme poznávať skutočnosť, v ktorej človek jestuje, aj hodnoty sú priamo zviazané s reálnym svetom človeka a povedané noeticky: hodnoty poznávame ale poznanie samo je hodnotou, čim spája fenomenológiu s axiológiou. Dieška pritom odkazuje na Hesserlovo čisté vedomie a zdôrazňuje, že v noetike nejde o psychické aktly ale o fenomenológiu vedomia. Podľa Ingardena je noetika prinútená k fenomenologickému skúmaniu čistého vedomia a sama sa tak stáva do istej miery
fenomenológou poznávacích aktov“, prítom poznamenáva, že fenomenológou treba rozumieť „analýzu podstaty čisťeho vedomia“ ([1], 27).

Podľa Diešku správne riešenie problémov noetiky sa zakladá na integrálnom chápaní štruktúry a sústavy nášho poznania, t.j., že žiadne jeho zložky sa ani nevynie-

čávajú ani neprecceňujú. „Poznanie je podmienené koordináciou poznavajúceho subjektu a poznávaného predmetu alebo objektu. Jeho podstatu vytvára rovnako subjekt so svojimi intencionálnymi aktmi čiasto psychickými ako i objekt, ktorý vyplý-

uje 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 terminom noetická koordinácia. Zmyslom jej fungovania je prekonanie noetického idealizmu a realistický obrat v noetike alebo prechod od teórií o poznaní sprostredkovanom k teóriám o poznani bezprostrednom alebo intuitívnom, v čom Dieška vidí zmysel sporu med-

zi kritickým realizmom a realizmom intuitívnym, ktorý pomenúva aj prirodzeným.

Máme tu teda niekoľko pojmov: noetický idealizmus a noetický realismus deliaci sa na naivný realismus a kritický realismus. Stanovisko realismu uznáva jestvovanie skutočnosti nezávisle od poznania, ale – skutočnosť poznáme iba sprostredkovane. Intuitívny realizmus sa s časťou vračia k naivnému realismu ale dopĺňa ho vedeckým vysvetľovaním základných noetických daností. Diskusie medzi stúpenkami uvedených pozícii označuje Dieška ako špor 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. Alexan-


Zhrúňujúc Dieškove úvahy o situácii v noetike v prvej polovici 20. storočia mož-

no povedať, že v probléme poznania ide stále o základný problém, ktorý noetika natočila od začiatku svojho vzniku. Jeho riešenie v danej dobe sa takmer vše-

obecne dostalo na realistickú bázu v prvej časti, t.j. v chápaní skutočnosti, kým v druhej časti – v spôsoboch poznávania tejto skutočnosti – sa spor odohral 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 intuitívne-

ho.

Záverom teda možno uviest’ Dieškovo vymedzenie noetiky ako filozofickej dis-

ciplíny: „Noetika je tá filozofická disciplína, ktorá ... má za úlohu osvetliť celkovú sústavu poznania a hlavne dokazať alebo uhájiť možnosť poznania v tom zmysle, že vysvetli preklenu tie transcendencie medzi subjektom a objektom, alebo kritico, pre-

chod od subjektu k objektu, ktorý je podstatou každého poznania. Pretože však od možnosti tohto preklenutia závisí možnosť poznania vôbec a jeho pravdivosť alebo

461
platnosť je veľmi príležitá označiť noetiku ako teóriu pravdivosti alebo platnosti poznania, alebo krátko teóriu pravdy” ([1], 19).


2. Na predpoklade týchto vlastností poznávajúceho subjektu sa podľa Diešku rieši veľmi jasne i celá záhada tzv. abstraktného poznania. Pre spontaneitu, tj. aktivitu je príznak faktu, 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 poznani. Bezprostredné poznanie skutočnosti je možné iba tak, že poznávajúci subjekt a nadčasový i nadpriestorový činiteľ voči objektu. 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 rozlišenia medzi subjektom a objektom. Koordináciou subjektu s objektom je podmienkou možnosť poznania bezprostredného poznania skutočnosti prezentuje J. Dieška ako nevyhnutnú podmienku riešenia procesu poznania a jedine východisko zo skepticizmu. Na otázku postavenú v alternatíve: realizmus kritický alebo intuitívny, odpovedá: „dôsledný realizmus v noetike možno uhájiť iba na predpoklade a uznaní poznania skutočnosti bezprostredného alebo na chápaní poznania ako intuitície ...“. Tento noetický náhľad možno presnejšie vymedziť ako „noetická teória, podľa ktorej jestvuje na poznani a subjekte nezávislá skutočnosť a jej poznanie spočíva v bezprostrednom nazeraní alebo intuitíci samej originálnej, pôvodnej tejto skutočnosti“ ([1], 127).
Literatúra:


Doc. PhDr. Anna Ondrejková, CSc.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Banská Bystrica
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 depth.

Podnetom k napísaniu štúdie bol môj záujem o fenomén, s ktorým sme každodenne konfrontovaní, a ktorý svojou schopnosťou presadi sa voči iným tendenciam v modernej európskej kultúre, sa stal najvýraznejším momentom, ktorý vplýva na súčasnú podobu ľudské existencie. Tlak techniky na ľudské bytie. Technický prístup k skutočnosti priniesol pre ľudove nielen veľa pozitívneho, ale čoraz viac sa prejavuje vo svojich negatívnych dôsledkoch. Či už v hrozbe nesprávneho využitia moci, ktorú vďaka nám získavame, alebo v rôznych patologických javoch, s ktorými sa môžeme stretnúť v našom živote. 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 duchových schopností.

Je to neustále sa opakujúci argument vo filozofickej kritike dnešnej doby. Možno aj preto, že je toľko krátky opakovany, stráca svoju sílu. Štúdia sa vo svojej bezmocnosti ničím nehovoriacou frázou, ktorá nás už nedokáže vyrušiť a vyvoláť v nás taký životný pohyb, ktorý by nám umožnil vzoprieť sa danému stavu.


1 Stúpajúci počet samovražd, nestabilné medziľudské vztahy, moderné choroby ako depresia, apatia, atď. Príklon k takému spôsobu života, v ktorom nesie účty, kde je všetko dovolené.
Filozofické predpoklady základov moderného myslenia
u Mikuláša Kuzánskeho

Pri analýze filozofických predpokladov tohto stavu sa budem inšpírováť myšlienkami Mikuláša Kuzánskeho. Jeho myšlenie sa totiž rozvíja v prechodnom období, v ktorom prichádza k postupnému rozpadu stredovekej podoby sveta a utváraniu jeho novej podoby. Kuzánsky tak mohol nezastreveno vnímať základné tendencie, ktoré boli prítomné pri konštituovaniu 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 poznáť, a to ďa už v akte sebapoznania, alebo poznávaniím sveta.3

Centrálnou bytostnou dokonalosťou Boha je jeho stvoriateľská moc.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 autonómovej schopnosti tvorby. Kuzánsky tak vytvára predpoklady pre nové porozumenie vztahu človeka k svetu. Človek získava vo vztahu k svetu väčšiu autonómiu, ktorá sa prejavuje predovšetkým v možnosti samostatného poznávania a stvárňovania sveta.

Kým v stredoveku bol vztah človeka k svetu podmienený poslušnosťou človeka k jeho ontologickému poriadku, Kuzánsky posúva význam tohto vztahu ďalej. Človek už nie je iba bytost', ktorá má svojom teoretickom a praktickom vztahovaniu 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 vztahom k Bohu obmedzovaná, ale

---

1 U Kuzánskeho ešte nové myšlenie neruší klasické, ale skôr klasické otvára novým možnosťiam. Na jednej strane si uchováva vztah k tradícii, ktorá k nemu aj naďalej prehovára, no na strane druhej, dokáže tradične spojiť do jednoty s novým, prichádzajúcim.


3 Kuzánsky vychádza z biblického poriadku, podľa ktorého bol svet stvorený a usporiadaný Bohom podľa mieru, počtu a váhy (Mád 11,20). Človek zaš stvoril na svoj obraz. (Gn 1, 26) To určuje základný ontologický rozdiel, medzi človekom a svetom.


5 Tamže, s. 56.
práve naopak, z neho vychádza a vďaka nemu je zbavená hraníc. Človek ako konečná bytość 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 ľudskeho 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


Na druhej strane si uvedomuje, že skutočnosť sa dô poznávať aj meraním za pomocí meracích prístrojov.4 Experimentalné. To je už iný spôsob použitia matematiky na svet. Kuzánsky ešte neaplikuje tento spôsob ako jediný, vylučný, pre akýkolvek spôsob poznávania prírody. Je pre neho len jeden z možných, aj keď najlepší.5

Ako vidíme, Kuzánsky anticiapoval vo svojom vedeckom skúmaní to, čo sa neškôr 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 protikladov, v novoveku prichádza k redukcii, kde sa chápu ako vylučné vo vzťahu k svetu. Stali sa tak základom premeny chápania toho, čo je a ako je, t. j. chápania súčna.

**Povrchová ontológia**

Novoveká veda sa usilovala nielen obsiahnuť čoraz váčšiu 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.
rozvoji, ktorý sa prejavil v postupnej špecializácii vedných odborov na určitý región súčna, hľadala súčasť, ako si udržať jednotu skúmania. A to nie len v rámci odlišných vedných odborov od seba, podľa predmetu skúmania, ale aj vo vnútri samotných odborov. Aby mohla fungovať ako výskum, musela sa postupne inštitucionálizovať. Tak bolo zabezpečené prevádzanie vedy napriek jej rozmanitosti skúmania.

Výsledky, ktoré dosiahla, sa stávali podkladom pre ďalší rozvoj výskumu, čo vedlo k postupnému osamostatňovaniu sa vedy a jej inštitúcií od iných oblastí kultúry. Tým si veda zabezpečila „...prednosť postupu pred súčnom (prírodou a dejinami), ktoré sa vždy sprednosťuje vo výskume.”


V pôvodnom aristotelovsko-tomášovskom hylemorfizme sú látka a forma vnútornými principmi súčna. Podstatu súčna teda tvori niečo, čo nie je v zmysle rozmenosti zachytrieť. Neubauer hovorí, že „...novoveká predstava skutočnosti však paradoxne pripísala materii charakter tvoru. Tak sa sice na jednej strane skutočnosť stala pozatiaženou, avšak za cenu, že sa stala povrchovou, abstraktiou. A to abstraktivou v najvyššej možnej miere. Každá entita, ktorej hovoríme súčno, má príčinu svojho bytia v sebe samej. Ak zbavíme súčno jeho vnútorného obsahu, potom je možný čisto formálny popis...

2 NEUBAUER, Z.: Nový areopág. Praha : Křesťanská akademie Praha, 1992, s. 71
3 Tamże, s. 71.
4 Tamże, s. 72.
5 Tamże, s. 73.
súčna. Novoveká matematická prístroveda prevedením náplne (vnútornej dimenzie súčna) na povrchovosť, umožnila tento formálny, t. j. logický výklad súčna. Už nie je potrebný vhľad do vnútra súčna, stačí povrchový výpočet komponentov. Tým, že je súčno mechanizmus, jeho fungovanie je vysvetlitéľné pomocou kauzálných závislostí, ktoré sú časopriestorovým znázornením a vyjadrením logického vyplývania. 1


K ontológii ľudí

Uvedené si nedostatočnosť jednorazovneho pobúdania na skutočnosť, ktorý ponikal vedecký spôsob vysvetľovania, vyrábal na konci 19. a najmä v prvých polovici 20. storočia vo filozofii silnú reakciu. U niektorých filozófov vyšloť v hľadí nových metodologických prístupov, ktoré mali dopomôcť filozófom, aby sa vymanuli z hraníc vedeckej racionality. Pokúsili sa otvoriť tieto dimenzie skutočnosti pre myslenie, ktoré boli vedeckým prístupom vytesané, alebo sa na ne zahadlo. 2

Výsledkom tohto myšlienkového pohybu, bol návrat k dimenzii ľudského spolužitia v rozličných podobách filozofického skúmania. Výsledkom tohto pohybu bola émize a existenciálnych skúseností, ktoré prekročovali rámec vedeckého ľudského vysvetľovania. Predmetné myslenie totiž nedokázalo postihnuť tieto dimenzie ľudskéj skutočnosti, ktorá bola príliš mohutná, a na druhej strane príliš reálna na to, aby sa stala objektom, ktorý by sme mali vo svojej moci. „Je vzorňať svedčíť, že tento ľudský skutočností uchopuje nás, nežže by sme my uchopovali ju. Je reálna, hoci sa vymýka naší verifikačné kontrole, preto môžeme byť pokúšaní odmietat' ju, jej existenciu.“ 3 Analýzou týchto skúseností sa vytvorila pôda pre realizáciu filozofie konkrétneho,

1 Tamže, s. 71.
3 Filozofické skúmanie, ako ho nájdeme vo fenomenológii, hermeneutike, filozofii existencie, filozofii dialógu, atď., sa usilovalo preniknúť za oblasť empirických a existenciálnych obsahov a odkryť existenciálnu (bytosť) dimenziu skutočnosti.
ktorá nie je nejakým konštruovaním obrazu skutočnosti, ale postupným uvoľňovaním obsahov, ktoré človek získava v bezprostrednom stretnutí so skutočnosťou.

Náročnosť týchto pokusov, ich nejednoznacnosť, sa prejavuje aj v ambivalentnom charaktere samotnej dimenzie blízky: „je ohrozujúca aj naplňujúca, je mysterium tremendum et fascinans, má dve tváre – raz sa javí ako prieplazujúca, inokedy ako základ.“

Výhodou odhaluje a otvorenosť pre nečakané. Nie je zaistená, no na druhej strane pre človeka podstatná, pretože otviera človeku dimenziu zmyslu. Má rozhodujúci vplyv na jeho život.

Tieto prístupy prinášajú silným človekom ten rozmer, ktorý bol prítomný v Kuzánskeho myšliení. Išťim spôsobom si vsete, ktorá nás vedie k prirodzenej mystike, ktorá neodmyslitelne patrí k charakteru ľudskej existencie.

LITERATÚRA:


Mgr. Branislav Motýľ
Katedra filozofie FF TU v Trnave
bmotyl@post.sk

43.
1 Tamže, s. 43.
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-categorically communication ability, him, as a socio-synergetic 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 immediately 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 flux 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-thousand 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 abstraktné mysliť, vedomoprácticky konáť a pojmovo-kategoriálne komunikovať, neustále usiluje o univerzálné definovanie zmyslu svojej existencie, o formulovanie filozofie podstaty sveta v ktorom existuje, ktorý ho obklopuje a ktorý tvorí. Konkrétna filozofia človeka je takto bezprostredne spáta s vývojom jeho poznania.

Medzi piliere spoločenského pohybu, ktoré v rozhodujúcej miere determinujú rozvoj poznania patria reprodukcia základných výrobných faktorov v spoločnosťi, 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 zákonoťstvi dejín, súčasnosť a budúcnosť 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 konkrétného predmetu skúmania považujeme za najdôležitejšiu úlohu vedy. Bez filozofie predmetu skúmania nie je možné systematizovať tok informácie a uniknúť chaosu v poznaniu. Držíme sa tvrdenia, že všetko čo robíme má zmysel iba za predpokladu, že to robíme pre ČOVEKA, a v súlade s vnútornými zákonoťstvami jeho bytia, ako sociosynergetického fenómu. To zna-
mená, že skúmať dejiny parciálneho problému (predmetu skúmania) znamená formulovať predovšetkým celistvú filozofiu dejín ČLOVEKA, ako socio-synergického 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 naprieč tomuto obrovskému množstvu formulovaných teórií o vývoji našej civilizácie v zachovaných dejinách filozofie stále nemáme k dispozícii systémove celistvú filozofiu dejín.1

V najširšom zmysle slova filozofia dejín mapuje priestor systémov synergickej, biosynergickej a sociosynergickej dimenzie, priestor súvislostí 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 späť inteligencnej hladiny osobnostných typov človeka na danom stupni civilizáciího vývoja.

Za najstarší 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 hodnotovnom procese. Už v samotnom počiatku vývoja socio sveta človeka sa filozofia dejín tiežila príznom svetonazorovej orientácie na tzv. idealistické, materialistické, teistické a ateistické prúdy, aj keď si to samotní jej tvorcovia v tom čase neuvedomovali. Vedecká filozofia dejín začala písať svoje skutočné dejiny samotnou genézou procesu pôvodnej akumulácie kapitálu, ktorá je neoddeliteľne spáta s rozšírenou reprodukcioiu parciálnej vedeckej informácie. Vedecká filozofia dejín zaznamenała najváčšie 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 oddelujeme pojem „filozofia dejín“ od pojmu „dejiny filozofie“, čo nám pochopiťne nebráni vnímat’ a poznávať aj súvislosti, ktoré medzi filozofiou dejín a dejinami filozofie nepochybne existujú.

2 Tento proces rozvoja vedecké filozofie dejín prebieha do súčasnosti, a je niekedy priam komik, ako sa špičkový predstaviteľ konkrétnej vednej disciplíny, usiluje bez zodpovedajúcich poznatkov z iných vied formulovať svoju vlastnú filozofiu dejín, inšpirovanú úspechmi vo svojej úzké profilovej vednej disciplíne. Obzvlášť tragikomické to vyznáva v ostatnom čase, kedy sa napríklad iba predstavitelia ekonomických disciplín posaľovali 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 vedecká 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 výrobnych faktorov (živej práce, prirodných zdrojov a kapitálu) je úplne prirodzene, že odráža vo svojom obsahu a štruktúre aj tieto fénomy a prizmou nich formuluje filozofiu dejín.

Takáto parciálna vedecká filozofia dejín je oveľa chaosickiešia ako socio filozofia dejín, ktorá formulovala svoje tézy z celeho priestoru informácie, ktorá bola produk tom spojenia iba živej práce a prirodných zdrojov v hodnotovtom 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 primitívou informáciou, ktorá nielen že neumožňuje dosiahnuť určitú systémovosť v riešení globálneho problému, ale poznanie naviazá nemierne 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 triedného boja, boj darwinizmu s teologickými prúdmi filozofie, teória trhového mechanizmu kontra centrálné riadenie a plánovanie ekonomiky, sen o slobode v demokracii a o demokracii v slobode, teória pluralizmu politického systému a politickej moci a pod.

Všetky tieto nezmyselné teórie sú produkтом ducha inteligenčnej hladiny informačného toku nižšej ako č. 7 (Pozri: schéma č. 1) a je logické, že pokiaľ bola konkrétne ideológia a politika.

Sociosynergetická filozofia dejín začína písať svoje dejiny od okamihu, kedy človek prečíral svoj vlastný GENÓM, odkryl sa prizmou chromozómovej identifikácie a definovať sám seba ako sociosynergický fenomén. Od tohto okamihu začína písať svoje dejiny aj samotná sociosynergetická informácia, ako informácia mapujúca celistvost sociosynergického systému ČLOVEK, systémov z ktorých je zložený, systémov, ktoré ho obklopujú a systémov, ktoré tvorí.

Medzi skutočnou filozofiou dejín a sociosynergetickou informáciou, ako histórický štvrtým výrobnom faktorom civilizácie, existuje nepretéšená interakcia. Bezprostredným produktoj tejto interakcie je rodiaca sa nová spoločenská deťba práce, ktorej životaschopnosť súčasne potvrzuje fakt, že stará deťba práce ako produkt
historického spojenia iba troch výrobných faktorov civilizácie je historicky prekonaná, aj keď ešte nemusí byť historicky vyčerpaná.

V priestore ľudskeho poznania civilizácie tak v 21. storočí evidujeme existenciu všetkých troch základných kvalitatívnych hladín filozofie dejín súčasne. Identifikáciu problému, aké osobnostné typy v spoločnosti inštitušujú k tej, ktoré hladine filozofie dejín, resp. aké subjekty sú nositeľmi tejto zložitej štruktúry filozofie dejín, sleduje sociosynergetická veda prizmou inteligenciích hladín osobnostných typov v spoločnosti vo vzťahu na konkrétnu hládiny informačného toku. (Pozri: Schéma č.1).

Socio filozofia dejín preniesla do súčasnosti a neustále reprodukuje chaos parciálneho svetonávrzového a hodnotovej orientácie, ktorý je produkтом historického vývoja spojenia živej práce a prírodných zdrojov na pozadí procesu tvorby a procesu odecudzovania hodnôt. Živá pôda pre reprodukciu socio filozofie dejín v myšlení a konaní jedinečne je všade tam, kde sa ľudský faktor stretáva v hodnotovnom procese iba z hojnym spojením živej práce a prírodných zdrojov, resp. tam kde zhromotená minulá práca nevyvolať nevyhnutnosť u subjektu, ktorý s ňou manipuluje, disponovať zodpovedajúcim rozsahom vedeckej informácie obsiahnuté v tejto zhromotenej minulej práci.

Typickými subjektmi socio filozofie dejín v ľudskej populácii sú nositelia prvých troch inteligenciích hládín: č. 1 – socio informácie, č. 2 – parciálnej socio inteligencie a č. 3 – socio inteligencie.

Schéma č. 1
Vedecká filozofia dejín umocnila chaos svetohnazorovej a hodnotovej orientácie chaosom najrôznejších ideológií a od nich odvýjanej politiky.

Táto ideologicko-politická nadstavba chaosu je bezprostredne spojená s dynamickými dejinami rozšírené 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 dosledky tohto procesu a konceptovať program jeho negácie.

Socio filozofia dejín ako aj vedecká filozofia dejín sú nielen vo svojom vnútri antagonistickej protirečivé, ale súčasne aj všetky prúdy socio filozofie dejín vedú ne-zmieriteľný zápas zo všetkých 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 zvlnenie sociohypergetickej filozofie dejín sa ostri útoku vyššie uvedených filozofií bude orientovať práve na túto filozofiu.

Sociohypergetická filozofia ale nemá za cieľ bojovať proti žiadnemu z existujúcich prúdov socio filozofie a vedeckej filozofie dejín.

Úlohou sociohypergetickej filozofie je predložiť prízmovu sociohypergetickej informácie systémovo celistvu diagnózu stavu konkrétneho predmetu skúmania (v tomto prípade spoločnosti, civilizácie/ a potom už závisí od inteligentnej hladiny konkrétneho subjekta, či bude v ďalšom byť spôsobilý postupovať v súlade so stanovenou diagnózou v naplnení svojho záujmu, alebo bude tuto diagnózu ignorovať a rozvíjať naďalej chaos svojho bytia.

Socio filozofiu dejín je zasiahnuté poznanie prakticky každého dospelého jedincu druhu Človek na tejto planéte. O niečo menej populácie zasiaha vedecká filozofia dejín, ale deštrukčný dopad oboch na myslenie a poznanie súčasnej civilizácie nemôžno prirovnavať ani k tej najrozšírenejšej pandémii akú kedy ľudstvo zažilo.

Všetci sme v tomto smere „chorí“, a sociohypergetická filozofia nemá za cieľ bojovať proti chorému, ale bťadať cesty ako chorobu čo najdôslednejšie identifikovať, aby sme ju mohli učinnie liečiť. Socio filozofia a vedecká filozofia dejín je rozhodujúcim determinantom chaosu v seba manažmente a manažmente subjektu-osoobnosti, a práve z tohto dôvodu je v centre našej pozornosti ako predmet nášho skúmania.


Sociohypergetická filozofia dejín nepotrebuje k svojmu opodstatneniu ideológiu ani politiku.

474
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 (STR) 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 priestoru–casu. 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 kozmológiá je – už od svojho vzniku v roku 1917 – v hlbokej kríze, pretože obsahuje rad hypotetických predpokladov, ktoré odporúčajú VTR, STR, NTG, QM a pozorovaniam [3].

Hlavnými príčinami tohto stavu sú:

a) Absencia dôslednej filozoficko-fyzikálnej analýzy kozmologickej problematiky a jej nahradzanie hypotetickými predpokladmi.

b) Ignorovanie filozoficko-metodologických zásad (principov, viert či axióm):

I. Zásady sporu:

„Nie je možné, aby nieco bolo a súčasne nebolo.“, ktorú Aristoteles označil za najvyššiu axiómu metafyziky [4].

II. Zásady dostatočného dôvodu:

„Nie je možné bez dostatočného dôvodu, zj. nedôjde ak nie, preto co by tomu, koho večí dôkladné poznan, nesla možné udát dôvod, ktorý by postačoval k určení, prej 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], ktoré základ tvoria:

1. Špeciálny princíp relativity, t.j. predpoklad rovnomernosti všetkých inerciálnych súradnicových sústav.

2. Princíp konštantnej rýchlosti svetla, nezávisle na rýchlosti zdroja.

V rokoch 1907–1915 Einstein zovšeobecnením ŠTR na neinerciálne súradnicové sústavy, skonštruoval VTR, ktoré základ tvoria:

1. Všeobecný princíp relativity, t.j. predpoklad rovnomernosti 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 po roku 1915 [7], [8], ktoré sa v prvom (lineárnom) približení 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-casu a naopak rovnice poľa sú zovšeobecnením NTG na podmienky relativistického hmo-to-priestoro-casu, so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami.

3. Relativistická kozmológia. Matematicko-fyzikálny základ súčasnej relativistickej kozmológie tvoria rovnice dynamiky homogéneho 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:

\[
\begin{align*}
\frac{\ddot{a}}{a} &= \frac{8\pi G \rho a}{3} - k c^2 + \frac{\Lambda a^2 c^2}{3}, \\
2\dot{a} + \frac{a}{a} &= \frac{8\pi G \rho a}{c^2} - k c^2 + \Lambda a^2 c^2, \\
p &= \omega \epsilon,
\end{align*}
\]

(1a, 1b, 1c)

kde \(a\) je kalibráčný faktor, \(\rho\) je hustota hmotnosti, \(k\) je index krivosti, \(\Lambda\) je kozmologická konštanta, \(p\) je tlak, \(\omega\) je konštanta stavovej rovnice a \(\epsilon\) je hustota energie.

Fridmanove rovnice (1) sú aplikáciou Einsteinových rovníc poľa s kozmologickým členom z roku 1917 [11]:

\[
G_{\mu\nu} - \Lambda g_{\mu\nu} = -\kappa \left( T_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} T \right)
\]

(2)

na celok homogéneho a izotropného relativistického vesmíru v lineárnom približení, za hypotetických doplnkových predpokladov, ktoré do relativistickéj 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 homogéneho a izotropného relativistického vesmíru s konštantnou

Tieto informácie sú – pri súčasnej úrovni fyzikálneho, astronomického a kozmologickeho poznania – dostačujúce na jednoznačné deduktívno-abduktívne určenie modelu vesmíru, opisujúceho náš Vesmír v lineárnom približení.

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. Špeciálno-relativistickým opisom priestoročasu expanzného relativistického Vesmíru pomocou Lorentzových transformačných rovníc.
3. Určením modelu plochého expanzného, homogéneho a izotropného relativistického Vesmíru, ktorý je riešením Fridmanových rovín v prvom (lineárnom, newtonovskom či klasicko-mechanickom) približení.

Expanzný relativistický Vesmír má všetky celkové parametre nulové, preto Einsteinové rovnice poľa (2), aplikované na celok relativistického Vesmíru, možno zapísať v tvare:

\[
G_{\mu\nu} - \Lambda g_{\mu\nu} = -\kappa \left( T_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} T \right) = 0.
\]

Pre celkovú hmotnosť \( m_{\text{tot}} \) expanzného relativistického Vesmíru v euklidovsko-newtonovskom približení platí vzťah [3]:

\[
m_{\text{tot}} = \frac{4}{3} \pi a^3 \left( \rho + \frac{3 p}{c^2} \right) = 0.
\]

Rovnice (1a) a (1b) spĺňajú obmedzujúcu podmienku, určenú vzťahom (4), len pri \( k = 0, \Lambda = 0 \) a stavovej rovnici:

\[
p = -\frac{1}{3} \varepsilon.
\]

Pomocou rovníc (1) pri \( k = 0, \Lambda = 0 \) a \( \omega = -1/3 \) a Hubbleovho zákona [13] môžeme určiť parametre modelu plochého (euklidovského), expanzného, homogéneho a izotropného relativistického vesmíru (MRV) [14]:

\[
a = ct = \frac{c}{H} = \frac{2Gm}{c^2} = \frac{3c^2}{8\pi G\rho},
\]

kde \( \tau \) je kozmologický čas, \( H \) je Hubbleov parameter a \( m \) je hmotnosť.
MRV je:
1. Jedný model plochého (euklidovského) expanzívneho, homogéneho a izotropného relativistického vesmíru.
2. Jedný 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) približení [15]:
\[ 8\pi Ga^2 \rho - 3c^2 = 0, \]  
\[ 8\pi Ga^2 p + c^4 = 0, \]  
\[ \varepsilon + 3p = 0. \]  

5. Hmoto-priestoro-časové vlastnosti Vesmíru. V relativistickej kozmologii musíme rozlišovať medzi troma 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 rozdieloch 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 „stredne“ a v euklidovskom približení si ho môžu predstaviť ako expandujúcu euklidovskú guľu, ktorej povrch sa od nich vzťahuje maximálnu rýchlosťou šírenia signálov \( c \).
Ak oddelíme časovú zložku od priestorových, môžeme vývoj 4-romerného expanzívneho pseudoeuklidovského relativistického Vesmíru zobraziti v 3-romernom euklidovsko-newtonovskom modelovom zobrazení. (Pozri obr. 1.)
Elipsy na obr. 1 predstavujú 3-romerný priestor expanzívneho relativistického Vesmíru, zobrazený v 2-romerných euklidovsko-newtonovských priestorových modelových zobrazeniach v kozmologických časoch \( t_1, t_2, \ldots, t_n \).
Lorentziano transformačný vzťah, vyjadrujúce dilatáciu času, sme – kvôli názornosti – zobrali na obr. 2.
Na obr. 2 vidíme, že dilatácia času narastá nelineární. Pri malých rýchlostiach je zanedbatelná, pri větších rýchlostiach prudko narastá a pri rýchlosti \( c \) čas stoji.
Pře možnost' názorného porovnání relativistických a modelových vlastností expanzivního relativistického Vesmíru sme na obr. 3 premietli špeciálnorelativistickú dilatáciu času do 2-rozmerného euklidovsko-newtonovského modelového zobrazenia.
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 hmotно-priestoro-časovej štruktúry (vo väčších vzdialenostách) expandujúceho, izotropného (a v rovnakom čase) homogéneho 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 relativne 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 približení 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 krokom) 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 \( R_0 \), v ktorej sa objekty od nás vziaľújú rýchlost’ou 0,78c. Pri vyšších rýchlostiach špeciálnorelativistická vzdialenosti expandujúcich objektov sú menšie. Pri rýchlosti \( c \) špeciálnorelativistické priestoročasové rozmery Vesmíru sú nulové.

6. Súčasné modelové parametre Vesmíru. MRV potvrdzuje i posledné astronomické pozorovania, uskutočnené pomocou balónových sond BOOMER-ANG (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 dostahla 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 kosmického 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 viacero rozlišenie než mala družica COBE.


WMAP spresnila 31 základných a odvodnených modelových parametrov Vesmíru. Za najvýznamnejšie výsledky možno považovať spresnenie súčasnej hodnoty bezrozmernej hustoty Vesmíru \( \Omega_0 \), súčasného roku Vesmíru \( t_0 \) a súčasnej hodnoty Hubblovho parametra \( H_0 \).

Podľa pozorovaní WMAP [2] súčasné bezrozmernej hustoty Vesmíru \( \Omega_0 = 1,02 \pm 0,02 \), t.j. pozorovaný Vesmír je buď plochý, alebo sa od ideálnej plochości odchýľuje maximálne o 4% v smere kladného zakrivenia.

WMAP určila [2]:

\[
\begin{align*}
t_0 &= (13,7 \pm 0,2) \times 10^9 \text{ rokov}. \\
\Omega_0 &= 1,02 \pm 0,02, \text{ t.j. pozorovaný Vesmír je buď plochý, alebo sa od ideálnej plochości odchýľuje maximálne o 4% v smere kladného zakrivenia.}
\end{align*}
\]

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 nás pozorovaný relativistický Vesmír v lineárnom modelovom približení 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 vzťažov (5), (6) a (8) vyplývajú modelové parametre nášho pozorovaného relativistického Vesmíru [16], [17]. Z priestorových dôvodov uvedieme iba jeden: 

\[
H_0 = \frac{1}{t_0} = (71,37 \pm 1,04) \text{ km s}^{-1} \text{ Mpc}^{-1}. 
\]  
(9)

Podľa pozorovaní WMAP [2]:

\[
H_0 = \left( 71^{+4}_{-3} \right) \text{ km s}^{-1} \text{ Mpc}^{-1}. 
\]  
(9x)

Stredné hodnoty \(H_0\) vo vzťažoch (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 kozmologické 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 kozmologické 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:

\[
H_0 = \frac{2}{3t_0} = (47,58 \pm 0,69) \text{ km s}^{-1} \text{ Mpc}^{-1}. 
\]  
(10)

Stredné hodnoty \(H_0\) vo vzťažoch (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:

\[
H_0 = \frac{1}{2t_0} = (35,69 \pm 0,52) \text{ km s}^{-1} \text{ Mpc}^{-1}. 
\]  
(11)

Stredné hodnoty \(H_0\) vo vzťažoch (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:

\[
H_0 = \frac{1}{3H_0} = (23,79 \pm 0,35) \text{ km s}^{-1} \text{ Mpc}^{-1}.
\]  

(12)

Stredné hodnoty \( H_0 \) vo vzťahoch (9x) a (12) sa odlišujú o \( \pm 47,71 \text{ km/s/Mpc} \), t.j. o \( \pm 66,73\% \).

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:


doc. PhDr. Vladimír Skalský, PhD.
Katedra humanitných vied Materiálnotechnologickej fakulty STU
Hajdóczyho 1
917 24 Trnava
e-mail: skalsky@mtf.stuba.sk

485
O PRINCIPE SYMETRIE V KOZMOLÓGII
A KOZMOGÔNII ANAXIMADRA

Attila Rácz

Myšlienka symetrie či symetrickosti sveta objavuje sa v dejinách ľudskeho myslenia priam od nepamäti v najrozličnejších podobách. Môžeme sa s ňou stretuť či už v umení, mytológii, v náboženských predstavách a filozofii, ba napokon — aj keď na inej oveľa abstraktnjejšej matematickej a špekulatívnejšej úrovni — aj vo vede. Zdá sa, že jej všadeprítomnosť a univerzálny význam možno odzrkadľovať spôsob fungovania a štruktúry samotnej ľudskej myseľsť a sú jej projekciou na prírodu alebo symetria zohráva v skutočnosti kľúčovú rolu v spôsobe opisu usporiadania mikro aj makro sveta a je skutočne fundamentálnym princípom prírody. Alebo možno oboje zároveň.


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 vztážnej sústave. Ďalej dovoľujú vzájomné miešanie alebo „rotáciu“ rôznych druhot elementárnych častíc navzájom, čim stanovujú určitý poriadok do súčasného zoznamu častíc. V poslednej dobe sa pozornosť vedcov sústreďuje na hľadanie tzv. supersymetrie. Ich motivácia súvisí s hľadaním najvšeobecnnejšieho typu symetrie, ktorá by umožňovala interakcie vzťahom k základnej rotácii a vzťahom k symetriám priestoročasovou v špeciálnej teórii relativity. Úspech teórie supersymetrie sa zatiaľ nedá objektívne zhodniti.

Štandardný model elementárnych častíc sice prináša rôzne výhody a obsahuje menej vůzbových konštant, ale na druhej strane obsahuje rad neznámých parametrov.

Na póde filozofie sa s predstavou symetrie ako fundamentálneho kozmologického princípu streťtame po prvý krát u Anaximadra.

Anaximandros bol bezpochyby najvýznamnejším predstaviteľom Milétskej školy. K jeho menu sa viaže množstvo formálnych, vedeckých a metodologických objavov.


Pozrieme sa teraz detailnejšie na kozmologickej opis vesmíru. Vesmír obopína do nekonečna sa rozprestieračia apeiron. Existujú ju dokonca aj relatívne polemické interpretácie (napr.: 12 A 10; 12 A 14/1; 12 A 9/1; 12 A 17/6), podľa ktorých Anaximandros predpokladal nekonečne veľa paralelných existujúcich svetov.6 V strede

1 Agatemos I. 1. a Strabón I. 7. 12 A 6/1 z Agatheméra a 12 A 6/2 zo Strabóna.
2 12 A 11; 12 A 2; 12 A 4
3 12 A 10 z Pseudoplutarcha; 12 A 11 z Hypolyta; 12 A 27/1 z Aristotela.
4 Podľa aristotelovej terminológie je Anaximandrovým látkovým princípom apeiron: z apeirona vzniká svet a pravdepodobne sa aj doňho navráti. Tu sa ale zhovorí objavuje otázka, ktorú sme si kladli v súvislosti s Tálesom, či by Anaximandros akceptoval, že svet nielen pochádza z apeirona ale je aj z neho zložený. Akéste nie, veľ potom by nemalo zmysel diferencovať medzi kvalitatívne diferencovaným vesmírom a apeironom, ktorý ho obklopuje.
6 „Anaximadrovo bezmcestnou objímá netolik tento nás svet, nýbrž nekonečného počet svetů, a

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 štučne Anaximadra s Hesiodom, ktorý je v tomto smere v určitom zmysle jeho predchodcom. O stavbe fyzikálneho sveta rozpráva Hesiodos vo svojej teogonície básni *Zrodenie bohov* – Teogónia vo viace-

ých fázach, no miestami až protikladným spôsobom, azda na základe mnohých

navzájom nekonsistentných tradícii Od Hesioda sa môžeme z podobnosti o *leťačej kovadline (nákove)* dozvedieť, že veľké oblasti z ktorých pozostáva svet, sú v zásade

vzhľadom na seba umiestnené symetricky; na samom vrchu sa nacháda nebo Ura-

nos, v strede zem Gaia, a dolne je podsvetie Tartaros. Dostávame teda znovu troj-

člennú štruktúru sveta: nebo, zem a podsvetie, ktorú nachádzame aj u Homéra v 8.

2 a potom aj v 18. speve Ilady, v časti kde Hefaistos zhotovuje Achilov štít. Ulohou symetrie je v oboch prípadoch len toľko, aby vytvorila nejaké priestorové vzťahy medzi veľkými (prostredníctvom tradicie zposvätených) tromi časťami sveta, aby tie voľajako pospájala, a aby o ich vzájomnom vzťahu aj niečo vypovedala. Symetria, je tu tým najjednodušším nástrojom, pomocou ktorého sa dajú čo najmenej špeci-

fickým 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 detailnejšie opis jedine o Tartare. Lenže ani opísanie Tartaru nekončí tak ako Hesiodos, ktorý najprv podáva všeobecnú charakteristi-

ku ’Tartaru ako celku, a potom tento rámcový náčrt vypína podrobnosťami. Nerobí tak, no namiesto toho podáva detailné a citlivé vykreslenie, podľa jeho názoru, dôle-

žitých miest, časti sveta. Na dôvazok, o tom sa takmer všeobecné podrobnosti zvyšujú, že v akých pozících 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 v obecnosťi typická pre archaické myšlenie a podobne aj pre syntax archaických

textov. Celok opisu tvorí sled po sebe nasledujúcich bez akéhokoľvek zväčšenej štruktúry umiestnených prvkov. S týmto súvisí aj to, že jednotlivé prvky hesiodovského

topografie obsahujú v sebe prostredky a preto ich nie je možné, alebo iba za cenu veľkých tážkostí integrovať do jedinej schém. Hesioda nezaujíma celkovú stavbu, ale iba jednotlivé zaujímano opísateľne časti.

V Anaximandrovom modeli kozmu symetria, geometrizácia a redukcia znamenaj-

ú vystriedanie práve tohto parataktického, priradzovacieho spôsobu konštrukcie.
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 nešpecífický, voľný vzťah jednotlivých prvkov, ale ten organizujúci princíp, ktorý určuje a determinuje detaily. V anaximadrovej teórii nie je prvradou otázkou to, žiaľ však, aj jednotlivé zložky, z ktorých je poskladaný fyzikálny svet, sú symetrické. A to na dôvah žok ešte takým spôsobom, v ktorom je symetria jednotlivých častí podriadená symetrií celku.

Symetria je teda tým organizujúcim princípom, ktorý jednak zabezpečuje celistvosť’ sveta jednak aj to z čoho sa dôvodiť opis jednotlivých jeho častí. Pôvodným významom slova kozmos bol „poriadok“, „dôbrý, spôsobné usporiadanie“, „bohatá ozdoba“, „pášlera“.1 Anaximadrova predstava vesmíru sa práve vďaka symetrii môže nažyvať kozmom: vďaka jej je usporiadaný, racionálny a pekný. A zároveň symetria nám poskytuje aj hľadisko, z ktorého je možné sach vysvetliť jevy ako celok postupuje. Symetria je tým princípom, ktorý umožňuje kozmologickej opis fyzikálneho sveta.

No v Anaximadrovej kozmológi má symetria aj konkrétnejšiu, takmer až fyzikálnu úlohu. Symetria u Anaximadra je totožnosť’ tým činitelom, 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 Aristotela2:

Niektorí filozofí vravia, že pričinou nehybnosti Zeme je jej rovnakosť.3 Takto to zo starých hlásal Anaximandros.Vec, ktorá je usadená v stredne a má rovnaký vzťah k najvzdialenejším bodom, sa nemôže niest skôr hore alebo dolu ako smerom

---

3 Slovo „homoiotéta“: preklad a výklad tohoto pojmu je veľmi obtiažný, niektorí autori ho predkladajú ako „rovnováha“ inak ako rovnakosť, indifferentia. Simplikios 532, 214, používa aj výraz isorropia, prevzatú z Faidona, 109 A.
na boky. Súčasťne sa nemôže pohybovať v opačnom smere, a teda musí ostáť nehybná.

Na základe Aristotelovej správy sa zdá, že: Anaximandros tu operuje tým argumentom, ktorý neskor 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 nie pričin na to, aby si pohlia skor tým či oným smerom. Sorta 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 pohybať skôr na tlač onú stranu, keď raz vzájomná symetria nebeských prstencov a valca Zeme neurčuje žiadny privilegovaný smer. Egon Bondy vo svojej knihe Antická filozofie dokonca konštatuje: „... v dobe, keď o zákonoch gravitácie nebolo nič známe...“ vo svojom riešení.2

Predstava Zeme ako voľne vznášajúcej sa vo vesmíre 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 niečo iné kávalo naši zmyslové vnímanie –, potom by už nebolo symetrie, a existovali by privilegované smerý.3

No zároveň je zrejmé, že symetria anaximadrovbo kozmologického modelu, nie je zdáľka 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 neopisújú nám po oblohe dráhy súbežné s horizontom, ale vychádzajú a zapadajú za horizontom. A napokon symetria anaximadrovbo kozmologického modelu má ešte jedno kritické miesto. Ak necháme padnúť niejaký predmet voľným pádom v blízkosti stredu valca Zeme a ak správame 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.
padať po paralelných, rovnobežných dráhach. Nazváme to rovnobežnou alebo lineárnou dynamikou. No napriek tomu majú siločiary, v celom kozme kvôli kruhovej symetrii Zeme respektive nebeských prstencov, radialný (ľučovitý) tvar a ukazujú smerom do centra symetrie. Napätie medzi lineárnou (rovnobežnou) a radialnou (ľučovitou) dynamikou bude neskôr možné napríklad riešiť aj tak, že budeme ďalej zvyšovať symetriu systému: namiesto plochéj Zeme by sme mohli napríklad predpokladať Zem tvaru gule. No na tento odvážny krok si musíme počkať ešte niekoľko generácií po Anaximandrovi.1

Napokon symetria a rovnováha zabezpečujú nielen (relatívnu) stálost kozmickej štruktúry, ale regulujú aj procesy odohrávajúce sa vo vesmíre. Aspoň na to poukazuje najpravdepodobnejšie výklad jediného, zrejmé priamo od Anaximadra, zachovaného citátu.2

Zlomky 12 A 9 a B 1 zo Simplikia2:
„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 taktovaných životov, ale akási iná neobmedzená podstata, z ktorej vznikajú všetky nebesia i svety v nich.3 „Z čoho vecí vznikajú, do toho vraj tiež podľa nutnosti zanikajú; lebo si za neprávostí navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia času,“ takto to hovorí trochu básnickými slovami.“

Tento zlomok zároveň vypovedá práve o tom, že medzi protikladiam panuje stav dynamike 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, roz teplo zmenou 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.3

Literatúra:


---

1 Otáznym ale ostáva, čo si vlastne myšel Anaximandros o opačnej strane valca – Zeme. Ak tam niečo postúpme bude to padať smerom k Zemi? Ak je tomu tak, potom musíme predpokladať lineárne symetrickú – ale nie kruhovo symetrickú – dynamiku.


3 Práve táto časť textu je hlavným prameňom (spolu so zlomkami: 12 A 10, 12 A 17) už vyššie spomenutých interpretácií problémov, že či Anaximandros predpokladal viacero, simultánne existujúcich alebo v čase po sebe nasledujúcich vesmírov.

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.ruzvo.sk
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 process 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 príspoveku sa pokúšam 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.

Racionálita 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 racionálita nám umožňuje vytvárať kultúru, ktorá postupne čím ďalej tým viac prekráča rámec malého spoločenstva smerom k jednému obrovskému, mnohorakými väzbami poprepájanému celku.

Konrad Lorenz v knihe *Takzvané zlo* venované problematike agresivity u zvierat a u človeka nie je vôbec diktované výhradne rozumom a kultúrnou tradíciou, ale ... stále ešte poslúcha tie zákonnosti, ktoré sa uplatňujú vo všetkých fylogenetickej vzniknutých inštinktívnych spôsoboch správania – zákonnosti, ktoré zo štúdia správania zvierat veľmi dobre poznáme.”


egoizmu.1 Tú istú myšlienku o vzťahu racionality, individúa a egoizmu potvrdzuje aj Vladimír Rollo: „Egoizmus je cena, ktorú človek pláti za to, že sa vďaka rationalite stal subjektom.2 Racionalitu tento autor chápe ako tretiu, najvyššiu úroveň adaptácie živého tvora na prostredie. Nižším typmi sú vegetatívna úroveň a emocionalita. Na rozdiel od nich racionalita sa prejavuje vo vzťahu k okolitému prostrediu zatiaľ najmä ako deštruktívna síla.3 To vedie Rolla k tomu, že vo vzťahu k rationalite je pesimistický a človeka charakterizuje ako „ťiera, ktoré ochorelo rozumom“.4

Paradoxy a problém kontroly

Mnoho logických paradoxov súvisí so zvláštnou vlastnosťou jazyka, ktorou je sebavyťažnosť. 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 zodpovedá zvláštna situácie v medziľudských vzťahoch, ktoré súvisia s ľudskou schopnosťou vedome sa vzťahovať k sebe samému.

Podobným paradoxom je Russellov paradox holica.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 starý poznámku, ktorá ale naznačuje, že aj prečo sú zaujímavé súvislosti medzi paradoxmi a životom: „Teda lúčnosť pri vládzanej je nanajlyn len zdanlivá.“ Druhou variáciou je paradox vojny: „...dedina vyslala svojich mužov bojovať vo Veľkej vojne, čo bola taká vojna, čo bola taká vojna, ktorá malá ukončila všetky tie a len tie vojny, ktorý samy sa neukončili. Ukončila Veľká vojna samu seba?“7 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, natošťovania spravodlivosťi. Obdobné procesy totiž fungujú aj v ríši zvierat, ale tam ich príčinou riadia inštiny dedené geneticky. U ľudí však vstupuje do hry aj racionálne, racionalné modely skutočnosti a vedomé vzťahovanie sa k sebe. Zvierca sa nemôže vyma-

---

2 ROLLO, V.: Emocionalita a racionalita aneb jak dôhod na svet priečel. Praha: Sociologické nakladateľství (SLON), 1993, s. 29.
3 Tamtiež, s. 19, 188.
4 Tamtiež, s. 188.
6 Tamtiež, s. 23, 289–290.
8 Tamtiež, s. 9, 95.
niť spod nadvlády inštinktu, ale človek vďaka racionalite môže konat’ aj inäč, a to – zjednodušene povedané – aj lepšie aj horšie. 1 Veľmi názorne to vyjadril Konrad Lorenz: „V zahalenosti, na ktorú pôsobia všetky strešné žiarny, chraň sa zapríčinene pred tými vzduchovými situáciami, ktoré by mu inak zmyslovu prílišnú strašnosť následkom jeho činu. Hlbšie citové vrstvy jednoducho neberú na vedomie, že ohnutie ukazováka na spúšť, ktoré je priemernou výstrelu, rozorve inému človeku vnútornost. Žiadny človek by nešiel ani na lov zajacov, keby musel zver zabíjať pomocou svojich zubov a nečo iného. 2 Na druhej strane racionalita umožňuje aj iný prístup, „rozumovú zodpovednosť“3, ktorá môže človeka prekonať inštitučnú pohotovosť k prejavom agresivity vo všetkých iných situáciách, ktorú vysvitá z paradoxu vojny – opatrne zvažoval spôsob, ako zápasť o spravodlivejšiu spoločnosť. Odkedy človek prekročil takú veľkosť nepatří do „jeho klanu“, ale tiež egoizmus, ktorý ho pokúša urobiť z nerozumnej spoločnosti, pre ktoré je geneticky uspôsobený svojou biologickou výbavou, potrebuje na každej vyššej úrovni komplexity 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 organizácií, sú pomerne ľahko odvzdatelné ďalším generáciam, ktoré sa týkajú rozumovej zodpovednosti, je to oveľa náročnejšie. Kým sa bude rozvoj spoločnosti riadiť predovšetkým ekoonomickými faktormi, dôverťom, že s cieľom vyriešiť problém, ktoré sa týkajú rozumovej zodpovednosti, sa bude skôr ešte viac prehliadať. Je ale možné morálne povznesť spoločnosť? Dostatočné úpravami jednotlivcov, ale aj spoločnosti uznať, že ešte nedošlo dokonalosť a že by bolo žiadne nájezd nejaký spôsob sebazdokonalenia. Táto požiadavka sa však ukazuje ako paradoxné. Alan Watts na to upozorňuje vo svojom zaujímavom článku: „Zdržanie sa súdu. Záhada transformácie, keď hovorí: „V samotnej myšlienke, že 'sa musím zdokonalit', leží zrejmá ažkozť, že ak mám potrebu zdokonalenia, je 'ja', ktoré sa hodlá zdokonalovať, tým, kto potrebuje byť zdokonalený. A breed to mame začarovovaný kruh, ... snažit' sa zdokonalit' eho samého je ako snažit' sa zdokonalit' eho samého za vlasov do vzduchu. ... ak ste si nesprávne vedeli svojich vlastných pochodov, tak si vedomite, že neexistuje nič, čo by ste mohli urobiť, aby ste sa zdokonalili. Navieť

2 LORENZ, K.: Takzvané zlo, s. 204.
3 Tamtiež, s. 201.
ani, čo znamená slovo 'lepší', a každopádne ten, kto bude zdokonalovať, je tým, kto potrebuje byť zdokonalený. To platí aj pre spoločnosť. Keď máte nejaký ohrnný systém a skúšate ho uskutočniť, je pritom vždy viac náštilia, viac kvapiekladia, viac nepokojov.1

Roy Sorensen vo svojej knihe venované dejinám paradoxov ako prvý uvádza Anaximandrov paradox počiatku. Pre Anaximandra bolo nemyšliteľné, aby postupnosť detí a rodičov, ktorí sa o ne starajú, nemala koniec. Predstava takej postupnosti budie dojmom vzniku „ničoho z ničeho“. Aristoteles bol presvedčený o tom, že dokonaléšie nemôže vzniknúť z menej dokonalého. Dejiny výchovy aj krátké dejiny psychoterapie prichádzajú k podobným skúsenostiam: jednoduché 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 patri schopnosť obetovať vlastné záujmy v prospech širšieho spoločenstva. Nie je ale vobec jednoduché motivovať ľudí k takému konaniu, keď sa toto spoločenstvo rozširuje až na globálnu úroveň. Sú súčasne rôzne prístupy, ktoré charakterizujú stupne morálneho vývoja, ale pomocou žiadnych výchovných metód sa doteraz nepodarilo vytvoriť morálne dokonalé, ľudsky zrelé spoločenstvo.

Lawrence Kohlberg napríklad rozlišuje tri základné stupne morálneho vývoja ľudí:1

1. Predkonvenčná morálka – V nej je ľudské správanie ovládané systémom odmen a trestov, ktoré pôsobia na týžby a strach človeka. Je typická pre detský vek a pre malé spoločenstvá v archaických kultúrach, ale jej aspekty môžu aj u vzdelaných ľudí pretrvať celý život.


3. Postkonvenčná morálka – Konanie v nej nevychádza z iného základu než z toho, čo je samo v sebe a nepodmienené dobré. Implicitne je prítomná najmä v mystických prúdoch náboženstiev, ako to dosvedčuje koncepca mystiky Slavomíra Watts.

Gálik.1 V pozadí správania je skúsenosť dotyku univerzálnych hodnôt, ktoré usmerňujú človeka bez ohľadu na to, aké to bude mať preríh došledky. 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 ľudska spoločnosť nemôže samu seba zdokonalit', ale má len odrážať ideálnu nebeskú spoločnosť, bolo v starovekých kultúrach veľmi silné. Dnes nás stroškotanie veľkých sociálnych projektov ideálnej spoločnosti môže viesť k obnovenej pokore vo vzťahu k podobným zámerom a k novej citlivosti voči skutočnému diarnu sociálnych procesov.

**Veľké čísla nahradili potrebu poznatť 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 vedecký cestovateľ, o kmeni Damarov v Južnej Afrike hovorí: „...zriedkako sa nezná ich tváre. Stratu jedného kusu nezisťa tak, že by si všimol, že sa celkovaný počet zmenšil, ale všimnú si, že chýba známa tvár.“3


---

3 Tamtiež, s. 43.
4 Tamtiež, s. 41.
Tento paradox je známy aj ako argument sortitès, teda taký typ úsudku, keď z veľkého množstva zdanlivo správných predpokladov vyplýva nesprávny záver.\(^2\)


Záver

Uvedené logické paradoxy môžu aspoň naznačiť, že smerovanie procesu globalizácie nie je len záležitosťou dokonalejších organizacných štruktúr, dôslednejšej inštitucionálnej kontroly, premýšľaných 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 vzahovanie sa človeka k sebe samému, či ho povedie k egoizmu, koji bude mať stále globálnejšie dôsledky, alebo k zodpovednosti za celok skutočnosti.

Literatúra:


\(^1\) HELLERSTEIN, N. S.: Diamond. A Paradox Logic, s. 16.

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 individuí, resp. odpovedať 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 individuí 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 pokúsť sa ho použiť ako predikát pri individuíach, 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 individuí 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 štruktur ponúknutie možné východisko pri riešení existencie ako predikátu.

Predstavenie problému existencie ako predikátu

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“ individúu 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. individúu sa pomocou výrazu „je“ pridáva relevantná vlastnosť – múdrosť a všemohúcnosť. Zatiaľ čo vo výroku (2) a (4) sa o individúu nedozvedáme nič nové, čo by v samotnom subjekte nebolo obsiahnuté už predtým. Vo výrokoach (2) a (4) výraz „je“ nemá povahu plnohodnotného predikátu.1 Kant tvrdí, že ak hovoríme o subjekte, v našom prípade o Bohu vo výrokoach (3) a (4) a k tomuto subjektu pridáme všetky jeho predikáty (vrátane všemohúcnosti) a povieme „Boh existuje“, tak k pojiemu Boha nepridávame nijaký nový predikát, iba stanovujeme samotný pojem subjektu so všetkými jeho predikátmi. Ak si predstavíme vec, resp. individúum so všetkými jeho predikátmi a povieme: tá vec existuje, ak sme podľa Kantova opakovali to, čo tvrďime pojiom subjektu. Precházmame výrok ke všetkým predikátom a tvrďime: “Boh existuje”. Výrok (3) obsahuje dva pojmy: “Boh” a “všemohúcnosť”. Slovo “je” je iba spojkou vo výroku, nie je predikátom, ktorým vypovedáme nič nové. Slovom „je“ spája subjekt s predikátom. Slovom „je“ nepridávame Bohu iného vlastnosti, týmto slovom klademe 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, čo existuje.3 Z toho vyplýva potvrdenie rozdielu medzi predmetom a pojmom predmetu. Potom nemôžeme byť na výrok:2

(5) Boh nie je (neexistuje)
lebo tak ako pri výroku (2), (4) sa k pojmu individua nič nepridalo, tak ani vo výrovku (5) sa pojmu individua nič neuberá, pretože, ak existencia nie je reálnym predikátom individuí, tak aj výrok (5) neexplikuje, že by tomuto pojmu niečo zodpovedalo.

**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 individuí, ale pojem druhého rádu, ktorý možno predikovať pojom prvého rádu, nie však individuám. Pre Fregeho existencia nie je predikát, ktorý by bol predikovateľný individuíám, pretože individuí by sme museli mať už predtým, ako by sme im pripísali existenciu. Existencia je teda vlastnosťou pojmú, nie individúa, je vlastnosťou druhého rádu. Frege argumentuje tým, že pojem existencie prirovnáva k pojmu číslo. To znamená, že tak, ako číslo nepridáva k predmetu nič nové, napr. vo vete

(6) tri filozofické eseje
sa k pojmu filozofických esejí číslo tri nepridala žiadna ich dľašia vlastnosť. Tak aj existencia nepridáva k pojmu nejaký ďalší atribút. Keďže existencia je vlastnosťou pojmú, aj ontologický dôkaz Boha je nedostatočný.

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 individuí. Nie je možné najst taký význam existencie, ktorý by sa vzťahoval na individuá. Avšak Russell v neskoršom období odlíšil existenciu u deskripcií a u individuí. Russell odmietal existenciu ako predikát individuí. Nie je možné najst taký význam existencie, ktorý by sa vzťahoval na individuá. Russell tvrdí, že existenciu je možné len na základe skúseností, teda na základe empirického poznania. Russell tvrdí, že individuí môžu existovať len v čase, resp. o individuíách hovorme 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

---

výrokovej (propozičnej) funkcie. 1 Existencia je teda predikát výrokovej funkcie a ďalej existenciú môžeme tvrdiť alebo popierať o výrokovej funkcií.

Existenčný výrok môžeme poznáť aj bez toho, aby sme poznali indviduum, vďaka ktorému je výrok pravdivý. Existenčné výroky sa teda týkajú iba tried alebo funkcí, o indivídu netvrdia nič. Pripísovať alebo upierať existenciú individuámu je, nie len pravdivé alebo nepravdivé, ale nezmyselné.

Podľa Russella korektnou vetou je veta:

(7) Lúdia 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 výrokovej (propozičnej) funkcií, sa prenáša na indivíduum splňujúce výrokovú funkciu. 2 Práve naopak, niekedy môžeme poznáť pravdivosť existenčného výroku aj bez toho, aby sme poznali nejaký konkrétnej priklad, teda individuáum, inými slovami, existenčný výrok môžeme poznáť aj bez toho, aby sme poznali individuáum, vďaka ktorému je výrok pravdivý. Existenčné výroky sa teda týkajú iba tried alebo funkcí, o indivídu nič netvrdia. Ak sa priedzame 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 jasný, 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. Pripísovať existenciú alebo upierať existenci jednotlivých individuáum je podľa Russella dokonca nezmyselné (nie len pravdivé alebo nepravdivé). Preto výroky typu

(11) X existuje,
(12) XY neexistuje

kde X a XY sú mená indivíduá, sú nesprávne utvorené.

V návaznosti na Russella vypracovali svoje teórie mnohí ďalší mysliteľia. Jedným z nich je aj W.V.O. Quine. Quine naproti Russellovi tvrdí, že používaním individuálnych opisov sa logicky neimplikuje existencia individuá. Odmieta teda Russellov „ontologický záväzok“. Existencie objektov, o ktorých hovoríme spadajú do oblasti

---

hodnôt premenných. Existuje iba to individuüm, 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 niekoľko považuje
za existujúce, je to, čo zpínať ako hodnoty viazaných premenných. Zavedenie
a použitie existenčného kvantifikátora na nejakú premennú (3x) je len symbolické
zachytenie slov „existuje nejaké x také, že...“2

Strawson postupuje podľa niektorých Russellových príkladov tvrdí, že ak
v subjekt – predikátorových výrazoch po výrane, ktorý sa používa ne identifikáciu
referenciu na jednotlivinu nasleduje vo výroku slovo „existuje“, nemôžeme adekvátne
chápť 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 predikátorovým
výrazom s prislušným významom a slovo „existuje“ je iba ako časť symbolu kvanti-
fikácie. Podľa Strawsona neexistuje niečom, o čom by sme mohli hovoriť a čo by ne-
možlo existovať ako logický subjekt.3

Záver: Existencia nie je vlastnosťou individuú

Možným pohľadom na existenciu ako vlastnosť je, že existencia nie je vlastnos-
tou individuú, ale vlastnosťou pojmov. Existencia je vlastnosťou druhého rádu, teda
vlastnosťou pojmov. Pri výrokovach typu (11) a (12) nie je existencia vlastnosťou
objektu, existencia ako vlastnosť neprisluši individuámu. Keď hovoríme o vlastnosti
existencie, túto vlastnosť inštalujeme, keď táto vlastnosť nie je vlastnosťou existen-
cie o sebe, ale nejaká ďalšia vlastnosť, ktorou sa o niečom zmieňujeme. Pri takýchto
príkladoch namiesto príslušných vlastností existencie objektom, príslušujeme
vlastnosti vlastnosti, teda ako sekundárnu vlastnosť.4

Tieto problémy a otázky existencie ako vlastnosti individuú sa komplikujú s ohľadom na existenciu možných svetov. Pokiaľ by existoval len jeden svet, svet, v ktorom žijeme, mohli by sme konštatovali, že existencia nie je vlastnosťou prvého rádu, ale druhého. Teda, že nie je vlastnosťou individuú, 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 pripomienkou na existenciu možných svetov možno adekvátnym tvrdiť, že „X existuje“, alebo XY
nexistuje. Ak tvrdíme výrok „X existuje“, kde X je nejaké individuú, znamená to,

texty/existence.html
235–236
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 otázkou o 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:

KU KANTOVMU SVETOOBČIANSKEMU PRINCÍPU

Andrej Démuth

Author of this paper try to focus his attention on Kant’s idea of worldcitizenship. He finds the background of the idea of worldcitizenship in empire of human rationality, which be 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 fizicocratic source of worldcitizenship from Kant’s point of view.

Kantov spis Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle patri nepochozne medzi pozoruhodné a v nejednom ohľade i nesmierne inšpiratívne dielka tohto kraľoveckého géna. A to nielen preto, že v ňom prvkyzrat obrátil svoju pozornosť k všeobecným dejinám – teda tak k histórii prírody, ktorú skúmal i vo svojom predkritickom období1, ale i k dejinám ľudskej spoločnosti2 a ich nevyhnutnému smerovaniu, čo bolo jedným z dominantných problémov jeho posledného filozofického obdobia. V uvedenom spise možno sledovať jeho teleologické zmysľanie, ktoré je charakteristické pre celé Kantovo chápanie prirody, vzdialenej slobodnosti aj občianskej spoločnosti, ktoré sa objavila Schellinga, Hegla, Herdera, ako i mnohých ďalších mysliteľov.

Odhliadnúc od všetkých týchto momentov, Kantova idea dejín v svetoobčianskom zmysle, či lepšie – Kantova idea svetoobčianstv, je pozoruhodná ešte jedným momentom, a síce jej skrytými východiskami. A práve ním by som chcel venovať pozornosť.


1 Všeobecné dejiny prírody a teória nebies alebo pokus vyložiť zloženie a mechanický pôvod celého vesmíru podľa Newtonových zásad; r. 1755.
2 Kant neskôr (1786) píše i spis: Predpokladaný základok ľudských dejín.
3 Problematike teleologickej 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 svetoobčianstvá musíme hľadať najmä v spisoch z počiatkov kritického obdobia.

V Kritike čítaného rozumu si Kant rieši, či a ako je možné nevyhnutne platné poznanie. To, čo ho zaujímal, bolo, či a ako je možný nejaký súd, ktorý by si mohol nárokoval na objektívnu a nevyhnutnú platnosť. Vieme, že vešetky empirické súdy sú pravdivé len pravdepodobnostne (Hume) a logické pravdy (Leibniz) nevyhnutne platné nič nové. Existuje však niečo, čo umožňuje existenciu nevyhnutne platných syntetických súdov?

Kant pri hľadaní odpovede dospel k záveru, že zdrojom všetkého pravdivo nič vecí osebe, lež apriórne formy našej mysle (priestor, čas, jednotka apercepcie a čisté umovné 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.


V spise Sny duchovníka vyšetrené prostredníctvom snov metafyziky Kant naznačuje, že vďaka rovnakosti racionality či racionality toho istého druhu je možné dostupnú k nevyhnutnému a jednotnému poznaniu. Ukazuje, že filozof spočíva a skôr v toho istého poznatku nie je charakteristický pre toho-ktorého konkrétneho jedincu, ale je spoločná nám všetkým. Uvádza, že vedecké poznanie a jednotna a identickost rozumových foriem umožňujúcich objektívne platné poznanie bola základným prototypom Kantovho svetoobčianského zmyslenia.
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 svetla“ ([6], 383). Kant si bol teda vedomý, že človek je súčasťou fyzického sveta, v ktorom vystupuje mechanicky ako jednotlivec viazaný pravidlami štátu a inštitúcie, ale zároveň ho vnímal i ako racionálnu bytosť, ktorá je členom ríše myšlenia. A práve o takej vraví, že: „pokiaľ sa ale takéto súčasť struga životu považuje za člen všetkých obec, áno, člene svetoobčianskej spoločnosti, a označuje si tak žiľu učenc, ktorý sa obrací svojimi zpísami na verejnosť vo vlastnom zmysle slova, môže rozumovať, bez toho, aby tým trpeli záležitosti, na ktorým je z lasti viazaný ako pasívny člen... Ale ako učenec má úplnú slobodu, áno, je dokonač pochádzajúce pre to, aby publický vyjadroval všetky svoje starostlivo zvážené a dobre miernené názory na nedostatky onoho symbolu a svoje návrhy na lepšie usporiadanie“ toho-ktorého problému ([6], 383).

Základným vzorom sveta, ktorý by si mohol nárokovat’ na naplnenie idey svetoobčianska je teda svet pravdy a racionálneho myšlenia, ktorý je prístupný učencom a intelektuálom. Už Kantovi bolo zrejmé, že „verejné užívanie vlastného rozumu musí byť vždy slobodné“ ([6], 383) a práve sloboda myšlien v zmysle akiesi intelektuálnej akademickej slobody je hlavným predpokladom vytvorenia takého svetoobčianskej ríše. Že to, že učenc je vo veciach ohlasovania svojich téz slobodný, však ešte neznámená, že v takejto ríši neexistuje žiaden všeobecný platný zákon. Kant totiž jasne naznačuje, že zákonitosťou sveta pravdy je pravda samotná a v rovine myslenia teda najmä racionálita, ktorou sa k pravde možno dostávať. Práve preto zdôrazňuje hranice myšlien vyhliadkov, ako hranice možnej skúsenosti ako hranice metafyzické, ktorá by si mohla nárokovat’ slobodné užívanie sancky sa vedou ([7], 500). Všeobecné záväzným zákonom sveta je teda jednotnosť a nerozporuplnosť pravdy a predpoklad, že pri správnom používaní rozumu objektívna platnosť súdov a poznatkov zavázá všetky rozumné bytostí rovnako. Z toho vyplýva i posledný znak kladený na ríšu pravdy, a síce, že v oblasti jej odhaľovania sme si všetci rovní. Práve v tomto ohľade je ríša poznania prototypom vlasti všetkých občanov sveta racionality, ktorú sú si pred zákonom svetoobčianskym úplne rovní.


Základom Kritiky praktického rozumu, ale i Základov metafyziky mrazu je, že moralita sa nás dotýka len ako slobodných a racionálnych bytostí. O význame slobody pre mravnosť niekoho, lež Kant naznačuje i to, že človek je mravný len do takej miery, do akej je rozum určujúcim dôvodom jeho konania. Ak by bolo naše konanie determinované len pohnutkami zákonom svetoobčianska ríše, boli by sme rýchlo morálnymi bytostími. „Hlavou ríše mravnosti by mohlo byť iba rozumné bytostí bez žiadatelnosti“ ([8], 57). V skutočnosti to tak však nie je a „človek môže byť iba členom tejto ríše“ ([8], 57). Teda opäť nejaká ríša, ktoréj členom sme len preto, že
sme slobodní a racionálni zároveň. Dôležitou črtoj tejto ríše však je, že tak, ako v teoretickej oblasti, i tu existuje jednotné a všeobecné záväzné zákonodarstvo, ktoré pramení v rozume a zavázuje každú rozumnú bytosť nevyhnutne. „Čisté praktické zákony si možeme uvedomiť rovnako, ako sme si vedomí čistých teoretických zásad, a tie tak, že dávame pozor na nutnosť, s ktorou nám ich rozum predpisuje a na vylúčenie všetkých empirických podmienok, na ktoré nás ona nutnosť súkazuje.“ ([9], 49). Zákonodarstvo v ríši morality je teda rovnako objektívne platné ako v oblasti poznávania a je to tak tiež zákonodarstvom rozumu ([9], 50), ktorý predpokladá rovnosť v záväznosti mojich maxím s maximami iných.

Podstatnou črtoj Kantovej morálnej koncepcie je opät vznetorm nezneužívanosť osob, ktoré samé sú svojím vlastným účelom. Práve preto má byť "svetoobčianske právo obmedzené na podmienky všeobcej hospitálity na základe práva na spoločné vlastníctvo zemskeho povrchu, na ktorom sa (ľudia) ako na guľovej ploche nemôžu rozptyliť do nekonca, ale napokon sa predsa len musia trpieť po sebe, lebo pôvodne nikto nemá včasťe právo byť na nejakom mieste Zeme než druhý.“ ([2], 25). Ideá večného míru je teda ideou svetovej republiky či aspoň federácie s mnohými prvками globalizationušieho sa sveta, z ktorých najvýraznejším je hospitalita a globálna komunikácia. O tom, že množstvo Kantových požiadaviek (medzinárodný súdny tribunál, spolocenstvo národov, aproximácia práva...) napokon uzrelo svetlo sveta netreba pochybovať ([11], 112).
Základom Kantovho univerzálneho občianstvu stvárneného v idei svetooobčianstvu, je teda najmä univerzalita a jednotná racionalita. Práve táto jednotná racionalita by nás mala dovest’ k nevyhnutnosti svetooobčianskeho 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 individuum nie je rýzdo racionalnou bytosťou. Vzhľadom na svoju pudovosť, egoizmus a nekontrolovateľnú emocionalitu, k idei večného mieru a svetooobčianskeho združenia nedospeje rýzou racionálnou činnosťou. A tak, hoci „príroda chcela, aby človek všetko, to presahne mechanické aspoň tiež v jeho bytosťou, tvoriť celkom len zo seba a aby bol užastný najmä jeho zvyšnejších vecí či dokonca aj tiež to, ktoré sú zločinom, asabobným od inštičiek vlastným rozumom“..., „práve tým, ktoré príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vloh, je ich antagonizmus v spoločnosti“ ([1], 60, 61). Akoby príroda podľa Kanta teda rátala s našou nedostatočnou či neúplnou racionálitou a prekonala ju svojou vlastnou „prozreteľnosťou“. Parciálna a obmedzená racionálita subjektu, ktorá prichádza do konfliktu s rovnako parciálnou a obmedzenou racionálitou iného subjektu, je v konečnom dôsledku dôvodom napredovania racionality ľudského druhu. Kant v Idee dejín vo svetooobčianskom zmysle je teda jasným predchodcom zastáncov 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 uskutočnovanie skrytého plánu prírody, aby sa vytvorilo vnútorné a pre tento účel aj navonok dokonca štátne zriadenie ako jediný stav, v ktorom môže plne rozvíjať všetky svoje vlohy v ľudstve“ ([1], 68). Vytvorenie štátneho zriadenia v zmysle svetooobčianskej spoločnosti teda nie je len nárokom teoretického rozumu, ktorý predpokladá že tak, ako postupne dospievame k jednotným a univerzálnejším poznaniu právdy (neutronovská predstava), mal by sme dospiť k jednotnému a spravodlivému občianskemu zriadeniu; rovnako tak je viac i nárokom praktického rozumu nabádajúcemu k absolútnej rovnosti ľudských individú. A hoci by aj bol politický ideál večného miertu 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 je príroda hovorí: chcete, aby sa toto alebo toto stať, neznamená to teda ako že nám ukladá povinnosť urobiti to, ale robi to sama, či chceme, alebo nie“ ([2], 32). Takže globálny svet v zmysle svetooobčianstvu je narastajúcim počtom oby-

---

1 „U človeka (ako jedinečného 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 individú." ([2], 59)
Literatúra:


Mgr. Andrej Démuth, PhD.
KF FF TU v Trnave
Horomopotočná 23
918 43 Trnava
demuthovci@yahoo.com
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 Aristotle and Thomas Aquinas. The author emphasize the importance of epistemological realism, knowing the whole reality, not only the universe of positiv sciences.

Glossary: metafyzika, poznanie skutočnosti, racionálne a supraracionálne vedenie, inteligibilné, transobjektívne a transinteligibilné poznanie, diatomická, perionetická a ananoetická intelektuálka

Úvod

Keď dnes človek „vyrukuje“ s témou metafyziky, mohú byť mávnu nad ním rukou, lebo sa nazdváhávajú, že patrí do skupiny – mierne povedané – zaostalých myšľateľov, ktorí nekráčajú s dobowou, alebo s veľkodušným tolerujúcim gestom ho pripustia k slovu v mene plurality myslenia, ktorú hlásajú a zastávajú, pretože v nijakom prípade nechcú zaostáť za dobou. Zvolenou témou nechcem provoľovať ani jedných ani druhých. Chcem len podotknúť, že otázka kráčania s dobowou je známou moderného myslenia, ktoré možno rešpektovať len ľuďmi, a to len vtedy, keď sa nezrieka hľadania pravdy.

Od začiatku 20. storočia možno pozorovať obnovený trend a návrat k metafyzike. Ľudske myslenie sa zameria na jednoduché, na zjednocujúce a na celok. Skutočnosť, ktorou sa zaobiera jednotlivé vedecké obory, je len jedna. A dívaj sa na ňu v jej jednoduchosťi a celesti je možné iba prostredníctvom metafyziky.


---

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 súcasné katolícke myšlenie.1

V tomto článku budeme uvažovať o stupiotoch 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 storochia, ako to sám tvrdí, pokúsil prispôsobiť Aristotelov a Tomášov jazyk jazyku doby a modernieším 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 Prameňe filozofických otázok (Pramenné činitele realistického filozofie) konštatuje: „Vo filozofii zaznamenávaná rôznosť poznávacích východí a ich riešení má za následok neprehľadný počet čist pestovania filozofie a vyvoláva rovnako mnoho otázok, napríklad, ako porovnáť spôsoby filozofovania, aké kritérium použiť na ich kvalifikáciu, prípadne na aké zásade alebo zásadách si má človek voliť zodpovedajúce postupy poznania skutočnosti.“3

V uvedenej vete považujem za zvláštne dôležité tri veci, ktoré som podiela a ktoré definujú aj náš problém. V spleti neprehľadného počtu čist pestovania filozofie sa musíme spýtať, či je možné vobec príst’ k poznaniu skutočností a aké zásady si k tomu máme voliť. Najdôležitejšie predsa je „nasadnúť na správny vlak“, ak chceme príst’ na určené miesto, a nie na pekný, nový, moderný, atď. Všetky tieto prívalstky vlaku, ak sú reálne, môžu sice naše cestovanie obohatiť, sprijiemniť, ale málo poslúžia, ba ukážu sa až zavádzajúce, ak nás takýto vlak odnesie na celkom iné miesto, nez 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.

3 FOTTA, Peter: Prameňe filozofických otázok (Pramenné činitele realistického 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 bledu metafyziky. Jej veľkosť v múdrosti, jej bledu v tom, že je to ľudska 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-senzíbliou intuitíou jednodušej existujúcej veci, akou je Spinozova *scientia intuitiva* a podobne. V podstate nepoznajú „hodnotu abstraktnejšej„ tej „nemateriality, ktorá je tvrďšia ako sú veci” a ktorú „duch vyhľadáva v srdci vecí“. Prečo ten nevyliečiteľný nominalizmus? Pretože jeho zastánci vybíjajú svoju kapacitu chuťťami 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 zákonními, ktoré níč nezaisťuje, ..., jeho neviditeľné evidencie sú pre nich iba slovom.“¹

K tomu, aby sa zrodil metafyzik, je potrebná akoby milosť prirodzeného poriadku. Metafyzik sa odvráca od zmyslového, díva sa vedou, nachádza sa v inteligibilnom, a odpútaný od vecí čisto zaniká, nechá sa strhnúť duhovým svetlom nejaké idey.

Druhy poznania a vedenia

Schematicky a veľmi jednoducho by sme mohli Maritainovu predstavu o poznání skutočnosti človekom znázorniť asi takto:

**Stupne racionálneho vedenia**
- Filozofia a experimentálna veda
- Špekulatívna filozofia
  - kritický realizmus
  - poznanie zmyslovej prírodzenej
  - metafyzické poznanie

**Stupne supraracionálneho vedenia**
- Mystická skúsenosť a filozofia
- Výskumy po stopách „štvrtjej dimenzie“
  - o augustínovskej múdrosti
  - svätý Ján od Kríža, praktikant kontemplácie

Pre „vedenie“ používa J. Maritain francúzsky výraz *savoir*, ktorý predstavuje buď slovesný tvar *vedieť, poznáť, dokázat*, alebo podstatné meno *vedenie*. V našom kontexte

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 zodpovedá pozitivistickéj schéme“1. Metafyzika má eminentne vedecký charakter, pretože najexaktniešie zodpovedá širokému logickému univerzu, ktorého javisko otvára rozvoj moderných vied. Ideu, vytvorenú o vede vo všeobecnosti, na fenomény, ktoré si k sebe prítiažujú znalosť vedy. „Ak sa nerožili, individuálna vec od univerzály podstaty [esencie], nemožno pochopiť ako môže byť nutnosť kontingentný, a vedou uznany zákon nutnosti“2. Je to preto, lebo kontingencia závisí od singulárneho ako takého, zatiaľ čo sa veda prenáša nie na singulárne ako také, ale na univerzále prírodenosť, ktoré sa však realizujú v singulárnom a ktoré duch získa abstrakciov zo singulárneho.

„Determinizmus prírodenosť“, ďalšia dôležitá poznámka, netreba chápať ako univerzálnu závislosť od prírodenosti alebo ako nevyhnuteľnosť, ktorá pochádza od prírody, ale treba ju rozumiť, že „každá pričina v prírodenosti nutne determinuje v mene svojej podstaty [esencie] účinok ... a že takéto potrebne determinácie sú predmetom prírodných vied – alebo lepšie, ich základom“3. Determinizmus teda nesmíme chápať tak, akoby sa všetky udalosti (ktoré sú kontingentné) v prírode, stali nutnými a nevyhnuteľnými.

Otázka spôsobu dosiahnutia podstaty (esencie) sa vztahuje na prírodenosť podstát. Podľa J. Maritaina ide o prvú intelektuálnu operáciu, o abstrakciu. Nejde mu o ohlubošť predkarteziánskeho myšlenia, ale povazuje za ponižujúcu úlohu odpovedať na takúto námietku, ktorá môže čiastočne pochádzať z nedostatkov dekadentnej školalstiky, 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 ide ačiastočnú, napríklad ohláska reprezentuje iba niejaké vec, niejaké determinované bytie, ktoré vytvára určitý efekt ako svetlo a teplo. Len vtedy dosiahneme intímne poznanie reálneho vo filozofii, kde...

3 MARITAIN, Jacques: Les Degrés du Savoir, Paris : Desclée de Brouwer, 1946, s. 60.
budeme študovať veci nie zo zvlášteho hľadiska ich špecifického rozdielu, ale z univerzálneho hľadiska byť, ktorým sú všetky veci presiažnuté. Ako sa stretneme s takou metafyzikou, ktorá je neschopná pripustiť postupovanie vlastným induktívnym vedám a skýva sa pod plášť experimentálizmu, tak tu nemôžeme byť reč o kritickom realizme antických mysliteľov, ale o metafyzike Descatesa alebo Malebranchea.

Treba ešte rozlišovať medzi explikatívnymi vedami v pônu slova zmysle a vedami konštatácie. Analyticko-syntetické vedy ako filozofia a matematika sú vedami explikácie, boží štvo, propter quid est v antickom slova zmysle a zjavujú inmanentné inteligibilité potreby objektu, umožňujú, aby sme poznali účinky prostredníctvom principov alebo príčín bytnosti, prostredníctvom príčín. Taktiež je možné dojst k poznaniu príliš vysokej skutočnosti, ktoré podstatu nemožno poznat iným spôsobom než analogickým, a 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 inteligibilití ich predmetu, sú vedami empirickej konštatácie, sú mimo explikácie a sú partikulárnym prípadom poznania v jednoduchej linii faktu, ősi črivo, quia est. Prostredníctvom nich poznávame „príčiny“ alebo dôvody bytnosti 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 dostáhať v ňom objekt viac-menej abstraktnej a nemateriálnej“ (Jean de Saint-Thomas) „vzhladom na samotnú inteligibilitu, ktorá zostupuje z premís ku konklúziam a pri poslednej analýze vzhľadom na spôsob definovania“. Prvou veľkou oblastou je tieto, ktoré antický mysliteľ nazýval Physica. Poznanie zmyslovej prirodzenosti, je to prvý stupeň abstrakcie. Druhou oblasťou a druhým stupeňom abstrakcie je Mathematica. Je to poznanie množstva ako takého, podľa vzťahov portadku a mieru jemu vlastných. Duch môže napokon uvažovať o abstraktých predmetoch očistených od každej matérie, ktoré vo veciach neudržujú nič okrem samotného bytnosti, do ktorého sa ponorené. Uvažuje o bytí ako takom a o jeho zákonoch. Ide o „predmety myslenia, ktoré nielen vďaka byť koncipované bez matérie, ale ktoré môžu bez nej existovať, či už také, ktoré nikdy neexistovali v matérii, ako Boh a čistú duchoviu, či už také, ktoré existujú v materiálnych i nemateriálnych veciach, ako substancia, kvalita, akt a potencia, krása, dobrá, ať až."

Táto veľká oblasť je Metaphysica. Oblast, ktorá poskytuje poznanie poza zmyslovej prirodzenosti, poznanie Bytna ako bytnitá 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 klúčovú tak pre racionalné, ako

---

aj pre supraracionalné vedenie. Ani my ju nechceme obísť, pozrieme sa na niektoré jej hlavné body v súvislosti s Maritainovým myšlením.

_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 prirodzene vedy a filozofu prírody. Táto teória nám dovolí nahlíadať aj do toho, ako ponad filozofiu prírody sa môže, ba musí vynoriť metafyzické poznanie. Maritain adoptuje slovník, ktorým chce moderným spôsobom priblížiť Tomášovo myšlenie. Predstavíme aspoň tieto najdôležitejšie.

Cis-objektívny subjekt dosahuje samotné veci bud' 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, ktorú ich svojimi inteligibilnými uchopeniami podriadí, alebo ktoré sa mu môžu odovzdať ako predmety. Ide tu o dia-noetickú intelekciu v opozícií voči ana-noetickému (trans inteligibilnému) 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 rozlišiť, a to podľa toho, či sa vzťahujú na substantciálne prírodzenosti a na reality, ktoré sú predmetom filozofie, alebo na matematickej entity, ktoré sú ontologicky ako entitá realia, aкиentamí. V prvom prípade je podstata známa akcidentami, v druhom prípade je poznaná samotnou inteligibilnou konštitúciou prostredníctvom znakov na spôsob intuičné predstavivosti. V tomto prípade vzniká problém matematickej intelekcie, s ktorou sa tu nebudeme teraz zaobchádzať. Vrátane sa k prvemu prípadu, ku podstatne poznaného cez akcidenty, „Duch vždy prekroči aкиidency, ale tak, že sa o nich opiera“ (J. de Tonquédec), Dianoeticou intelekciou dosahujeme tam, kde je to možné, substantciálne prírodzenosti. Toto pracné poznávanie vecí, nie prostredníctvom ich podstaty, ale v ich podstate, nám nie je vždy dávané. Vo svete reálnych zmyslov pod úrovňou filozofie prírody sa musíme uspokojíť poznáním prostredníctvom znakov, je to oblasť perinoetická, spôsob poznania perinoetická intelekcia.\(^1\)


Stupne supraranacionáleho vedenia

Sú tri druhy múdrosti: metafyzická, teologická a mystická. Tá prvá a najnižšia – metafyzická múdrost sa nám javí podľa účinkov *sub ratione primi entis*. Boh sa v nej ukazuje ako prvá pričina, a to *rozumom*, ktorý vytvoril prvú filozofiu, metafyziku alebo „prirodzenú teológu“, ako to povedal Aristoteles. Druhá múdrost, teologická je tiež založená na *rozume*, ale je aj virtualne aj formálne zjavená prostredníctvom prvej Pravdy *sub ratione delatia*, prijímaná vo viera. Tretia je *mystická múdrost*, založená na viera, spočíva v *dare* Svätého Ducha a vedie k experimentovaniu poznania Božích blízk, alebo k vášnivej láskove božských vecí.

Konklúzia, zhrnutie

Nie je jedno, ako si zvolíme poznávací východiskový bod filozofie, jej „pramene nie sú ťubovoľne stanovené, ak ju má charakterizovať poznávací realismus“1. J. Maritain si voľí metafyzické stanovisko, hoci sa na metafyziku pozerá kriticky.

Metafyzické poznanie je prvým, tým najnižším, stupňom múdrosti (ťudyšky však najvyšším) a otvára prirodzeným rozumovým spôsobom cestu k ďalším dvom vyššim stupňom múdrosti, teologického a mystického. 

J. Maritain rozdelil stupne poznania na dva hlavné: stupne racionáneho vedenia a stupne supraranacionáleho vedenia. Do prvého zaradil experimentálne vedy, matematiku a filozofiu, do druhého mystickú skúsenosť a výskumy „štvrtej dimenzie“.

Vytvoril schému dianoetickej intelektie (jednako realne zmyslového alebo fyzického a príter-reálného), matematicky ideálneho, jednak metafyzického) vo opozícii s perfineckou (jav a fenomény) a ananoetickou intelektie (čišť duch poznávaný analogicky).

Literatúra:


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

Measuring 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 predľženou exteriortiou, 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 predľžením jeho tela. Pretože obsahom rozumu sú, podľa Florenského, aj termíny a ich vzájomné vztahy, môžeme povedať, že nástroje sú vlastne materializované termíny, a preto sa medzi zákonom myšlenia 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 predľžením 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 inštintky, pretože technické vynálezy len rozširujú a intenzifikujú naše spojenie s okolitou prírodou, ale pôvodné 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 hládiška produkovej 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 hládiška synergizmu – prečítanie dvoch realít. Preto môžeme o symboloch rozprávať nielen na základe podobnosti dvoch realít, ale na základe predchádzajúcej vnitornej jednoty tých sôl, ktoré vytvorili a ďalej tvoria dve odlišné konkrétne veci.

Základom Florenského čítania symboliky je sama realita. Pre človeka je najvýznamnejšia tá realita, ktorá vytvára príbuzný vzťah medzi nami (osoba) a svetom.
Florenský súhlasí s tvrdením, že symbolický jazyk je umožnený interakciou človeka s vonkajšou realitou, no zdôrazňuje, že symbolický jazyk vyhádza vo svojej podstate z hlbskej osobnosti.

Človek, pri svojom zaobchádzaní so svetom, pri vytváraní vecí, termínov a koncepí, často znečisťuje životné prostredie, znečisťuje jazyk a svoje predstavy o svete. Vyviesť človeka k prapôvodnej realite, ako aj prívrženiu 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 prístup pre skutočnú realitu. Florenský tvrdí, že keď sa usilujeme pochopiť symboly, objavujeme prítom sa samých, a napak: keď sa usilujeme preskúmať do seba, objavujeme práve symboly. Túto symbolizujúcu činnosť ducha môžeme exemplárne sledovať práve v spánku, v stave oslabenej kontroly centier vedomia.


Symbolické myšlenie tak tenduje k tomu najdôležitejšiemu, čím je pre Florenského uvedomenie si Pravdu, ktorá je súasne základom života i vyššou realitou. Poznávajúce Pravdu, otváramy v hlbejšej podstate svojej osobnosti to, čo nás viaže k životu, čo nás púta s vyššou realitou a čo nás viaže k životu, čo nás viaže k životu.

Symbolické myslenie tak tenduje k tomu najdôležitejšiemu, čím je pre Florenského uvedomenie si Pravdu, ktorá je súasne základom života i vyššou realitou. Poznávajúce Pravdu, otváramy v hlbejšej podstate svojej osobnosti to, čo nás viaže k životu, čo nás viaže k životu.

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 dostihnutelný a následne narušia 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 v dodržaní pravidiel perspektívy, každé umelcké zobrazenie reality je pre Florenského vždy symbolom. Zobrazenia, umelcké tvorby simulakier, nie je v umení ani nevyhnutne potrebný a ani nie je možný.

Obvykle sa na opravdelivé naturalizmu v maliarstve uvádza teória perspektívy. Často slúži ako hlavne kriiterium pri hodnotení kvality zobrazenia. Florenskij súhlasí s tým, že aj v oblasti naturalistického umenia boli vytvorené skvostné artefakty, avšak ich jedinečnosť nespočíva v dodržaní pravidel perspektívy. Každé umelce konvenčné zobrazenie reality je pre Florenského vždy symbolom. Zobrazenia, umelce konvenčné zobrazenia reality, sa od seba nelišia tým, že jediné sú symbolické a iné -
tické, ale práve tým, že sú symbolmi rozličných stránok vecí, rozličných spôsobov prijímania sveta a rozličných úrovni syntetickosti.

Podľa Florenského sa teória perspektívneho stvárnenia obrazu nezrodila v mai- liarstve, ale v divadelnom umení, v oblasti divadelnej dekorácie. Až odtiaľ bol perspektívny princíp prenesený do ma- liarstva, ale vobec celá kultúra, sa stále viac orientuje na človeka – pozorovateľa, zbaveného duchového spojenia s realitou. Kultúra uprednostňuje pasívne pozorovanie sveta z jedného fúbovolejného a náhodne zvoleného bodu nazerania, z ktorého sa svet javí človeku ako ľahostajný, s určenou sieťou perspektívnych liniek alebo vedeckých schémov.

Ak je ešte človek pevne zakorenený v realite, ak ešte nepotral mnohostranné vážby s ňou, taký človek je, podľa Florenského, schopný vidieť vo veciach a v slo- vách symboly, t.j. vidieť v každej veci viac ako vidieť ako, počuť za každým symbolom viac ako počuť ašo, teda v každej veci je schopný vidieť tčien, ktorý je povrhový a prijíma nielen to, čo bolo povrhované doslovne, ale bezprostredne a súčasne s povrhovom vecí vidieť aj ich hlbský, prijíma mnohotvárne vážby danej veci a daneho slova s inými ve- cami a s inými slovami. Len vtedy, keď človek stráti šívov vážbu s realitou, s jej duchovou hlbrasou, v dôsledku čoho sa stáč „odosobnený“, neučetitícký, až vtedy sa uspokojuje s akceptovaním už nie reality, ale len jej ilúzie. Florenskij preto často hovorí o subjektity zbavenej reality.

Perspektívnost je, podľa Florenského, spôsobom vyjadrenia meonizmu a imper- sonalizmu. Meonizmus (meon = nič), nihilizmus a odosobnenie človeka charakterizu- ju asymbolickú kultúru a asymbolický vzťah človeka k realite. A naopak, symboliz- mus a personalizmus sú u Florenského vzájomne späté a podmienené mody vzťa- hovania sa človeka k svetu.

Osoba sa sama sebe stráca nielen v dôsledku jej odtrenutia od reality z dôvodu duchovéj vagnosti, apatie či ľahostajnosti. Odtrenutie od reality sa deje aj v dôsled- ku triedenia sveta na množstvo „disciplín“, množstvom vzájomne podmienených názorov, ktoré nepoukazujú k celku, k zmyslu. Živice symboly sú tými orgánmi, ktoré rozmnožúvajú a uskutočňujú dotyk človeka 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 nahladať Pravdu. A bytosťný kontakt s Pravdou dáva človeku zmysel života a nakoniec i život sám.
Literatúra:


Mgr. Peter Rusnák
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: peter.rusnak@truni.sk
VZŤAH STRIKTNE INTENCIONÁLNÝCH PREDMETOV
K ĽUDSKÉJ SKUTOČNOSTI

(na pozadí filozofie Romana Ingardena)

Marek Debnár

„Nie len diela, ktoré vytvárame sú našimi potomkami,
ale aj my sa stávame potomkami našich diel –
než nedokážeme tak žiť a byť takými,
akými sme boli, keby ich nebolo. (prekl. M.D.)“

Túto vetu vyslovil Ingarden pri charakteristike ľudu, ktorému tešťy sprostredkúvajú identitu a zmysel, príčom môžu byť rovnako řízdelom omylov a zla, ako aj pravdy a dobra. V istom zmysle môžeme povedať, že práve uvedená veta ilustruje Ingardenove uvažovanie o ľudskej svete, avšak aby sme jej dostatočne porozumeli, musíme si najprv ozrejmie niekoľko základných pojmov jeho koncepcie, ako aj východisk, ktoré jeho myšlienky formovali. Nesporne najváčší vplyv mal na Ingardena jeho učiteľ E. Husserl (1859–1938), s ktorým sa tretával vo Freiburgu, príčom 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 „spojujúci najblížší a najvernejší z Husserlových starších žiakov (prekl. M.D.).“ 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 sice naďalej zostáva „regionálna ontológia“ v zmysle ontologie určitého špecifického druhu predmetností, ale výsledkom týchto precíznnych analýz jednotlivých spôsobov existencie týchto predmetností, je jednoznačne odmietavý postoj voči Husserlovenmu idealizmu, teda pozície, čiastočne približujúca sa k historickej nadvahujucej existencialistickým tendenciam. Ingardenova filozofia však netvorí lineárny prechod medzi týmito etapami, ani nezaujímá miesto uprostred. Ide skôr o hľadanie potomkov a otváranie problémov, pričom jej originálita spočíva v tom, že napriek tomu, že samu nikdy neprekročila horizont fenomenológia, stala sa miestom poukazujúcim k jej možným prekročeniam. Vychádza z problému existencie čisto intencionálnych predmetov

1 Ingarden 1998: 35–36.
vedomia a otvára otázky ich zmyslu, pravdy, procesu tvorby, vnímania a poznávania, čím sa vydá na cestu k skúmaniu intersubjektivity kultúrneho (ľudskeho) sveta. A v momente, keď Husserl dospeje k "prirodzenému predvedeckému svetu života" (Lebenswelt), Ingarden odhaľuje špecifické říše v "škutočnosti kultúry" (quasi reality). Sú to úplne odlišné stanoviská, ktoré vychádzajú z rozdielného riešenia problému intersubjektivity.

Tento postoj vychádza z odhalenia špecifického spôsobu existencie intencionálnych predmetov (závislých na vedomí) a tvorí od začiatku hlavnú os Senomenologických skúmaní Romana Ingardena. Je to pochopiteľné, keďže "v istom zmysle možno povedať, že celý husserlovský problém spočíva v definovaní ako sú pre nás predmety." 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 definoť rôzne spôsoby existencie, až v jeho hlavnom filozofickom dielze: Spor o existenciu sveta I., II., III. (1947–1948). Rozhodol sa v prospech realismu, čo nie je v protiklade s uznanou existenciou ďalších intencionálnych predmetov, „naopak objav špecifického spôsobu existencie intencionálnych predmetov znamenal – pri písaní knihy Umelecké dielo literárne – prvy krok k dosiahnutiu konečného cieľa: k dokázaniu existencie sveta daného nám skúsenosťou, a teda prvý krok k realizmusu.“

Ingarden zdôrazňoval, že jeho reflexia literatúry sa dotýka problémov značne prekrácajúcich horizont „vlastných“ literárnych skúmaní, pretože sa snažil o filozofiu literatúry a nie o literárnu teóriu. „Ontológia diela“, ako sám nazýva svoje fenomenologické skúmania, je snahou o teóriu „a priori“, pretože sa všetky otázky nezavážne od konkrétneho materiálu.

pre nasledujúce ontologické určenie a charakteristiku intencionálnych predmetov.

Základný problém, z hľadiska významu slov, vidí Ingarden v rozdiле medzi jazykovou genealogiou 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 rozšíreného koncepcie Husserla, ktorý jednócoval význam s ideálnym pojmom. Ingarden rozhoduje medzi potencionálnym a aktuálnym stavom významu: „To, čo je okamžite z ideálneho zmyslu pojmu aktualizované, tvori aktuálny stav významu. Čo je oproti tomu v príslušnom pojme obstáhnuté naviac a čo z aktualizovanej komponenty bezprostredne plynie, tvori 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 poznanielošké 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 reč ako celok, tak len viďka jednotku svojho zmysluplného obsahu... tento obsah je funkčne intencionálne jednotkou zmyslu, ktorá sa buduje v komplexne 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 oblast jazykovedy a označená ako „predmetná situácia“, či „znázornená predmetnosť“, ktoré používa na vyjadrenie všetkých významových súvislostí, „lézia celkom mimo lingvistik, alebo semiotických terminológiu.“4 Za tento fakt P. V. Zima Ingardenova oprávnene kritizuje, treba však mať ujasnené, že sa spominané označenia viesú k oblasti „ontológie diela“ a ich riešenie je vyrovnaním sa so závažnými problémami súdobyj fenomenológie; analýza „znázornených predmetnosti“ vychádza z vymedzenia intencionálnych predmetov a ich špecifické 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 je možné) sa deli medzi tri sféry bytia: predmety reálne, predmety ideálne, predmety intencionálne. Reálné predmety sú tie, ktoré vykazujú istú materiálne a kvalitatívne vyplnené

1 Ingarden 1989: 97.
2 Ingarden 1967: 29.


Tie voľné aktové relativity svojej relativity oproti striktné intencionálnym (neodvodeným) predmetom, prístupným len „jedinému“ vedomiu, získavajú výhodu „intersubjektivity“: čiže môžu byť chápané identicky rôznymi subjektmi vedomia.

Na základe týchto úvah charakterizuje literárne dielo ako „s ním iným neporovnateľný“, striktné intencionálne (t.j. jeho počiatky a existencia sú v aktách 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 určenictách; t.j. všetkých korelatoch vnútorných predstáv. (prekl. M.D.)“ 5 Intencionály 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 uviest, že vec, tak ako mi je daná vnímaním, je vždy otvorená horizontom nedourčenosti: „vopred oznamuje rozmanité vnemy, fázy ktoré neustále prechádzajú jednou do druhej, a tak splývajú v jednú vnímaniu. (Idej)“ 6 Vec teda nikdy nemôže byť vo vnímaní daná ako absolútne, čo však

1 Stróżewski 2004: 249–250.
3 Ingarden 1989: 130.
4 Ingarden 1989: 133.
nevylučuje možnosť jej poznania v absolutnom zmysle.

Ingarden pri posudzovaní „nedourčenosti“ postupuje odlišne. Práve ona sa toží 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.“

Nechce tým povedať, či je reálny predmet možné, resp. nemožné absolútne poznáť, 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 „rozvrhne formálnu schému mnohých miest na určenie, aj keď takmer všetky zostávajú nevyplnené.“


---

1 Ingarden 1989: 248.
2 Ingarden 1989: 252.

Literatúra:


1 Ingarden 1998: 37.


Mgr. Marek Debnár
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Šafárikovo námestie č. 6
Bratislava 818 01
marek.debnar@gmail.com
FILOSOFIA V KONTEXTE GLOBALIZUJÚCEHO SA SVETA

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

Vydal doc. PhDr. Milan Štefanko. CSc.
Vydavateľstvo IRIS, 2006

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