

Richard Šťabel – Zlatica Plašienková
(eds.)

Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie

Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou
v rámci 8. výročného stretnutia SFZ pri SAV

Nitra 18. – 19. septembra 2008

Slovenské filozofické združenie pri SAV

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Bratislava 2008

Editori: Mgr. Richard St'ahel, PhD.
Doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.

Recenzenti: PhDr. Teodor Műnz, CSc., Dr. h. c.
Doc. PhDr. Dušan Špirko, CSc.

Technický redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Za odbornú a jazykovú stránku zodpovedajú autori príspevkov.

© SFZ pri SAV
© návrh obálky R. Nezník

Iris, Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., 2008

ISBN 978-80-89238-24-8

OBSAH

Slovo editorov	7
----------------------	---

Plenárna prednáška

JOZEF PAUER

Telo ako kontext stretnutia a symbol	9
--	---

Jazyk a myslenie

ADRIÁN SLAVKOVSKÝ

Význam významu – logicko-rationálny a celostno-duchovný prístup	21
---	----

MICHAL CHABADA

Vzťah medzi činným a trpným, teoretickým a praktickým rozumom podľa Jána Dunska Scota	29
--	----

ANNA REMIŠOVÁ

Morálne myslenie a morálny intuicionizmus	39
---	----

ANASTÁZIA PALOVÁ

Rozpor ako prejav človeka jeho myslenia exemplifikovaný na diele Blaisea Pascala	47
---	----

MARTIN DOJČÁR

Ako môže napomôcť kultivácii tolerance filozofia mystiky?	54
---	----

ATTILA RÁCZ

O niektorých aspektoch mentálnej činnosti zvierat ako predpokladoch medzidruhovej komunikácie	58
--	----

MILAN MÁRTON

Poznámky k niektorým kontextom multikulturality	66
---	----

BARBARA SZOTEK

Kultura a jazyk w filozoficzno-antropologicznych poglądach
Bronisława Malinowskiego 74

MARTIN FORET

K myšlení o vizuální komunikaci 80

PETR ORSÁG

Kolik verzí mohou mít dějiny? Několik poznámek na okraj myšlení
o dějinách (nejen) médií a komunikace 88

JURAJ ŠUCH

Úvahy nad naráciou médiom ako médiom historického poznania 98

LENKA ČUPKOVÁ

Ontologické záväzky a existencia 106

ANDREA JAVORSKÁ

Myslenie a reč u M. Heideggera 114

RÓBERT PIŇÁK

Transpersonalita v personalizme Martina Bubera 124

MARTIN VAŠEK

Náboženstvo a kultúrno-sociálny kontext
(Pohľad G. Vattima a T. Halíka) 132

MATEJ FERJANC

Nové myslenie post-Filozofickej kultúry u Richarda Rortyho
a problém nihilizmu 140

RICHARD ŠTAHEL

K vývoju významu pojmu krízy 147

Komunikácia a dialóg

<i>DUŠAN ŠPINER</i>	
Sila komunikácie	155
<i>JANA SOŠKOVÁ</i>	
Problémy (ne)komunikatívnosti súčasného umenia	160
<i>DARIUSZ RYMAR</i>	
Komunikacja interdyscyplinarna jako warunek trafnej interpretacji dzieła sztuki	170
<i>AGNIESZKA LENARTOWICZ – PODBIELSKA</i>	
„Między innymi“... czyli transcendentálnym wymiarze komunikacji	179
<i>DUŠAN TURAN</i>	
Sociosynergetická filozofia o historických hladinách myslenia, informačného toku a komunikácie	186
<i>TADEUSZ MICZKA</i>	
Przeciwstawne formy komunikowania jako „regulatory“ nowego dialogu międzykulturowego	192
<i>ANNA LAŠÁKOVÁ – ANNA REMIŠOVÁ</i>	
Obava z neistoty a orientácia na budúcnosť v slovenskej kultúre. Výsledky výskumu v rámci problematiky medzikultúrnej komunikácie	201
<i>ERIKA LALÍKOVÁ</i>	
Izolácia alebo komunikácia? Pár poznámok k tvorbe slovenských filozofov	210
<i>WIESŁAW WÓJCIK</i>	
Filozofia dialogu a możliwość komunikacji międzykulturowej	218

MAREK LAPČÍK

Proměny komunikace na přelomu éry „tradičních médií“ a nových
ICT -role TV zpravodajství jako privilegovaného diskursu 227

ALEKSANDRA KUZIOR

Dialog międzykulturowy a koncepcja zrównoważonego rozwoju 236

ZLATA ANDROVIČOVÁ

Rozvoj komunikačných kompetencií v etickej výchove
a komunikatívna etika 243

ONDREJ ŠTEFAŇAK

Postoje mládeže k morálnym normám stojacim na stráži života
a rodiny (na príklade Spišskej diecézy) 252

ELŻBIETA STRUZIŁ

Wielokulturowość – podmiot w sferze wartości w epoce późnej
nowoczesności 261

KLEMENT MITTERPACH

Rétorika impozície 269

JOSEF OBORNÝ

Etické a filozofické problémy dialogu vo sfére športu 278

Vážení čitatelia,

Zborník, ktorý držíte v rukách, je výsledkom vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, ktorá sa pod názvom *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie* konala v Nitre v dňoch 18. – 19. septembra 2008 v rámci 8. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia pri SAV. V priebehu prvého konferenčného dňa sa uskutočnilo aj Valné zhromaždenie SFZ pri SAV, na ktorom – okrem iného – odznela aj Správa o činnosti výboru za obdobie od 13. 9. 2006 do 18. 9. 2006. Zhodnotila sa tu nielen činnosť výboru a celého filozofického združenia za uplynulé obdobie, ale na základe nadobudnutých skúseností sa naznačilo, akým smerom by sa mohla perspektívne uberať práca SFZ pri SAV v nadchádzajúcom období, ktorú bude viesť už novozvolený výbor SFZ pri SAV.

Na organizovaní konferencie sa spolupodieľala aj Katedra filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, a tak sa konferencia mohla zároveň stať súčasťou väčšieho podujatia, ktoré nieslo názov *Európske kontexty interkultúrnej komunikácie*. Toto paralelné podujatie usporiadala UKF v Nitre pri príležitosti 15. výročia založenia Fakulty humanitných vied a 10. výročia jej premenovania na Filozofickú fakultu Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Konferencie *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie* sa aktívne zúčastnilo takmer štyridsať vedeckých pracovníkov, vysokoškolských pedagógov i doktorandov zo Slovenska, Poľska i Česka, ktorí spoločne dospeli k názoru, že interkultúrna komunikácia je v dnešnom globalizujúcom sa svete životne dôležitá, a preto je naozaj nevyhnutné, aby sa tejto téme venovala patričná pozornosť. Navyše, samotné ľudské myslenie a komunikácia vôbec sú oddávna rovnako súčasťou, ako aj základným predpokladom filozofickej reflexie, hoci nie vždy boli aj jej predmetom.

Konferencia, príspevky z ktorej tento zborník prináša, si preto kládla za cieľ zamerať sa práve na túto, niekedy prehliadanú alebo nedocenenú oblasť, ktorá však je sama o sebe značne široká a jej reflektovanie mnohoznačné. Aj preto boli na konferencii vymedzené dva tematické okruhy: **Jazyk a myslenie** a **Komunikácia a dialóg**, ktoré, ako samotná konferencia ukázala, umožnili bližšiu špecifikáciu problémov i prístupov k ich spracovaniu. Vo všeobecnosti sa dá povedať, že z obsahového hľadiska zborník poukazuje na to, ako komunikuje filozofia sama so sebou, vedúc akoby monológ, no oznamovaný formou tlače iným, vedie dialóg so svojou minulosťou, lebo jej problematika počnúc antickou

je stále živá, ale hovorí sa tu aj o slove, o jeho význame, zmysle, o vývoji významov jediného slova, o myslení jednotlivých autorov a ich jazyku na rozdiel od jazykov iných autorov, o nových druhoch komunikácie, vyvolaných vedeckým vývojom a technickým rozvojom, o komunikácii v obrazových oznamovacích prostriedkoch, teda o vizuálnej komunikácii, o rôznych druhoch komunikácie v náboženstve, o veľkých nedostatkoch a možnostiach zneužívania komunikácie či o iných problémoch.

Prvá sekcia s názvom **Jazyk a myslenie** sa orientovala prevažne na filozofickú, resp. historicko-filozofickú reflexiu rôznych aspektov jazyka ako komunikačného prostriedku i ako nástroja myslenia, ale taktiež približuje názory z oblasti teórie médií a masovej komunikácie, ako aj komunikácie interkultúrnej či medzidruhovej.

Druhá sekcia, nazvaná **Komunikácia a dialóg**, sa venovala rôznym podobám a aspektom komunikácie napríklad v oblasti umenia, výchovy, etiky či športu. Rovnako intenzívne tu rezonuje problematika predpokladov dialógu, a to v jeho mnohorakých minulých i súčasných podobách. Sekciu dopĺňajú aj zaujímavé prezentácie sociologických prieskumov zameraných na niektoré názory a postoje ovplyvňujúce spoločenskú komunikáciu.

V snahe čo najvernejšie priblížiť priebeh konferencie sme príspevky obidvoch sekcií v zborníku zaradili v poradí tak, ako odzneli. Sekciám ešte predchádzala nesmierne zaujímavá – a veľmi špecificky esejisticky napísaná plenárna prednáška Jozefa Pauera pod názvom *Telo ako kontext stretnutia a symbol*, v ktorej sa autor netradične zamýšľa (okrem mnohých iných aspektov) aj nad problematikou ľudského tela, ľudskej komunikácie, naším ľudským prebývaním v bytí a nad odkrývaním bytia v stretnutí spolu s inými osobami a so svetom.

Milí čitatelia, dúfame, že publikácia sa svojou obsahovou náplňou stane pre vás nielen informačným a poučným, ale aj zaujímavým a príjemným čítaním. Ako editori sa ešte chceme poďakovať recenzentom zborníka PhDr. T. Münzovi, CSc., Dr. h. c. a Doc. PhDr. D. Špírkovi, CSc. za viaceré zásadné pripomienky, ktorých zapracovanie pomohlo k skvalitneniu publikovaných textov.

Zlatica Plašienková – Richard Šťahel

TELO AKO KONTEXT STRETNUTIA A SYMBOL

Jozef PAUER

1

Prečo dnes a na tomto mieste hovoriť o tele ako kontexte stretnutia, a teda komunikácie, keď ono je skôr kontextom osamelosti? Byť živý znamená byť telesný, byť v tele oddelenom od iných tiel. To však nie je nič iné, ako byť odlúčený od iných, byť sám. A človek, na rozdiel od iných telesných bytostí, nie je len sám, on si svoju osamelosť aj uvedomuje.

No táto solitérnosť tela neznamená, že ma telo uvrháva do izolácie.

2

Blaise Pascal v *Myslienkach*, v úvahe o ničote a nekonečne spomenie čosi o našej duši. Že je vrhnutá do tela, kde nachádza číslo, čas a rozmery a keď o tom rozmýšľa, nazve to prirodzenosťou, nevyhnutnosťou a už nemôže veriť v nič iného. V inej pasáži však Pascal ešte hovorí, že sme sa narodili s prázdnom, ktoré v nás vytvoril Boh, čím sa v nás zrodila taká túžba, ktorú môže naplniť iba večnosť.

3

Sme večne pritáňovaní večnosťou. Túžime po spiritualite, po spojení s duchovnom, ale túžime aj po spojení s druhým človekom: komunikujeme. Premieňame osamelosť na samotu dialógu, na stretnutie, na spoločenstvo. V modlitbe premieňame osamelosť na posvätnú samotu dialógu s Bohom, ktorému patríme.

4

A predsa: vyvážený vzťah s telom a k telu sa nám z nášho sveta vytratil s prevahou predstavy o ňom ako o spotrebnom tovare. No telo nepatrí modalite vlastníctva, jeho modalitou je „byť“. A tak veľký sen o konzumentskom raji na zemi zlyhal. Človek zostal ešte zraniteľnejší, rozpadol sa mu celok jeho skúsenosti ako konkrétnej integrity tela, duše, ducha, zostali len fragmenty, cudzie a vzdialené. Akoby telo človeka bolo vyvlastneným komplexom bolesti, o ktorej človek sám nedokáže prevrátiť, pretože nie je vlastníkom kľúča k rozlúšteniu kódov, v ktorých hovorí jeho telo, jeho bolesť. Telo sa stalo orákulom, ktorého reč musí najstť tlmočníka. Stane sa aj tu vlastníkom reči kybernetická skrinka?

5

A predsa je telo cestou k stretnutiu. Pretože telo nie je čosi, čo mi patrí, skôr vďaka telu niekam, niekomu patrí. Telo je privilegovanou oblasťou, v ktorej človek patrí sebe, svetu, inému človeku i Bohu. Ešte vždy tomu nasvedčujú umelecké výtvary človeka.

6

Básnik (maliar, hudobný skladateľ, sochár a každý iný umelec), podobne ako mystik, odieva do plášt'a viditeľnosti vanutie vetra, ktorý si vane, neviditeľný, kam sa mu zachce. Rukou imaginácie uchopuje neviditeľné vo viditeľnom, dáva mu telesný tvar.

7

Umenie, napriek svojej nedokonalosti, odkrýva neredukovateľnú skutočnosť skrytého pre pohľad našich očí i mysle. A telo je mu výsadnou cestou, ktorá vedie k takémuto stretnutiu, k takejto komunikácii. Symbolicky, s nevídanou silou a jednoduchosťou to vyjadril Michelangelo na klenbe Sixtínskej kaplnky, kde nahými postavami rozpráva príbehy Biblie a kde teda vystupuje aj Boh Otec vo svojom stvoriteľskom diele. Veľkosť tajomstva stvorenia je tu vyjadrená náznakom zmyslového osobného dotyku. Boh s chórom anjelov, zahalený v plášti rozviaťom vo vetre, sa ľahko a pritom rýchlo znáša k ležiacemu Adamovi. V Adamovom tele sa vyjavuje skrytá sila a zároveň úplná bezmocnosť. Sám sa nedokáže postaviť, nehybná ruka s mdlými prstami, len hlava sa obracia k Bohu. Boh k nemu natáhuje ruku. Prvý človek sa prebúdzá z hlbokého spánku a oživa v krásnom tele. Z prstov človeka a Boha, ktoré sa vlastne nedotýkajú, vyrastá most, ktorý spája nebo so zemou. A Michelangelo, aby vyjadril vzájomnosť človeka a Boha, obdaril Boha Otca telesnou podobou. Tajomstvo tela je nemenej tajomné ako tajomstvo ducha. A ešte tajomnejšie je ich živé spojenie. Kto ho prebáda?

8

Človek je bytosť, ktorá tvorí a vo svojom konaní používa symboly. A tak vyčnieva do sveta, k iným ľuďom.

9

Umenie nie je v človeku, no nie je ani mimo neho. Je medzi ľuďmi. Iné bytosti, ani bohovia, nemaľujú obrazy, nepíšu básne, neskladajú oratória a symfónie, nestavajú chrámy svojim božstvám. Často sa pýtame: „Čo tým obrazom chcel maliar povedať?“ A nemenej často maliar odpovedá: „To, čo na ňom vidíš, to, čo je na obraze“. Skrátka, obraz je zjavením nejakého bytia. Toto zjavenie

však nekončí na hraniciach obrazu, obraz nemá cieľ sám v sebe. Veci na ňom zobrazené – krajina, strom, tráva, džbán – a všetky tie tváre, lesk očí, vráska okolo úst sa stávajú šíframi skrytých hlbín tohto tak studeného sveta i žeravej duše umelca a jeho cesty za pôvodným duchom života. A dychtivo túžia po stretnutí.

10

Obrazy sú zabývané krajinami, ženami a mužmi a tajomstvami vzťahov, ktoré sú kontextom prítomnosti človeka na svete. Človek je perspektívou pohľadu umelca na svet. Človek je najvlastnejším ohniskom obrazov. Človek, ktorý vládne na zemi, a predsa je otrokom, ktorý je pripútaný k bralu otroctva, a predsa je slobodný, človek, ktorý trpí, tvorí krásu, odкрýva pravdu, raduje sa, smúti, dáva a daruje sa, túži...

11

Človek je však tak mikrokozmos, ako aj makrokozmos. Je vystavaný zo všetkého tvorstva sveta. Je osobou, individualitou, a súčasne živým spoločenstvom a vesmírom. No maliar nezdobí človeka ornamentami atribútov pozemšťana alebo nebešťana, skôr nás chce jeho nahotou nasmerovať k otázke o ňom v jeho ľudskej prirodzenosti, k otázke o tejto prirodzenosti a zároveň o jeho duchovnej podstate.

12

Človek sa stáva tým efemérnym, ktoré je symbolom večného. Tak stromy, trávy, vtáctvo, ľudské tváre, telá, údy môžu na obrazoch prevrátiť rečou zeme, vzduchu, vody aj ohňa. No najmä rečou túžby, lásky, nádeje, priateľstva, bolesti a sklamaní, rečou pravdy, krásy, dobra, rečou hľadania harmónie a prežívania trýzne z jej straty.

13

Živé ľudské telo, tá spleť videnia a pohybu, je to, čo maliar dáva svetlu. Pri naša svoje telo, aby uvidel skryté energie duše, ktoré utvárajú ľudské bytosti a odkryl ich nášmu zraku. V obrazoch sa z virtuálnej figúry, z jej pohybu, gesta, rodí človek zviditeľnený vo svojej prítomnosti na svete.

14

Telo nie je kolekciou množstva vecí alebo ich úlomkov, nie je ani dajakým druhom psychickej reality – tým by pretrvávala dichotómia fyzického a psychickeho. Telo nie je nejakou reprezentáciou alebo projekciou ľudského ducha, pretože ducha nemožno „uchopiť“ jeho vlastnou reprezentáciou. Inými slovami, telo nie je ani hmota, ani duch, ani substancia. Telo nie je vec medzi inými ve-

cami, nie je to partikulárna vec, ktorá sa zjavuje v sebe, ale je tým, čo zjednocuje a vysvetľuje všetky veci. Je tým, čo umožňuje byť „tu a teraz“, je centrom ktoré orientuje všetky veci okolo nás v ich zmysluplnosti.

15

Človek a svet, duch a príroda, viditeľné a neviditeľné sú vzájomne závislé a všetky sa spájajú prostredníctvom svojej telesnosti. Táto telesnosť dáva bytiu charakter oblasti, miesta, kde človek prebýva uprostred daných významov.

16

Telo – základný prvok, prvý princíp skutočnosti, oheň bytia, jeho voda, vzduch, zem, jeho večne horiaci *logos*, ktorý spája všetkých a všetko.

17

Nielen oči alebo pery a ústa, ale celé telo sa maliarovi stáva otvorom, vstupom do hodnotového kozmu, s ktorým citovo, intelektuálne a intuitívne komunikuje, sám sa mu otvára, aby sa ním nechal preniknúť, zaplaviť esenciou tohto kozmu, ktorú potom trpezlivo inkarnuje do obrazu ako miesta znovuzrodenia pravdy, ktorú uzrel vo svojom približovaní sa k človeku. V tomto zviditeľňovaní vnútorného človeka sa zároveň odohráva záhadné zjemnenie a zhustenie života. Akoby maliar uvoľňoval energiu z telesných pút a podriaďoval ju čírejšej duchovnej túžbe obnoveného priateľského sveta blížnych.

18

Človek, ktorý dýcha, cíti, sní, ktorý je vesmírom priateľských skutkov, blížencom rozhovoru a premýšľania sa stáva maliarovi výzvou zobraziť poryv najvlastnejšej oduševnenej vitality človeka, či už za závojom hmly utkanom z melanchólie, v jase intelektuálneho diferencovania a zjednotenia, v jemnom opare nad riekou meditácie, v pružnosti pohybu, či v náhlom zvrate premeny.

Zaujaté poznávanie človeka, jeho vnútorného sveta a kontextu rozmanitých situácií, v ktorých sa odohráva ľudská dráma v mnohorakých stavoch sveta, vyúsťuje do zachytenia spodných prúdov dynamizmu, z ktorého sa zdvíha opravdivosť životného pohybu odkrývajúceho skryté hĺbky duševného sveta.

19

Videnie sa odohráva, zahmlieva, zableskne, zatrblieta v očiach môjho tela, dotýkanie sa schytáva, ohmatáva, uchopuje i rozochvieva v rukách toho istého tela. Všetky zmysly, moje i maliarove, sú vnútorne koordinované a všetky spolupracujú ešte pred tým, ako naše vedomie vôbec niečo tematizuje. Jednota vedomého života spočíva v jednote tela. Pluralita zážitkového sveta, mnohotvárnosť našej zmyslovej skúsenosti je zjednotená v jednom tele. No to neznamená, že

žijem vo svete separovanom alebo izolovanom od iných. Som s nimi zjednotený, a oni so mnou, v jednom spoločnom poli skúsenosti. A všetci sme zjednotení telesnosťou sveta.

20

Sme telesne aktívni. Neustále. Preto nemôžeme byť v stave izolovaného vedomia. Nemusíme viesť intelektuálny rozhovor, a predsa môžeme komunikovať idey. Komunikácia sa môže odohrávať v pohľade alebo v jeho záblesku. Pohľad inej osoby ma privádza k môjmu pohľadu. Jej pozornosť ma robí pozorným. Moje telo niekedy preberá postoj inej osoby bez toho, aby som na to pomyslel. A čo sa odohráva vo mne, môže prejsť na druhého. Ako nádcha.

21

Ľudská komunikácia nepochádza z čistého rozumu alebo z čirej vôle, ale z faktu, že všetci sme aktualizáciami bytia sveta. Prebývame v bytí spolu s inými osobami.

Človek dospieva k odkrytiu bytia v stretnutí so svetom a s inými osobami. V tomto stretnutí sa nenachádza v tele ako víno v džbáne či postava v plášti, ale je svojím telom. Telo je ľudským modom prístupu k svetlu a k iným ľuďom. Nie som izolovaný vo svojom tele, telo ma nevytrháva zo spoločenstva ani z prírody. Moja inkarnovaná ľudskosť je primárne spätá so sociálnym i prírodným svetom a má s nimi spoločný pôvod.

22

A sú aj obrazy, na ktorých telá akoby sa vnárali do hmly a opäť sa z nej vynárali v hľadaní otvorenosti, voľnosti, aby odhalili, nielen pre nás, ale samy pre seba svoju vlastnú skutočnosť, svoju pravosť a stali sa tak samy sebou, tým, čo sú a kto sú.

23

A niekedy sa vynorí zvláštna prítomnosť akéhosi bolestného prízvuku, vedomie alebo cítenie nedosiahnuteľnosti dokonalého splynutia – vždy číhajúci smútok duše nad nemožnosťou prekonania rozpoltenosti a preludnej prázdnoty, ktorá dokáže všetko obrátiť na ničotu.

24

Na obrazoch sa nevznáša akýsi v tomto svete nijak neukotvený *homo abstractus*. Je to vždy človek, žena, muž tohto miesta na svete, tejto doby, tejto situácie v dejinnom toku času, v tomto prostredí, s týmito pocitmi, záujmami, potrebami, vzťahmi. No je tu zároveň vo svojej nahej prirodzenosti: ako bytosť ľudská so svojou túžbou po vnútornej jednote. A ako lano napnutá k celku života

a k jeho stredú vo vznešenom pátose ľudského presahu k iným a k transcendentnu.

25

Maliar si tu musí vyberať medzi množstvom prvkov, z ktorých pozostáva objektivita. Pritom má právo na prehánanie, deformovanie, zveličovanie linky alebo tvaru alebo farby. To všetko v súlade so svojou víziou (subjektivitou). Na svojej púti za človekom, do jeho sveta, sa maliar nevyhýba ani starostiam s „objektom“, s tými jeho „každodennými“, „všednými“ kvalitami priestoru a času, tvaru a svetla. Vo svojom činnom zaujatí rôznymi rovinami tohto predmetného sveta a ich prelínaním však neupadá do zabudnutia na cieľ svojej púte, na stretnutie s človekom v jeho autentičnosti. Naopak, od práce s priestorom a kompozíciou, od toho hľadania a nachádzania vymedzujúcich a definujúcich bodov a ich sústav smeruje k uchopeniu najvnútornejšej skutočnosti svojho stretnutia s človekom, aby toto stretnutie „vyslovil“ a tak človeka vyvolal a navrátil do jeho skutočnej, pravej, vždy ináč konkrétnej skutočnosti. Tá začína na hraniciach, ktoré nie sú na ploche obrazu viditeľné, pretože sa rodia na spojnicach, takisto povrchovo neviditeľných, avšak existujúcich v celku obrazu, ktorý dospieva k svojmu znovuzrodeniu v našom vnútornom pohľade. Ten presahuje „subjekt“ i „objekt“, je transsubjektívny a spája maliarom zvýraznené body a priamky do hraníc a celých území prítomnosti človeka v pravde sveta. Táto ríša pravdy je za hranicami predmetnosti a konzumu, za hranicami úpadkového stavu bytia sveta. A transcenduje aj hranice priestoru a času. Tam je najvlastnejší stred obrazu, najvlastnejší stred sveta, najvlastnejší stred človeka.

26

Z vnútra obrazu, zo škár, bodov a trhlín medzisveta postáv vyvstáva tón najintímnejšieho motívu existencie maliara, jeho priateľstvo s celkom konkrétnou ženou, mužom, deťmi, ktoré však zaznieva ako symfónia priateľstva a lásky k človeku. V zjavení tej neodolateľnej krásy a pôvabu tiel, tvárí človeka sa odohráva zjavenie prítomnosti človeka v bytí oživovanom večným dychom ducha, dynamizmom jeho prílivu a odlivu. Evidentná antropofania sprítomnená na obraze sa v našom videní transformuje na ontofaniu alebo, v istom zmysle azda presnejšie, teofaniu. Aby naše smrteľné oči nevyhoreli pri priamom pohľade do večného ohňa, zostáva pred nimi stáť obraz: závoj utkaný z viditeľnej krásy a pôvabu.

27

Napriek tomu náporu viditeľnosti vyjaveného význam toho, čo zostáva skryté alebo zviditeľnením zakryté, je stále väčší: čím viac neskrytosti, tým mohutnejší význam v nahote skrytého tajomstva. Tá neodolateľná kráska žien a mužov v ich „čisto bielej“ nahote je zjavením večnosti alebo, presnejšie, závoja, za ktorým maliar tuší večnosť, večnú večnosť, ktorá sa mu stále znovu a znovu inkarnuje do tak rozmanito konkrétnych mužov a žien.

Večný pohyb vtelenia má svoje miesto na obraze. Na ňom a v nás, v našom porozumení a rozhovore s ním sa udeje stále znovu, vo večnom návrate, pôvodný zrod sveta človeka, sveta žien a mužov v ich prirodzenosti a z ich duchovnej podstaty.

28

Pozri sa, niekedy zostávame oddelení od seba aj napriek fyzickému kontaktu. Inokedy, vzdialení od seba, dotýkame sa. Dotyk. A samota: dotyk, ktorý oddeľuje.

29

Dotýkame sa, ale naše tváre sú prázdne, bez úst, bez očí. Dotýkame sa, ale naše ruky nás neposlúchajú, sú ako pahýle stromov bez konárov.

30

A pohyb tvorivého pátosu otvára pohľad do diaľky, otvára ruku, na dlani ktorej sa rodí svetlo a svieti nám. Opäť zásah neviditeľného do viditeľného sveta. Ľudská ruka, ktorá tvorí všetko ľudské dianie. Agens zrodu pôvodnej krásy, originálneho diania, večného kolobehu vzletu a pádu, chvenia, strachu, nádeje a túžby. A dotyk rúk. Dotyk, v ktorom sa bázeň vytráca, vzlet i pád, utrpenie, túžba sa premieňajú na vznešenosť. Opäť vznešenosť. Vznešenosť ako otváranie okna do večnosti.

31

Nehybné telo obrazu. Pohľad a náhly poryv. Pocítiš takmer fyzické vzrušenie. Obraz sa vyzlieka zo svojho tela, aby bol už len *obrazom*, pôvodnou udalosťou zrodu pravdy ľudskej tváre, ľudského tela, rúk, očí, pohľadu do tváre iného, pohľadu do seba, pohľadu do priepasti, pohľadu do cudzoty, pohľadu do neba, pohľadu do domova... To netelesné telo obrazu, ktoré sa otvorilo v kozme tvojho vnútorného *videnia*, je tu s tebou práve tak, ako tvoje vlastné telo a zaplavuje ťa ako nečakaný závan vône. V okamihu si v jeho náručí: objíma ťa hudba sfér. Nesený ňou, zľahka odstúpiš krok, dva a tie ruky rozprávajú svoje tajomstvo.

Toľko túžobnej nehy! Vesmír tela s otvormi rozhovoru, ktorý spája navzájom územia mlčania a všetky tie pevniny, oceány, prielavy, zátoky, zámotky, plošiny, snežné záveje, piesočné duny a hmly rozhýbané pohľadom, posunkom brady, záchvevom ramien, zdvihnutím a klesnutím prs, brucha, napätím vo vertikále chrčnice... Záblesk mlčanlivého rozhovoru vplával do maliara v jeho nádychu a ten, akoby bol len prielavom, ho vydýchol priamo na plátno. Maliar: živý obraz Stvoriteľa, ktorý z hliny tvorí človeka a oživí ho dychom.

32

Výraz, ktorým maliar obdarúva ľudské telo, je hlasom harmónie hlavy a srdca, hlasom, ktorý je ozvenou viery v existenciu zákona ľudského života ako možnosti lásky. Ale je to nesmierne dlhá púť, ktorú treba prejsť od vedomia základnej nevedomosti artikulovateľnej otázkou „Kto som, tam kdesi hlboko, na dne svojho vnútra?“ k vedomiu viery v človeka ako neustále sa oživujúcu možnosť lásky – cesta, na ktorej musí človek-tvorca čeliť náporu pochybností o sebe, maelstromom ilúzií, klamom i sebaklamom, babylonom spupnej arogancie ega i davu, zábleskom rozšíreného vedomia, toho starého známeho, nielen rimbaudovského *ja je niekto iný*, cesta, na ktorej musí neustále otvárať čas a priestor svojho jestvovania pre syntézu včerajška, dneška a zajtrajška, vzletov a pádov, známeho a neznámeho, vlastného a cudzieho, blízkeho a vzdialeného, strateného a nachádzaného, smútku a radosti, prázdnoty a osamelosti uprostred množstva, cesta trvania v prítomnosti vzťahov s iným a naplnenia v jednote ľudskej koexistencie. Koexistencie v kultúre, ktorá trvá len v zachovaní komunikácie s nebom.

33

A pred oknom večnosti stáť úplne sám, no neosamelý, ale rozochvený.

34

Kresba je maliarovou cestou k ľudom, k rozhovoru s človekom, k prítomnosti opravdivého spoluexistovania s iným ako s blížnym v prúdoch tohto sveta, k identifikácii s druhým, z ktorej vyrastá autentický zážitok dotyku s bytím presahujúcim vlastnú identitu i medzisvet rozhovoru. Zážitok objatia nekonečného bohatstva ľudského kozmu vo všeobjímajúcom dialógu nekonečných duší, ktoré „objíma“ konečné telo obrazu.

35

Kresba alebo maľba akoby zostali maliarovi jedinou formou vyjadrenia nevyjadriteľného. Ak reč môže viesť aj k neporozumeniu, kresba a pohyb tela s jeho neklamným vyjadrením radosti i bolesti, blízkosti a vzdialenosti, meditácie, me-

lanchólie, túžby, vnútorného snenia, osamelosti, pozitívnych a negatívnych emócií, premenlivosti ľudskej identity zostávajú touto svojou mohutnosťou spásnym prameňom porozumenia.

36

A nepoddajnosť tohto úsilia znamená putovať ďalej územiami sveta, lopotiť sa naprieč krútnavami času so svojou chimérou či anjelom na ramenách a hľadať ľudskú väzbu, teda existovať. Darovať sa iným, byť nimi akceptovaný, sám ich akceptovať, byť uznaný a uznať iných, a predsa vedieť, že boj nekončí. V tomto boji nejde o víťazstvo alebo prehru tej či inej hodnoty, likvidáciu jednej alebo druhej strany sváru. V tomto boji sa odohráva tvorba novej harmónie z tohto sváru.

Bolesť sváru prekonaná v oslobodzujúcej radosti harmónie.

37

Nejde o prejavenie seba samého. Hoci aj to sa tu azda deje. Ide však o to, zjaviť pravdu, nie názor, nie ani tak svoju myšlienku o nej, ako skôr vlastnú pravdu skutočnosti. Uchopiť do tvaru prúdiacu prítomnosť skutočnosti, ktorá sa odohráva teraz, tu, ktorá víri pred maliarovými (našimi) očami, ktorá sa stáva jemu (a mne a nám) a cez neho (cez nás). Tú skutočnosť nášho konania, nášho rozhovoru. Toho rozhovoru, v ktorom sme sa zbadali nahí alebo – presnejšie – odetí do vlastnej nahoty, v našej autentickej realite samoty, kde sa nám skutočnosť derie „za nechty“, preniká okom priamo do duše ako úplne iná, taká, ktorá sa ešte nikdy nestala. A tu sa maliar podujíma celou svojou životnou energiou na prácu, ktorou vytvorí telesnú podobu, ktorá zjavuje to, čo je vnútri. Tu a teraz vyjavuje to, čo sa deje vždy znova. Otvára okná a brány v stenách a múroch, otvára nebo nad zemou živému pohľadu na tvár pravdy. Dáva miesto pôvodnej udalosti zrodu pravej skutočnosti človeka. Sám zostáva v tichom prítmí, aby nechal vyvierat' v znameniach obrazu viditeľnú tvár neviditeľnej duše človeka. Maliar tuší, že nie sme vlastníckmi pravdy, cíti, že my pravdu nemáme, ale pravda má nás.

38

V nepretržovanom rozhovore so živým človekom hľadá maliar svoju vlastnú „tvár“. No dôležitejšie je to, že my, ktorí sa dívame na jeho obrazy a *vidíme* ich, vnútorne sa ich dotýkame, môžeme v nich uvidieť svoje „tváre“ v zrkadle rieky prúdiacej krajinou našej prítomnosti. A viem si v istom rozmare predstaviť, ako sa hladina obrazov teší zo svojej vlastnej krásy, keď uzrie zrkadlenie seba samej na hladine našich očí.

39

Dielo otvára svet človeka a jeho vnútorný kozmos a súčasne nám otvára pohľad aj do transcendentného sveta Iného. Daruje sa nám ako záchranný pás hodený do mora cudzoty, prázdnoty a ničoty, ktorá na nás cerí zuby, často nezbadaná v maske rutínnej každodennosti. Kladie sa nám ako cesta k nenahradiiteľnosti iného človeka a sveta Iného v našom svete, ako okno otvorené pre rozlet k transcencii.

40

Maliar čelí prázdnote sveta, krutosti ľudskej situácie svojou otvorenosťou skutočnému, živému, cítiacemu a mysliacemu človeku v jeho komplexnom existenciálnom kontexte, v jeho vzťahoch k blízkym i vzdialeným blíznym, v jeho vzťahoch k transcendentnu. V rozhovore s ním dýcha prítomnosť skrytého, ktoré možno nikdy neprehovoriť, ktorému však svojou tvorbou buduje cestu k sebe. A k nám. Aby sme sa nevzdialili. Nestratili.

41

V tvorbe obrazu sa za zdanlivým hľadaním seba vynára hľadanie iného človeka. Avšak na konci tejto púte za iným človekom sa otvára – vzhľadom na jej zaujatosť a úprimnosť celkom zákonite – krajná dimenzia ľudskej cesty, a to cesta presahu k Inému za alebo nad človekom. A je len zdanlivo paradoxné, že fenoménom, v kontexte ktorého sa vzťahy medzi ľuďmi a vzťahy k svetu a k transcendentnému Inému môžu vytvárať, je ľudské telo.

42

Takže telo tu nie je len výrazom skrytého vnútra. Telo je práve tým celkom, vďaka ktorému sa človek môže vzťahovať k iným a iní k nemu. Používame symboly, aby sme si rozumeli. Naša subjektivita sa prvotne uskutočňuje v tele ako *ekstasis*, ako nasmerovanie k svetu a k iným.

43

Je telo obrazu a je obraz tela. A je telo umelca a telo recipienta. Aby sa telo stalo tým, čo zjavuje to, čo je „vnútri“, aby sa stalo symbolom, musí ešte pred tým byť celým človekom, teda takým celkom bytia, v kontexte ktorého sa utvárajú vzájomné vzťahy a komunikácia symbolov a významov s uchopením zmyslu.

44

Stretnutie s iným človekom najlepšie vykresľuje úlohu, ktorú naše telá zohrávajú pri komunikácii, pretože participujeme vzájomne na svojich svetoch, sme

svetom jeden pre druhého. Gesto dáva výraz istému existenciálnemu postoju bez toho, aby zakrývalo myšlienku, ktorá sa tají „vnútri“ subjektu.

45

Tú číru vzájomnosť našich svetov však transcenduje pôvodná, prvotná jednota. Telo nie je „vo svete“ viac ako je svet „v tele“. Svet a človek patria k sebe, sú v takej vzájomnosti, ktorú možno nazvať stretnutím alebo hádam ešte vhodnejšie odovzdanosťou.

46

Sme telesne zjednotení so svetom, telom sústredujeme veci okolo seba. (Heideggerovo *Dasein*, ktoré konštituuje svetovosť sveta, Merleau-Pontyho ľudský význam zakorenený do telesnosti vecí, do telesnosti sveta.)

47

Maliarovi je telo symbolom existencie, v ňom sa človek uskutočňuje. Sme naše telo. A maliar prebúda, pripomína, vyvoláva nám zo spomienok naše životné skúsenosti, naše zážitky a naše predstavy o svete, pretože práve naše telo je tým, čím sme v tomto svete prítomní a čím tento svet vnímame. Telom takisto prežívame to, čo je prítomné. Bez tela by sme nedokázali nadviazať žiadny vzťah k svetu a odpovedať na výzvy, ktorými nás svet oslovuje. A vo vzťahu k svetu musíme byť preto, aby sme mohli vytvárať vôbec nejaké vzťahy.

Tu sú asi korene maliarovho úsilia pochopiť bytie a za ním jeho transcendentný duchovný pôvod, ktorý je oživujúcim prameňom všetkého diania. Ľudská existencia predchádza svoj telesný kontext. Preto je telo pre maliara symbolom bytia a jeho duchovného ohňa. Človek je mu inkarnáciou ducha, telo je jeho symbolom. To mu však nebráni, ale umožňuje byť konkrétnym kontextom vzájomných vzťahov medzi ľuďmi.

48

Umenie: jediná možnosť pohľadať vesmír v jedinom dotyku. Rozochvieť sa. A rozochvieť svet. Umenie: ticho s pulzom tela večnosti. Umenie: najčestnejšia cesta ako *patriť* druhému i sebe, ako byť v sebe i mimo seba, vo svete i mimo sveta. Integrovaná ľudská skúsenosť, plnosť existencie, nedeliteľnosť tela, duše, ducha.

Namiesto literatúry

Za inšpiráciu a podnet na uvažovanie nad telom ako kontextom ľudskej komunikácie ďakujem výtvarným dielam Michelangela Buonarotiho, Jozefa Beňa a Jozefa Bubáka. Ukážky z ich diela sprevádzali prezentáciu tejto prednášky.

Za prípravu cesty k artikulácii tých zopár myšlienok som nesplateľným dlhom zaviazaný, medzi inými, dielam Martina Heideggera, Mauricea Merleau-Pontyho, Blaise Pascala, Platóna, a Heinricha Wölfflina.

*Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť
grantového projektu č. 2/6137/26*

Doc. PhDr. Jozef Pauer, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava

VÝZNAM VÝZNAMU – LOGICKO-RACIONÁLNY A CELOSTNO-DUCHOVNÝ PRÍSTUP

Adrián SLAVKOVSKÝ

The meaning of the meaning – logical-rational and holistic-spiritual approach

In my paper I compare logical-rational to holistic-spiritual approach to what constitutes the meaning of an expression or text and how they are formed. The first approach was significantly shaped by Frege's work and influenced by effort for utmost objectivity; afterwards is continued in logical positivism. Later development of analytic philosophy reveals impossibility of entire objective and univocal meaning. This can get philosophy closer to an understanding of meaning in spiritual traditions, especially in those of their streams which put the accent on experiential and holistic aspect of knowledge, understanding and meaning.

Význam u zvierat

Ak to nie je príliš prehnané, tak u zvierat by sme pri určitej voľnosti mohli hovoriť aspoň o tom, že niektoré objekty, udalosti, vzťahy sú pre nich významné tým, že ich potrebujú k životu, naplňajú určité ich potreby. Mačka v sebe asi nemá význam mlieka tak, ako si my predstavujeme význam mlieka napríklad v rámci sémantického trojuholníka. Keď hovoríme o význame mlieka pre mačku, je to skôr spôsob, akým popisujeme rozdielnosť prístupov mačky k rôznym skutočnostiam: od úplnej ľahostajnosti po nevyhnutnosť. Ale mačka nemá mobilné telefóny, lietadlá ani inštitucionálnu sieť zdravotnej starostlivosti až po plombovanie zubov. A zdá sa, že nemá ani politické strany a náboženstvá. Má však pomerne slušný flexibilný systém adaptácie na prostredie, najmä vďaka emocionalite. Tento systém jej umožňuje prispôbovať sa vonkajším a vnútorným zmenám tak, aby organizmus prežil a aby zotrval v dynamickej rovnováhe, ktorú telo vníma ako niečo príjemné. Napriek racionalite je tento typ emocionálnej významnosti stále dôležitým hybným činiteľom ľudského správania. ([1], 51 – 67)

Význam v komunikácii

Zrod komunikácie možno tušiť práve v súvislosti s uspokojovaním základných potrieb, preto významy prvých zvukov, slov a viet sa asi týkali takých situácií, ako bola potreba upozorniť na nebezpečenstvo alebo naopak na zdroj potravy. Keď vznikla reč, skutočnosť sa akoby zdvojila. Naša konečnosť nás

naďalej nútila a núti uspokojovať základné potreby, ale vďaka jazyku, myšlienkam a predstavám tu je ešte aj náš obraz sveta a ten nami dokáže hýbať podobne ako realita samotná. Náš obraz sveta by nám mal pomáhať orientovať sa vo svete skutočnom, takže by medzi nimi mal byť určitý vzťah korešpondencie. Vznik filozofie sa spája s obdobím, v ktorom už ľudia používali pomerne komplexný jazyk. Medzi prejavy údivu patrili aj otázky: Ako to, že si vôbec rozumieme? Ako môžeme do krehkých a pominuteľných zvukov vkladať svoje skúsenosti, tradície, to najlepšie z múdrosti? Jazyk však priniesol aj možnosť používať ho vo svoj prospech na úkor iných. Tak vznikla potreba jazyk chrániť, strážiť, kontrolovať jeho prevádzku. Aby sme si rozumeli, slovo treba zadefinovať. A to už sme pri Aristotelovi. K významu slova sa podľa neho priblížime tak, že ho správne zaradíme do upratanej štruktúry jazyka, v ktorej z kmeňa bytia vyrastá 10 hlavných konárov kategórií a tie sa ďalej rozvetvujú do rodov a druhov.

Význam za slovami

Od úsvitu filozofickej reflexie si však mnohí myslitelia dobre uvedomovali aj to, že slová nedokážu polapiť význam úplne, že vždy niečo vytýča, že význam slová transcenduje. Ako príklad takého poukazu som vybral majstra Čuanga (kap. 26), predstaviteľa taoizmu v jeho ranej podobe:

„Poslaním siete je chytiť rybu, keď je ryba chytená, už na sieť nemyslíme.

Poslaním oka na zajaca je chytiť zajaca. Keď je chytený, už na oko nemyslíme.

Poslaním slov je vyjadriť zmysel. Keď je zmysel vyjadrený, zabúdame na slová.

Kde mám hľadať človeka, ktorý dokáže zabudnúť na slová, aby som sa s ním porozprával?“ ([3], 112)

Pre majstra Čuanga sú slová prostriedkom. Bez nich by sa nám ťažšie komunikovalo a aj všetky naše kognitívne funkcie by boli oslabené. Za posledným povzdychom sa asi skrýva skúsenosť neporozumenia, chytania za slová, napätia v komunikácii. Dá sa z toho vytušiť, že ak chceme porozumieť druhému človeku, nestačí pozorne načúvať jeho slovám, ako keby to boli samostatné sémantické jednotky. Je potrebné počúvať aj to, čo už do slov nevojde, čo je za nimi. Čuang-c' to vyjadruje ešte aj takto (v kap. 13):

„Tao, ktoré je cenené ľuďmi, je obsiahnuté v knihách. Knihy nie sú nič iného než reč – to teda znamená, že v reči je čosi cenné. To, čím je reč cenná, je jej zmysel, a to, kam zmysel reči mierí, sa nedá slovami plne vyjadriť. Ľudia si však

cenia iba slová a uchovávajú knihy. Ja však, napriek tomu, že ostatní si ich cenia, nepovažujem tieto veci za vzácne, pretože ľudia im pripisujú cenu kvôli tomu, čo nie je ich pravou hodnotou.“ ([3], 112)

Dve tendencie v analytickej filozofii

Hoci si myslitelia boli dobre vedomí toho, že jazyk nie je dokonalý prostriedok komunikácie, predsa im to nebránilo klásť základné filozofické otázky, hľadať na ne odpovede, diskutovať o tom, ktorá z odpovedí je správna a ktorá nie. Ale až na prelome 19. a 20. storočia sa jazyk postupne dostával znovu do pozornosti a to v rámci smeru, ktorý sa označuje ako analytická filozofia. Vo vzťahu k jazyku a k významu sa v tom čase sformovali dve protichodné tendencie:

- Pod vplyvom rozvoja logiky a matematizácie vedy sa prejavovala tendencia vnášať podobnú presnosť, aká je typická pre matematiku, aj do filozofie, a to aj za cenu toho, že sa stávala zrozumiteľnou len malej skupinke odborníkov. Podľa tohto prístupu každé slovo malo mať presný význam.
- Neskôr zase vyrástlo celé hnutie, ktoré sa usilovalo o to, priblížiť filozofiu znovu bežnému jazyku. Podľa tohto prístupu sa slová majú aj vo filozofii používať v takom význame, v akom sa používajú bežne v jazyku.

Obidve tendencie majú napriek tomu niečo spoločné. Je to presvedčenie, že k riešeniu tradičných filozofických problémov nás môže priviesť analýza jazyka, ktorým hovoríme a v ktorom sú tieto problémy formulované. Tejto zmene sa hovorí obrat k jazyku. ([7], 13 – 22)

Zmena spôsobu kladenia otázok.

Tradične sa otázky (väčšinou) kládli tak, akoby jazyk celkom priesračne a bezproblémovo zobrazoval skutočnosť. Ukazuje sa však, že jazyk je oveľa komplexnejším a komplikovanejším médiom, než sme si mysleli. Akoby sa do jazyka premietala paradoxná autoreferentnosť všetkého živého. Čo tým mám na mysli, ukážem na príklade, ktorý uvádza A. Damasio. Každá bunka sa sama stará o svoje prežitie a určitú stabilitu, rovnováhu. Organizmus ako celok sa tiež snaží o prežitie a rovnováhu prostredníctvom nervovej sústavy, ktorá sleduje stav a zmeny prakticky každej bunky. Mozog toto všetko vyhodnocuje a často aj bez nášho vedomia vydáva pokyny. Ale aj samotná nervová sústava spolu s mozgom je súčasťou tela. ([1], 113)

Nejaká iná sústava, ktorá by sledovala nervovú sústavu, by si sama vyžadovala tiež kontrolu, a takýto nárast kontrolovania by nemohol byť ukončený. Ale

život sa pretíka úspešne aj s krehkosťou svojej konečnosti. Podobne ani my nemáme iný lepší prostriedok, ktorý by nám pomohol porozumieť jazyku a sledovať ho, než jazyk sám, hoci takáto autoreferentnosť je niečím krehkým.

Povedomie o tom, že jazyk nie je bezproblémovým médiom, ktoré by nijako neovplyvňovalo prenos významu, znamená zmenu spôsobu kladenia otázok. Táto zmena síce reflektuje problematickosť jazyka ako komunikačného média, ale výsledok zostáva kvôli autoreferentnosti naďalej krehký. Príkladom posunu môžu byť nasledujúce otázky:

1. Čo je to hmota (zmysel života, spravodlivosť, pravda, človek, Boh)? – To je tradičná otázka.
2. Aký je význam slova „hmota“? – Posúva ohnisko záujmu do sféry jazyka.
3. Ako používame slovo „hmota“? – Dôraz na jazyk je takto rozšírený o hľadanie sociálnych a iných podmienok jazykového diania.

Fregeho sémantika

G. Frege šlo o precizovanie dôkazov, o inventarizáciu správnych logických krokov pri usudzovaní. Presadzoval názor, že pri dôkaze nejde o to, čo skutočne človeku prebieha v hlave, ako to bolo v lockovskej teórii významu ([5], 116 – 117) (to je vecou psychológie), ale o všeobecne platné pravidlá správnosti úsudkov. Pri dôkazoch sú dôležité základné pojmy. Pre aritmetiku to je číslo. Ale čo je číslo?

A tu Frege prichádza s neskoršou zásadou analytickej filozofie, a tou je sémantizácia problému: Aký je význam slova „číslo“? Ako ho používame, v akých kontextoch? Povaha vecí je skúmaná cez povahu narábania s označením tejto veci. Na to Frege navrhol dve zásady: 1. Je potrebné pomenovanie toho, čo skúmame. 2. Je potrebné určiť metódu, pomocou ktorej vieme rozhodnúť, kedy dve pomenovania označujú tú istú vec. Tak číslo 5 je pre Fregeho to, čo majú spoločné všetky výrazy, ktorým zodpovedá množina s piatimi prvkami (napríklad prsty na ruke).

Význam podľa Fregeho rozhodne nie je niečo subjektívne, nejaká mentálne entita, ale niečo objektívne v zmysle intersubjektivity – len tak je možné budovať matematiku. ([7], 31 – 67)

„Trnava je mesto na Slovensku“ – pravdivosť tejto vety je objektívnou záležitosťou, a preto nemôže závisieť od toho, čo kto považuje za pravdivé. Význam vety aj jej slov nemôže byť subjektívny.

Fregeho sémantike sa hovorí dvojstupňová: okrem sveta reálnych vecí a našich myšlienok o nich postuluje „tretiu ríšu“ ideálnych abstraktných entít, to, čo on nazýval zmysel a my by sme dnes mali skôr sklón hovoriť o význame. V súvislosti s touto „tretou ríšou“ sa zvykne hovoriť o Fregeho platonizme, Frege však nepopieral závislosť týchto ideálnych entít na človeku, preto je prímernejšie hovoriť o sémantickom platonizme. ([4], 185)

Vedecký prístup ako jediný skutočný zdroj významu?

Keď predstavitelia Viedenského krúžku nadšení úspechmi vedy a opovrhujúci metafyzikou prišli s verifikačnou teóriou významu, ich hlavnou ambíciou bolo navrhnúť kritérium, pomocou ktorého by oddelili zmysluplné vety od viet, ktoré nesú zmysel iba zdanlivo a v skutočnosti sú nezmyselné alebo sú len vyjadrením pocitov. Pri navrhovaní kritéria zabudli na autoreferentnosť jazyka, o ktorej som už hovoril vyššie. Pripomenul im ju R. Ingarden, keď na 8. medzinárodnom filozofickom kongrese v Prahe 1934, ktorý ovládli predstavitelia logického empirizmu a Viedenského krúžku, vystúpil s jednoduchou námietkou. Keď sa kritérium pravdivosti, s ktorým títo filozofi prichádzajú (zmysluplné sú overiteľné výroky empirickej vedy a logické tautológie), aplikuje na ich vlastné príspevky a najmä na samotné kritérium, tak musia byť vyhodnotené ako zmysluprázdne. ([2], XXVII, L-LI, 52 – 58) Ďalšie údery tomuto pokusu zasadili C. Hempel a W. V. Quine. Hempel prišiel s protipríkladmi, ktoré by museli uznať logickí empiristi a Quine zase nabúral predpoklad jasnej deliacej čiary medzi výrokmi empirickými a analytickými. ([5], 215)

Vedecký a technický prístup k významu je snahou uchopiteľnosť, kontrolovateľnosť a využiteľnosť, ako sa s úspechom uplatňujú vo vede, preniesť aj na jazyk. Keby sa to podarilo, mali by sme v istom zmysle jazyk vo svojej moci. Ale samotný tento prístup dovedený do dôsledkov poukazuje na to, že to nie je možné. Medzi vrcholné výsledky takéhoto prístupu patria Gödelove vety o neúplnosti. Sú overovaním pokusu, či by bolo možné tvorivý rozvoj matematiky pre viesť na jednoduchú manipuláciu so znakmi podľa odvážneho projektu D. Hilberta zo začiatku 20. storočia. A Gödelove výsledky sa dajú interpretovať aj tak, že „zdroje ľudského rozumu neboli a nemôžu byť plne formalizované a že nové princípy dokazovania vždy čakajú na invenciu a objavy“. ([6], 88)

Tým zo samotného srdca vedeckého prístupu zaznel hlas, ktorý znovu otvára dvere celostnejšiemu chápaniu významu, v mnohom podobného tomu, za ktoré sa prihovárал pred viac ako 2300 rokmi Chuang-c'.

V akom kontexte sa uvažuje o význame?

Dobrou pomôckou k tomu, aby sme porozumeli, čo viedlo rôznych mysliteľov k ich chápaniu významu, je jeho zasadenie do kontextu diela a snáh daného autora.

Fregeho a majstra Čuanga som vybral ako príklady dvoch odlišných prístupov k významu.

Fregemu šlo o dôkladnosť a objektivnosť dokazovania v matematike. Mnohé dôkazy síce boli dostatočne dôkladné, ale Fregemu sa nepáčilo zdôvodňovanie tejto dôkladnosti, preto hľadal nové základy. Jeho chápanie významu je teda poznačené jeho smerovaním. Sám si bol vedomý toho, že sa venuje iba úzkemu výseku poznania a vedy, a nemal aspirácie na vytvorenie všeobecnej teórie významu, ktorá by sa týkala všetkých oblastí života a skutočnosti. Snaha o presnosť až po úroveň pojmov pomáha vede byť lepšou vedou. Keď sa však začneme pýtať: Čo je veda? Kam smeruje? Môžeme ju rozvíjať bez negatívnych vedľajších dôsledkov? atď., otvárame sa širšiemu chápaniu významu.

Iné pohnutky viedli majstra Čuanga. Šlo mu o nasledovanie cesty Tao, teda o cestu ľudskej zrelosti, plnosti, duchovnosti. Nechať sa na nej príliš viesť jazykom, pripútať sa k významom, sa stáva prekážkou na tejto ceste. Čuang-c' sa vysmieva racionálnemu rozumovaniu. Humor je preňho dôležitým nástrojom k nahliadnutiu. Konfrontácia názorov (významov) je nezmyselná, lebo neexistuje stanovisko, z ktorého by bolo možné posúdiť, ako sa veci „naozaj“ majú.

Poznávanie je schopnosťou trafiť sa do reality. Zosmiešňuje princíp vylúčenia tretieho a tiež tých, ktorí si myslia, že niečo s istotou vedia. Múdry človek sa nenechá nachytať rečou a pyšnou predstavou, že môže „niečo tvrdiť“.

Význam prerážajúci hranice jazyka.

Pýtať sa na význam slova význam iba v rámci jazyka naráža na problém s autoreferenciou. Aby sme porozumeli akémukoľvek slovu, a teda aj slovu význam, potrebujeme vedieť, čo je to význam. Ale na to sa práve pýtame. Chceli by sme sami seba predbehnúť, a to sa nedá. Ale tak ako ľudský organizmus tvorí dynamickú rovnováhu, v rámci ktorej neustále koriguje prílišné odchýlky, tak aj jazyk môžeme udržiavať v podobnej dynamickej rovnováhe, ktorá koriguje prehnaté významy a vracia ich do polohy, ktorá by udržiavala život v stave primeranej pohody.

Z takéhoto pohľadu význam nie je plne prítomný ani v slove, ani vo vete a nepolapí ho ani kontext súboru presvedčení jednotlivca či dokonca celok poznania ľudstva. Je preň typická komplementárnosť. Tvorí sa zdola aj zhora – prispieva k nemu súvis s označovanou skutočnosťou, ale aj postavenie v kontexte. Tvorí sa v jazyku aj mimo neho – bez slov alebo iných znakov či symbolov by nemal ako vyvstať, ale súvisí s konaním, smerovaním, zápasom o životnú pohodu.

Význam v dialógu a vo sfére spirituality

Tieto oblasti sa bránia technickému prístupu uchopovania, kontroly, využiteľnosti. Ale to neznamená, že by to boli oblasti, v ktorých by nebolo možné hovoriť o význame a porozumení. Význam sa tu riadi inými zákonitostami. Snaha o presnosť významu plodí v tejto sfére mŕtvu literu, ktorá zabíja ducha. Racionalita stojí bezradne pred paradoxmi, ktoré narúšajú jej princípy.

R. Schaeffler napríklad pomocou fenomenologickej analýzy náboženského postoja ukazuje, že je jednotou protikladných aktov. V tomto postoji posvätné je „zakúšané ako prítomné v mode unikania, ako vzývané v mode bezmennosti a ako požadujúce v mode ľudsky nesplniteľného“. ([9], 84) Tým sa naznačuje, že v autentickom náboženstve je prítomné povedomie o tom, že transcendencia (a aj jej význam), o ktorú v náboženstve ide, a ktorú by racionalita zo svojej podstaty chcela pochopiť, uchopiť a mať vo svojej moci, sa jej vždy vymyká.

Podobná situácia je však podľa J. Polákovéj aj v každom hlbokom medziľudskom vzťahu a v dialógu, z ktorého vystupujú významy. Dialóg podľa nej znamená nezobraziteľnosť pravdy a významu, ale pritom stimuluje stále dokonalejšie pokusy o ich zobrazenie. Smerovanie k pravde oslobodzuje človeka, keď v dialógu má úctu k tomu, čomu nerozumie, a predsa k tomu nechce stratiť vzťah. Takéto poznávanie má povahu trpezlivého, láskyplného dobrodružstva, v ktorom sa dobrovoľne vzdávame sebaistoty a odvážne sa podriaďujeme neznámemu. Ak to dokážeme vo vzťahu k človeku, ktorého si vážime, hoci je pre nás v mnohom nepochopiteľný, máme šancu žiť aj úctu k nepochopiteľnému Bohu. Plný význam obrazov transcencie nám uniká, ale snaha o duchovný rast stimuluje stále primeranejšie pokusy o jej zobrazenie.

Jazyk a symboly sú pomôckou dialógu, cestou k prekonaniu vzdialenosti medzi pólmi dialógu, teda sú prostriedkom vzťahu. Ten, kto hovorí, aj to, o čom hovorí, sú možno väčšou časťou mimo jazyka, transcendujú ho. Jazyk a symboly

môžu byť oknami do sveta ducha. Odkrývajú, ale môžu aj zakrývať – ak sú zašpinené naším egoizmom, prístupom uchopovania pre seba. Aj modlitba presahuje jazyk. Skôr jazyk žije z hlbkej modlitby než naopak. Len ak je tu vzťah, dialóg môže byť živý, inak odumiera. A predsa sa pri prekonávaní vzdialenosti medzi ľuďmi a tiež medzi človekom a Bohom nezaobídeme bez jazyka a symbolov, hoci potom možno pochopíme, že nebolo čo prekonávať, lebo tu žiadna vzdialenosť nie je. ([8])

Záver

Vo svojom príspevku som sa pokúsil poukázať na vzájomnú komplementaritu logického a spirituálneho prístupu k významu. Človek je bytosťou, ktorá v sebe spája tieto dve tendencie a môže ich pre seba zjednotiť, aby sám nebol ani rozpoltený, ani jednostranný.

Literatúra

- [1] DAMASIO, A.: Hledání Spinozy. Radost, strast a citový mozek. Praha: Dybbuk 2004.
- [2] FIALA, J.: Analytická filosofie. První čítanka I. Plzeň : Fakulta humanitních studií 1999.
- [3] CHENG, A.: Dějiny čínského myšlení. Praha : DharmaGaia 2006.
- [4] KOLMAN, V.: Logika Gottloba Frega. Praha : Filosofia 2002.
- [5] MARVAN, T. – HVORECKÝ, J. (eds.): Základní pojmy filosofie jazyka a mysli. Nymburk : OPS 2007.
- [6] NAGEL, E. – NEWMAN, J. R.: Gödelův důkaz. Brno : VUT v Brně, nakladatelství VUTIUM 2003.
- [7] PEREGRIN, J.: Kapitoly z analytické filosofie. Praha : Filosofia 2005.
- [8] POLÁKOVÁ, J.: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: Filosofický časopis, roč. 46 (1998), č. 3, s. 465 – 472.
- [9] SCHAEFFLER, R.: Filosofie náboženství. Praha : Academia 2003.

RNDr. Mgr. Adrián Slavkovský, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Slovenská republika

e-mail: adrian.slavkovsky@truni.sk

PROBLÉM IDENTITY A ODLIŠNOSTI FUNKCIÍ LUDSKÉHO ROZUMU PODĚA JÁNA DUNSA SCOTA

Michal CHABADA

The Problem of Identity and Difference of the Human Intellect Functions according to John Duns Scotus

The aim of this paper is to present the compatibility of the unity of human intellect and its different functions according to John Duns Scotus. We present this problem on the basis of the relation between the agent and passive intellect within Scotus's theory of abstract cognition. The core of abstraction is the cooperation of the essentially ordained partial causes. Scotus states that the partial causes must be in the substantial act, they are active in the proper way. Applying this model on the theory of the agent and passive intellect it comes out that the passive intellect is active. With this idea Scotus significantly modifies the aristotelian theory of the agent and passive intellect. The difference between both intellects is according to Scotus formal. The formal difference saves the unity and identity of the human intellect and also plurality of their functions. Formal difference guarantees thus the identity of the rational soul of man and in this way the unity of the man as a person.

V rámci aristotelovskej filozofickej psychológie sa duševné pochody pripisovali trom častiam duše – racionálnej, senzitivnej a vegetatívnej. Fungovanie vegetatívnej a senzitivnej duše je viazané na telesný orgán, racionálna duša nijaký telesný orgán nepotrebuje.

Problém častí duše sa však zásadným spôsobom dotýka filozofickej antropológie. Človek je substancia zložená z látky a formy, ktoré nie sú samostatnými a nezávislými entitami, ale interdependentnými ko-princípami. Formálnym princípom každého živého tela je duša, ktorá štruktúruje a organizuje látku, robí ju tým, čím je substanciálne. Len tak je možné zaručiť jednotu substancie, v našom prípade človeka ([11], 375).

Aj na racionálnej úrovni sa stretávame s problémom ako zdôvodniť jednotu rozumu a pluralitu jeho funkcií. Rozpustením identity racionálnej duše by súčasne zanikla jednota človeka ako osoby, pretože rozum je popri slobodnej vôli jedným z hlavných znakov definície človeka ako osoby.

V našom príspevku sa obmedzíme na jeden príklad, v ktorom Scotus rieši problém kompatibility jednoty ľudského rozumu a jeho odlišných funkcií. Týmto príkladom je Scotovo chápanie činného a trpného rozumu a ich vzťah k rozumu ako jednotnej duševnej mohutnosti.

Rozlíšenie medzi činným a trpným rozumom sa u Aristotela zakladá na dichotómii tvaru a látky, uskutočnenia a možnosti. V diele *O duši* Aristoteles hovo-

rí o rozume, ktorý „sa stáva všetkým“, teda má schopnosť prijímať všetky formy, a o rozume, ktorý „ako akási schopnosť všetko spôsobuje“, ktorý teda naopak má schopnosť formy v našej mysli aktualizovať ([1], 430a, 96 – 97).

Prvý typ rozumu Aristoteles označuje ako *nous pathetikos*, v latinčine tomu zodpovedajú termíny *intellectus possibilis* či *intellectus materialis*. Pre rozum, ktorý všetko spôsobuje, Aristoteles sám nijaký špecifický termín nepoužíva, ale jeho komentátori zhodne razia termín *nous poietikós*, v latinčine *intellectus agens*. Keďže Aristoteles presne nestanovil, čo myslí pod trpným a činným rozumom, zanechával svojim nasledovníkom i nám „zo všetkých jeho náuk pravdepodobne tú najmenejšiu a najdiskutovanejšiu“ ([6], 383).

Ján Duns Scotus predstavuje chápanie vzťahu medzi činným a trpným rozumom v rámci svojej koncepcie abstraktívneho poznania, kde polemizuje s dvoma protichodnými prúdmi – aristotelizmom a augustinianizmom.

V aristotelovskej epistemológii sa zdôrazňovala kauzalita predmetu, resp. fantazmy a duša sa interpretovala prevažne ako pasívna. Podľa Scota však tento názor vo veľkej miere znehodnocuje prirodzenosť duše. Fantazma nemôže zapríčiniť v inom nič dokonalejšie, než je sama. No akt myslenia (*intellectio*) je dokonalejší ako fantazma.¹ Keby bola fantazma jedinou aktívnou príčinou, nedali by sa vysvetliť úkony rozumu ako súdenie, usudzovanie, vytváranie pojmov druhého stupňa (*intentiones logicae*), myslené relácie (*relationes rationis*) a reflexia nad vlastnými úkonmi.²

V augustínovskej tradícii sa naopak zdôrazňovala kauzalita a vznešenosť duše. Aj obraz predmetu, ktorý je v duši, je dokonalejší než jeho extramentálna existencia. Telo nemôže v duši nič zapríčiniť, inak by mu bola podriadená. Len duša v sebe vytvára obrazy poznávaných predmetov.³

¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 429*, ed. *Vat. III 261–262*: Hoc videtur inconueniens, quia vilificat valde naturam animae.

² SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 440–443*, ed. *Vat. III 267–268*: quomodo intellectus discurreret, syllogizando et arguendo, si phantasma causet omnem intellectionem? ... quomodo phantasmata occurentia causant omnem discursum? ... quomodo causabuntur intentiones logicae vel relationes rationis? ... quomodo reflectitur intellectus super actum suum?

³ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 409–410*, ed. *Vat. III 247–249*: praestantior est imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in sua substantia ... Nec putandum est corpus aliquid agere in spiritu, quasi spiritus corpori facienti materiae vice subdatur ... ipsa anima in se format imagines ipsorum cognitorum.

Scotus však argumentuje proti aktivistickému chápaniu duše, lebo keby bola úplnou a aktívnou príčinou poznania, musela by vždy disponovať aktuálnym poznaním.¹ Tým sa ukazuje, že ani predmetu, resp. intencionálnemu obrazu a ani duši samotnej nepatrí totálna kauzalita v procese abstrakcie.

Výsledný Scotov názor znie: úplnou a aktívnou príčinou poznania nie je sám extramentálny predmet alebo jeho intencionálny obraz a ani sama rozumová duša.² Hoci sú oba komponenty dôležité pre poznanie, vyplýva z toho, že spolu tvoria integrálnu príčinu vytvoreného poznania.

Scotus rozlišuje medzi totálnymi a parciálnymi príčinami účinku. Totálna príčina je sebestačná pri vyvolaní účinku. Účinok parciálnych príčin vzniká len na základe určitého poriadku. Iba na základe jednoty poriadku môže byť zapríčinený jednotný účinok.³

Parciálne príčiny môžu pôsobiť v akcidentálnom (*ex aequo*) alebo esenciálnom poriadku (*non ex aequo*). Akcidentálne usporiadané príčiny majú rovnakú prirodzenosť a účinkujú v tom istom aspekte. Ich kauzalita je nahraditeľná, t. j. keď jedna prestane pôsobiť, druhá môže zapríčiniť ten istý účinok.

Esenciálny poriadok medzi parciálnymi príčinami je dvojaký. Buď nadriadená príčina hýbe podriadenú, teda podriadená príčina má od nadriadenej silu zapríčiniť svoj účinok, alebo nadriadená príčina nehýbe podriadenú a ani jej nedáva žiadnu silu. Nadriadená príčina má len silu dokonalejšieho činiteľa a podriadená má silu nedokonalého činiteľa.⁴ Obe príčiny majú svoju vlastnú a nezávislú kauzalitu.

¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 414*, ed. Vat. III 251: si anima est totalis causa activa notitiae genitae ... semper erit 'intellectio quaecumque' actualis in ea cuius ipsa est causa.

² SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 488–489*, ed. Vat. III 289: istius intellectionis non est tota causa activa obiectum, nec in se nec in sua specie ... Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva.

³ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 503*, ed. Vat. III 298: sed non oportet totalem causam prout complectitur omne causas partiales, habere unam rationem causandi nisi unitate ordinis.

⁴ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 495–496*, ed. Vat. III 293: Quaedam enim ex aequo concurrunt, sicut duo trahentes aliquod idem corpus. Quaedam non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem, et hoc dupliciter: vel sic quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agit nisi quia mota ex superiore. ... quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet imperfectionem agendi.

Predmet v extramentálnej existencii alebo v *species* a duša nespolupracujú akcidentálne, lebo pôsobenie jednej príčiny by mohlo nahradiť kauzalitu druhej. Rozum by tak mohol mať bez *species* alebo bez predmetu úkon poznania, čo je neprijateľné.¹

Pre esenciálne usporiadané príčiny, pri ktorých nadriadená príčina dáva do pohybu podriadenú, Scotus uvádza príklad s rukou, ktorá dáva do pohybu loptu alebo tyč.²

V prípade esenciálne usporiadaných príčin, kde nadriadená príčina nedáva podriadenej nijakú silu, ale má len väčšiu kauzálnu silu, Scotus uvádza príklad aktivity otca a matky pri plodení dieťaťa. V tomto prípade podriadená príčina neprijíma kauzálnu silu od nadriadenej príčiny, ale pridáva svoju vlastnú. Obe príčiny sú parciálnymi príčinami spoločného a jednotného účinku³ a spolu tvoria integrálnu príčinu.

Esenciálne usporiadané parciálne príčiny sú nevyhnutne odlišné a spolupritomné; jedna z nich nemôže nahradiť kauzalitu tej druhej; každá pôsobí svojím spôsobom; medzi nimi je rozdiel v dokonalosti. Podriadená príčina je činná len vtedy, keď je činná aj nadriadená, ale poriadenej príčine nedáva nadriadená nijakú silu k činnosti, ktorá je jej vlastná; odlišujú sa len vo veľkosti svojej kauzálnej sily ([10], 49; [8], 292).

Ako to súvisí s problémom vzťahu činného a trpného rozumu? Začiatok celého poznania spočíva v zmyslovej skúsenosti a v každej jeho fáze poznania sa podľa Scota stretávame s parciálnou kauzalitou. Na rovine zmyslovosti z parciálnej kauzality predmetov a vonkajších zmyslov vznikajú zmyslové obrazy.

Na rovine racionálnej duše sa stretávame s dvoma základnými fázami – vytvorenie pojmu (*abstrahere*) a vytvorenie poznania (*intelligere*). Tieto dve fázy sa skla-

¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 497, ed. Vat. III 294*: Obiectum intelligibile – praesens in se vel in specie intelligibili – et pars intellectiva non concurrunt ut ‘causae ex aequo’ ad intellectionem. ... posset sine specie et sine obiecto habere actum intelligendi, quod falsum est.

² SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 496, ed. Vat. III 293–294*: Exemplum primi membri huius divisionis: de potentia motiva quae est in manu, et baculo et pila.

³ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 496, ed. Vat. III 294*: Exemplum secundi: si mater ponatur habere virtutem activam in generatione proliis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duae causae partiales, ordinatae quidem, quia altera perfectior reliqua; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiore, sed aliquid adit causa imperfectior.

dajú z jednej aktívnej a jednej pasívnej podfázy, čím sa celý proces poznania javí ako dynamické striedanie produktívnych a receptívnych fáz.

Prvou fázou je vytvorenie (*productio*) *species intelligibilis*, v ktorej sa všeobecné v možnosti stáva všeobecným v akte. Spolupracujú tu činný rozum ako nadriadená a fantazma ako podriadená príčina. V *species intelligibilis* je spoločná prirodzenosť reprezentovaná ako všeobecný pojem. Abstrakcia je teda vytvorením (*productio*) *species intelligibilis*, je aktivitou, v ktorej „rozum vytvára z neuniverzálneho univerzálne. Avšak nie tým spôsobom, že niečo spôsobuje na fantazme v zmysle dematerializácie a deindividualizácie, ale tým, že spolu s fantazmou vytvára ako [dokonalejšia] parciálna príčina *nový* duchovný „obraz“, ktorý spriemňuje „ratio“ predmetu v jeho úplnej indiferencii“ ([4], 181 – 183). Po tejto aktívnej fáze nasleduje fáza prijímania, kde spolupracujú *species intelligibilis* a trpný rozum, ktorý všeobecné v skutočnosti uchováva. Trpný rozum v tomto prípade Scotus interpretuje aj ako pamäť. Takto uchované všeobecné v akte je však zároveň poznaným v možnosti.

Druhou hlavnou fázou je vytvorenie poznania, ktorá sa rovnako skladá z aktívnej i pasívnej podfázy. V aktívnej podfáze reaguje činný rozum na *species intelligibilis*, ktorá prijatá v trpnom rozume, je poznaným predmetom v možnosti. Tak na základe kokauzality činného rozumu a *intellectum in potentia* vzniká *intellectum in actu*, t. j. predmet je aktuálne poznaný. Aktuálne poznaný predmet je podľa modelu parciálnej kokauzality následne prijatý trpným rozumom.

Súhrnne môžeme povedať, že činný rozum má dve usporiadané činnosti. Prvá spočíva v tom, že z toho, čo je všeobecné v možnosti, robí všeobecné v akte. Druhá činnosť je v tom, že z toho, čo je poznané v možnosti, robí poznané v akte.¹ Teda v abstrakcii i vo vytvorení poznania je rozum činný ([5], 45). Podobne môžeme prijať dvojaké prijímanie trpného rozumu, ktoré nasleduje po dvojakej aktivite činného rozumu. Prvým je prijímanie *species intelligibilis*, druhým je prijímanie aktuálneho poznania predmetu.²

Ak dosadíme tieto fázy do rámca hlavných znakov esenciálne usporiadaných parciálnych príčin, vyplynú závery v obsahovom vymedzení činného a trpného

¹ SCOTUS, J. D.: *Quodl. 15 n. 16, ed. Vñ. XII 146*: intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum.

² SCOTUS, J. D.: *Quodl. 15 n. 17, ed. Vñ. XV 146*: Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili correspondens isti duplici actioni intellectus agentis; quarum prima esset receptio speciei intelligibilis ... et secunda esset receptio intellectionis.

rozumu. Zároveň sa ukáže Scotova modifikácia aristotelovského chápania činného a trpného rozumu.

Keďže jedna esenciálne usporiadaná parciálna príčina nemôže nahradiť aktivitu druhej, musia byť usporiadané parciálne príčiny aktívne osebe. Takto dve esenciálne usporiadané aktívne príčiny tvoria integrálnu príčinu, kde je podriadená príčina aktívna len vtedy, keď je aktívna nadriadená, čo však neznamená, že by nadriadená nahradzovala aktivitu, ktorá je vlastná podriadenej príčine ([10], 52, 62).

Ak sa v aristotelizme odlišuje činný rozum (*quo est omnia facere*) a trpný rozum (*quo est omnia fieri*), tzn. že jeden produkuje či abstrahuje všeobecniny a druhý ich prijíma, môže sa zdať, že činný a trpný rozum fungujú vo svojej oblasti ako totálne príčiny. No podľa Scotovej schémy činný a trpný rozum fungujú ako parciálne príčiny, ktoré majú nenahraditeľnú aktivitu, a preto je nevyhnutné pripísať parciálnu aktívnu kauzalitu aj trpnému rozumu ([10], 63). Trpný rozum, ktorý je schopný prijímať, nie je čisto potenciálny, ale sa pred prijímaním nachádza v substanciálnom akte.¹

V tomto svetle sa ukazuje Scotova modifikácia aristotelovského chápania činného a trpného rozumu. Činný rozum nie je výlučne činný a trpný výlučne pasívny, ale pretože sú esenciálne usporiadanými parciálnymi príčinami, sú aktívni súčasne a rovnako. Pretože trpný rozum spolupracuje ako parciálna príčina, nie je jeho „pati“ trpením, ale skôr „agere“ a „recipere“ spolu. „Pre Scota je tento termín (pati) pasívnym len gramaticky, no jeho obsah vyjadruje aktivitu“ ([9], 101).

¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 541, ed. Vat. III 323*: illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potentiale, sed erit aliquid in actu primo ... illud in quo est ista potentia vel dicitur esse, quod est 'receptivus intellectionis', est aliquid in actu, et illud est intellectus possibilis.

V tomto bode Scota predchádza Bonaventúra, ktorý hovorí, že ani trpný rozum nie je čisto pasívnym a ani činný rozum nie je čisto aktívnym. Podľa Bonaventúru je trpný rozum aktívny v prípave pojmov a činný rozum, ktorého funkciou je osvetlenie trpného rozumu, je pasívny v prijímaní týchto pojmov. – BONAVENTURA: *II. Sententiarum, dist. 24, pars. 1, art. 2, q. 4*, (ed. Coll. S. Bonaventurae, Opera Omnia, II, Quaracchi, 1885, s. 587): „Nec intellectus possibilis est pure passivus: habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et iudicare. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu: non enim potest intelligere aliud a se nisi adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri“. – Por. ([7], 73).

Aristotelovské odlišenie činného a trpného rozumu touto modifikáciou stratilo na význame. Hoci prvú fázu, t. j. vytvorenie *species intelligibilis* spája s činným rozumom a druhú fázu, t. j. vytvorenie poznania spája s trpným rozumom, činný a trpný rozum sa neodlišujú reálne, ale v aspekte. V prvom aspekte, keď rozum produkuje jeden a ten istý akt, ho môžeme nazvať činným, v druhom aspekte, keď tento akt prijíma alebo nesie, trpným.

Odlišnosť v aspekte na jednej strane zaručuje jednotu a identitu ľudského rozumu, no nehoroví o tom, že činný a trpný rozum sú to isté. Tento typ odlišnosti Scotus označuje ako formálny rozdiel¹ ([3], 155 – 178; [5], 46).

Náuka o formálnom rozdieli je teda kľúčom pre vysvetlenie kompatibility jednoty/identity a odlišnosti. Scotus predstavuje svoje chápanie formálneho rozdielu najmä v *Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4* ([2], 216 – 226), kde sa zaoberá hlavnými problémami náuky o Trojici, – či je s jednotou božej prirodzenosti zlučiteľná mnohosť osôb.²

Náuku o formálnom rozdieli môžeme demonštrovať na príklade vypovedania viacerých pojmov o jednom a tom istom predmete. Máme tri možnosti, v rámci ktorých je možné myslieť vzťah medzi pojmami a predmetmi. Buď uchopujeme celú realitu úplne v jednotlivom pojme, čím zachraňujeme realitu pojmu, no máme len jeden pojem o jednom predmete, a teda máme toľko pojmov, koľko predmetov. Alebo nechopujeme realitu, a potom sú naše pojmy prázdny mentálnymi fikciami. Alebo nakoniec myseľ nechopuje celú realitu úplne, ale len niečo z nej, čo implikuje istý druh aktuálneho rozdielu, ktorý existuje „pred“ každou operáciou mysle ([12], 20).

Tento aktuálny rozdiel na strane predmetu, ktorý je „pred každou operáciou“ mysle nazýva Scotus formálny. Formálny rozdiel je menší ako reálny fyzický rozdiel (*realis simpliciter*), ktorý je medzi dvoma alebo viacerými fyzickými entitami (*inter rem et rem*). Zároveň nie je rozdielom vytvoreným rozumom (*distinctio rationis*). Je reálnym v tom zmysle, že rozum ho nachádza, no neprojektuje do reality (*realis secundum quid*). Teda existuje medzi *rationes reales* alebo *formalitates*, a nie medzi *res* a *res* ([12], 21 – 22). Formálny rozdiel existuje medzi *rationes reales* či

¹ SCOTUS, J. D.: *Quodl. q. 15 n. 20, ed. Viv. XV 153*: Breviter, si non teneretur distinctio potentialium, nec re absoluta, nec relatione reali, sed tantum, quod idem absolutum quodammodo illuminatum et principium immediatum multorum actuum, et sic respectu alterius dicetur alia et alia potentia.

² SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 191–439, ed. Vat. II 245–378*: Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum.

formalitates. V rámci veci predstavuje formalita reálnu entitu vo veci, ([2], 218 – 219) ktorá je uchopovaná samostatným reálnym pojmom.

Z uvedeného vyplýva, že každý reálny pojem reprezentuje či uchopuje príslušnú formalitu v poznávanom predmete, ktorá sa od inej odlišuje. Odlišnosť pojmov je zakotvená v odlišnosti formalít. Ak rozum z bielej a červenej farby uchopuje raz pojem „farba“ a potom rozdiely „červený“ a „biely“, uchopuje zakaždým odlišné formality.¹ Tak je odlišnosť pojmov „farba“, „biely“ a „červený“ indexom pre odlišnosť dvoch formalít. Vo svojich obsahoch sa nedajú navzájom na seba previesť, ([4], 376) pretože definícia „farby“, „červenosti“ a „beloby“ sa odlišujú. Scotus preto hovorí o „formálnej ne-identite na strane veci“ (*non identitas formalis a parte rei*),² ktorá nenaruša reálnu identitu veci.

Problém, ktorému sme venovali náš článok, sa týka kompatibility jednoty ľudského rozumu a jeho odlišných funkcií či stránok podľa Jána Dunska Scota. Model, na ktorom sme prezentovali tento problém, bol vzťah medzi činným a trpným rozumom, ktorý Scotus rozvíja v rámci svojej teórie abstraktívneho poznania.

Vznik poznania Scotus vysvetľuje ako spoluprácu esenciálne usporiadaných parciálnych príčin, ktoré svojim aktívnym podielom prispievajú k vytvoreniu jednotného účinku. Jedna parciálna príčina nemôže nahradiť aktivitu vlastnú druhej parciálnej príčiny. To vedie Scota k názoru, že parciálne príčiny musia byť svojim spôsobom aktívne.

Tento model Scotus aplikuje aj na teóriu činného a trpného rozumu, ktoré v procese poznania vystupujú ako parciálne príčiny. Z aplikácie koncepcie esenciálne usporiadaných parciálnych príčin na teóriu činného a trpného rozumu vyplýva, že trpný rozum, nominálne pasívny, je vo svojej povahe aktívny. Aristotelovský rozdiel medzi činným a trpným rozumom týmto spôsobom stráca na význame.

Činný a trpný rozum sa odlišujú formálne. Formálny rozdiel, ktorý je slabší ako numerický, zachováva tak jednotu/identitu ľudského rozumu, ako aj mnohosť a odlišnosť jeho funkcií. Formálny rozdiel takto nielen garantuje mnohosť

¹ SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 140, ed. Vat. IV 223*: Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiae, quantumcumque habeat perfectum conceptum adaequatum conceptui primae realitatis, non habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur differentia, nec e converso, - sed habet ibi duo obiecta formalia, quae nata sunt terminare distinctos conceptus proprios.

² SCOTUS, J. D.: *Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 388–410, ed. Vat. II 349–361*.

prejavov ľudskej racionality, ale aj jednotu/identitu racionálnej duše a súčasne jednotu človeka ako osoby, pretože rozum je popri slobodnej vôli jedným z hlavných znakov definície človeka ako osoby.¹

Literatúra

- [1] ARISTOTELES: *O duši*. Praha : P. Rezek 1995.
- [2] BECKMANN, J. P.: Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen. Bonn : H. Bouvier u. Co. Verlag 1967.
- [3] GRAJEWSKI, M. J.: *The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics*. Washington : The Catholic University of America Press 1944.
- [4] HONNEFELDER, L.: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Band 16. Münster : Aschendorff 1979.
- [5] MESSNER, R.: Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles. Freiburg im Breisgau : Herder 1942.
- [6] NEJESCHLEBA, T.: Pojetí činného intelektu ve starší františkánské škole. In: *Filosofický časopis*, (2005), roč. 53, č. 3, s. 383 – 400.
- [7] NEJESCHLEBA, T.: Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect. In: *Verbum* VI, 1. Budapest : Akadémiai Kiadó 2004, s. 67 – 78.
- [8] PASNAU, R.: Cognition. In: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge : Cambridge University Press 2003, s. 285 – 311.
- [9] PIZZO, G.: Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität. Mönchengladbach : Verlag Butzon & Bercker Kevelaer 1998.
- [10] SONDAG, G.: Duns Scot. L'image. Introduction, traduction et notes. Paris: Vrin 1993.
- [11] SÖDER, J.-R.: Νovς θούραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles: In: Honnefelder, L. – Wood, R. – Dreyer, M. – Aris, M.-A.

¹ Tento príspevok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0560/08

- (Hrsg.): *SUBSIDIA ALBERTINA*. Band 1. *ALBERTUS MAGNUS und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster : Aschendorff Verlag 2005, s. 375 – 398.
- [12] WOLTER, A. B.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York : The Franciscan Institute St. Bonaventure 1946.

Doc. Michal Chabada, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF UK v Bratislave
Gondova 2
818 01 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: michal.chabada@fphil.uniba.sk

O MORÁLNO M POZNANÍ A METAETICKOM INTUICIONIZME W. D. ROSSA¹

Anna REMIŠOVÁ

About Moral Cognition and Meta-Ethical Intuitionism

The paper aims to provide the explanation of epistemological conception of meta-ethical intuitionism of an oxford philosopher and moral philosopher William David Ross. Key ideas of meta-ethical intuitionism are introduced in the beginning of the article. Furthermore, specifics of Ross's understanding of some self-evident moral statements, including his doctrine of *prima facie duties*, are analyzed. The contribution also offers some of the critiques of Ross's meta-ethical conception.

Úvod

Cieľom daného príspevku je vysvetlenie epistemologickej koncepcie metaetického intuicionizmu oxfordského filozofa a etika Williama Davida Rossa. Úvod state predstavuje základné myšlienky metaetického intuicionizmu. V ďalšej časti sa analyzujú zvláštnosti Rossovho ponímania niektorých samo-evidentných morálnych súdov, najmä jeho učenie o *prima facie duties*. Príspevok obsahuje aj niektoré kritické námietky k Rossovej metaetickej koncepcii.

1. Metaetický intuicionizmus všeobecne

Metaetický intuicionizmus je jedným z typov metaetického kognitivizmu, v súlade s ktorým výrazy „pravdivý“ a „nepravdivý“ sa dajú aplikovať aj na morálne poznanie. Podľa metaetických intuicionistov možno oprávnene veriť, že niektoré morálne súdy sú pravdivé. Metaetický intuicionizmus však popiera možnosť logického odvodzovania morálnych súdov z iných morálnych súdov. Morálne pravdy sa teda nedajú dokázať ani empiricky, ani logicky. Podľa metaetických intuicionistov niektoré morálne výroky sú samo-evidentné (*self-evident*) a ich pravdivostná hodnota sa dá poznať iba priamo – intuíciou. Intuíciu ponímajú nielen ako duchovný jav, ktorý je vlastný určitému subjektu, ale aj ako adekvátny prejav pravdy, ktorá je objektívna a nezávislá od subjektu. ([2], 381 – 382; [7], 576 – 575). Intuitívne poznanie pravdivosti niektorých morálnych výrokov alebo princípov je bezprostredné.

Bolo by však omylom myslieť si, že o akomkoľvek morálnom súde možno intuitívne tvrdiť, že je pravdivý alebo nepravdivý. Výroky metaetických intuicio-

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/4671/07 na FM UK v Bratislave.

nistov o bezprostrednom poznaní morálnych súdov sa nevzťahujú na akékoľvek morálne súdy, ale iba na morálne súdy, ktoré vyjadrujú *fundamentálne kľúčové morálne presvedčenia*, v ktoré veria veľké skupiny ľudí. Podľa metaetických intuicionistov je očividné, že mnohé veľké skupiny ľudí veria bez zdôvodnenia v pravdivosť niektorých morálnych súdov. Morálne súdy ako napríklad, „Zabiť človeka je nesprávne.“, „Treba pomáhať slabším.“, „Kradnúť sa nesmie.“, „Nesmie sa klamať.“ a pod. sa všeobecne akceptujú ako pravdivé morálne výroky. Poznanie ich pravdivosti sa opiera o intuíciu. Metaetickí intuicionisti nazývajú takéto súdy samo-evidentné alebo samo-oprávnené (*self-justified*). Metaetický intuicionizmus sa rozvinul v prvej polovici 20. storočia v Británii. K najvýznamnejším metaetickým intuicionistom okrem už spomínaného W. D. Rossa patria George Edward Moore a Harold Arthur Prichard.

Metaetický intuicionizmus bol často terčom kritiky, mnohí pokladali túto eticko-filozofickú doktrínu za málo vedeckú, resp. nevedeckú. Aj Rossova etická koncepcia sa nezriedka posudzovala ako banálna, ako doktrína, ktorá nepriniesla nič, čo by už nebolo všeobecne známe. V druhej polovici 20. storočia sa intuicionizmus takmer vôbec neobjavoval v eticko-filozofickom diskurze. O „rehabilitáciu“ etického intuicionizmu sa zaslúžili na prelome 20. a 21. storočia najmä anglosaskí filozofi Thomas Baldwin, Jim MacAdam, Jeff McMahan a Philip Stratton-Like ([1], [3], [4], [5], [9]).

2. Rossova koncepcia metaetického intuicionizmu

William David Ross nadväzuje svojimi filozofickými i etickými názormi na myšlienky Harolda Arthura Pricharda a Georga Edwarda Moora. Ross často zdôrazňuje, že diela oboch mysliteľov, ako aj diskusie s nimi, mali veľký vplyv na jeho myslenie. Napriek obsahovo odlišným etickým koncepciám ich metaetické názory majú spoločného menovateľa – všetci sú zástancami intuicionistického kognitizmu a autonómnosti etiky.

Ak by sme použili klasifikáciu typov intuicionizmu z epistemologického hľadiska, ktorej autorom je významný predstaviteľ klasického utilitarizmu Henry Sidgwick, potom každý z týchto troch mysliteľov je predstaviteľom iného typu etického intuicionizmu: H. A. Prichard – perцепného, W. D. Ross – dogmatického a G. E. Moore – filozofického. Pre predstaviteľov perцепného intuicionizmu je poznanie morálne správneho alebo zlého konania porovnateľné s bežným zmyslovým poznaním iných vecí. V tomto type intuicionizmu sa jednotlivé skutky posudzujú bez zreteľa na následky konania. Perцепní intuicionisti

nepovažovali za náležité, aby sa v etike venovalo tak mnoho pozornosti etickým princípom a ani sa nepokúšali vytvoriť všeobecne platný etický systém. Vhodnejším sa im zdalo rozvíjať prakticky dôležité zručnosti manifestované v zvláštnych morálnych výrokoch. ([1], 92)

Dogmatický intuicionizmus, ku ktorému sa zaraďuje aj intuicionizmus W. D. Rossa, sa nazýva niekedy aj *etikou pravidiel*, rozvíja názor, že najväčšiu dôveru majú morálne výroky, ktoré vznikajú na základe zdravého rozumu (*common sense*). Podľa Baldwina, morálka zdravého rozumu, zahŕňa všetky pravidlá, ktoré by sa vytvárali v myslení osôb jednej civilizácie približne rovnakého veku a ktoré by pokryli (aspoň približne) komplexne celok ľudského správania. ([1], 93)

Etický filozofický intuicionizmus chápe etiku ako tradičnú karteziánsku vedu, v ktorej fundamentálne etické pravdy majú status apriórnych právd rozumu a sú porovnateľné s pravdami matematiky ([1], 94). Niet pochyb, že klasickým predstaviteľom filozofického intuicionizmu je G. E. Moore. V tomto zmysle by sa mohol zaradiť do filozofického intuicionizmu aj Ross. Ak však budeme akceptovať aj Baldwinove názory, potom metaetická koncepcia W. D. Rossa nemá presahy do filozofického intuicionizmu. V súlade s Baldwinovou charakteristikou filozofického intuicionizmu, je jeho prvoradým zámerom odhalenie a sfornovanie abstraktných etických princípov, ktoré musia zodpovedať určitým kognitívnym požiadavkám. Abstraktné etické princípy podľa majú byť: 1. jasné a zreteľné, 2. reflektované a evidentné, 3. konzekventné, 4. musia prikazovať všeobecný súhlas ([1], 94). Z tohto pohľadu Rossova koncepcia zaiste nespĺňa tieto požiadavky, pretože nie je zameraná na abstraktné etické princípy.

W. D. Ross vo svojej etickej koncepcii venuje pozornosť metafyzickým, normatívnym i epistemologickým otázkam morálky. V oblasti metafyziky stojí na pozíciách morálneho realizmu, v normatívnej etike rozpracováva pluralistickú koncepciu *prima facie duties* a v epistemológii je zástancom kognitivismu. Philip Stratton-Like, ktorý sa zaoberá Rossoвым etickým a filozofickým dielom, sa domnieva, že Rossovu koncepciu charakterizujú štyri základné črty:

1. morálny realizmus,
2. morálne vlastnosti dobrost' a správnosť sú jednoduché, ne-prirodne vlastnosti,
3. existuje neredukovateľný pluralizmus dohier a správneho a
4. základné morálne tvrdenia sú evidentné ([10], xiii).

Prvé dva znaky sú typické pre jeho metafyziku, druhý pre normatívnu etiku a tretí a štvrtý pre epistemologické, v danom prípade metaetické skúmania. Práve týmito skúmaniami venujem v článku hlavnú pozornosť

3. Rossove epistemologické názory

Ross si myslí, že existujú určité etické pravdy, ktoré sú a priori pravdivé, t. j. priamo poznáme, že niektoré veci sú dobré alebo správne. Nie všetky morálne tvrdenia sú evidentné, mnohé sú logicky odvodené od fundamentálnych etických právd. Tak, napríklad, je zrejme, že podvádzať je nesprávne. Toto tvrdenie sa odvodzuje od základného poznatku, že podvádzaním niekomu ubližujeme a škodiť inému je nesprávne. Poznatok „škodiť inému je nesprávne“ už neodvodzujeme od žiadneho iného výroku, vieme o ňom priamo. Je to očividný poznatok, ktorý je základnou pravdou. Takže, poznanie, že ubližovať niekomu je morálne nesprávne konanie, sme odvodili od základnej pravdy, ktorú Ross nazýva *prima facie duty*. Fundamentálne etické pravdy nemožno odvodiť od iných tvrdení, sú pravdivé samé osebe, samo-evidentné (self-evident). Ross sa domnieva, že počet základných etických právd nie je nekonečný, ale limitovaný. (Bližšie: [7], 585 – 587).

Koncepcia etického intuicionizmu W. D. Rossa sa odlišuje od etickej koncepcie jeho predchodcu G. E. Moora. George E. Moore uznával evidentné morálne pravdy len vo vzťahu k vlastnosti byť dobré. Moore neraz zdôrazňoval, že len vety o veciach, ktoré sú dobré osebe, sa nedajú ani dokázať ani vyvrátiť, dajú sa zdôvodniť iba intuíciou. Tvrdí, že pre odpovede na otázky, ktoré skúmajú „*Aké veci sú dobré osebe?*“ nemožno nájsť žiadny relevantný dôkaz. Je zrejme, že G. E. Moore je intuicionistom iba so zreteľom na hľadanie dôkazov pravdivosti viet, ktoré odpovedajú na prvú základnú otázku etiky. So zreteľom na druhú základnú otázku „*Čo máme robiť?*“ (t. j. „*Aké konania je správne?*“), Moore intuicionistom nie je, myslí si, že odpovede na túto otázku sa dajú odvodiť, ale len s pravdepodobným výsledkom [6]. Ak chceme zistiť, či nejaké konanie máme urobiť, potrebujeme dva druhy dôkazov: po prvé dôkaz, ktorý je intuitívne jasný alebo je odvodený z intuitívne dokázaných viet, a po druhé dôkazy kauzálnych empirických viet. Všetky ostatné druhy dôkazov odpovedí, ktoré dávajú odpoveď na druhú základnú otázku etiky, sú podľa Moora irelevantné, lebo intuícia zohráva v poznaní morálnych povinností a noriem druhoradú úlohu ([6]; [7], 26 – 28).

Na rozdiel od Moora, ktorý hovorí len o evidentnosti výrokov referujúcich na vlastnosť byť dobré, W. D. Ross považuje za evidentné aj niektoré výroky týkajúce sa správneho konania. Tvrdí, že nielen niektoré hodnotové, ale rovnako aj niektoré deontologické sudy majú pravdivostnú hodnotu. Ide o sudy, ktoré sa týkajú toho, čo je správne, t. j. fundamentálne deontologické výroky sú evidentné.

4. *Prima facie duties*

Pojem evidentná povinnosť má v Rossovej etickej koncepcii kľúčové miesto. Evidentnými povinnosťami rozumie také povinnosti, ktoré sú zjavné a evidentné na prvý pohľad. Výraz „evidentné povinnosti“ (*prima facie duties*) používa na označenie určitých druhov pravidiel, o ktorých bez dôkazu, bez uvažovania, s určitosťou, evidentne vieme, že sú morálne správne alebo morálne nesprávne. Napríklad, bez akékoľvek zdôvodnenia vieme, že dodržať sľub je správne. Naše morálne povinnosti sú evidentné a hodnoverné takým istým spôsobom ako matematické axiómy. Práve v tomto Rossovom tvrdení vidím presah jeho intuicionizmu do filozofického intuicionizmu, v súlade s uvedeným Sidgwickovým delením.

Ross člení *evidentné povinnosti* do týchto skupín:

1. Povinnosti, ktoré súvisia s predošlým vlastným konaním:
 - a) povinnosti dodržania sľubu (*duties of fidelity*);
 - b) povinnosti súvisiace s predošlým nesprávnym konaním, ide o povinnosti odčiniť nesprávny skutok (*duties of reparation*).
2. Povinnosti, ktoré súvisia s predošlými skutkami iných ľudí vykonaných pre mňa, ide o povinnosti vďačnosti (*duties of gratitude*).
3. Povinnosti spravodlivosti (*duties of justice*).
4. Povinnosti dobročinnosti (*duties of beneficence*).
5. Povinnosti sebazdokonaľovania (*duties of self-improvement*).
6. Povinnosti neškodiť iným (*duties of not injuring others*). ([9], 21).

Vzniká otázka, ako je možné, že v reálnom živote síce mnohí ľudia skutočne vnímajú tieto pravidlá ako povinnosti alebo morálne príkazy, ale zároveň je očividné, že mnohí jednotlivci alebo skupiny ľudí sa týmito etickými pravidlami neriadia. Ross vysvetľuje túto skutočnosť tým, že evidentnosť *prima facie duties* predpokladá určitú duševnú, kognitívnu a sociálnu zrelosť. To znamená, nie každý človek spozná priamo, intuíciou *prima facie duties*. Ross píše, že to, čo je samo-evidentné, nie je dostupné každej myšli, ale samo-evidentné „je priamo

uchopiteľné mysľami, ktoré dosiahli určitý stupeň zrelosti.“ A pre mysle, ktoré dosiahli potrebnú úroveň zrelosti, „rozvoj, ktorý pokračuje z generácie na generáciu je tak isto potrebný ako ten, ktorým prechádzame od detstva po dospelosť“ ([9], 12).

Tieto úvahy sú pre Rossa dôležité aj z hľadiska dokazovania, že správnosť (vlastnosť byť správny) podobne ako dobroť (vlastnosť byť dobrý) sa nedá definovať. Podobne ako Moore, aj Ross odmieta všetky definície dobrého, a zároveň na rozdiel od Moora, Ross odmieta aj všetky definície správneho. Obzvlášť kriticky je k pokusu definovať správne ako to, čo je „stanovené danou spoločnosťou“ (ordained by any given society). Morálny pokrok je podľa Rossa možný práve preto, že v každej spoločnosti boli ľudia, ktorí dokázali uvidieť rozdiel medzi tým, čo je správne a tým, čo je stanovené spoločnosťou ([9], 21).

Ross si uvedomuje, že aj keď *prima facie duties* sú nám *a priori* dané a vnímame ich podobným spôsobom ako vnímame matematické axiómy, nie je nám *a priori* dané poznanie, **ktorú** *prima facie duty* máme uprednostniť. Nepoznáme *a priori* striktnosť (*stringency*) či naliehavosť, respektíve nevyhnutnosť *moral facie duty*. V reálnom živote v akte morálnej voľby sa človek často ocitne v situácii, keď *moral facie duties* sa dostávajú do konfliktu. Ross rieši tento problém tak, že necháva morálny subjekt rozhodnúť podľa okolností. Ross, podobne ako intuicionista Henry Sidgwick, dospel k názoru, že za určitých okolností evidentné pravidlá či povinnosti nie sú vedecky spoľahlivými axiómami či metódami etiky. Sidgwick, podľa J. Miedzgovej „analýzu intuicionistického prístupu k morálke završuje konštatovaním, že morálka praktického rozumu je ‘nevedome utilitaristická’ v tom zmysle, že pokiaľ vzniknú praktické problémy pri uplatňovaní intuicionistickej morálky, praktický rozum sa spontánne obracia k utilitaristickej metóde, aby daný problém vyriešil“ ([5], 327).

Možnosť zvoliť si morálnu povinnosť na základe subjektívneho vyhodnotenia konkrétnej situácie približuje Rossovu koncepciu k partikularizmu, podobne ako Prichardovu. Partikularizmus odmieta etický univerzalizmus a neuznáva platnosť etických pravidiel bez ohľadu na podmienky konania. Podľa partikularistov nie je správne aplikovať všeobecné pravidlá bez zreteľu na konkrétne podmienky konkrétnych ľudí.

Ross teda nechápe morálne povinnosti ako niečo absolútne, ale ako niečo, o čom zjavne vieme, že je to správne, k čomu nepotrebujeme nejaký základ, napríklad v podobe univerzálneho etického princípu. Tradičnú snahu morálnych filozofov nájsť jeden princíp, podľa ktorého by sme sa mohli riadiť v každom

našom konaní, považuje za nereálnu. Pokladá za nemožné vytvoriť etický systém, ktorý by mohol vychádzať iba z jediného etického princípu a všetky ostatné princípy a normy by sa odvodzovali z neho. (V tomto ohľade je jeho pozícia identická z pozíciou H. A. Pricharda.) Aj keď nezamietá absolútne možnosť hľadať ďalej v dejinách etiky takýto jeden princíp, dáva prednosť pluralizmu princíпов a povinností.

Rossova etická koncepcia vyznieva v kognitívnom zmysle pesimisticky, pretože Ross tvrdí, že jednotlivец nemôže intuíciou poznať, aká je **konkrétne** povinnosť v **konkrétnej** situácii. Morálny súd je istý podľa Rossa len v dvoch prípadoch: keď je evidentný, alebo keď sa dá logicky odvodiť z evidentného súdu. Morálne tvrdenia o našich konkrétnych povinnostiach však nespĺňajú tieto kritéria. Po prvé preto, lebo nie sú samo-evidentné. A okrem toho, hovorí Ross, každý náš skutok s najväčšou pravdepodobnosťou spôsobí dobro alebo zlo pre mnohé ľudské bytosti, má teda „*prima facie* správnosť alebo nesprávnosť“, o ktorej my ale momentálne nič nevieme ([9], 31). Po druhé preto, lebo morálne výroky o našich konkrétnych povinnostiach nie sú logicky odvodené od samo-evidentných premís. A navyše, „nikdy nevieme vopred, aký skutok z dlhodobého hľadiska nám prinesie výhodu“ ([9], 32).

Rossovi kritici často namietajú, že jeho koncepcia nie je pravdivá, pretože pokiaľ by bola pravdivá, neexistovali by v reálnom živote morálne nezhody. Ross si je samozrejme vedomý, že morálny nesúlads reálne existuje. Reálna morálna rozmanitosť a nezhody podľa Rossa však nesúvisia z existenciou fundamentálnych morálnych princíпов, ale čiastočne s rozličnými životnými okolnosťami, v ktorých sa tieto princípy aplikujú, čiastočne s rozličnými spoločenskými podmienkami a čiastočne s rozličnými názormi či svetonázormi, ktorými sa ľudia riadia vo svojom živote.

Záver

Na záver možno skonštatovať, že W. D. Ross vo svojej koncepcii metaetického intuicionizmu sa venuje metafyzickým, normatívnym i epistemologickým otázkam morálky. V oblasti metafyziky možno jeho teoretické stanovisko zaradiť k morálneho realizmu, v oblasti normatívnej etiky pluralizmu a partikularizmu a v epistemológii ku kognitivismu.

Literatúra

- [1] BALDWIN, Th.: The Three Phases of Intuitionism. In: Stratton-Lake, Ph. (Ed.): *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*. Oxford : Oxford University Press 2002, s. 92 – 112.
- [2] BIRNBACHER, D.: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin/New York: De Gruyter 2003.
- [3] MacADAM, J.: Editor's Introduction. In: Prichard, H. A.: *Moral Writings*. 2th ed. Oxford : Oxford University Press 2002, s. x – xiv.
- [4] McMAHAN, J.: Moral Intuition. In: LaFollette, H. (Ed.): *Ethical Theory*. Oxford : Blackwell Publishing, 2004 s. 92 – 110.
- [5] MIEDZGOVÁ, J.: Klasický utilitarizmus. In: Remišová, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava : Kalligram 2008, s. 302 – 329.
- [6] MOORE, G. E.: *Principia Ethica*. 2th ed. Cambridge : Cambridge University Press 1993.
- [7] REMIŠOVÁ, A.: *Etické názory G. E. Moora a L. Wittgensteina*. Bratislava : ASCO art & science 2004.
- [8] REMIŠOVÁ, A.: Metaetika. In: Remišová, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava : Kalligram 2008, s. 575 – 594.
- [9] ROSS, W. D.: *The Right and the Good*. Oxford : OUP 2002. (Edited by Philip Stratton-Lake).
- [10] STRATTON-LAKE, Ph.: Introduction. In: Ross, W. D.: *The Right and the Good*. Oxford : OUP 2002. (Edited by Philip Stratton-Lake, s. ix – l).

Prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Fakulta managementu UK v Bratislave
Ul. Odbojárov 10
820 05 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: anna.remisova@fm.uniba.sk

ROZPOR AKO PREJAV ČLOVEKA A JEHO MYSLENIA EXEMPLIFIKOVANÝ NA DIELE BLAISEA PASCALA

Anastázia PALOVÁ

Contrast as an expression of man and his thinking represented by the Blaise Pascal's work

The paper aims to present the original Blaise Pascal's thinking in 17th century considering his preferred method and focusing on the anthropologic character of his work. Moreover we would like to put forward our hypothesis as one plausible interpretation of his work *The Pensées*. We will try to point out contrast (= discrepancy, disharmony, contradiction) which is dominating the Pascal's conception of man by means of various quotations from the above-mentioned work. The given contrast is observed at many different levels; inside a man – concerning his character, behaviour, aspirations as well as his cognitive ability and from outside – in terms of the place of man in the world. Disharmony and contradiction might even be found in the author's declarations on the given reality. This the question is why such a seeming inconsistency of chaotic ideas? Is it possible that Pascal tried to create a copy of human thinking by ordering chaotically different associations?

Na Slovensku je filozofia Blaisea Pascala spracovaná len veľmi sporadicky a jej interpretácii je venovaná malá pozornosť. Vo Francúzsku je Pascalovo dielo stále aktuálnou témou a k jeho myšlienkovému bohatstvu sa neustále vracajú rôzne spoločensko-vedné disciplíny. V meste Clermont-Ferrand má sídlo Medzinárodné Centrum Blaisea Pascala. Misiou centra je zveľaďovať a šíriť, prostredníctvom rôznych výskumov, poznatky a vplyv diela a myslenia Blaisea Pascala. Zároveň zhromažďuje práce a výskumy o jeho diele a živote, a organizuje kolokviá, konferencie, expozície a podobné akcie. Medzinárodné Centrum Blaisea Pascala raz ročne publikuje vlastný časopis, ktorý sa volá *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, v ktorom prezentuje stav a výsledky ročnej práce tzv. „pascalistov“ na celom svete. Nazdávame sa, že jedným z dôvodov sústavného záujmu, je aj technický fakt v akej forme sa Pascalova Apológia kresťanského náboženstva, známa pod názvom *Myšlienky*¹, našla po jeho smrti. Pripomínáme,

¹ Na Slovensku sú *Myšlienky* sprístupnené v neúplnom preklade J. Gonsorčíka a L. G. Faguľu (1948), ktoré v roku 1995 doplnila M. Marcelliova a spolu s úvodnou štúdiou od Ladislava Hanusa, boli revidované vo vydavateľstve Chronos 1995. Tento preklad zodpovedá francúzskemu vydaniu Garnier-Flammarion, Paris 1976, ktoré sa pridrža staršieho kompletného vydania Léona Brunschvicga z r. 1897.

že dielo je zostavené vo forme viac – menej samostatných fragmentov. Ich usporiadanie, vzhľadom k tomu, že boli vydané až po Pascalovej smrti, je v rôznych vydaniach rozdielne. Tento fakt nie je pri interpretácii Pascalovho diela zanedbateľný, ale akokoľvek by sme sa snažili usporiadať jeho rukopisy, nepodarilo by sa nám uviesť Myšlienky do súvislého celku. Nazdávame sa, že myšlienkový chaos v jeho Apológii má slúžiť na vyvolanie zmätku, úzkosti a neistoty v každom čitateľovi. Pascal sa možno snažil vyprovokovať čitateľa, aby si sám začal klásť otázky o ľudskej existencii, ktoré aj on následne prezentoval a akoby mu chcel vnuknúť mnohorakosť odpovedí či lepšie povedané absenciu jedinej odpovede. Netreba zabúdať na náboženský charakter a v neposlednom rade aj Pascalov cieľ o obrane kresťanstva, ako to odzrkadľuje už samotný názov, ale my sme sa zamerali predovšetkým na prvú časť jeho diela a tou je antropologická analýza. Pascal ju prezentuje v časti, ktorú nazval „Bieda človeka bez Boha“ (zlomok 60)¹.

Slovo rozpor je v Slovníku slovenského jazyka vysvetlené ako nezhoda, nesúlad, nezrovnalosť; protirečenie, protiklad. Každý kto čítal Pascalove Myšlienky sa sám mohol presvedčiť, že jeho dielo je plné protikladov, protirečení, nesúladi. Nazdávame sa, že rozpor, ktorý je permanentne prítomný v jeho diele môže priamo súvisieť s Pascalovou predstavou o myslení a povahe človeka, a o skutočnosti ako takej. Pascal bol všestranný vedec, výsledkami svojej práce posunul dopredu rôzne vedecké disciplíny (napr. fyziku, geometriu) a neskôr sa začal zaoberať problémom človeka, ľudským postavením jeho údelom, jeho charakterom.

Pri podrobnejšom preštudovaní Pascalovho života zistíme, že aj on sám prežil silné napätie a rozpor vyskytujúce sa u človeka, ktorého hlavnými oblasťami záujmu boli veda- svet/človek – Boh. Vo vede uprednostňoval a vyzdvihoval experimentálnu metódu. Vo fyzike, ako prvý prostredníctvom experimentu dokázal existenciu vzduchoprázdna. Ako príklad jednej z najlepších metód, ktoré dokázalo ľudstvo vymyslieť, hoci nie tej najdokonalejšej, uvádzal metódu geometrickú. Geometrická metóda nedefinuje prvotné pojmy, ktoré sú všetkým ľudom prirodzene zrejmé (bod, číslo, atď.), ale opiera sa o ne, a od týchto poj-

¹ Blaise Pascal: *Myšlienky*, Bratislava: Chronos. 1995. Citovaná časť sa v tomto vydaní nachádza v zlomku s číslom 60. Ďalej budeme pri citovaní uvádzať už len skratku zl. namiesto slova zlomok.

mov postupuje logickým vyvodzovaním.¹ Pascal akoby chcel nasledovať túto metódu, nikde vo svojom diele nepodal definíciu pojmu človek, ktorý považoval za pochopiteľný pre všetkých ľudí (vďaka prirodzenému poznaniu / srdcu). V človeku je dvojaká poznávací schopnosť – rozum a prirodzenosť/ srdce, ale niektorí ľudia vravia, že nie je možné veriť prirodzenému citu, ktorý človeku poskytuje dôkaz o prvých princípoch (či už v exaktných alebo spoločenských vedách), iní zase vravia, že o týchto princípoch nemožno pochybovať rozumom.² Človek sa musí pridať k jedným alebo druhým, ale sám zároveň nevie nájsť ani overiť pravdivosť týchto výpovedí, a preto spustil Pascal na človeka ostrú kritiku, ktorá sa týka predovšetkým jeho rozporuplného charakteru a neschopnosti poznať pravdu: „Akou mátohou je teda človek? Aká zvláštnosť, aká obluda, aký zmätok, aký podklad protirečenia, aký zázrak! Sudca nad všetkým, hlúpy pozemský červíček, strážca pravdy, stoka neistoty a omylu, sláva a brak vesmíru. Kto rozuzlí túto motaninu? Prirodzenosť mátie pyrrhonistov a rozum mátie dogmatikov. Čo sa teda stane s vami, ľudia, ktorí skúmate svoj pravý stav svojím prirodzeným rozumom? Nemôžete uniknúť ani jednej z týchto siekt, ale ani zostať v niektorej. Vezd teda nadutec, ako záhadou si sám sebe. Poníž sa, bezmocný rozum; mlč, hlúpa príroda, vezd, že človek nekonečne presahuje človeka...“ ([3], zl. 434)

Pascal vidí protiklady vo viacerých oblastiach ľudského života: to čo sme uviedli sa vzťahuje na nejasný charakter ľudského poznávania. Ďalší nesúlads sa prejavuje v postavení človeka vo svete, ktorý môžeme vyjadriť protikladmi: konečnosť oproti nekonečnosti, malosť oproti veľkosti : „Koniec koncov čím je človek v prírode? Ničím proti nekonečnosti, všetko vo vzťahu k ničomu... celý náš viditeľný svet je len nebadateľnou čiarkou v širokom lone prírody... je to nekonečná ríša, ktorej stred je všade a obvod nikde“, „nech teda človek pozoruje celú prírodu v jej plnej vznešenosti, nech odvráti svoj pohľad od vecí nízkych, ktoré ho obklopujú. Nech pozrie na žiarivé svetlo, ktoré ako večná lampa osvetľuje vesmír, a zem sa mu zjaví ako bod v pomere k dlhej dráhe, ktorou táto hviezda prebieha, a zmocní sa ho úžas, že tá dlhá cesta je celkom nepatrná popri dráhe, ktorou prebiehajú hviezdy na oblohe“ ([3], zl. 72).

¹ Pozri dielo Pascal, B.: *O geometrickom duchu*. In.: Horák P.: Svět Blaise Pascala, Praha: Vyšehrad. 1985

² Pozri [3] zl. 434

Protiklad sa prejavuje aj v ľudskom charaktere, v ktorom tou najhlbšie zakorenenou vlastnosťou je, podľa Pascala, nestálosť. Názory a postoje človeka sa menia pod uhlom pohľadu, „má plno potrieb“ ([3], zl. 36), ktoré sa len veľmi ťažko dajú zosúladiť, a ktoré sú veľmi často v rozpore jedna s druhou. Žiadna z vecí ho nedokáže absolútne uspokojiť a je skoro nemožné zapáčiť sa mu. Človek je ako zvláštny orgán, menlivý a striedavý, ktorého píšťaľy nenasledujú podľa stupnice.¹ Duša človeka má rôzne náklonnosti, veci majú rôzne vlastnosti a duša „sa nikdy ničomu neoddáva jednoducho. Preto plačeme a smežeme sa pre tú istú vec“ ([3], zl. 112). Človek sa nedokáže skutočne tešiť z dobra, pretože vždy v sebe už tuší hnev na opačné zlo, ktoré by mohlo byť na ceste. „Kto by našiel tajomstvo, ako sa radovať z dobra a nehnevať sa na opačné zlo, bol by našiel to pravé“ ([3], zl. 181). Keby človeka dokázalo uspokojiť niekoľko predmetov, nehľadal by ďalšie a ďalšie, v domnienke, že nájde raz niečo čo ho uspokojí.² „Pocit falošnosti prítomných radostí a neuvedomenie si márnosti neprítomných radostí spôsobujú nestálosť“ ([3], zl. 110). Človek je neustále rozpoltený medzi svojou túžbou a realitou, ktorá je stále plná sklamaní. Človek je odsúdený na „večný pohyb“ ([3], zl. 181), ktorý smeruje k tomu, aby našiel svoj pokoj a stabilitu. Nestálosť je jeden z hlavných princípov biedy a bieda vyvoláva ustavičný pocit nestálosti. Nestálosť je prítomná v človeku samom, jediná možnosť ako nad ňou zvíťaziť je uvedomiť si svoju biedu.

Postupne sa dostávame k najvýraznejšej téme Pascalovho diela, ktorá reprezentuje hlboké napätie v charaktere človeka. Je to téma veľkosti a malosti človeka, vyjadrená dvoma slovami, ktoré stoja v opozícii: vznešenosť a bieda, pričom pojem „biedy“ môžeme nahradiť synonymami: nízkosť, slabosť, malosť. Poukazujeme tým na komplexnosť pojmu biedy u Pascala a na rôzne aspekty, ktoré môže nadobudnúť, ak ho postavíme oproti pojmu vznešenosť: „Vznešenosť a bieda.- Keďže bieda sa odvodzuje zo vznešenosti a vznešenosť z biedy, jedni odôvodňovali biedu tým viac, že im bola dôkazom vznešenosti; a keďže druhí dokazovali vznešenosť tým väčšou silou, že ju vyvodzovali z biedy samej,... Slovom, človek vie, že je biedny: je teda biedny, lebo ním je; ale je aj veľmi vznešený, lebo to vie.“ ([3], zl. 416)

„Hoci vidíme celú svoju biedu, ktorá sa nás dotýka a drží sa nás za krk, je v nás aj pud, ktorý nemôžeme potlačiť a ktorý nás pozdvihuje.“ ([3], zl. 410)

¹ Vid' zl. 111.

² Pozri [3] zlomky 110, 111, 112.

„Táto ľudská dvojakosť je taká zjavná, že si niektorí mysleli, že máme dve duše; jednoduchá bytosť sa im zdala neschopná takých a tak náhlych prechodov z bezhraničnej pýchy do hroznej skleslosti srdca.“ ([3], zl. 417)

Bieda a vznešenosť tvoria v Pascalovom diele dve strany jednej a tej istej reality. Bolo pre neho dôležité, aby obidve charakteristiky mali rovnakú hodnotu, aby boli rovnako pravdivé. Nech človek vie, že má v sebe oboje a nech pozná svoju cenu.¹ Pascal sa tento rozpor snažil vyzdvihovať, ako prejav ľudského myslenia, pretože „vznešenosť človeka je veľká tým, že pozná svoju úbohosť...“ ([3], zl. 397). A zároveň sa ho snažil prekonať, tým, že za kritérium uvedomovania si človeka svojej vlastnej biedy nominoval ľudský rozum, pretože on privádza človeka k poznaniu svojej úbohosti a toto poznanie robí človeka veľkým. ([3], 397). „Práve celá tá bieda dokazuje jeho veľkosť“. Ľudská vznešenosť spočíva v myslení.

Pascal v Myšlienkach charakterizuje povahu človeka nestálosťou, nudou, nepokojom, táto povaha sa navonok prejavuje závislosťou, túžbou po nezávislosti, sústavnou potrebou aktivity, túžbou po pokoji, atď.² Protiklad sa prejavuje aj v Pascalovom opise človeka: „Človek je od prírody veriaci, neveriaci; bojazlivý, odvážny“ ([3], zl. 125). Na prejavy človeka reaguje takto: „Keď sa vychvaľuje, ponížujem ho; keď sa ponízuje, vychvaľujem ho, a vždy hovorím proti nemu, kým nepochopí, že je nepochopiteľným tvorom.“ ([3], zl. 420). Ďalej upresňuje: „Karhám rovnako tých, čo si zaumienili chváliť človeka, ako aj tých, čo ho chcú karhať, aj tých, ktorí chcú, aby sa zabával“ ([3], zl. 421)

Nazdávame sa, že Pascal prostredníctvom podrobných opisov ľudskej povahy, myslenia, postavenia (v týchto opisoch ako sme vyššie uviedli neustále prevládajú protirečenia), aplikoval experiment aj na svojho čitateľa. V zlomkoch, ktoré nesú názov napr. Obrazotvornosť, Zábava, Nepomer človeka Pascal logickým spôsobom prostredníctvom argumentov a rovnako hodnotných protiarargumentov akoby navádzal čitateľa k svojmu predpokladanému záveru. Ako sa môžeme dočítať v zl. 396, že „dve veci poučujú človeka o celej jeho prirodzenosti: pud a skúsenosť“.

Nazdávame sa, že chaotický a rozporuplný spôsob usporiadania myšlienok sa mal čo najviac priblížiť skutočnému premýšľaniu a prežívaniu človeka. Kritickou analýzou ľudského správania sa snažil Pascal čo najvernejšie priblížiť povahu

¹ Pozri [3], zl. 423.

² Pozri [3], zl. 126, 127.

človeka a prostredníctvom nesúvislej podoby svojich myšlienok akoby chcel navodiť u čitateľa pocit jeho vlastného premýšľania. Pascal sa akoby snažil vytvoriť ilúziu ľudského myslenia, aby ho (svojho čitateľa), prostredníctvom jeho „vlastnej“ skúsenosti, nasmeroval na najhlavnejšie otázky, ktoré si má človek klásť. A to je otázka o samotnej podstate ľudskej existencie: „Neviem, kto ma poslal na svet, neviem, čo je svet, neviem, čo som. Žijem v strašnej nevedomosti všetkých vecí. Neviem, čo je moje telo, moje zmysly, moja duša, ba ani tá časť mojej bytosti, ktorá myslí to, čo hovorím, ktorá premýšľa o všetkom, aj o sebe, a nepozná sa viac ako ostatné. Vidím úžasné priestory vesmíru, ktoré ma obklopujú a som prikovaný v jednom kúte tejto nesmiernej rozlohy, no neviem, prečo som postavený práve na toto a nie na iné miesto; neviem ani to, prečo táto krátka chvíľa, ktorá mi je daná pre život, je mi určená práve na tomto a nie na inom bode celej večnosti, ktorá ma predchádzala, a celej večnosti, ktorá príde po mne. Vidím len nekonečnosti na všetkých stranách, ktoré ma uzavierajú ako atóm, ako tieň, ktorý trvá len chvíľu bez návratu. Viem iba toľko, že musím umrieť; ale čo najmenej poznám, je smrť, ktorej neuniknem. Ako neviem, odkiaľ prichádzam, neviem ani to, kam idem. Len to viem, že opúšťajúc tento svet alebo padnem navždy do ničoty, alebo do rúk rozhnevaného Boha, a neviem, ktorá z týchto dvoch možností bude mojím údelom. Hľa takýto je môj stav, samá slabosť, samá neistota.“ ([3], zl. 194). Ľudské rozpoloženie je v samej svojej podstate rozporné, pretože „túžime po pravde a nachádzame v sebe len neistotu. Hľadáme šťastie a nachádzame len biedu a smrť. Nie sme schopní nepriať si pravdu a šťastie, a nie sme schopní ani istoty, ani šťastia.“ ([3], zl. 437).

Jedinou možnosťou prekonať túto dichotómiu je ľudský rozum, ktorý je schopný si uvedomiť rozpor v človeku, jeho myslenie, povaha i postavenie.

Keď sa pozastavíme a predstavíme si ako uvažujeme my, ako ľudia, v každodennom živote, množstvo rozhádzaných myšlienok a navonok nejasných asociácií, ktoré sa objavujú v našej myslí, nie je to analogický príklad k Pascalomým Myšlienkam?

Protikladnosť ľudskej povahy je, podľa Pascala, základnou charakteristikou ľudského ducha. Zdá sa nám, že Pascal, vo svojej Apológii silne vyzdvihoval tento protiklad, aby prinútil človeka zamyslieť sa nad sebou samým, nad svojou povahou a prirodzenosťou. Je pre nás až udivujúce, vzhľadom na zdanlivú nesúvislosť myšlienok a výpovedí v tomto diele, s akým presným systémom prichádzame u Pascala do styku, pokiaľ by bolo možné overiť hypotézu o úmyselnej forme rozhádzaného štýlu písania. S prihliadnutím na cieľ jeho

Apológia, sa nám javí ako zrejmé, že Pascal sa snažil doviest čitateľa - človeka k hlbkej sebareflexii, a uvedomovaniu si všetkých možných protikladov, pretože to bol ten najlepší spôsob ako ho priviesť k viere. Sám píše: „k pravému náboženstvu ma najskôr priviedli práve všetky tieto protirečenia, ktoré ma akoby od poznania a od náboženstva najviac odvádžali“. ([3], zl. 424)

Môžeme povedať, že Pascal bol psychológom, ktorý mal dopredu vypracovaný postup, podľa ktorého pracoval, aby odôvodnil zmysel viery? Je možné, že sa najprv oprel o svoje poznatky o človeku a použil svoj spisovateľský talent, aby presvedčil svojho čitateľa?

Literatúra

- [1] GOYET, T.: L'accès aux Pensées de Pascal. Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand. Paris : Klincksieck 1993.
- [2] HORÁK, P.: Svět Blaise Pascala. Praha : Vyšehrad 1985.
- [3] PASCAL, B.: Myšlienky. Bratislava : Chronos 1995.
- [4] PASCAL, B.: Pensées; présentation et notes par Gérard Ferreyrolles ; texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilbert Pascal. Librairie Général Française 2000.
- [5] PASCAL, B.: De l'esprit géométrique, Écrits sur la Grâce et autres textes. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par André CLAIR. Paris : GF-Flammarion 1985.
- [6] SLOVNÍK SLOVENSKÉHO JAZYKA / vedecký redaktor Štefan Peciar, III. diel. Bratislava : Vydavateľstvo SAV 1963.

Mgr. Anastázia Paľová
FF PU v Prešove
Inštitút filozofie a etiky
Ul. 17. novembra č. 1
080 78 Prešov
Slovenská republika
e-mail: apalova@slovanet.sk

AKO MÔŽE NAPOMÔČŤ KULTIVÁCII TOLERANCIE FILOZOFIA MYSTIKY?

Martin DOJČÁR

How can philosophy of mysticism contribute to the process of cultivation of the value of tolerance?

On the background of the current problem of global coexistence, the author deals with the value of tolerance. He contemplates the question about the task of the philosophy of mysticism in the process of coping with variety and difference. Briefly argues for three possible sorts of functions of the philosophy of mysticism: existential, noetical, and communicative.

Tolerancia ako problém

Problém tolerancie, v odvrátenej podobe netolerancie, je starý ako ľudstvo samo. Od počiatku svojej existencie sa človek stretáva s inakosťou druhých ľudí a s pluralitou svetských skutočností. Ak je každý jednotlivec svojský a ak je človek ako spoločenský tvor „odsúdený“ na život v spoločenstve iných ľudí s ich individuálnymi špecifikami, tak sa prirodzene nevyhne konfrontácii s mnohosťou a inakosťou.

Zoči-voči nespochybniteľnému faktu mnohosti a inakosti sa aktualizuje potreba tolerancie a dialógu, pretože tolerancia a dialóg predstavujú kľúčové nástroje konštruktívneho vyrovnávania sa s odlišnosťou, a zároveň pretvárania sveta na lepší, ľudskejší svet, ktorý by bol domovom pre všetkých, nielen pre niektorých.

Nie je však tolerancia ako tolerancia. Tomáš Halík, pražský sociológ, psychológ, teológ a religionista, rozlišuje tri základné významy pojmu tolerancia, keď hovorí o tolerancii ako o (1) ľahostajnosti k odlišnosti, (2) formálnom rešpektovaní odlišnosti, (3) hľadani rovnováhy medzi ľahostajnosťou a odstupom. ([1], 139 – 142)

Ad 1) Súčasný postmoderný indiferentizmus stotožnil toleranciu s ľahostajnosťou. Tolerantný je potom ten, kto druhého ignoruje a svoj životný program redukuje na egoistické „ži a nechaj žiť“. Každý má svoju pravdu, nazdáva sa zástanca tohto typu „vzťahového“ monológu. Nie náhodou dostal tento odcudzený pojem tolerancie priliehavý názov ľacná tolerancia.

Ad 2) Podstatne náročnejšiu a kvalitatívne celkom odlišnú formu tolerancie predstavuje tolerancia ako formálne uznanie a rešpektovanie odlišnosti. Aj keď je síce ešte spojené s neprekračovaním hraníc a s odstupom od druhého, predsa kladie na človeka isté nároky (nie je teda „lacná“, „niečo stojí“). Tolerancia ako „vzájomné uznávanie exitoriality“ (Emanuel Lévinas), rešpektovanie druhého ako druhého v jeho odlišnosti, vychádza z predpokladu, že existuje len jedna viera a jedna pravda. Otázkou zostáva, či tolerancia v zmysle odstupu, rešpektovania hraníc vedie aj k rešpektovaniu toho druhého, ktorý je za hranicami?

Ad 3) Za toleranciu vo vlastnom zmysle môže byť podľa Halíka považovaná iba tolerancia v zmysle hľadania rovnováhy medzi dvoma pólmi: medzi predstavou, že existuje jedna viera a jedna pravda (obvykle naivne stotožnená s obmedzenou verziou nášho chápania tejto viery a pravdy) na jednej strane a predstavou, že každý má svoju pravdu na druhej strane. Ako však vyvážiť tie pomyselné misky váh, čo kolíšu medzi dvoma krajnými polohami – medzi ľahostajnou ignoranciou a formálnym rešpektom? Ako dospieť k pravej tolerancii?

Pri čítaní článku *Mystické jadro organizovaného náboženstva* ([5], 11 – 14) mi jedného dňa zišlo na um: hľadanie a spoznanie spoločného môže viesť k prijatiu odlišného. To spoločné musí pritom predstavovať hodnotu osobitného významu, nielen akúsi banalitu.

Autor spomínaného článku David Steindl-Rast, benediktínsky mních, psychológ a duchovný autor, mi znova pripomenul dávne úvahy esencionalistov (perennialistov), zástancov „odvekej filozofie“ (*philosophia perennis*) o mystike ako spoločnom náboženskom jadre.¹

Ako vysvetliť mnohosť mystickej skúsenosti? Existuje jedna mystická skúsenosť alebo je ich viac? To sú otázky, na ktoré táto interpretačná teória oddávna odpovedá: v podstate je len jedna mystická skúsenosť, ktorá prechádza ako spoločný základ naprieč náboženskými tradíciami. Rozdiely medzi rôznymi podobami mystickej skúsenosti sú len vonkajškové, podstata sa nemení.

Bez ohľadu na pravdivosť základnej esencionalistickej tézy, vynára sa v tejto súvislosti iná otázka: ako by mohla napomôcť kultivácii tolerancie filozofická reflexia mystiky?

¹ Problematiku centrality mystiky podrobne rozoberá Slavomír Gálik v monografii *Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystik svetových náboženstiev*. Bratislava : Iris, 2006.

Filozofia mystiky ako kľúč k mnohosti a inakosti

Akú úlohu môže teda v procese vyrovnávania sa s mnohost'ou a inakost'ou plniť filozofia mystiky? Inými slovami, ako môže reflexia mystického fenoménu napomôcť „inak a lepšie chápať“ zmysel nášho pozemského bytia a konania“? ([2])

Zdá sa, že filozofia mystiky môže plniť v živote jednotlivca a spoločnosti tri funkcie: existenciálnu, noetickú a komunikačnú. Vo svojej existenciálnej funkcii filozofia mystiky odkazuje na bezprostrednú spirituálnu „skúsenosť“ transcendencie, v ktorej dochádza k „odkrytiu bytia“ – k prechodu od „pobytu“ (empirické bytie vo svete) cez vedomé bytie (existencia, „bytie sebou“) k transcencii (bytie ako také, prazáklad bytia objímajúci objímajúceho),¹ ktorá je nositeľom a darcom zmyslu par excellence.

Vo svojej noetickej funkcii filozofia mystiky slúži ako hermeneutický kľúč k porozumeniu kultúrnych javov a procesov: vykladá šifry transcendencie, obrazy a podobenstvá, symboly, v ktorých sa transcendencia zjavuje, prejavuje v imanentnom a stáva prístupnou a mysliteľnou. ([3], 74) „Šifry sú rečou transcendencie.“ ([3], 126) Šifry sú ikony, nie idoly. Ikona musí zostať ikonou, nesmie sa stať idolom. Rozdiel medzi ikonou a idolom je celkom zásadný: ikona otvára prístup do iného sveta, idol ho zatieňuje. To, čo odlišuje idol od ikony, je snaha zmocniť sa toho, na čo ako symbol poukazuje, snaha uzavrieť neviditeľnú skutočnosť do sveta viditeľnej. Ikona je naproti tomu znamením neviditeľného, ktoré zostáva neviditeľným a pritom sa samo zviditeľňuje. ([4], 470)

Mystickou ikonou môže byť napríklad symbolika duchovného centra (srdce) alebo osoba duchovného učiteľa, ktorý stelesňuje ideál duchovného uskutočnenia (svätec, resp. guru). Porozumenie mystickej symboliky otvára cestu k dorozumeniu medzi rôznymi tradíciami o to viac, že mystická symbolika prechádza do istej miery, ako sa zdá, naprieč náboženskými tradíciami. V porozumení vidí medzikultúrna hermeneutika a teológia náboženstiev kľúč k dorozumeniu, ktoré jediné môže viesť k plne ľudskému spolužitiu. Za problémom globálneho spolužitia treba totiž hľadať práve absenciu porozumenia a zlyhanie dorozumenia.

V dorozumení sa potom uskutočňuje komunikačná funkcia filozofie mystiky a filozofia mystiky sa stáva médiom medzikultúrnej a medzináboženskej komu-

¹ Táto formulácia predstavuje pokus o vyjadrenie procesu mystického diania v terminológii Jasperovho existencializmu.

nikácie.¹ Bez aktualizácie existenciálnej a noetickej dimenzie filozofie mystiky by k tomu ale sotva mohlo dôjsť.

Možnosti, ktoré ponúka filozofická reflexia k riešeniu problému globálneho spolužitia sú nepochybne bohatšie ako návrhy vyslovené v tejto úvahe. Rozsah môjho zamyslenia nechce vyčerpať všetok potenciál filozofického uvažovania. Uspokojuje sa s náznakom možných riešení, dáva prednosť náčrtu problému pred jeho riešením.

Literatúra

- [1] HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny 2002.
- [2] HAVEL, V.: Otvárací prejav. Konference Forum 2000. In: *Naše globální soužití: výzvy a naděje pro 21. století*. Praha 9. – 10. 10. 2005.
- [3] JASPERS, K.: *Šířry transcendence*. Praha : Vyšehrad 2000.
- [4] POLÁKOVÁ, J.: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis* (1998), č. 3, s. 465 – 472.
- [5] STEINDL-RAST, D.: The Mystical Core of Organized Religion. In: *ReVision* (1989), č. 12, s. 11 – 14.

Štúdiá je súčasťou riešenia projektu VEGA č. 1/0452/08

Mgr. Martin Dojčár
Katedra pedagogických štúdií
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity
Priemyselná 4
Slovenská republika
918 43 Trnava
e-mail: dojcar@gmail.com

¹ Zaujímavé podnety k premysleniu komunikačnej funkcie filozofie prináša monografia Andreja Rajskeho *Osoba ako ikona tajomstva. Príspevok k personalistickej antropológii*. Trnava: Pedagogická fakulta TU, 2007.

O NIEKTORÝCH ASPEKTOCH MENTÁLNEJ ČINNOSTI ZVIERAT AKO PREDPOKLADOCH MEDZIDRUHOVEJ KOMUNIKÁCIE

Attila RÁCZ

About some aspects of mental function of the animals as assumption of inter-species communication

The subject of this work is some aspects of interspecies communication. My aim is to find out aspects which occur by people and animals together and therefore could be the evidence of consciousness by animals. The very first problem is definition of consciousness, because there does not exist any at this time. I describe mental events which occur in animals (emotions, language, and communication) and therefore are in some degree proofs of consciousness possession.

Psychológia je sústava vedeckých disciplín, ktoré sa zaoberajú štúdiom psychiky, je vedou o prežívaní a správaní živých bytostí. Psychológia sa bežne definuje ako veda o človeku, no dlhé obdobia sa venovala štúdiu zvierat a ich psychiky. ([10], 11)

Psychiku môžeme definovať ako súhrn duševných dejov počas celého ľudského života. Mnohí psychológovia sa domnievajú, že si uvedomujeme iba ich časť. Tento predpoklad konštituuje dve významné psychologické kategórie, ktorými sú vedomie a nevedomie. Definovať vedomie je problematické, pretože „vedomie je kategoriálny pojem, ktorý vyjadruje stav mysle, ktorý nemá žiadne definiens“ ([14], 17). I preto sa nie každý stotožňuje s tým, že definícia vedomia je nutná. Podľa Francisu Cricka nie je definícia vedomia potrebná, dokonca je lepšie sa jej vyhnúť. K zadefinovaniu pojmov by mi mali dopomôcť práce filozofov mysle, avšak „pozornosť mnohých filozofov zaoberajúcich sa ľudským vedomím je upriamená hlavne na ontologickú otázku o podstate vedomia, o tom, čo je to vedomie. Preto táto literatúra len málo pomáha etológom a komparatívnym psychológom, ktorí sa venujú štúdiu vedomia zvierat“ ([1], 140). Vedomie zahŕňa pocity, nálady, vnemy, emócie, intencionálne stavy a veľké naratívne štruktúry“ ([8], 86). Ako spomína Degrazia: „K tomu, aby jedinec mohol mať mentálne stavy, musí mať vedomie alebo seba- uvedomenie.“ ([7], 40) Hlavnými pomocníkmi pri dešifrovaní vedomia nám je správanie zvierat, nakoľko podľa názoru hlavných osobností kognitívnej etológie existujú behaviorálne kritéria ktoré oprávňujú pripisovanie vedomých stavov i zvieratám ([9], 25).

Emócie, myslenie a komunikácia – to sú základné mentálne činnosti, na ktorých spôsob výskytu u zvierat sa budeme v nasledovnom texte zameriavať. Čo tieto procesy predstavujú, kde prebiehajú, ako sa prejavujú, aké problémy sa vyskytujú v snahe ich pochopiť, ako ich dnes vnímajú vedecké disciplíny zaoberajúce sa vedomím: psychológia, neurofyziológia, kognitívna etológia, komparatívna psychológia, neurológia?

Majú zvieratá emócie? Co je obsahom ich prežívania, ak vôbec niečo prežívajú? Je možné urobiť akúsi jasnú deliacu čiaru medzi zvieratami, u ktorých sa emócie vyskytujú a u ktorých nie? Rovnako ako vedomie, i emócie sú subjektívnou záležitosťou. Zhodne ako pri vedomí i v otázke emócií mnohí vedci reagujú tak, že emóciám u zvierat nie je vhodné sa venovať, nakoľko sú objektívne nepostihnuteľné a nemáme k nim priamy prístup, „nezmestia sa pod mikroskop“ ([3], 24). Drvivá väčšina vedcov už dnes nepochybuje o tom, či zvieratá emócie majú. Za posledných päť rokov sa ovzdušie v otázke emócií u zvierat rapídne zmenilo vďaka veľkému množstvu štúdií z kognitívnej etológie a sociálnych neurovied ([3], 44). „Emoce jsou komplexní jev, který má stránku zážitkovou, fyziologickou a behaviorální“ ([14], 413). Na základe uvedeného rozdelenia môžeme určiť, že len stránku fyziologickú a behaviorálnu či výrazovú môžeme skúmať objektívne. Jedná sa predovšetkým o porovnávacie výskumy jednotlivých funkcií mozgu medzi ľuďmi a zvieratami, merania procesov v mozgu, merania výrazov spojených s určitou emóciou či pozorovanie správania, ktoré však už v sebe zahŕňa „nebezpečenstvo“ antropomorfizmu. „Všetky cicavce zdieľajú neuroanatomické štruktúry rozhodujúce pre výskyt emócií. Jedná sa o limbický systém a to konkrétne o časti amygdala a hippocampus“ ([2], 46). Emócie sú prepojené s telesnými prejavmi, ktoré sú merateľné. Napr. strach nevyvoláva len subjektívny pocit hrôzy či teroru, ale tiež je sprevádzaný zvýšeným tepom, potiacimi sa dlanami, faciálnym výrazom a zvýšenou tendenciou utiecť preč. Existuje dôvod pochybovať o tom, či zviera niečo pociťuje? Ak by nepociťovalo, aký by to malo celé význam? Mary Midgley cituje Voltaira, ktorý položil vivisektorom takúto otázku: „Objavujete u nich tie isté orgány spojené s emóciami aké sa vyskytujú u človeka. Odpovedzte, mechanisti, príroda vytvorila všetky tieto prostriedky pociťovania u zvierat len preto, aby nemohli nič cítiť?“ ([13], 11). Mnohí vedci považujú problém vedomia zvierat za nevedecký. Okrem iného zastávajú názor, že nemôžeme zažiť to, čo sa odohráva v mysli zvierat, nemôžeme zhromažďovať o nich empirické dáta ani zmysluplne používať významy hovoriace o mentálnych stavoch ako napr. nahnevaný, vystrašený, trpiaci, v bolesti

bez toho, že by sme sa dopustili antropomorfizmu.“ ([16], 23) Z pohľadu vedcov z odboru: kognitívna etológia, kam patrí i Bekoff, je antropomorfizmus čímsi prirodzeným ľudskej podstate a nápomocným na našej ceste poznávania vnútorného sveta zvierat k „identifikácii spoločných znakov, vlastností a na následné použitie ľudského jazyka opísanie toho, čo sme spozorovali. Robíme to, pretože my sami cítime“ ([2], 15). Zaujímavý pohľad nám ponúka Zrzavý, ktorý hovorí o zoomorfizácii, pretože mnohé veci, ktoré robia ľudia, nachádzame a objavujeme a neposlednom rade tiež experimentmi potvrdzujeme i u iných zvierat, predovšetkým ľudoopov. „Mnohé unikátny znaky človeka nejsou žádnými lidskými vynálezy, nýbrž protažením trendů, které začínají hlouběji, přinejmenším pod šimpanzi. A co horšího, etologické výzkumy ukazují, že šimpanzi jsou nám mnohem bližší, než jsme tušili, i psychologicky; lžou, stydí se za to, vymýšlejí si nové pojmy ze starých slov, konají pravidelné rituály k oslavě období dešťů“ ([18], 34). Znamená to, že ich poľudšťujeme? Alebo to znamená, že máme veľa spoločného a len náš šovinizmus nám zastiera zrak a myslíme si, že to, čo robia ľudia, je jedinečné? Zrzavý má na to jasnú odpoveď: „To, čemu se omylem říká „antropomorfizace zvířat“ a je to z vědy vymítáno, je vlastně „zoomorfizace člověka“, ten jediný závěr, který z vědy legitimně plyne“ ([18], 34).

Reč a komunikácia

I keď výrazové prostriedky zvierat nám naznačujú, čo asi prežívajú, nemôžeme si byť tým celkom istí, pretože nám to nemôžu povedať. No je reč bezvýhradne nutná k tomu, aby niekto mohol prejavit' aspoň nejakú úroveň myslenia či precítiť emócie?

Podľa Nakonečného je reč je definovaná ako „schopnost člověka vyjádřit členěnými zvuky obsah vědomí“ ([14], 431). Avšak reč je len jednou z foriem komunikácie, ešte presnejšie len verbálnej komunikácie. Podľa Griffina je kľúčom k mysleniu ale i subjektívnemu prežívaniu zvierat pozorovanie ich spôsobu komunikácie medzi sebou. „Komunikácia zvierat nám poskytuje objektívne a overiteľné dáta vypovedajúce o ich vnútorných pocitoch“. ([9], 165)

Komunikácia je podstatnou súčasťou sociálneho správania sa živočíchov i ľudí. Je fundamentálnym základom sociálneho života, pretože zabezpečuje odovzdávanie a prijímanie informácií vo vnútri druhu alebo medzidruhovo. Komunikácia je výmena významov v rámci sociálneho kontaktu, pri ktorej komunikátor ovplyvňuje komunikanta. Je to proces, v ktorom jedinec odovzdáva podnety, aby modifikoval správanie iných jedincov. ([19], 15)

Porovnanie komunikácie zvierat'a a človeka

Schopnosť vzájomného predávania informácií (schopnosť komunikácie) patrí k základným schopnostiam živých organizmov. Túto schopnosť zdieľajú spoločne s človekom tiež príslušníci živočíšnej ríše.

Podstatou akejkoľvek komunikácie medzi živými tvormi je teda prenos signálov majúcich určitý význam s cieľom - prijatím informácie ovplyvniť činnosť ďalšieho jedinca alebo skupiny. Toto ovplyvnenie môže byť buď bezprostredné alebo zamerané do budúcnosti (napr. umiestnením pachových stôp na hraniciach svojho teritória). Podľa Czaka a Novackého môžeme tieto signály rozdeliť do štyroch kategórií a podľa týchto kategórií môžeme potom hovoriť aj o rozdelení jednotlivých spôsobov komunikácie zvierat a to sú: chemická, akustická, dotyková a vizuálna komunikácia.

Spôsoby vnútrodruhovej komunikácie zvierat

Komunikácia zvierat je kvalitatívne odlišná od komunikácie medzi ľuďmi. Tento rozdiel sa týka hlavne obsahu komunikácie - zvierat'u slúži komunikácia k odovzdaniu najdôležitejších informácií, nie k určitej obdobe ľudského „rozprávania sa“. Ľudská reč je najefektívnejším a najdokonalejším znakovým systémom s mnohými rozličnými komunikačnými jednotkami. Napriek tomu všetko ľudia komunikujú, väčšinou nevedome, aj za pomoci neverbálnych komunikačných prostriedkov (napr. zmena výrazu tváre, používanie gest apod.).

Prostriedkom k predaniu základných informácií medzi jedincami daného zvieracieho druhu je signál. Ako signál tu označujeme prejav zvierat'a „kódujúci“ určitú informáciu; signál je príjemcom senzoricky „dekódovaný“ a vyvolá určitú zmenu jeho stavu. Tento proces komunikácie predpokladá určitú anatomickejšiu stavbu orgánu umožňujúceho vysielat' signál a na druhej strane zároveň podobne upravený receptor schopný vysielaný signál zachytiť a dešifrovať. Kvalita komunikácie medzi zvieratami je teda priamo úmerná stupňu rozvoja nervového systému a senzorického aparátu a stupňu sociálneho spolužitia daného druhu. Najzložitejšie komunikačné formy nachádzame u vtákov a cicavcov, ktorí majú najdokonalejší nervový systém v živočíšnej ríši a žijú v skupinách, kde je medzi jednotlivými členmi nutná neustála výmena informácií.

Typy vnútrodruhovej komunikácie zvierat môžeme podľa druhu signálu rozdeliť do štyroch skupín:

Chemická komunikácia

Tento druh komunikácie je u zvierat omnoho vyvinutejší ako u nás a tak zostáva väčšie množstvo funkcií. No aj v tomto spôsobe komunikácie sa nájdú podobnosti. Napr. schopnosť mláďat podľa čuchu rozoznať svoju matku a naopak. U ľudí však táto schopnosť, zdá sa, pomaly vymizne alebo prejde do úzadia, zatiaľ čo u zvierat sa udržuje po dlhšiu dobu a najmä u cicavcov po celý život. Ďalej je to sexuálna funkcia, ktorá je alebo skôr bola v oboch prípadoch rovnaká. V dobách keď kozmetický priemysel ešte neexistoval sme mohli intenzívnejšie vnímať ľudské pachy, feromóny sa nám za pomoci čuchu vnímali ľahšie. Ovplyvňovali našu nervovú sústavu, čím do určitej miery ovplyvňovali aj výber nášho partnera, čo je v živočíšnej ríši bežný jav.

Akustická komunikácia

Tu hrá hlavnú úlohu rozlišovacia schopnosť. V živočíšnej ríši jedinec určitého druhu rozpozná podľa zvuku, ktorý vydáva, druhého jedinca, ako u nás podľa hlasu vieme, kto rozpráva. No týmto spôsobom sa nemusí poznať len vlastný druh, ale aj iné druhy živočíchov, podobne ako zvieratá vedia rozlíšiť, ktorý zvuk vydáva ich prirodzený predátor aj my dokážeme podľa zvukového prejavu rozpoznať určité nebezpečenstvo napr. v lese, keď na blízku počujeme medveďa. Rozlišovacia schopnosť je zjavná i vo vzťahu matka a dieťa. Mláďatá zvierat, a to najmä vtáky používajú tzv. „kontaktný hlas“, keď volajú svoju matku a žiadajú ju o odpoveď. Matka okamžite rozozná hlas svojho mláďaťa a odpovie, pričom mláďa túto odpoveď zaregistruje. Tak aj matka dokáže rozoznať plač svojho dieťaťa dokonca i v spánku. Napr. ak v noci plače viacero detí, matka sa zobudí len na plač svojho dieťaťa, pričom ostatné ignoruje. ([12], 163)

Dotyková komunikácia

Tu je v oboch prípadoch podobnosť v udržaní dobrých vzťahov v sociálnej skupine, pri znižovaní agresivity a regulovaní negatívnych emócií. Zaujímavá analógia je i pri tzv. „zobáčkovaní“. Takéto nežné „bozkávanie“ je ritualizovanou formou kŕmenia mláďat rodičom zrovnateľné s našim bozkom. Bozk je teda odvodený od kŕmenia z úst do úst, ktoré používajú ľudopopy, ale i ľudia k výžive mláďat ako doplnku materského mlieka. ([6], 27)

Vizuálna komunikácia

Zatiaľ, čo v predošlých typoch dorozumievania išlo takmer vždy o vnútrodruhovú komunikáciu, tento spôsob komunikácie je možné snáď najevidentnejšie zahrnúť i do medzidruhovej komunikácie. Najdôležitejšiu úlohu v tomto prípade zohráva mimika. Najviac spoločných gest a znakov máme s primátmi. Šimpanzie mláďa dokáže rozumieť hravému výrazu, čo je uvoľnené svalstvo na tvári s otvorenými ústami, ľudského dieťaťa, pretože pripravenosť hrať sa signalizujú rovnako. Takto sa môžu ľudské aj šimpanzie mláďa hrať, v rámci hry sa biť bez toho, aby pri tom došlo k nedorozumeniu. ([6], 65).

No prijímací a vysielač aparát u zvieratá je omnoho vyvinutejší ako u nás. Dokáže zachytiť i tie najnepatrnejšie pohyby a výrazy, ktoré my nie sme schopní rozlíšiť práve preto, že táto schopnosť v nás degenerovala vplyvom vývoja verbálnej komunikácie. Pes tak vybadá nepriateľské alebo priateľské city svojho pána voči iným ľuďom, či jeho úmysel v blízkej budúcnosti. V neverbálnej sfére našej komunikácie sa vyskytujú nemalé podobnosti, ktoré sú znakom toho, že patríme do živočíšnej ríše, a že zvieratá patria do ľudského sveta. No komunikácia druhu homo sapiens sa vyvíjala ďalej a ešte stále sa vplyvom technologického pokroku vyvíja a zdokonaľuje.

Uvedené spôsoby komunikácie sú typické pre živočíšnu ríšu; jej formy sa prirodzene určitým spôsobom premietajú i do komunikácie medzi ľuďmi. Pokiaľ by bola ľudská komunikácia obmedzená iba na tieto neverbálne komunikačné formy, bola by samozrejme ochudobnená. Pre ľudské pochopenie seba samého je, domnievame sa preto potrebné, poznať aj spôsoby komunikácie ostatných živých tvorov.

Reč a komunikácia

Zo zmyslovo-názorného obrazu bezprostredného bytia, ktorý postihoval skutočnosť v jej zjavnom pohybe sme sa dostali až k myšlienkovému-konkrétnemu obrazu skutočnosti, ktorý postihuje skutočnosť v jej podstate, vnútorne nevyhnutnom pohybe, z ktorého sa dá zjavný pohyb vysvetliť. ([5], 63) Pojmové myslenie je práve to, čo je dané len človeku. Reprodukovať slová dokážu i zvieratá ako napr. niektoré druhy papagájov, či krkavcov. Ale hovorenie a verbálna komunikácia v pravom slova zmysle predstavuje spojenie dvoch predpokladov: fyziologickú usposobenosť produkovať artikulované zvuky a psychickú schopnosť používať slová ako symbolickú náhradu za určitý označovaný obsah. ([6], 134) Niektoré druhy zvierat majú len fyziologický predpoklad reprodukovať

slová. No napríklad niektoré papagáje dokážu nielen iba imitovať niektoré slová, či dokonca i slovné spojenia, ale takéto slová dokážu spojiť s významom alebo účelom. „Alex – papagáj žako počítal, poznal farby, tvary aj veľkosti a mal základnú predstavu pojmu nuly.“ ([15], 42)

Abstraktné pojmové myslenie a vysoko rozvinutá reč otvorili druhu homo sapiens bránu do sveta efektívnejšieho komunikovania, ktoré zasahuje do všetkých spôsobov neverbálnej komunikácie. Písmo, Morseove značky, znaková reč a mnohé ďalšie spôsoby komunikácie sme schopní snímať a rozoznávať na základe spolupráce verbálnej a neverbálnej komunikácie. Reč je najčastejšie prejavovaná sociálna aktivita, považuje sa za najefektívnejší spôsob komunikácie, no netreba zabúdať na to, že sa vyvinula a ďalej môže fungovať na základe neverbálnych signálov. Preto by sme nemali podceňovať žiaden spôsob komunikácie a nezabúdať na to, že vedieť komunikovať s ľuďmi je dôležité, ale rovnako dôležitá je i schopnosť dorozumieť sa s ostatnými živočíchmi. Pretože komunikácia či už v rámci druhu alebo medzidruhová je základom udržania dobrých vzťahov, ktoré sú potrebné pre spolužitie všetkých druhov na našej planéte.

Literatúra

- [1] ALLEN, C. – BEKOFF, M.: Species of Mind: The philosophy and biology of Cognitive Ethology. MIT Press 1997.
- [2] BEKOFF, M.: Love in Animals. In: Planete Cheval au Naturel (2007), roč. 2, č. 12.
- [3] BEKOFF, M.: Grieving magpies, pissy baboons, and empathic elephants, nepublikované 2008.
- [4] BIRCH, Ch., VISCHER, L.: Život se zvířaty. Kalich 2007.
- [5] ČERNÍK, V., FARKAŠOVÁ, E., VICENÍK, J. Teória poznania. Bratislava: Pravda 1987.
- [6] EIBL-EIBESFELDT, I.: Člověk - bytost v sázce. Praha : Academia 2005.
- [7] DEGRAZIA, D.: Animal Rights: A very short introduction. Oxford Paperbacks 2002.
- [8] FLANAGAN, O.: Vedomie. Bratislava : Archa 1995.
- [9] GRIFFIN, D.: Animals Minds: Beyond Cognition to Consciousness. University of Chicago Press 2001.
- [10] KOŠČ, M.: Základy psychológie. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1994.

- [11] KOCKA, J.: Gnozeologické základy pojmov. Bratislava : Vydavateľstvo SAV 1961.
- [12] MORRIS, D.: Lidský živočich. Praha : Knižní klub Balios 1997.
- [13] MIDGLEY, M.: Animals and why they matter? University of Georgia Press 1998.
- [14] NAKONEČNÝ, M.: Základy psychologie. Praha : Academia 2001.
- [15] PEPPERBERG, I.: Na co myslí zvířata? A co skutečně vědí. In: National Geographic (2008), č. 3, 44 – 45.
- [16] ROLLIN, B., E.: Animal Pain and Human Morality. Prometheus Publishing 1981.
- [17] ROLLIN, B., E.: The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science. New York : Oxford University Press 1989.
- [18] ZRZAVÝ, J.: Antropomorfizmus a věda. In: Vesmír (1992), roč. 78, č. 109.
- [19] ŽIBRITOVÁ, G.: Sociálna komunikácia. Bratislava : SPN 1984.

Mgr. Attila Rác
 Katedra spoločenských vied, FEE
 Technická univerzita vo Zvolene
 T.G. Masaryka 24
 960 53 Zvolen
 Slovenská republika
 e-mail: racz@vsld.tuzvo.sk

POZNÁMKY K NIEKTORÝM KONTEXTOM MULTIKULTURALITY

Milan MÁRTON

Notes to some contexts of multiculturalism

Multiculturalism and in particular multiculturalism have several connotations. One of basic differentiation is the differentiation of the objective fact of the co-existence of members of different cultures and the normative attitudes of subjects, where the term multiculturalism is more suitable. That means that the fact of cultural diversity is the descriptive level of analysis and the conceptions of multiculturalism emerge from the same normative reasoning. The article points to problems of some normative definitions of multiculturalism.

Multikulturalizmus je dosť monohoznačný pojem, ktorý v sebe nesie mnohé konotácie, čo je dosť typické pre mnohé pojmy sociálnych, či humanitných vied. Len máloktorý pojem však so sebou nesie toľko emócií, vášní, predsudkov, nepochopenia a týka sa takého počtu ľudí a krajín. V mnohých súvislostiach je tento pojem sprofanovaný, pretože sa nenaplnili, niekedy až utopické, očakávania spojené s realizáciou multikulturalistických modelov súžitia kultúr.¹

Zvlášť ostré kritické hlasy a požiadavky prehodnotenia multikulturalizmu sa ozvali po teroristických útokoch na centrum WTO v New Yorku a v Londýne. Už predtým sa však v európskych krajinách, ktoré praktizovali určité modely multikulturalizmu (Holandsko, V. Británia) mení orientácia príst'ahovaleckej politiky z preferovania etnicko-kultúrnych komunít na individuálne integrovanie sa príst'ahovalcov do väčšinovej spoločnosti. Európa (i Západ) si vyskúšal viaceré modely – od francúzskeho modelu národnej asimilácie jednotlivcov, cez pluralistický britský model multikultúrnej integrácie skupín k špecifickému nemeckému modelu, ktorý vychádza z nemeckého konceptu národa s *ius sanguinis*, ktorý predpokladal, že etnicky a kultúrne cudzí príst'ahovalci sa nemôžu stať príslušníkmi nemeckého národa.

Historicky možno asimilacionizmus ohraničiť vývojom národných štátov od 80. rokov 19. stor. do 40. rokov 20. storočia. Od 60. do 90. rokov na západe

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia úlohy VEGA č.1/0561/08: Kultúrna pluralita, univerzalizmus, interkultúrna komunikácia, interkultúrne kompetencie.

dominoval multikulturalizmus.¹ Od konca minulého storočia je badateľný posun k asimilacionizmu, aj keď to už nie je ten typ, ktorý tu bol v predchádzajúcom období. Základný rozdiel je v tom, že sa prijal fakt kultúrnej rôznorodosti, ale oproti odstredivým, segregáčnym silám multikulturalizmu (z pohľadu napr. štátnej politiky) sa preferuje dostredivé pôsobenie s akcentom na občiansku pospolitosť. Je teda skôr možné povedať, že ide o snahu vyhnúť sa excesiám multikulturalizmu a asimilácie s rešpektovaním kultúrnej plurality a posilnením integrácie jednotlivcov bez vnucovania jediného spôsobu života, ktorý vychádza z majoritnej spoločnosti

Uvažovanie o multikulturalizme prechádza zložitým vývojom, či už z historického hľadiska, alebo z pozície jeho teoretického uchopenia. Jedným z východísk je rozlíšenie medzi deskriptívnou a normatívnou rovinou. Fakt súžitia príslušníkov rôznych kultúr je lepšie vyjadriteľný pojmom kultúrna pluralita, či diverzita. Multikulturalizmus je skôr normatívny výraz². Ďalšou polohou je rozsah a obsah pojmu multikulturalizmus a jeho štrukturovanie. Môže vyjadrovať i špecifický aspekt ľudského myslenia, práve tak ako užšie oblasti. Môže ísť o multikulturalizmus politický, ale aj v súvislostiach antropológie, pedagogiky, psychológie, a i.³

Prístupy k multikultúrnej situácii, multikultúrnym premenám západných demokracií sú i dnes interpretované v dichotómiách otázky po prioritě jednotlivca a spoločnosti, spravodlivosti či dobra, práva či etiky, teleológie a deontológie, toho či etické účely formujú Ja, alebo Ja rozhoduje slobodne o účeloch, ktoré sleduje (pozri [1],[2]). Kľúčovou je stále otázka či je prioritná kantovská deontologická morálka individuálnych práv, alebo komunitarizmus s etikou spoločného dobra, kolektívnych cieľov, kultúrnej identity. Vystúpenia J. Rawlsa, R. Nozicka, R. Dworkina a iných priniesli ústup od utilitarizmu ku kantovskej tradícii. Komunitarizmus A. Mac Intyra, Ch. Taylora, M. Walzera, M. Sandela a iných nadväzuje na líniu chápania človeka ako sociálnej bytosti počnúc od Aristotela cez Hegela až k dnešku. Identita jednotlivca je odvodená z kultúry, národa, náboženstva etc. kam jednotlivec patrí. Liberálny koncept akcentuje individuum s vlastnosťami, ktoré má od prírody (rozum, slobodná vôľa,...). Jednotlivec teda

¹ Situáciu podrobne mapuje práca P. Baršu a A. Baršovej [2].

² V tomto zmysle teda multikultúrnou je krajina, spoločnosť, etc. Filozofia, či politika sú multikulturalistické. Pozri aj E. A. Tiryakiana [9].

³ My sa problematikou zaoberáme predovšetkým v polohe sociálnej a politickej filozofie.

nie je v princípe sformovaný socializáciou, ale ako príslušník ľudského druhu disponuje večnou a univerzálnou prirodzenosťou.

Už od osvietenstva je človek chápaný ako bytosť, ktorá si je sama schopná stanoviť mravný zákon. Mravnosť bola odvodená od schopnosti žiť podľa rozumom stanovených pravidiel. Túto schopnosť majú všetci ľudia a preto môžu byť nositeľmi rovnakých ľudských práv. I. Kantovi z toho vyplynulo, že všetci ľudia môžu byť občanmi. Autonómia jednotlivca sa prejavuje v schopnosti stanoviť normatívne podmienky vlastnej existencie, limity vlastného správania. V politickej rovine to predpokladá osobnú slobodu a všeobecnú rovnosť. Autenticita, identita, metafyzické dobro sa však v komunitarizme obracajú proti dôrazu na procedurálnosť, pravidlá a akcentujú substantívne vymedzenie politickej morálky, dobro pred právom. Ch. Taylor napr. hovorí o doplnení ideálu všeľudskej rovnosti, rovnjej dôstojnosti všetkých, uznaním odlišnosti skupín ľudí, ich diferencií, autenticity. Akt uznania je mimoriadne dôležitým aspektom konštruovania ľudskej identity, ktorá sa vytvára v sociálnom dialógu. Garancie znevýhodneným skupinám často môžu ísť nad rámec individuálnych ľudských a občianskych práv. Rovné uznanie jednotlivca ako predstaviteľa univerzálného ľudského druhu je vystriedané rovným uznaním partikulárnych skupín, procedurálny liberalizmus je vystriedaný multikulturalizmom ([8], 56 – 68).

Pri hlbšom skúmaní však zistíme, že je otázna existencia čisto procedurálneho liberálneho štátu, ktorý by bol úplne eticky neutrálny a nemal žiaden národný obsah. Skôr je teda bližšie k realite spojenie univerzalistického individualizmu, osobnej autonómie s partikularizmom kultúrnej identity, cez ktorú sa môže realizovať.

Stúpenci normatívneho multikulturalizmu, komunitarizmu poukazujú na nedostatky v liberálnom proceduralizme a normatívnej negatívite keď poukazujú na to, že zákaz diskriminácie na základe rasy, náboženstva,... nepostačuje, ale požaduje aj podporu etnickým, či iným skupinám i na úkor rovnosti pred zákonom. Napr. podľa W. Kymlicku má štát posilňovať identitu všetkých etnických, kultúrnych a iných spoločenstiev na svojom území. W. Kymlickovi sa však darí do istej miery prekonať dichotómiu univerzalistického individualizmu a poňatia človeka ako sociálnej bytosti. Ak totiž chce, podľa W. Kymlicku, štát uznať rovnosť svojich občanov ako ľudí musí ich uznať i ako príslušníkov kultúrnych skupín a nielen ľudského druhu. Multikultúrny štát ([5], 65 – 66) by mal zanechať myšlienku, že štát vlastní jedna národnostná, etnokultúrna skupina, odmieťa asimilovanie, alebo vylučovanie menšín a uznať historické ujmy, ktoré spôso-

bil menšinám.¹ W. Kymlicka je teda skôr liberalistický ako komunitaristický multikulturalista. Snáď najsyntetickejšie vyjadruje túto pozíciu J. Habermas, ktorý sa snaží teoreticky prekonať dichotómiu individuálnych práv a spoločného dobra, pričom vychádza z individuálnej autonómie a svojho konceptu diskurzu a teórie komunikatívneho konania. Pravidlá spravodlivosti, procedurálne pravidlá nadradené zvláštnym, partikulárnym záujmom a dobrám nie sú nezávislou, či apriórnu sférou, ale samy vychádzajú zo záujmov a dobier spoločenstva. Stanovenie toho, ktoré dobro je univerzálne a ktoré partikulárne sa neurčuje na základe koncipovania projektu ľudskej prirodzenosti, ale deje sa prostredníctvom demokratického dialógu. Tento test univerzalizácie je permanentný a neexistujú večne dané hranice medzi spravodlivosťou a dobrom, deontologickou morálkou a teleologickou etikou. Hranica je vždy historicky a kultúrne konkrétna a pohyblivá. Politické normy liberálnych národov sa tak nedajú redukovať len na univerzalistický princíp rovnnej slobody ([1], 86; [4]). Právne normy sú vždy dané pre určitú skupinu ľudí. Každý liberálnodemokratický štát je aktualizáciou univerzálnych ľudských práv v jednote s partikulárnymi cieľmi. Rešpektovanie kolektívneho dobra, či uznanie partikulárnych kultúrnych identít vyplýva z dôsledného domyslenia individuálnych práv samotných.

Človek má schopnosť transcendovať empirické orientácie skutočných ľudí a preto je schopný riadiť sa univerzálnymi princípmi. Za individuálnym, partikulárnym sa skrýva abstraktný a predsociálny aktér morálny aktér ako nositeľ všeobecného ľudského rozumu. Problém je v odmietnutí vývinového aspektu, odmietnutí empirických skúseností ľudského rodu, ktoré transcendujú a z hľadiska individua vystupuje táto transcendencia ako apriórna. Pri chápaní morálneho aktéra ako nezaťaženého (v liberalizme) existuje večná nemenná prirodzenosť človeka, večná morálka; v druhom prípade je model „večnosti“ korigovaný historicky, tvorí špecifickú jednotu transcendovanej empirickej skúsenosti v minulosti. Z aspektu vzťahu jednotlivca a spoločnosti je potom i tento vzťah vo vývine. Socializácia individua potom neznamená „iba“ naučenie sa roly, ale i spoločnosť sa nachádza na rôznych stupňoch vývinu a aj individuum, či individuali-

¹ Komunistické štáty strednej a východnej Európy prešli v tomto ohľade odlišným vývojom ako západné krajiny. Osobitným prípadom sú štáty, ktoré vznikli rozpadom mnohonárodnostných ríš. Aj W. Kymlicka si je vedomý istej paradoxnosti situácie: „V postkomunistických krajinách to však často býva väčšina, ktorá cíti, že bola obeťou útlaku, často zo strany menšín konajúcich v spolupráci s vonkajšími nepriateľmi. ... Vidíme to na Slovensku, pokiaľ ide o maďarskú menšinu.“ ([5] 189)

ta, osobná autonómia a identita je historickým produktom. Tvorba osobnej, či skupinovej identity je tiež nekončiaci proces, ktorý stavia každého jednotlivca pred potrebu orientovať sa v množstve fragmentov sociálne konštruovanej reality. Proces formovania individua v tomto aspekte je výrazne akcelеровaný procesmi globalizácie.

V minulosti chránilo kultúrny systém pred fragmentáciou náboženstvo, ktoré dávalo kultúre celostný charakter a zmysel.¹ Preto je v kultúrnom okruhu západnej civilizácie možné jednoduchšie preberať prvky z iných kultúr. Zmenil sa aj vzťah individuálnej osoby ku kultúre. Ak v minulosti prebiehal kultúrny kontakt skôr v znamení usporiadaných sociálno-kultúrnych celkov, dnes je to kontakt jednotlivcov, ktorí v sebe nesú prvky jedného, či viacerých kultúrnych systémov.

Spravodlivosť a dobro teda nestoja proti sebe z hľadiska prvotnosti z čoho vyplýva i rovné uznanie menšinových kultúr ako podmienka integrity a uznania individuálnych príslušníkov. Ku kultúram by sme sa nemali chovať ako k ohrozeným druhom v ekológii, ich reprodukcia, ako uvádza J. Habermas, by mala stáť na slobodných rozhodnutiach a nemôže byť výsledkom politického diktátu. Ideálom multikulturality je potom dať možnosť občanom žiť v ich kultúrnom dedičstve, tradíciách, rešpektovať a nediskriminovať ich. V politickej rovine je ich však možné tolerovať pokiaľ nie sú fundamentalistické a neohrozujú kultúrnu pluralitu. Mnohosť kultúr, ktorá by mohla viesť k ich izolovanosti, má byť preklenutá príslušnosťou ich členov do spoločnej občianskej pospolitosti. J. Habermas považuje za legitímne očakávať od prisťahovalcov pripravenosť prijať politickú kultúru ich novej vlasti bez vzdania sa vlastných kultúrnych noriem. Multikulturalita môže byť i segregáčna a viesť ku getoizácii iných kultúr. Podľa J. Habermasa by sociálna integrácia mala rešpektovať dve roviny: eticko-kultúrnu integráciu (skupiny, subkultúry, menšiny,...) od eticko-politickej integrácie, v centre ktorej sú ústavné princípy. Pri prekrytí týchto rovín by si jedna skupina privlastnila štát a vnútila ostatným partikulárnu kultúru a hodnoty.² Duálnej

¹ Týka sa to západnej civilizácie. V islame je situácia iná.

² Tento prístup porušuje slobodu jednotlivca, ktorý je obmedzený vo svojom práve rozhodovať o svojej identite. Riziká ukladania právnych povinností na základe kultúrnej identity je vidieť i na multikultúrnom prístupe k jazykovým právam frankofónneho obyvateľstva v Kanade. Kanada prijala model, ktorý pomocou zákona umožňuje presadzovať kultúrnu identitu. V Charte francúzskeho jazyka z r. 1977 sa stanovila pre frankofónnych rodičov a imigrantov povinnosť vzdelávať deti vo francúzskom jazyku. Nesmú posilať deti do anglických škôl s francúzštinou ako druhým jazykom. Podľa Charty

identita – politická a kultúrna, by mala prekonať univerzalizmus liberálov kritizovaný pre kozmopolitizmus, či separatizmus niektorých multikulturalistov, ktorí absolutizujú rozdiely, čo vedie k segregácii ([3], [4]). Habermasov koncept spája liberálny princíp individuálnych práv s prvkami komunitarizmu. Je možné konštatovať, že uvádzané koncepcie multikulturalizmu majú isté spoločné východiská, predovšetkým akcentovanie univerzalizmu ľudských práv a vychádzajú z liberálno-osvietenskej koncepcie štátu potláčajúcej jeho národný charakter.

Multikulturalizmus je často kritizovaný a obvykle je kritizovaná jeho komunitaristický typ, s ktorým býva často stotožňovaný. G. Sartori napr. považuje multikulturalizmus za cestu k zániku liberálneho štátu. Sartorimu najviac prekáža klasifikovanie občanov podľa askriptívneho statu. Konzervatívni teoretici vychádzajú z koncepcie štátu, ktorí má garantovať univerzálne ľudské práva a zároveň reprezentovať záujmy štátotvorného spoločenstva. Jeho povinnosťou nie je poskytovať občianske výhody, či práva nad rámec, ktorý je poskytovaný všetkým občanom. Scruton napríklad, podobne ako Sartori nie je proti kultúrnej pluralite, ani proti definovaniu národa v multikultúrnom zmysle, ale proti byrokratickému uplatňovanie abstraktných princípov multikulturalizmu a askripcie voči jednotlivcovi a na základe toho mu poskytovať práva.

Značné diskusie vyvoláva redefinovanie štátu ako multikultúrneho spoločenstva najmä v Európe, ktorá je tvorená predovšetkým z národných štátov a oproti Kanade, USA, či Austrálii ide o národy „starousadlíkov“. Občiansky národ má väčší potenciál na vymanenie sa z kultúrnych vzorov ako národ vzniknutý na etnickej báze. Vzťahy medzi skupinovými identitami a občianstvom sú komplikované. A aj keď uznáme pluralitu identít ide o to, ktorá z nich je kľúčová pre fungovanie štátu. Systém hodnôt je zdrojom politického a právneho systému a tu je ťažké predstaviť si a najmä uplatňovať paralelné právne sústavy.

Jednou z kľúčových požiadaviek súčasnosti je prechod národa z etnickej do občianskej, hodnotovej roviny v ktorej sa etnokultúrne rysy stávajú druhotnými. Idealistický predpoklad a cieľ formovania jednoty v rôznosti je možné realizovať len vtedy ak je možné dohodnúť sa na obsahovej náplni tejto jednoty. Európska únia vo svojich dokumentoch uznáva pluralizmus, ale občiansko-politickú integráciu považuje za nadradenú právu na zachovanie kultúrnej identity. Limitom multikulturalizmu je jednota politickej a právnej sústavy. I tu však existujú isté

o nadradenosti francúzštiny potvrdenej r. 1988 Najvyšším súdom musia byť obchodné nápisy vo francúzštine, na čo dohliada jazyková polícia.

antagonizmy. Národ starousadlíkov môže redefinovať svoju podstatu, vzdialiť sa od národných mýtov, na ktorých bol budovaný. Integrácia do občianskych štruktúr je však obvykle podmienená oboznámením sa a akceptovaním historických tradícií daného spoločenstva, ktoré sú však tradíciami jednej národnej, či etnickej kultúry a v tomto zmysle ide o čiastočnú asimiláciu. Úplné rešpektovanie kultúrnej identity bez istých obmedzení by viedlo k značným problémom. Snaha EÚ o zvyšovanie vzdelania, znalostí jazyka a ďalších foriem integrácie do spoločenského života má zabrániť procesom segregácie a vytváranie get. EÚ hľadá riešenia na vytváranie spoločnej európskej identity národných spoločenstiev. Práve rok 2008 má byť rokom kedy medzikultúrny dialóg „rešpektuje a podporuje kultúrnu rozmanitosť v Európe, zlepšuje spolunažívanie a podporuje aktívne európske občianstvo otvorené svetu a založené na spoločných hodnotách v EÚ.“¹

Nemožno si robiť ilúzie, že tieto procesy budú jednoduché. Na úrovni členských štátov je silný konzervativizmus a často aj nacionalizmus. EÚ so sebou nesie aj dôsledky minulých prístupov k súžitíu rôznych kultúr. Súčasné prístupy Európy akoby naznačovali rozpaky a váhanie, či zavrieť alebo otvoriť okná leibnizovských monád v ktorých sa zrkadlí svet. Akcentovanie interkultúrneho dialógu je dnes cestou na ktorej hľadá Európa riešenie komplikovaného súžitia kultúr na rôznych stupňoch vývoja, ktoré sú postavené na iných epistémach a modoch diskurzu. Aj keď projekty európskej identity, euroobčianstva sú často prijímané so skepsou, sú súčasťou dialógu, ktorý je nevyhnutné viesť. Multikulturalita je proste faktom s ktorým sa musíme naučiť žiť.

Literatúra

- [1] BARŠA, P.: Politická teorie multikulturalizmu. Brno : CDK 2003.
- [2] BARŠA, P.: Přistěhovalectví a liberální stát. Brno : MU 2005.
- [3] HABERMAS, J.: Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: [8]
- [4] HABERMAS, J.: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1993.

¹ Rozhodnutie Európskeho parlamentu a Rady č.1983/2006/ES z 18.decembra 2006 o Európskom roku medzikultúrneho dialógu (2008).

- [5] KYMLICKA, W.: Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity. New York : Oxford University Press 2007.
- [6] Rozhodnutie Európskeho parlamentu a Rady č.1983/2006 ES z 18.decembra 2006 o európskom roku medzikultúrneho dialógu (2008). <http://www.eur-lex.europa.eu/LexUriServ>.
- [7] SARTORI, G.: Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Praha : Dokořán 2005.
- [8] TAYLOR, Ch. – GUTMAN, A. (ed.): Multikulturalizmus. Zkoumání politiky uznání. Praha : Filosofia 2001.
- [9] TIRYAKIAN, E.A.: Assesing Multiculturalism Theoretically: E Pluribus Unum. Sic et Non. In: International Journal of Multicultural Societies. Vol. 5, No.1, 2003. Pozri: www.unesco.org/shs/ijms/vol5/issue1/art2.

Doc. PhDr. Milan Márton, CSc.
 KMPV Fakulta medzinárodných vzťahov
 Ekonomická univerzita v Bratislave
 Dolnozemska 1/b
 852 35 Bratislava 5
 Slovenská republika
 e-mail: marton@cuba.sk

KULTURA A JĘZYK W FILOZOFICZNO-ANTROPOLOGICZNYCH POGLĄDACH BRONISŁAWA MALINOWSKIEGO

Barbara SZOTEK

Culture and language in philosophical and anthropological views of Bronisław Malinowski

Bronisław Kasper Malinowski, one of the greatest Polish scholars, whose unquestioned position and significance in the history of social anthropology is indisputable, has started a tradition of studies of the relationships among language, culture and thinking with his „ethnographic theory of language”. The founder of functionalism claimed that linguistic phenomena cannot be isolated from the culture context, instead, they have to be treated as an integral part of culture. Therefore, the language is not „an equivalent of thoughts” but a way of acting and, in its nature, it is connected with the situational context and the purpose it is aiming at, owing to which it is both a part and a condition of culture. Thus, the analysis of culture should always precede the very studies of the language.

Nazwisko Bronisława Malinowskiego nie jest dzisiaj zapewne obce prawie nikomu, kto choćby pobieżnie zetknął się z antropologią kulturową. Należy on bowiem niewątpliwie do najważniejszych postaci antropologii światowej. Jednakże – jak trafnie wskazywało to już wielu autorów piszących o dorobku Malinowskiego – odpowiedzieć wprost na pytanie: kim był przede wszystkim?, wcale nie jest tak łatwo. Można na przykład twierdzić i argumentować, że był głównie socjologiem i etnografem, który dopiero po doktoracie zwrócił się pod wpływem Frazera do antropologii społecznej ([9], 255), lub też określać go mianem twórcy nowoczesnej antropologii społecznej, dyscypliny powstałej w kręgu nauki anglosaskiej. ([7], 7) Z kolei w większości notek i haseł encyklopedycznych pisze się o nim jako o etnologu, socjologu, religioznawcy, antropologu społecznym i teoretyku kultury, podkreślając, że był twórcą funkcjonalizmu w badaniach nad kulturą. ([1], 441) I oczywiście nie sposób poddać w wątpliwość wkładu Malinowskiego w którąkolwiek z tych dziedzin jego zainteresowań. Tym bardziej, że – jak podkreśla Paluch – sama antropologia społeczna powstała wprawdzie w obszarze nauki anglosaskiej, ale jej odpowiedniki na kontynencie Europy sytuowały się na pograniczu etnologii i socjologii. ([7], 7) Trzeba jednak – jak się wydaje – pamiętać o tym, że Malinowski był przede wszystkim wybitnym uczo- nym i myślicielem, którego prace z zakresu antropologii społecznej przyczyniły się do rozwoju nauk społecznych.

Oczywiście można podnosić argument, za niektórymi recenzentami jego twórczości, że Malinowski właśnie jako teoretyk jest postacią kontrowersyjną, że nie stworzył wytrzymującego krytyki systemu teoretycznego, ogólnej antropologicznej teorii kultury czy społeczeństwa, że w samym jego funkcjonalizmie dają o sobie znać ograniczenia, zwłaszcza w płaszczyźnie teoretycznej, co w konsekwencji odbiło się - na przykład - na formułowanej przez niego teorii zmiany kulturowej, czy teorii kontaktu kulturowego. Nie zmienia to jednak postaci rzeczy, że nawet wówczas, kiedy jego rozważania teoretyczne nie przynosiły rozwiązania ogólnego problemu, to przecież stwarzały podstawę dalszych teoretycznych analiz, a nawet więcej – ogromne bogactwo zawartych w jego pracach tematów i problemów, wielorakość tkwiących w nich inspiracji, zarówno twórczych jak i krytycznych, czy wreszcie jego niezwykle humanistyczna, ale i filozoficzna wrażliwość, stawiają go w rzędzie nie tylko wybitnych uczonych światowej klasy, ale także nietuzinkowych myślicieli. Błędem – jak się wydaje – byłoby nie przyznać racji Beacie Sierockiej, iż „osnowę antropologicznych poszukiwań Malinowskiego stanowiły w istocie subtelne przemyślenia filozoficzne”. ([8], 167)

Warto w tym miejscu zadać jeszcze jedno pytanie, a mianowicie: czy splendor wynikający z jego osiągnięć chociaż częściowo można przenosić również na naukę polską w sytuacji, kiedy podstawowa część jego dorobku naukowego związana jest z nauką krajów anglosaskich? Otóż biorąc pod uwagę jego życiorys, w tym biografię intelektualną można odpowiedzialnie twierdzić, że do antropologii kulturowej wiodła uczonego zarówno droga polska jak i brytyjska. Chodzi mianowicie o to, że rzeczywiście najważniejsza część jego działalności naukowej należy do brytyjskiej antropologii społecznej, jednak jego osobowość i ogólny rozwój intelektualny ukształtowane zostały w polskiej tradycji kulturowej i ta tradycja, w zależności od okoliczności, uzewnętrzniała się mniej lub bardziej w jego dziełach, a także działalności pedagogicznej oraz instytucjonalno-naukowej. ([2]) Najlepiej charakteryzuje to sam Malinowski pisząc: „Służyłem polskiej nauce zawsze, nie mniej niż inni, tylko inaczej. I takich usług na obczyźnie wymagała ona. Polakiem zaś nigdy czuć się nie przestałem i zawsze, jeśli zaszła tego potrzeba, potrafiłem to podkreślić”. ([5], 109)

Faktycznie jego kontakty z Polską i Polakami nigdy nie zostały zerwane, chociaż jednocześnie do kraju pochodzenia nigdy już nie powrócił. Zbyt mocno bowiem zajmowała go praca naukowa i nieustanne projekty kolejnych wypraw jako – jak to określał – etnografa terenowego. To dzięki takim właśnie badaniom opartym na metodach intensywnych badań terenowych nie tylko stał się czolo-

wym teoretykiem funkcjonalizmu, ale także w historii etnologii zapisał się jako autor dzieł wzorowo analizujących poszczególne zagadnienia kultury ludzkiej na podstawie wyników badań terenowych oraz wnikliwej znajomości faktów.

Zgodnie z tradycją tej dyscypliny Malinowski pojmował antropologię jako naukę o kulturze. Charakterystyczne jest także, że swoją koncepcją kultury również nawiązywał do tradycji antropologicznej, a w szczególności do klasycznej koncepcji E. Tylora. ([10], 15) Przy czym istotne jest, że budował ją na drodze indukcyjnej, poprzez stopniowe uogólnianie zdobytych wyników badań empirycznych nad wieloma społeczeństwami o różnym stopniu rozwoju. W 1922 roku ukazała się jego praca *Argonauści Zachodniego Pacyfiku*, w której implicite zawarł szerokie pojęcie kultury, chociaż nie jest ono tam bezpośrednio definiowane. Dopiero w cztery lata później podjął próbę uogólniającego ujęcia pojęcia kultury w haśle *Anthropology* zamieszczonym w VIII wydaniu *Encyklopedii brytyjskiej*, jak również w 1931 roku w artykule pt. *Culture* opublikowanym w *Encyclopedia of the Social Sciences*, gdzie kulturą obejmował wszystkie odziedziczone ludzkie wytwory materialne, jak również dobra, procesy techniczne, idee, nawyki i wartości. ([4], 621 – 646)

Dalsze próby wypracowania przez niego pojęcia kultury i rozwinięcia ogólnej teorii kultury pojawiły się w pracy pt. *Culture as a Determinant of Behavior*, a także w tabelarycznym schemacie przedstawionym na VIII Kongresie „Volta” w Rzymie w 1938 roku, gdzie zaprezentował - głównie dla celów heurystycznych - schemat kultury, mogący właściwie służyć jako swego rodzaju „wzór” w opisie dowolnego systemu kulturowego. ([6], 16 – 17) Pomijając szczegółowy opis tego modelu wystarczy stwierdzić, że jest to ogólna definicja kultury uwzględniająca doświadczenia badań zarówno nad społeczeństwami pierwotnymi, jak i rozwiniętymi. Całokształt tych dociekań został podsumowany w jego opublikowanej pośmiertnie pracy *A Scientific Theory of Culture*. Znajdujemy tam jedną z definicji kultury, którą nazwał „aksjomatem funkcjonalizmu”. Określa w niej kulturę jako aparat instrumentalny, dzięki któremu człowiek jest w stanie lepiej rozwiązywać wszelkie problemy, jakie napotyka w swoim środowisku w trakcie zaspakajania potrzeb. ([3], 39) Zatem dla funkcjonalisty – jak można najogólniej stwierdzić - kultura jest zespołem narzędzi, zasad, pojęć, wierzeń i zwyczajów, które człowiek twórczo wykorzystuje w procesie przystosowywania się do środowiska i dzięki temu lepiej jest w stanie zaspakajać swoje potrzeby. A warto podkreślić przy tej okazji, że potrzeby te należy – jak można twierdzić - rozumieć jako pewien układ wymogów będących efektem powiązań między człowiekiem pojmo-

wanym jako organizm biologiczny, jego kulturą i jego środowiskiem naturalnym. Ale jednocześnie głównym postulatem metody funkcjonalnej było rozpatrywanie wszelkich faktów antropologicznych jako integralnych elementów całościowego systemu kultury. Każdy więc składnik kultury pozostaje w pewnej zależności, w pewnych relacjach z innymi elementami kultury – stanowiącej złożony układ o podłożu – jak to trafnie określa Paluch – zarazem biologicznym, psychicznym i społecznym. ([7], 74) Jednym z takich faktów antropologicznych musiał zatem – w myśl założeń funkcjonalizmu Malinowskiego – okazać się także język.

Charakterystyczne jest jednak, że – jak można sugerować, niewątpliwie uogólniając problem – szczególne zainteresowanie uczonego językiem wypłynęło z dwóch źródeł, które można by nazwać przyczynami zewnętrznymi i wewnętrznymi jego stricte naukowych badań. Obie te „przyczyny” zaś tkwiły w jego własnych doświadczeniach empirycznych, związanych z gromadzeniem i analizowaniem materiału dotyczącego kultury trobriandzkiej i ściśle się ze sobą wiązały. Rzeczywiście bowiem z jednej strony pojawił się problem „zewnętrzny”, a mianowicie trudności w tłumaczeniu trobriandzkich form językowych na język angielski, a z drugiej strony – wewnętrzny, dotyczący refleksji nad znaczeniem tychże form językowych. I w tej sytuacji – jak zgodnie podkreślają znawcy twórczości Malinowskiego – dotąd niewielkie jego zainteresowanie zagadnieniami języka nabrało nowego wymiaru, a mianowicie nastąpiło wyraźne zintensyfikowanie studiów nad tą problematyką. Zaczęły się więc pojawiać w jego pracy badawczej kwestie szczególnie go interesujące, w wyniku roztrząsania których mógł w drugim tomie *Ogrodów koralowych i ich magii* przedstawić swoje główne tezy z zakresu antropologii lingwistycznej, i które niewątpliwie stały się cennym wkładem do antropologicznej teorii języka. ([7], 101)

Istotniejsze jest jednak w tym miejscu bliższe przyjrzenie się zagadnieniu, sprowadzającemu się do pytania: jak w stosunku do kultury sytuował Malinowski język? Otóż to niewątpliwie funkcjonalizm pozwolił uczonemu na ujmowanie języka w powiązaniu ze wszystkimi innymi zjawiskami społecznymi, w obrębie takiego zintegrowanego systemu, jaki stanowi kultura. Język więc – będąc jednym z elementów kultury – jest po prostu jej częścią i tak jak wszystkie pozostałe składniki występuje w niej w wielorakich funkcjonalnych związkach.

Pozwoliło to zrozumieć, jak trafnie podkreśla Sierocka, że odtąd języka nie można traktować jako zjawiska izolowanego, bo jest to zjawisko, czy „fenomen społeczny”, nierozzerwalnie związany ze wszystkimi innymi zjawiskami społecz-

nymi. ([8], 170) A nawet więcej – jak dalej zauważa autorka – teza ta „po raz pierwszy nie brzmi abstrakcyjnie”, tak jak na przykład u de Saussure’a, który wprowadził postulował badania nad językiem jako „faktem społecznym”, ale w rzeczywistości izolował je od społecznego funkcjonowania języka, czy też jak u Durkheima, który z kolei – według słów samego Malinowskiego – „wypada z torów” własnej koncepcji i niedostatecznie wykorzystuje swoje idee, w tym ideę języka jako faktu społecznego. ([8], 170)

Niewątpliwie więc niekwestionowanym osiągnięciem antropologii społecznej polskiego uczonego był postulat wiązania analiz językowych z analizami kultury, nie można bowiem – jakby powiedział Malinowski – zrozumieć języka danej społeczności bez znajomości kontekstu sytuacyjnego, w którym on się realizuje. Charakterystyczne jest więc, że na gruncie jego „etnograficznej analizy języka” zasadnicza teza orzekała, że znaczenie wypowiedzi językowych określane jest kontekstem sytuacji i typem funkcji mowy. Pisał: „W rezultacie analizy okazało się przede wszystkim, iż niemożliwe jest przetłumaczenie słów języka pierwotnego, ani też języka znacznie różniącego się od naszego własnego, bez podania szczegółowego opisu objaśniającego kulturę jego użytkowników i dostarczenia w ten sposób wspólnej miary niezbędnej do przekładu”. ([7], 258)

Otóż, wydaje się, że warto na zakończenie podkreślić, iż w wypowiedzi tej wskazuje Malinowski nie tylko na rolę kontekstu kulturowego w analizach językowych we wszystkich badaniach dotyczących kultury, ale może przede wszystkim daje tu o sobie znać najważniejsza – z punktu widzenia podjętego tematu – myśl uczonego, że analiz językowych od analiz kultury oddzielić się w żaden sposób nie da, bo język nie jest tylko jednym z elementów kultury, ale jest jednocześnie częścią i warunkiem kultury. I dlatego właśnie jako fakt społeczny jest faktem wyróżnionym, a nie tylko po prostu jednym z wielu „faktów”. Język posiada więc „dla” i „w” kulturze wymiar nadrzędny, przynajmniej z trzech, jak to było już wcześniej sygnalizowane, powodów. Po pierwsze, w tym znaczeniu, że rzetelne prace antropologiczne mogą być prowadzone tylko pod warunkiem, że badacz swobodnie posługuje się językiem badanej społeczności. Po drugie, w tym znaczeniu, że bada i akcentuje nierozzerwalny związek języka, w jego wielości i różnorodności funkcji, z innymi zjawiskami społecznymi. I wreszcie po trzecie, że ujmuje się język jako specyficzny rodzaj działania, albo inaczej mówiąc, że język jest formą społecznego zachowania, porównywalnego na przykład z posługiwaniem się narzędziami, zawieraniem umowy prawnej, czy innym rodzajem

istniejących zwyczajów. Zawsze jednak, jak z powyższego wynika, analiza kultury powinna poprzedzać same badania nad językiem.

Literatura

- [1] Bronisław Malinowski. In: *Encyklopedia Popularna PWN*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- [2] JUDENKO, K.: Wstęp. In: Malinowski, B.: *Szkice z teorii kultury*. (Tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak, T. Święcka). Warszawa : Książka i Wiedza 1958.
- [3] MALINOWSKI, B.: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1944.
- [4] MALINOWSKI, B.: Culture. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. T. 6. New York : Wyd. 1931.
- [5] MALINOWSKI, B.: Przedmowa. In: *Życie seksualne dzikich*. (Tłum. J. Chałasiński, A. Waligórski). In: *Dzieła*. T. 2. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984.
- [6] MALINOWSKI, B.: *The Scientific Basis of Applied Anthropology*. Roma : VIII Convegno „Volta” 1938.
- [7] PALUCH, A. K.: *Malinowski*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1981.
- [8] SIEROCKA, B.: Jedność preformatywno – propozycjonalna a perspektywa antropologiczna. In: *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*. (Red. B. Sierocka). Wrocław : Oficyna Wydawnicza ATUT 2003.
- [9] SZACKI, J.: Malinowski Bronisław Kacper. In: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1971.
- [10] TYLOR, E.: *Cywilizacja pierwotna*. (Tłum. Z. A. Kawerska). T. I. Warszawa : Wyd. 1896.

Prof. dr hab. Barbara Szotek
Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
e-mail: bszotek@us.edu.pl

K MYŠLENÍ O VIZUÁLNÍ KOMUNIKACI

Martin FORET

On thinking of Visual Communication

In the present the communications dealing with visuality gain importance. Visual communication wins recognition in a variety of contexts and while assessing the situation of the present culture we meet with the statement of visual dominance in many cases. Nevertheless the visual communication takes the second importance in academic context, or it is in the influence of other scientific disciplines. Consequently the changes in communications mentioned above have an effect on our way of thinking. This paper refers to basic issues related to visual communication.

Současná kultura (resp. již 20. století) bývá často charakterizována přívlastky jako *éra obrazu* ([18], 170), *civilizace obrazu* ([1], 324)¹, doba vizuální kultury, hovoří se o probíhající „*proměně kultury orientované na slovo v kulturu orientovanou na obraz*“ ([16], 17) apod. Jako signifikantní je tedy chápáno výrazné posílení role obrazu v komunikaci a kultuře. Příspěvek se proto zaměřuje na problematiku vizuální komunikace a to v souladu s názvem konference dvěma způsoby: 1. popisuje proměny podob vizuální komunikace a 2. věnuje se proměnám myšlení o vizuální komunikaci (její reflexi a hodnocení).

1. Proměny podob vizuální komunikace

Jakkoli se dnes hovoří o proliferaci obrazů, obraz byl již na počátku civilizace prvním pokusem o reprezentaci reality (viz doklady v jeskyních Lascaux, Altamira apod.). Po rozvoji komunikace verbální (nejprve orální, později i graficky fixované) se stal obraz doménou především výtvarného umění. Zatímco slova si osvojovali (postupně) všichni, vyjadřování obrazem se stalo čímsi exkluzivním – verbálně se (alespoň v orální formě) vyjadřoval každý, vizuálně jen „umělec“, který byl spíše na úrovni „básníka“ než jen (běžného) „mluvčího“.

Obraz jako médium usilující o reprezentaci reality nabýval historicky mnoho forem a podob. Nové kvality dosáhl v renesanci, když byla „objevena“ perspektiva (je třeba říci, v návaznosti např. na Goodmana ([10]), že ta „naše“, západní, evropská, centrální, lineární). Obraz se přiblížil světu, zobrazuje ho „věrněji“ než kdykoliv předtím. O něco později se malířství naučilo „realisticky“ zachytit i světlo apod., což ještě posílilo „realismus“, tak jak ho chápeme dnes.

¹ Citována je kniha Fulchignoni, Enrico: *La Civilisation de l'image*, 1969.

Klasická realistická poetika postavená na renesančních kánonech centrální perspektivy a kopírováním objektu získala na významu, když byl dosavadní umělec nahrazen techn(olog)ickým aparátem – vzniká fotografie jakožto automatický zápis perspektivní konstrukce. Fotografický obraz petrifikující v renesanci zavedené konvence položil základ diskursu, který následně rozvinul film a v polovině 20. století znásobila televize – obraz jako médium začal plnit v dosud nevídané míře různé komunikační funkce. Vizualní média založená na fotografickém obraze jsou považována za ta, která realitu prezentují věrněji než média jiná. Díky rozšíření těchto médií vzniká každodenní ikonosféra, která nás obklopuje v podobě takřka totalitní – průmyslově vyráběné obrazy, ať už statické či dynamické, jsou všude kolem nás a zásadním způsobem ovlivňují naše každodenní životy i naše myšlení.

Tuto vizualizaci kultury, charakterizovanou asi nejvíce právě rozmachem fotografie, jsem na jiném místě metaforicky označil „*Niépceho–Daguerrova galaxie*“ ([9]; v analogii na tradiční McLuhanovo vymezení tzv. galaxie Gutenbergovy). Daniel Boorstin nazval tento překotný a masivní vstup fotografie a jiných druhů ikonografie do symbolického prostředí jako „*grafickou revoluci*“ ([6]), neboť zde nešlo o doplnění jazyka, ale o úsilí „*o převzetí role dominantního prostředku konstruování, chápání a ověřování reality*“ ([16], 82) – „vidět“ se stalo synonymem pro „věřit“. Dnes, po bouřlivém rozvoji digitální fotografie a dalších zobrazovacích technik, už je původní (umělecká) exkluzivita obrazu dávno ta tam, vyjadřování obrazem se díky nejrozličnějším aparátům výrazně pauperizovalo (a výtvarné umění se dramaticky proměnilo).

Na této vizualizaci mají samozřejmě zásadní podíl i média jakožto dominantní reprezentace světa, která jsou na jednu stranu jistým vrcholem této tendence (televize, MMS zprávy, videohovory apod.), na druhé straně jí však sama podléhají a ještě více se vizualizují – a to i přímo v samém jádru mediální produkce, v privilegovaném diskursu zpravodajství¹. Tato vizualizační tendence stále více zasahuje i oblast vědecké komunikace: viz powerpointové prezentace přednášek, postery, bohatě ilustrované výkladové knížky. Podobně se např. vytváření obrazu historie stále častěji a vlivněji zmocňují TV, film či komiks... Tento trend se nevyhýbá ani filosofii², která by měla být baštou ryze verbálního způsobu trakto-

¹ Ke zpravodajství jako privilegovanému diskursu srov. ([14]).

² Např. ([13])

2. Proměny myšlení o vizuální komunikaci

To, co bychom mohli označit globálně jako „diskurs o obrazu“, je poněkud roztržštěné. Studium obrazu se tak či onak věnují teorie a dějiny výtvarných umění, teorie fotografie, teorie filmu, teorie tzv. nových médií a další disciplíny (přidejme také technické obory, které se věnují otázkám optiky, fyziologii vnímání ad.). Jednotlivé zobrazovací tradice, resp. historie a teorie „zobrazovacích technik“ (výtvarné umění, fotografie, film...) se rozvíjely odděleně – Irit Rogoffová mluví o samostatně vnímaných zobrazovacích kategoriích ([17], 27). Tyto parciální pohledy se v posledních zhruba patnácti letech snaží zastřešit rozvíjející se vizuální studia jakožto autonomní interdisciplinární obor, což přineslo konec jejich odděleného vnímání a první pokusy o jejich syntézu. Obecná „věda o obraze“, která by nebyla je prostým souhrnem, ale komplexní zobecňující syntézou, však zatím stále chybí.¹

I přes posilující dominanci obrazových sdělení v naší kultuře se zdá, že v teoretické reflexi vizuální komunikace převažuje despekt. Je to dáno především tím, že obraz je již od antiky spojován se smysly, s nižšími lidskými kognitivními schopnostmi – zatímco verbální texty čteme (a čtení je chápáno v zásadě jako racionální proces pracující se symbolickými znaky a abstrakcí), na obrazy se díváme (proces senzuální). A jelikož je vizuální vnímání ne kulturním, ale spíše přírodním fenoménem, tedy hodnotově méněcenným, je považováno za to zviřecí v člověku (oproti specificky lidské verbální komunikaci).²

Tento názor, který vizualizaci komunikace chápe jako degradaci a úpadek lidského intelektu, můžeme ilustrovat na artikulaci Neila Postmana, který tvrdí, že pokud k zobrazování a poznávání světa užíváme obrazy, vyřazujeme z činnosti racionalitu. K tomu, abychom obrazu porozuměli, nemusíme podle něj vůbec užívat analytického myšlení (na rozdíl od nutně analyticky čtených verbálních znaků) – „*obrazy stačí rozpoznat, zatímco slovo je třeba pochopit*“ ([18], 52)³ (percepce je tak ztotožněna s recepcí).

Nepravdivost tohoto názoru lze lehce dokázat na výzkumech kulturní podmíněnosti porozumění fotografii, které prokázaly, že porozumění obrazu je zá-

¹ Jakkoli pokusy o její založení můžeme pozorovat především v německojazyčném prostředí v rámci tzv. Bildwissenschaft, a to na základě především filosofického. – srov. ([12]).

² Druhou stranou mince tohoto tvrzení je nepochybně větší univerzálnost vizuální komunikace.

³ Postman cituje Gabriela Salomona: „*obrazy je třeba rozpoznat, slovům je nutné rozumět*“ ([16], 80).

vislé na znalosti kulturního kontextu a že i „fotografická gramotnost“ je naučená (srov. [19], 68). Např. Melville J. Herskovits empirickým výzkumem mezi lidmi, resp. společnostmi bez zkušenosti s fotografií zjistil, že „*i ta nejzřetelnější fotografie je jen interpretací toho, co fotoaparát vidí*“ ([10], 29, pozn. 15) – musíme se tedy učit, jak obrazy ve standardní (oné v renesanci „objevené“) perspektivě číst (a platí to i pro mechanicky vytvořenou perspektivu fotoaparátu!). Perspektiva je pro tyto kultury vysoce abstraktní koncept, pro nás nikoliv, neboť perspektiva má vždy vztah ke své kulturní struktuře – a naše kultura „naši“ perspektivu přijala za svou a dnes ji chápe jako samozřejmou. Fotografie toto vědomí kulturní podmíněnosti stírá, protože mechanicky produkuje perspektivistickou ideologii, jak upozornil Marcelin Pleynet: „*Fotografie jako automatický perspektivistický zážnam funguje jako jistá ideologická past, protože předpokládá subjekt pozorovatele, který je předem připraven přijmout perspektivu jako legitimní nástroj zobrazování (zatímco pro Pleyneta je to jen jeden kód z mnoha, navíc nebezpečně ideologicky zatížený)* – a také připraven uvěřit, že fotografie je skutečně zážnam reálného světa.“ ([1], 181)

Proti Postmanovu názoru můžeme postavit Viléma Flussera, který upozornil že na to, že „čtení“ (mentálním zpracování) obrazu probíhá analyticky (prvotní holistický vjem je rozkládán na jednotlivé prvky), zatímco čtení verbálního textu je syntetické (prvotní izolované znaky, např. slova, jsou skládána v konečný smysl).

Kořeny nízkého gnozeologického i ontologického statusu obrazu, na který coby reprezentaci naše kultura pohlíží negativně, vězí v platónské ontologii. Ta obrazy hodnotí jako nepůvodní zrcadlení inteligibilní struktury bytí, jako nápodobu nápodoby (*mimesis*: věc je nápodobou ideje, obraz věci je nápodobou věci). Obraz nenáleží do světa idejí, nýbrž do světa zdání, který nemá žádný smysl bez bytí. Tvorba obrazů (malířství) je tak hodnocena jako činnost s nízkou noetickou hodnotou.¹

Platónova degradace obrazů může působit zvláště, uvážíme-li, že jádrem jeho ontologie je pojem *eidos* odvozený od slovesa „vidět“ a tedy de facto akcentující vizuální charakteristiku. Ovšem ještě jeden konkrétnější moment je u Platóna zajímavý: když v *Kratylu* řeší otázku reprezentace (vztahu jmen a věcí), exponuje ji ve prospěch naturalistické teorie jazyka, tedy de facto ikonického (u slov „přirozeného“, přímého, onomatopoeického, „obrazného“) vztahu mezi jménem a

¹ Vyvrcholením této myšlenkové linie je pak v tomto smyslu Baudrillardův koncept *simulakra* (srov. [4]).

věcí (Kratylos 435c: „*Také mně by se by líbilo aby byla jména podle možnosti podobná věcem,*“ říká Sókratés). Snaží se tedy jazyk vykládat z hlediska zobrazení, napodobení, argumentuje pomocí obrazové metafory. Ideálním modelem, paradigmatem komunikace je mu tak *ikon*, tedy v posledku *obraz* (byť v tomto případě akustický), jazyk se snaží vyložit jako kód založený na principu podobnosti. Jazyk Platón v Kratylovi chápe jako pokračování ikonických způsobů neverbální komunikace, založených na napodobení zobrazovaných věcí. Srovnává jazykové výrazy s obrazy, které obsahují stejné kvality jako zobrazované, tedy přímo, bez nutnosti konvence, prezentují oku pozorovatele to, co reprezentují (zprostředkovanost je minimalizována podobností). Jako se obraz podobá zobrazovanému, tak by mělo slovo „zobrazovat“ předmět v komunikaci. Nakonec Platón sice myšlenku ikonického charakteru jazyka opouští, nikoliv však pro její chybnost jako spíše komplikovanost realizace (doslova „pracnost“).

Při současné teoretické reflexi obrazu jakožto specifické formy reprezentace reality můžeme za paradigmatické médium považovat fotografii – z ní pak vychází dominantní komunikační formy v dnešní kultuře (viz výše). Nelze se však vyhnout vztahům k výtvarnému umění a jeho zobrazovací tradici, neboť právě vůči nim se fotografie (její teorie) po celé své dějiny vymezovala. Rozlišení fotografie od „kresby“¹ bylo dlouhodobě podstatné pro hledání jakékoliv „ontologie“ fotografie (a její legitimizace jakožto dokumentárního a zpravodajského média, nejméně její reprezentace reality).

Naše společnost si zvykla chápat reprodukční schopnosti fotografie (i té „pohyblivé“) jako přirozené a samozřejmé, opomíjí skutečnost, že i fotografická reprezentace reality se (stejně jako renesanční obrazy) řídí svébytnými pravidly, která si tato společnost stanovila, vybrala z jiných možností. Jako recipienti předpokládáme, že fotografie nějak silně souvisí s realitou – chápeme ji jako „objektivní“ či „neutrální“ („dokumentární“), a to přesto, že si umíme snadno představit, jak je lehce manipulovatelná. A co hůř, „*mezi námi a naším viděním skutečnosti tak často dělá prostředníka paradigma fotografické reprodukce*“ ([11], 358).

Podle Bazina ([5]) je fotografie dovršením mimetických schopností předchozích obrazů, neboť je založena na automatické produkci perspektivních a opticky dokonalých záběrů, vytváří *automatický zápis perspektivní konstrukce*. Moment konstrukce však nebyl příliš reflektován a fotografie byla chápána v konfrontaci

¹ Resp. malby, grafiky atd., tedy „vý-tvárnou“ cestou vzniklých obrazů; samozřejmě i ve jejich „dynamickém modu“, tedy v podobě animovaného filmu.

se „subjektivním“ výtvarnem jako „objektivní“ zrcadlení reality. Bazin tvrdí, že fotografie je podstatně, *ontologicky* objektivnější a tedy i věrohodnější než malířství. Barthes ([2]) fotografii považuje za „sdělení bez kódu“, tedy za formu díky své absolutně analogické povaze schopnou přenášet doslovnou informaci, de facto *analogon reality*.

Fotografie však nevzniká „bez kódu“. Předně řadu transformačních procedur provádí člověkem konstruovaný aparát – uvnitř „černé skříňky“ probíhá kódování obrazu¹. Přestože je klasická (analogová) fotografie vždy stopou, otiskem, indexem, lze ji navíc dále upravovat a v různých stádiích „kódované“ přizpůsobovat: volit rám, ohniskovou vzdálenost, clonu, typ vývojky či papíru atd. (podobu fotografie je tedy ovlivněna změnami optických /objektivy, filtry/, chemických /typy filmu, papíru/, případně dnes již softwarových parametrů). Každé zobrazení je tedy konvenční, kódované, i to, které nám připadá nejvíce analogické. Ač se zdá být nesymbolického, objektivního charakteru a jsou tedy chápány ne jako obrazy, ale jako „okna do světa“, „objektivita“ fotografií je jen klamem.

Vilém Flusser svým dělením obrazů na předtechnické a technické upozornil na podstatnou vlastnost druhých zmíněných, tedy (i) fotografie: předstírají, že jsou přímo symptomy skutečnosti, těch „*scén, které mluví*“ ([8], 16), zatímco předtechnické obrazy svou nedokonalostí nápodoby a zpracováním explicite „upozorňovaly“, že se jedná o obraz. Zatímco tradiční obrazy jsou ontologicky abstrakcemi prvního stupně (abstrahují z konkrétního světa), technické obrazy jsou abstrakcemi třetího stupně – „*abstrahují z textů, které abstrahují z tradičních obrazů, které zase abstrahují z konkrétního světa*“ ([7], 10). Technické obrazy už nejsou oněmi výtvárnými, manuálně opracovanými plochami, nýbrž jsou výsledkem automatizovaných operací technologických aparátů, jejichž programy fungují na základě vědeckých teorií a kalkulací. Flusser pak hovoří o technoimaginaci jakožto schopnosti dešifrovat a zároveň demaskovat technický obraz. Ten je totiž ze své podstaty ideologickým klamem – tváří se jako odraz reality, ale funguje jako automatická konstrukce na základě programu svého aparátu (srov. [8], 16 – 22).

Situace se ještě více komplikuje se vznikem digitálního (elektronického, syntetického) obrazu. Použití digitální cesty tvorby fotografie, na rozdíl od cesty

¹ Charakteristika fotoaparátu coby „černé skříňky“ z něj dělá jakýsi materiální symbol problému poznání jako mentální/jazykové reprezentace skutečnosti v novověké filosofii od Bacona až po Quina.

analogické, zdánlivě na výsledku nic nemění. Digitální obraz však může vzniknout i jinou cestou než fotografickou – jako digitálně konstruovaný obraz ve fotorealistickém stylu (tedy flusserovský technický obraz *par excellence*)¹: „*počítačové vizualizační techniky ... umožňují vytvářet obrázky podobné fotografiím, u kterých žádná přímá reference k vnějšímu světu nemusí existovat*“ ([3], 349). Ačkoli takový obraz jako fotografie vypadá (hovoří se fotorealistickém stylu či virtuálním realismu), své sémantické kvality vytváří zcela na základě imitačních znázornění, simulace. Digitální zobrazení tak nejsou znakem (indexem, reprezentací) skutečnosti (jako analogová fotografie), nýbrž spíše znakem znaku.

Závěr

Teoretikové komunikace často k obrazu přistupují jako k neproblematickému, příp. ho přehlížejí. Reflexe vizuální komunikace tak zásadně zaostává za bouřlivým vývojem této stále dominantnější formy komunikace. Cílem příspěvku bylo na tento fakt upozornit a načrtnout některé problémy, které s proměnami podob vizuální komunikace a myšlení o nich souvisejí.

Literatura

- [1] AUMONT, J.: *Obraz*. Praha : AMU 2005.
- [2] BARTHES, R.: Rétorika obrazu. In: Císař, K. (ed.): *Co je to fotografie*. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 51 – 61.
- [3] BATCHEN, G.: Ektoplasma. In: Císař, K. (ed.): *Co je to fotografie*. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 341 – 351.
- [4] BAUDRILLARD, J.: *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée 1985.
- [5] BAZIN, A: Ontologie fotografického obrazu. In: týž: *Co je to film*. Praha : ČSFÚ 1979.
- [6] BOORSTIN, D.: *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York: Vintage, 1961, cit. dle <http://www.cis.vt.edu/modernworld/d/boorstin.html>
- [7] FLUSSER, V.: *Za filosofii fotografie*. Praha: Hynek 1994
- [8] FLUSSER, V.: Moc obrazu. In: *Výtvarné umění* 1996, č. 3 – 4.

¹ Jako příklad lze uvést architektonické či designerské projekty/návrhy. – Srov. Baudrillardův koncept *simulakra* (viz poz. 7).

- [9] FORET, M.: Vizualní kultura – vizuální média – vizuální gramotnost. In: Foret, M. - Lapčík, M. - Orság, P. (eds.): Média dnes: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů. Olomouc: Univerzita Palackého 2008. s. 267 – 291.
- [10] GOODMAN, N.: *Jazyky umění*. Praha : Academia 2007.
- [11] HOPFINGEROVÁ, M.: Slovo a obraz. In: Mareš, P. – Szczepanik, P. (eds.): *Tvořivé zřady. Současné polské myšlení o filmu a audiovizuální kultuře*. Praha: NFA 2005, s. 343 – 362.
- [12] HORÁK, V.: „Bildwissenschaft“ – na prahu nové vědy? In: *Filozofia*, r. 62 (2007), č. 2., s. 136 – 141.
- [13] KUNZMANN, P. – Burkard F.-P. – Wiedmann F.: Encyklopedický atlas filosofie, Praha : NLN 2001.
- [14] LAPČÍK, M.: Diskursivní kontury televizního zpravodajství a možnosti jejich analýzy. In: Foret, M. - Lapčík, M. - Orság, P. (eds.): Média dnes: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů. Olomouc: Univerzita Palackého 2008, s. 189 – 214.
- [15] PLATÓN: *Kratylos*. Praha : Oikúmené 1994.
- [16] POSTMAN, N.: *Ubavit se ke smrti*. Praha : Mladá fronta 1999.
- [17] RAMPLEY, M.: Pojem vizuální studia. In: Filipová, M. – Rampley, M. (eds.): *Možnosti vizuálních studií*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Seminář dějin umění 2007, s. 21 – 48.
- [18] REIFOVÁ, I. a kol.: *Slovník mediální komunikace*. Praha : Portál 2004, s. 170.
- [19] SEKULA, A.: O vynalezení fotografického obrazu. In: Císař, K. (ed.): *Co je to fotografie*. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 67 – 88.

Mgr. Martin Foret
 Katedra žurnalistiky
 Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci
 Wurmova 7
 771 47 Olomouc
 Česká republika
 e-mail: martin.foret@upmedia.cz

KOLIK VERZÍ MOHOU MÍT DĚJINY? NĚKOLIK POZNÁMEK NA OKRAJ MYŠLENÍ O DĚJINÁCH (NEJEN) MÉDIÍ A KOMUNIKACE

Petr ORSÁG

How many versions can history have? Several remarks on the margin of thinking about (not only) media and communication history.

This paper will look into the possibilities for interpreting history in the period of late Modernity, wherein a whole range of factors serve to complicate the introduced interpretative scheme of employed traditional historiography. This will examine, among other things, how the gradual democratization and amateur approach to formulating historical memory leads to a weakening of the position of historiography as the sole legitimate interpreter of the past and administrator of historical memory, consequently creating space for multiplications of interpretations as well as (conjunctural) manipulation.

„... s tím, co se událo, v žádném případě nelze nakládat jako s něčím fiktivním a nereálným, ne-aktuálnost uplynulého (a budoucího) naprosto nemůže být ztotožňována s ne-reálností.“ (François Châtelet)¹

„Jedinou absolutně jistou věcí je budoucnost, protože minulost se neustále mění.“ (Jugoslávský aforismus)²

Úvod

Česká historiografie to měla v druhém půlstoletí dvacátého století s interpretací a popisováním dějů minulých nepoměrně snazší než historici v liberálních západních demokraciích. Zatímco na Západě museli vědci od šedesátých let s prohlubující se krizí modernity čelit zásadnímu zpochybňování možností historické vědy zachytit minulost vědecky objektivním a racionálním způsobem a kritice poukazující na problematičnost vědeckých přístupů obecně, v tehdejší Československu byl pohyb na poli historické vědy mnohem klidnější.³ Zatímco

¹ Cit. dle: ([12], 29-30).

² Cit. dle: ([22], 195).

³ V evropském kontextu zaznívala kritika nejvýrazněji z pozic francouzského strukturalismu a poststrukturalismu (Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard, Roland

Michel Foucault problematizoval vědecký historický diskurz pojmy jako diskontinuita, zlomy a odmítal představu jednotných globálních dějin jako neudržitelnou a Roland Barthes poukazoval na nemožnost jazyka zachytit minulost v její autenticitě a navrhoval zkoumat dějiny jako specifický typ narativního diskurzu,¹ podle marxisticko-leninské teorie, která byla v Československu jediná oficiálně přípustná, měly dějiny jasné směřování a řídily se jednotnými zákonitostmi. O pluralitě dějin a zpochybňování historického materialismu mohli tuzemští historici přemýšlet jedině tajně. Bylo to omezující, ale svým bizarním způsobem i osvobozující, bylo zřejmé, jak minulost interpretovat a jak „ji psát“.

O to problematičtější situace nastala s pádem komunismu. Když se na počátku 90. let 20. století po půl století totality začala ve svobodných poměrech znovu ustavovat historická věda, ukázalo se, jak moc vězí v zajetí interpretačních schémat minulosti. Historiografie se ocitla v nové situaci a, s mírnou nadsázkou řečeno, „na začátku“ – zmizela nutnost dogmatického, vypjatě ideologického přístupu k dějinám, bylo ale nutné znovu definovat, jak „psát dějiny“, navíc se současně objevili ve veřejném prostoru noví konkurenti. Zatímco dřív byl profesio-

Barthes, Claude Lévi-Strauss aj.), jehož představitelé bývají řazeni k proudům myšlení označovaným jako postmoderní. V Československu vznikl roku 1953 Historický ústav ČSAV, který se stal ústředním orgánem československé historické vědy, jehož funkcí bylo mj. dohlížet nad tím, jak psát dějiny z pohledu marxismu-leninismu.

¹ Představu lineárního pojetí dějinného času a kontinuálních dějin směřujících k cíli už dříve kriticky revidovali historici vlivné francouzské školy Annales, kteří zdůrazňovali, že dějiny mají mnoho vrstev. Svou pozornost obrátili k opomíjeným sociálním strukturám, mentalitě či kulturním dějinám. Více viz ([10]). Tehdejší historiografii kritizoval už ve 40. letech 20. století filozof Karl Raimund Popper, podle něhož žádné „dějiny světa“ nemohou existovat, protože historik vždy musí činit nějaký výběr, abstrahovat, opomíjet. To, co, za dějiny světa bývá vydáváno, jsou podle Poppera většinou jen dějiny politické moci: „Neexistují dějiny lidstva, existuje pouze nekonečné množství dějin všech aspektů lidského života. A jedním z nich jsou dějiny politické moci. Ty jsou povýšeny na dějiny světa. Tvrdím, že je to urážka každého slušného pojetí lidstva. Jen stěží je to vhodnější než vykládat dějiny defraudace, lupičství nebo travičství jako dějiny lidstva.“ ([16], 230)

Šedesátá léta 20. století pak přinesla zpochybňování vědeckého historického zkoumání jako takového. Michel Foucault hovořil o „zproblematizování dokumentu“ coby jednoho z klíčových atributů historické vědy. Více viz ([6], 14), později šel ve svých vývodech ještě dál: „Jde o to, systematicky zlomit všechno to, oč se opíráme, abychom se obraceli do historie a uchopovali ji v její totalitě, všechno to, co ji umožňuje znovu narýsovat jako trpělivý, nepřetržitý vývoj. Je třeba na kousky rozbít to, co by umožňovalo útěšnou hru na rozpoznávanou...“ ([7], 85).

nální historik brán jako jediný povoláný interpret minulosti a nejdůležitější správce vědecké paměti, v nové realitě se začala naplno veřejně projevovat mnohost interpretací minulosti, zvláště té nedávné a historik začal ztrácet své, do jisté míry výlučné postavení. Např. Karel Bartošek vnímal nově vzniklou situaci jako problematickou („Tisíce demokraticky zvolených radních se stávají každodenními interprety minulosti“), i proto vyzýval ke hledání dějinné návaznosti a vzniku nové oficiální paměti („Česká přítomnost je znovu poznamenána diskontinuitou“) ([3], 99 – 108).¹ Důsledkem vzniklé názorové plurality budiž např. i to, že interpretace událostí z podzimu roku 1989 ve střední a východní Evropě zůstává i po dvou dekáдах otevřená v tom nejzásadnějším – zda tehdejší změny je možno považovat za revoluci či ne.²

Vzestup různých forem laicky vytvářené historické paměti jakoby souzněl s nepříliš velkou chutí historiků poslední doby k velkým syntetickým pracem.³ Metodologické tápání v tom, jak přistupovat k interpretaci minulosti, zmiňují i renomovaní historici, např. autor osobité dějinné syntézy Dvě století střední Evropy Jan Křen: „Souběžně s konjunkturou mikrohistorií se rozmáhá i skepse k velkým historickým příběhům, ne-li k platnosti historického poznání vůbec. Není divu: stačí uvést těžké omyly společenských věd v souvislosti s rokem 1989 anebo podcenění virulence národních pohybů v této i následující době. Selhal velký pokus marxismu o celistvou interpretaci dějin pomocí paradigmatu základny a nadstavby a střídý společenských formací. Povážlivě se množí pochyby ohledně jeho západního antipodu, modernizační teorie. Rozhodně selhala

¹ Historik Karel Bartošek začal publikovat své historické práce v 50. letech 20. století, kdy coby mladý komunista zastával pozice marxismu-leninismu, v 60. letech se změnil v oponenta a kritika režimu a v 80. letech odešel do exilu ve Francii, kde publikoval své práce již dobře obeznámen se situací západní liberální historické vědy.

² Někteří autoři soudí, že ano (např. Jiří Suk, autor jedné z dosud nejzdařilejších syntéz nazvané Labyrintem revoluce ([18]), akceptuje výklad britského sociologa Antonyho Giddense, který tvrdí, že tehdejší sociální a politické dění naplňuje základní kritéria revoluce a lze je tedy takto nazývat ([8], 470-472). Jiní tyto události nepovažují za revoluci, ale za tzv. negociovanou tranzici, kdy přechod k demokracii byl vyjedнан mezi představiteli starého režimu a protirežimní opozicí. Srov. např. ([17]).

³ Výjimky pochopitelně existují – např. rozsáhlý a dosud nezavršený projekt Velkých dějin zemí Koruny české nakladatelství Paseka. Příznačné přitom je, že tyto počiny nezřídka iniciují a zaštiťují nakladatelé, nikoli vědecké instituce.

i představa konce dějin, které měly napříště probíhat jen po linii západní liberální modernity.“ ([11], 30 – 31) ¹

Minulost, realita, fikce

Tolik tedy stručný nástin problematiky na úvod. Nyní uvedu jeden konkrétní příklad z výuky, skrze který se pokusím rozvinout téma příspěvku. Studentka měla za úkol vypracovat seminární práci o stavu československých médií v únoru 1948. V práci bylo možné přechít si mimo jiné tyto věty: „Politika vedení stran, které se zastávaly zájmů buržoazie, směřovala den ze dne více k zjevné opozici. Z dočasného spojení se z nich stával odpůrce revoluce, a to dovedlo v začátku roku 1948 buržoazii až k zoufalému pokusu o kontrarevoluční puč. V jeho přípravách měl právě tisk těchto antisocialisticky orientovaných stran mimořádný úkol: dezorientovat masu, označit komunisty v jejich očích za spiklence nerespektující zákony.“

Bylo by pochopitelně možné odbýt vše tvrzením, že nepřiliš nadaná studentka jen využila nesprávné prameny. Věc je ale složitější, v textu krom pramenů marxistické proveniencí pracovala i s prameny současnými a výsledkem byl nesořodý slepenec. Studentka zkrátka pracovala s několika odlišnými verzemi dějin, které položila v textu vedle sebe, a protože neměla dostatek znalostí a zkušeností, nepřípadlo ji to divné. Práci jsem jí vrátil k přepracování, záměrně jsem neřekl, v čem konkrétně je problém, jen jsem uvedl, že jí chybí kritický odstup od některých pramenů, jež využívá, ať si tedy text znovu projde. Napodruhé již marxisticko-leninskou verzi dějin médií, s níž pracovala prve, výrazně potlačila ve prospěch současného liberálního pojetí.

¹ V této souvislosti je vhodné alespoň zmínit i současnou diskusi o tom, jak nyní psát evropské dějiny. Zjednodušeně řečeno jde o to, zda pro sjednocenou Evropu lze sepsat něco jako „společnou evropskou učebnici dějepisu“, která by překročila klasický rámec národních historiografických popisů, jež se většinou odehrávají v bipolárním vidění my – oni. Srov. např. monotematické číslo *Revue Prostor* č. 76/2007 s podtitulem „O přepisování evropských dějin“. Názory některých diskutujících nejsou nepodobné slovům Lorda Actona z počátku 20. století, kdy při přípravě *Cambridgeských moderních dějin* svým spolupracovníkům říkal: „... Waterloo musí být takové, aby uspokojilo Francouze i Angličany a stejně tak i Němce a Nizozemce“. ([1], 67) Byl přesvědčen, že lze vytvořit univerzálně sdílenou verzi výkladu dějin, která bude akceptovatelná pro všechny.

Příběh lze jistě vnímat jako banální. Ukazuje však současně i k něčemu podstatnějšímu: a sice k tomu, že minulé verze a interpretace dějin jsou pořád s námi. A to nejen v této zbytnělé podobě marxistických učebnic historie médií. Přezívají dál v kolektivní paměti,¹ v hlavách politiků, atd. Zůstaňme ještě chvíli u oné studentky a domysleme příběh dál. Sebevědomá studentka se namísto poslušného konvenčního přepracování práce rozhodne oponovat: Co je špatné? V čem je „vaše“ verze dějin lepší, pravdivější? Následně v soudobém tisku (s akcentem na ten radikálně levicový) najde dostatek pramenných důkazů podporujících jí užitou verzi dějin, v archivu dohledá další dokumenty a navíc vyzpovídá prastrýce-komunistu a jeho družku, čímž metodou „oral history“ dodá osobní autentické svědectví pamětníka, který potvrdí tezi o únorovém vítězství pracujícího lidu a buržoazní reakci.

Tuto jednoduchou konstrukci lze poměrně snadno jasnými argumenty vyvrátit, každopádně ale přesvědčování studentky by se její naznačenou aktivitou problematizovalo. Příběh totiž odkazuje na obecnější problém – případů, kdy lze různé kauzální souvislosti hledat a dokazovat obtížně, existuje v dějinách vždy mnoho a to rozostřuje možnosti „poznatelnosti“ minulosti a rozšiřuje prostor pro různě motivované způsoby manipulace.

Je také třeba zmínit, že popisování dějů minulých je a vždy bylo velmi ideologickou záležitostí² a je iluzí myslet si, že liberální éra to jednou provždy vyřešila (viz např. skeptický názor Jana Křena výše).

Položme si nyní jednoduchou a zdánlivě nesmyslnou otázku: Existují dějiny? Připusťme, že ano, ale souhlasíme-li, musíme se současně pokusit odpovědět, jaké dějiny máme na mysli? A jsou něčím, co je naší součástí, funkcí přítomnosti, nebo něčím, co stojí mimo nás? Vně?

To, co za dějiny totiž většinou (v obecném vnímání) považujeme, jsou dějiny „psané“, nějak zaznamenané, dějiny-text.³ Tedy dějiny, které před nás staví historiografie. A ta z nich – nutně a vždy – činí konstrukt, který podléhá výběru faktů, selekci dat, následně různým mírám a způsobům interpretace atd.

Ostatně i sám historický fakt je konstrukcí, něčím, co se v průběhu historikova bádání tvoří, konstruuje. „Jde o výtvar historika, a to o výtvar opakovaně

¹ O historickém utváření kolektivní paměti srov. např. ([12]).

² Více o tématu – srov. např. ([1]).

³ „Textem“ mám na mysli nejružnější způsoby kódování, lhotejno, zda jde o prameny psané, obrazové atd.

přetvořený, jde o invenci a produkt, jenž vzniká pomocí hypotéz a domněnek ... Vytvořit nějaký fakt znamená zkonstruovat ho,“ říká Lucien Febvre. ([12])

Ptejme se tedy dál – lze psát dějiny i jinak, než jako konstrukt minulosti? Například historik Petr Čornej si myslí, že ano. Je si vědom toho, že ani primární prameny, s nimiž historik pracuje, nezachycují minulost přímo, ale nějakým způsobem ji interpretují. A historik následně de facto provádí jakousi interpretaci na druhou, „interpretaci interpretací“. Současně ale Čornej optimisticky tvrdí, že v jistém smyslu lze k minulosti přistupovat jako k rekonstrukci: „Sotva lze popřít časovou posloupnost a příčinnou souvislost Pražského jara, srpnové intervence vojsk Varšavské smlouvy a tzv. normalizace ... Dějiny se z tohoto pohledu nejeví jako konstrukt či fikce, nýbrž jako rekonstrukce minulosti založená na zřetězení nezpochybnitelných faktů a na logických argumentech, zkrátka jako výsledek bádání, které má svůj řád a smysl.“ ([4], 20)

Petr Čornej se vymezuje vůči fikci. Právě blízký vztah mezi historickou prací a literárním vyprávěním, tedy fikcí, je předmětem vážné diskuse v odborných kruzích už více než tři desetiletí. Kupříkladu Hayden White, jeden z těch, s jehož jménem je spojen tzv. „lingvistický obrat“, pracoval s tezí, že „historické texty jsou literární artefakty“ a tedy, že historie je v zásadě literárním žánrem jako jakýkoliv jiný.¹ To zastánci tradiční historie zásadně odmítli.

Jednou z odpovědí byl tzv. test holocaustem, který formuloval Berel Lang. Vztah mezi historií a fikcí lze podle něj otestovat právě skrze holocaust: „Skutečnost nacistické genocidy je rozhodující moment, který odděluje historický diskurs od procesu imaginativního zobrazení – možná ne jedinečně, ale tak jistě, jak jen můžeme žádat od jakéhokoli faktu anebo jak je toho jakýkoli fakt schopen.“ White svou teorií historiky nepřesvědčil.² Zastánci postmoderní výzvy dál vedou s obhájcí historie jako vědy spory o tom, jak přistupovat k popisu minulosti.³

¹ Jde zejména o knihu *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973, v níž White navazuje na Rolanda Barthesa a jeho esej *Le discours de l'histoire* z roku 1967. Whiteovy teze lze zjednodušeně shrnout do dvojrovnice: historický narativ = literární narativ = fikční narativ. Srov. např. ([5], 30).

² Více o tématu – srov. např. ([5]).

³ Historik Jacques Le Goff, zastánce interdisciplinárního přístupu v historickém zkoumání, v knize *Paměť a dějiny* rozvíjí nad Proustovým Hledáním ztraceného času úvahu o nové „románové paměti“, které je třeba vyhradit místo v řetězci „mýtus-historie-román“. ([12],

V kontextu debat o blízkosti historie a literárního vyprávění bych se nyní pokusil stručně upozornit na některé aspekty, které sblíží psaní dějin s psaním, tvorbou mediálních obsahů, zejména těch zpravodajských.

Následující úvahy odvíjím od teze, že psaní dějin nemůže být víc než konstruováním minulosti a historiografie tedy ve výsledku vždy nabízí jen konstrukt. Stejně tak jakýkoli mediální text je nutno chápat jako sociální konstrukt, jako něco, co společenskou realitu svým způsobem odráží, ale současně také konstruuje.

Při psaní a interpretaci dějin historici ke zkoumání minulosti využívají metod, které sami označují za „objektivně vědecké“. ([12])

I zpravodajství ovšem pracuje s konceptem objektivity, která patří mezi základní pojmy liberální žurnalistiky. Mediálními teoretiky je chápána jako ideál, k němuž se žurnalisté vztahují, ale který fakticky zastírá subjektivní povahu zpravodajství.¹

Ani vědecké poznání dějin nemůže být zcela objektivní, protože se nemůže „odpoutat od svých lidských postojů, zejména jedná-li se o zhodnocení významu určitých faktů a jejich příčinných vztahů.“ ([12], 122)²

V jednom z vlivných pojetí (tzv. Westerthalův model) obsahuje novinářská/mediální objektivita dvě složky: faktičnost a nestrannost. Nestrannost sleduje, zda jsou informace zpracovány tak, aby poskytovaly příjemci nezkreslený pohled, a zda se vyjadřují „všichni relevantní aktéři v obdobném rozsahu a zpracování.“ ([19], 145 – 149)

Nestrannost historikova je v tom, že „nesmí rozvíjet nějakou tezi, nesmí obhajovat nějakou věc, ať už je jakákoli, proti výpovědi existujících svědectví.“

107) Nabídl tak sice nepřímě, ale podle mého názoru velmi elegantně potenciální odpověď pro oba znesvářené tábory.

Literární teoretik Lubomír Doležel z jiných pozic k debatě uvedl, že se opomíjí „základní bod této výzvy: ten, v němž se praví, že mezi diskursem (psaním, reprezentací, znakem) a skutečností existuje nutná a nepřemostitelná mezera, že žádný znak, žádná reprezentace nemůže poskytnout přístup ke skutečnosti, nemůže 'zaháknout realitu'“ („Hook onto reality“ je termín filozofa Richarda Rortyho - historie nemůže zajistit realitu). ([5], 34)

¹ O historickém vývoji požadavku objektivity ve zpravodajství - srov. např. ([13], 68 – 79).

² Historik Jan Křen hovoří o nezbytnosti odstupu a objektivitě historické práce, současně ale připouští, že „z pera jiných autorů, jiné generace či jiné národní příslušnosti mohou vznikat, vznikají a jistě také vzniknou příběhy dějin pojaté jinak a s jinými akcenty.“ ([11], 15)

Historik Wolfgang Mommsen také uvádí, že historická díla jsou „vědecky“ ověřitelná intersubjektivně – skrze posouzení jiných historiků. Definuje tři způsoby ověření: a) zda byly použity náležité prameny a vzaty v úvahu nejnovější poznatky, b) do jaké míry se názory daného historika přiblížily optimálnímu využití všech existujících historických údajů, c) zda jsou explicitní či implicitní modely výkladu přesné, souvislé a neprotiřečí si ([12], 122 – 123).

Prakticky totožný postup bychom mohli aplikovat na verifikaci různých skutečností při tvorbě mediálních textů.

A konečně ještě jedna podobnost: trvalou součástí výkladu dějin je nepochybně i mýtus. Mytologická rovina je ovšem přítomna i ve zpravodajství.¹

Nepochybně je mnoho aspektů, které z logiky věci naopak zpravodajství a historiografii vzdalují. Navzdory tomu se však jak psaní dějin, tak psaní zpravodajství řídí zákonitostmi, které jsou si v leccems blízké. Současně platí, že jak „produkty“ psaní dějin, tak „produkty“ psaní zpravodajství zůstávají konstruktem, který více či méně vypovídá o minulé realitě. V debatě o možnostech a způsobech psaní historických textů jsem proto považoval za užitečné na tyto skutečnosti upozornit.

Závěr

Slovinský filozof Slavoj Žižek říká, že „jediné, co lze náležitě zformovat, je otázka, hádanka, kdežto odpovědi jsou jednoduše zkrachovalé pokusy zacetit trhlinu této záhady“. ([23], 29) V názvu příspěvku se ptám, kolik verzí mohou mít dějiny. Namísto „zkrachovalého pokusu“ odpovědět, že mnoho, nebo alespoň více, bylo by lépe zdůraznit „jak kdy“. Ale o to v zásadě nejde. Příspěvek se spíše snažil pojmenovat/artikulovat některé ze současných metodologických obtíží souvisejících s psaním a interpretací dějů minulých. Jasná a jednoduchá rada či řešení pochopitelně neexistuje. Na úplný závěr zmíním ještě jeden možný a podle mého opomíjený způsob „psaní dějin“, který je v českém vědeckém (nejen historickém) diskurzu v zásadě tabu – a sice esej.² Je to žánr subjektivní,

¹ Více o přítomnosti mytologických aspektů v dějinách – srov. [12], ve zpravodajství – srov. např. ([2, 19]).

² K tématu využití eseje coby vědeckého žánru se v poslední době vyjádřil např. sociolog Miroslav Petrusek, který v esejí Viděno z pranyře věnovaném sociologu Georgu Simmelovi vznáší otázku: „Nebylo by už načase uznat esej za plnohodnotný akademický žánr?“ ([15]). Zásadně esejisticky se vyjadřuje např. filozof Václav Bělohradský, žánr esej užíval

stojí rozkročen někde na pomezí mezi vědou, literaturou a publicistikou (opět tedy blízko k těm fikčním světům), nicméně je nepochybné, že v jistém smyslu právě esej může patřit např. v historické vědě k vůbec nejvyšším stupňům historické interpretace. Právě skrze esej lze mnohdy snáze a lépe než striktním/svazujícím jazykem čisté vědy tematizovat problematické aspekty minula a pojmenovávat mnohá zapovězená témata. Netřeba dodávat, že sepsání brilantního eseje vyžaduje krom skvělé vědecké erudice a intelektuální potence i nepochybný literární talent.

Literatura

- [1] APPLEBYOVÁ, J., HUNTOVÁ, L., JACBOVÁ, M.: *Jak říkat pravdu o dějinách. Historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury 2002.
- [2] BARTHES, R.: *Mytologie*. Praha : Dokořán 2004.
- [3] BARTOŠEK, K.: *Češi nemocní dějinami. Eseje, studie a záznamy z let 1968-1993*. Praha, Litomyšl : Paseka 2003.
- [4] ČORNEJ, P.: Věčný problém: jak psát dějiny? In: Bláhová, Kateřina, Sládek Ondřej (eds.): *O psaní dějin*. Praha : Academia 2007, s. 15-40.
- [5] DOLEŽEL, L.: *Fikce a historie v období postmoderny*. Praha : Academia 2008.
- [6] FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Praha : Herrmann a synové 2002.
- [7] FOUCAULT, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha : Nakladatelství Svoboda 1994.
- [8] GIDDENS, A.: *Sociologie*. Praha : Argo 1999.
- [9] CHUCHMA, J.: *Hlásali myšlenky, a myšlení nikde*. In: Mladá fronta Dnes, 4. 12. 2001, 8.
- [10] IGGERS, G.: *Dějepisectví ve 20. století*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny 2002.
- [11] KŘEN, J.: *Dvě století střední Evropy*. Praha : Argo 2005.
- [12] LE GOFF, J.: *Paměť a dějiny*. Praha : Argo 2007.

v posledních letech života i historik Dušan Třeštík ([20, 21]). Specifický a velmi osobitý (chcete-li postmoderní) způsob výkladu dějin nabídl i spisovatel Patrik Ouředník ve své esejisticky pojaté *Europeaně*, v níž spojil jak „psaní o dějinách“, tak literaturu. ([14]). Kritici si s žánrovým zařazením jeho textu nevěděli příliš rady, např. Josef Chuchma jej označil za „esejistickou prózu, prozaizovaný esej, literaturu fabulovaného faktu“, téměř nikdo z nich však nezpochybňoval, že jde o zdařilý počín.

- [13] MCNAIR, B.: *Sociologie žurnalistiky*. Praha : Portál 2004.
- [14] OUŘEDNÍK, P.: *Europeana*. Stručné dějiny dvacátého věku. Praha : Paseka 2001.
- [15] PETRUSEK, M.: *Viděno z pranyře*. In: A2 kulturní týdeník, č. 27/2008, s. 16-17.
- [16] POPPER, K. R.: *Otevřená společnosti a její nepřátelé II*. Praha : Oikúmené 1994.
- [17] SZOMOLÁNYI, S.: *Klukatá cesta Slovenska k demokracii*. Bratislava : Stimul 1999.
- [18] SUK, J.: *Labyrintem revoluce. Aktéři, zápletky a křížovatky jedné politické krize (Od listopadu 1989 do června 1990)*. Praha : Prostor 2003.
- [19] TRAMPOTA, T.: *Zpravodajství*. Praha : Portál 2006.
- [20] TŘEŠTÍK, D.: *Mysliťi dějiny*. Praha : Paseka 1999.
- [21] TŘEŠTÍK, D.: *Češi a dějiny v postmoderním očistci*. Praha : NLN 2005.
- [22] WALLERSTEIN, I.: *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha : Sociologické nakladatelství 2005.
- [23] ŽIŽEK, S.: *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Tranzit 2007.

PhDr. Petr Orság
 Katedra žurnalistiky
 Filozofická fakulta Univerzity Palackého
 Wurmova 7
 771 80 Olomouc
 Česká republika
 e-mail: petr.orsag@upmedia.cz

ÚVAHA NAD PÍ SOMNOU A FILMOVOU NARÁ CIOU AKO MÉ DIOM HISTORICKÉHO POZNANIA

Juraj ŠUCH

Reflection on Narrative as The Medium of Historical Knowledge in Written Texts and Films

The author of the article points out the significance of Hayden White's and Frank Ankersmit's constructivist understanding of the nature of narrative. The author stresses the non-privileged position and the specific approaches of the written text and film to the past as well as to the film's role as a medium for delivering historical knowledge.

Už po niekoľko storočí je pre historikov dominantným sprostredkovateľom historického poznania písomný text, vzniku ktorého predchádzala a neskôr ho neustále sprevádzala (a výrazne dopĺňala) ústne podávaná narácia. Historici uprednostňovali na sprostredkovanie svojich informácií recipientom písomným text (naráciu) najmä pre jej viaceré funkčné prednosti.¹ K utváraní tradície spájania histórie s písomnou historickou naráciou významne prispel proces disciplinarizácie histórie ako vedeckej disciplíny v 19. storočí, keď sa písomný text historických narácií (približujúcich „ako to vlastne bolo“) začal posudzovať predovšetkým vo vzťahu k pramennému materiálu. Písomný text historikov začal byť považovaný za dôveryhodný transparentný prostriedok poskytujúci pravdivý „odraz“ diania v minulosti, ktorý postupne prispieval k budovaniu jednej pravdy o minulosti. Medzi anglosaskými historikmi tento „optimistický“ názor v druhej polovici minulého storočia zastával G. E. Elton.² Od druhej polovice minulého

¹ Využívanie písomného textu ako média pre sprostredkovanie historického poznania historikmi bolo viazané na jeho nenáročnú tvorbu, relatívne jednoduchú prístupnosť a predovšetkým na jeho trvalejšie fixovaný obsah v porovnaní s ústne podanou naráciou. Písomný text bol tak otvorený kritike recipientov ako aj následnému upresňovaniu historikov odstraňujúcemu z neho fiktívne prvky.

² Pre Eltonove chápanie povahy histórie mal kľúčovú úlohu výskum prameňov a s ním súvisiacej metódy, ktorú vymedzil ako „uznaný a potvrdený spôsob objavovania významov a súvislostí z pravdivých faktov a udalostí minulosti celkom ovládaný prvým pravidlom historického porozumenia, ktorý vychádza z faktu, že minulosť musí byť študovaná s ohľadom na jej vlastné špecifiká, pre jej vlastný účel a v jej vlastných súvislostiach“ ([6], 65). Zároveň zdôraznil, že predovšetkým detailné poznanie prameňov a faktov je cestou

storočia sa predstava o postupnom vytváraní jedného obrazu o dianí v minulosti aj napriek zrejším pokrokom vo výskume prameňov a výraznej profesionalizácii historickej komunity sa začala javiť ako čoraz viac problematickejšia. Niektorí historici tento stav dávali do súvisu s módnymi teóriami, ktoré skresľujú výsledky historického výskumu (G. E. Elton) alebo s „prirodzeným“ charakterom vývoja v historiografii, očakávajúc postupnú kryštalizáciu jedného „správneho“ obrazu minulosti.

Časť teoretikov histórie začala uvažovať o strate zjednocujúceho princípu, ktorý sa podieľal na optimistickej predstave o postupnom približovaní sa k pravde o minulosti (napr. L. O. Mink), pričom od polovice 60. rokov minulého storočia sa objavovali práce, ktoré zameriavajúc sa na skúmanie tvorby a povahy historických narácií sa snažili odhaliť príčiny narastajúcej plurality interpretácií minulosti. Medzi tieto diela patrila práca Arthura Danta *Analytická filozofia dejín* (1965) (v ktorej poukázal a zdôvodnil konštrukčný charakter naratívnych viet) a Haydenova Whitova kniha *Metahistória* (1973) alebo *Trópy diskurzu* (1978). Hayden White vo svojej najznámejšej práci *Metahistória* zdôvodňoval svoje relativistické chápanie histórie vychádzajúce z predstavy, že pri tvorbe akejkoľvek naratívnej predstavy sa historik nemôže vyhnúť použitiu výkladových stratégií súvisiacich s estetickými, ideovými a argumentačnými aspektami akejkoľvek historickej narácie. Existujúcu pluralitu interpretácií a rôznorodých pohľadov na minulosť sa tak pokúsil zdôvodniť používaním rôznych kombinácií týchto výkladových stratégií pri tvorbe historickej narácie historikmi. Zároveň White vyjadril presvedčenie o hlbinnom (poetickom) predzobrazujúcom akte viazanom na trópy, ktorý determinuje koherenciu a konzistenciu historickej narácie ([9], 30 – 31). Na základe takto chápanej predstavy o povahe historických narácií uvažoval o nich ako „verbálnych fikciách, obsahy ktorých sú rovnako tak vynaliezané ako podložené prameňmi“ ([10], 82). Významnú úlohu v procese tvorby ako aj následne v texte historických narácií vo Whitovom chápaní povahy

k profesionálnemu (vnútornému) historickému poznaniu minulosti, ktoré na rozdiel od neprofesionálneho (vonkajšieho) poznania si nemusí vypoľahovať tzv. duchom doby či národným charakterom ([6], 17 – 19). Podľa Eltona historik pokúšajúci sa o objavenie pravdy o minulosti sa môže prepracovať k nej za pomoci „správne“ položených otázok a aplikovania štandardov pravdepodobnosti, pričom súčasne musí realizovať dva procesy: „pochopenie čo dôkazy skutočne preukazujú a pochopenie, ako zapadajú do seba“ ([6], 84). Elton zdôrazňoval „autonómny“ postoj historika pri výskume a písaní o minulosti, ktorý mal zahrňovať vyhýbanie sa teóriam a zaujatie konzervatívneho postoja.

histórie majú trópy a figuratívne výrazy. Zatiaľ čo historici sa snažili poukazovať na osobitosť svojej disciplíny aj zdôrazňovaním ich záujmu o jedinečné udalosti, ktorým malo „zodpovedať“ doslovné vyjadrenia v ich opisoch, tak White sa sústredil na dokazovanie nevyhnutnosti používania figuratívnych výrazov v samotných naráciách. V tejto súvislosti tvrdil, že historickú naráciu je možné chápať ako „symbolickú štruktúru, ktorá nereprodukuje udalosti, ktoré opisuje; hovorí o tom, akým smerom máme premýšľať o udalostiach, (...) vyvoláva v našej myslí predstavy vecí, ktoré uvádza rovnakým spôsobom, ako to robia metafory“ ([10], 91). V spojitosti s literárnym charakterom historických narácií White upozorňoval na aj viacvrstevnosť historického diskurzu, ktorá je nápadne podobná vrstevnatosti literárneho textu ([10], 107 – 117).

Tradičnú predstavu o (písomných) historických naráciách ako istých transparentných prostriedkoch sprostredkujúcich „pravdu“ po minulosti spochybňoval Frank Ankersmit svojou analýzou povahy historických narácií v práci s názvom *Naratívna logika* (1983). Základným východiskom jeho úvah o ich povahe bolo rozlišovanie medzi fázou historického výskumu (zameriavajúceho sa na získavanie faktov) a následnou fázou naratívnej interpretácie výsledkov historického výskumu (faktov), v ktorej sa fakty spájajú do jedného konzistentného naratívneho celku. V spojitosti s touto fázou Ankersmit hovorí o naratívnom písaní o dejinách, ktoré má značnú relevantnosť, keďže „historiografická hodnota časti histórie je menej determinovaná v nej predstavenými faktami ako naratívnu interpretáciou týchto faktov“ ([1], 1). Zároveň Ankersmit zdôraznil kvalitatívnu osobitosť naratívneho celku, ktorý sa podľa neho nedá redukovať len na spojenia viet, pričom upozornil, že pri neexistencii presných transformačných pravidiel (prekladajúcich dianie v minulosti do lingvistického celku mali by sme sa vyhýbať používaniu pojmov „pravdivý“ alebo „nepravdivý“ historická narácia.¹

Pri analýze povahy celkov historických narácií Ankersmit poukazoval na (formujúci) význam logických entít nazývaných naratívne substancie (viazané napríklad na pojem „renesancia“ alebo „manierizmus“), ktoré majú svoju funkciu len na úrovni slov a tvrdení v historických naráciách.² Vzhľadom na rozho-

¹ Legitímne používanie pojmov „pravdivý“ a „nepravdivý“ je podľa neho možné pre len pre jednotlivé tvrdenia, pričom v súvislosti s historickými naráciami navrhol používanie „termínov ‚subjektívny‘ a ‚objektívny‘“ ([1], 77).

² Tieto naratívne substancie stelesňujúce povahu interpretácií minulosti nepoukazujú na niečo mimo seba a preto majú podľa Ankersmita samoreferenčný charakter. Problém referencie naratívnych substancií ilustroval na príklade naratívnej substancie „manierizmu“

dujúci význam naratívnych substancií (majúcich podobné funkcie ako metafory, prostredníctvom ktorých je opisovaná minulosť a individualizovaný jej obraz) v štruktúre historických narácií Ankersmit navrhol pri skúmaní objektivity historických narácií vychádzať z porovnania ich originality a šírky (maximalizácie) obzorov ([1], 289 – 240). Ankersmit svoje konštruktivistické („postmoderné“) chápanie povahy historických narácií začal spájať aj s myšlienkou reprezentácie.¹ Frank Ankersmit v práci *Historická reprezentácia* (2001) dával svoje chápanie povahy historickej narácie ako reprezentácie do kontrastu s jej tradičným chápaním, ktoré bolo z jeho pohľadu viazané na len deskripciu. Ankersmitovo zdôrazňovanie chápania historických narácií ako reprezentácií vychádzalo z konštruktivistického charakteru tvorby historickej narácie nevyhnutne vyžadujúcej aplikáciu určitých naratívnych substancií ako aj nestabilného (nefixovaného) vzťahu celku historickej narácie k historickej realite.² Na rozdiel od deskripcie historický text (podobne ako portrét) podáva okrem deskripcie istú jedinečnú „osobitosť“ epochy alebo jej aspektu prostredníctvom kreovania hlbších úrovní reality.³

Analýzy (písomných) historických narácií v prácach Haydena Whita a Franka Ankersmita poukázali na to, že proces ich tvorby, v rámci ktorého sa integrujú viaceré „nehistorické“ faktory a prvky, má podiel skôr na ich netransparentnom (znejasňujúcom) „pohľade“ na minulosť, ktorý je „upresňovaný“ len recipientovou imagináciou. Nepochybné tieto ich analýzy sú jedným z podnetov pre spochybňovanie významu a privilegovaného postavenia vybraných historických

spomínaného na začiatku minulého storočia pri interpretovaní výtvarného umenia v 16. storočí v Taliansku. Na rozdiel od prírodných vied a fenoménu, akým je napríklad elektromagnetizmus, v histórii umenia prípadné popieranie použitia tohto fenoménu (manierizmu) by bolo podľa Ankersmita celkom legitímne akceptovateľné. ([1], 175)

¹ Opodstatnenosť chápania historických narácií ako reprezentácií zdôvodňoval najmä netransparentnosťou významovo mnohoznačných historických narácií zobrazujúcich historickú realitu ako aj indetermináciou vzťahu medzi reprezentáciou a tým čo je reprezentované, ktorá „nie je možná v aj v najviac liberálnych epistemológiách“ ([2], 104).

² Ankersmit tvrdil, že v prípade deskriptívneho tvrdenia „Táto mačka je čierna“ je možné odlíšiť časť referujúcu na „túto mačku“ a časť súvisiacu s jeho určitými vlastnosťami „je čierna“. Takéto rozlíšenie podľa neho nie je možné v prípade reprezentácie čiernej mačky v jej zobrazení na obrázku alebo jej fotografie. Podobne nie je možné uskutočniť takéto rozlíšenie aj v prípade historického textu, ktorý je o renesancii. ([3], 39).

³ Podľa Ankersmita samotné reprezentácie odkrývajú v sebe nekonečné množstvo rôznych úrovní, ktorým sa prispôsobuje realita. ([3], 44)

narácií pri voľbe pohľadu na minulosť. Spochybňovanie výlučného postavenia vybraných (písomných) historických narácií malo vplyv na znejasnenie demarččných hraníc nielen medzi historickými naráciami a literárnym naráciami, ale aj na postavenie filmových narácií. Zatiaľ čo historici predpokladali, že obsah (písomnej) historickej narácie je adekvátnym odrazom minulosti, ktorý na rozdiel od iných typov narácií neobsahuje fiktívne prvky (pretože jednotlivé tvrdenia sú potvrdzované dostupným empirickým materiálom), tak film (filmová narácia) boli odsúvané pre nevyhnutné „fiktívne“ domýšľanie detailov historických udalostí na nižšiu (menej „vedeckú“) úroveň poznania minulosti.¹ Tento tradičný pohľad na postavenie filmovej narácie dokumentuje napríklad David Herlihy v stati *Som Kamera?* [7]. David Herlihy s filmom a filmovou naráciou pri približovaní historickej reality spája niekoľko nevýhod. Tieto sú podľa neho spojené so zjavne skresleným predstavovaním „autentickej skutočnosti“, ktorá predpokladá, že recipient prijme ilúziu, že sa pred ním odohráva aktuálna minulosť. Zásadným problémom je pre neho absencia historického kriticismu, vychádzajúceho z kritiky prameňov ([7], 1187). Samotná historická narácia môže podľa neho zobrazovať len povrchové vrstvy (ilustrovat) túžby a naznačiť motívy prostredníctvom predstavenia situácií, priblížiť názorne udalosti, ale nedokáže podať „trvalé štruktúry formujúce konanie a vytvárajúce udalosti“, a preto má „zjavné problémy v ponúknutí niečoho presahujúceho jednoduché vysvetlenie okolností vzniku udalostí“ ([7], 1190 – 1191). Pravdepodobne je diskutabilný názor Herliho, že film nemôže poskytovať pre udalosti a pramene primeraný kontext, ktorý vychádza z osobných motívov alebo klenúcich sa ekonomických síl či vládnučích ideológií ([7], 1191). Z jeho pohľadu film účinne prezentuje vizuálny aspekt histórie ale nie celú históriu alebo kritický aparát ([7], 1192).

Popredný americký teoretik histórie Robert Rosentstone nachádza medzi písanou naráciou a filmom viacero spoločných prvkov. V súvislosti s filmom tvrdí, že filmy podobne ako písaná história podávajú príbeh so začiatkom, vyvrcholením a koncom (s morálnymi odkazom), pričom film zdôrazňuje históriu ako príbeh indivíduí, postáv v zjednotenej a uzavretej minulosti, ktorú dramatizuje, personalizuje a emocionalizuje a tým ju spredmetňuje ako proces. ([8], 47 – 48)

¹ Nižšiu úroveň v porovnaní s historickými naráciami dokumentuje diagram Zdenka Beneša o funkčnom poli historickej kultúry ([4], 157). Na druhej strane zostáva otvorená otázka, čo mal Zdeněk Beneš presne na mysli, keď tvrdil, že keď budeme „vedeckú aktivitu vnímať ako sociokultúrnú aktivitu, ktorej je vedecké poznanie historickej skutočnosti základňou, musí sa celá interpretácia problému (postavenia filmu) výrazne pozmeniť“ ([4], 124).

Film podľa neho hovorí jazykom, ktorý je metaforický a symbolický, jazykom vytvárajúcim sériu bezprostredných a možných realít skôr než realitu, ktorá je doslovne pravdivá – napriek tomu sa s ňou pretína ([8], 48). Podobne na problematiku filmu a histórie nahliada aj Ian Christie, ktorý poznamenáva, že film konštruje „svety“, môže byť plodne porovnávaný so spôsobom, ako historici konštruujú svoje perspektívy (čo znamená, že experimentálne filmy môžu podať proces narácie, reprezentácie, charakterizácie a tým provokovať tradičnú historiografiu) a tak naspôľovať nové otázky. Z jeho pohľadu historické filmy sú skôr o rozdieloch než o podobnostiach medzi vtedy a teraz, pričom vo filme sa kladie menej dôrazu na problematiku doslovného realizmu než na hodnoty perspektívy ([5], 165).

V prípade, ak nahliadame z konštruktivistickej perspektívy Whita a Ankersmita na historickú naráciu a filmovú naráciu, tak sa zdá, že v procese tvorby istej naratívnej predstavy o dianí v minulosti sú medzi režisérom a historikom podobnosti. Rozdiely sa objavujú pri konštruovaní písomnej narácie a filmovej narácie ako aj pri dekodovaní ich obsahu, ktorý predstavuje mnohovýrobový konštrukt. Pri písomnej narácii môže vzniknúť ilúzia, že sa čitateľ približuje bližšie k realite, pretože dekodovanie textu poskytuje čitateľovej predstavivosti značný priestor na domýšľanie detailov a reality. Toto domýšľanie v prípade recepcie filmovej narácie za neho vypracuje režisér filmovej narácie. Pri kritikom uvedenom si procesu konštrukcie narácie (obsahujúceho selekciu dát, určovania významov a perspektív) je zrejme, že v zásade tieto dva druhy narácií môžu byť rovnako tak blízke ako aj vzdialené historickej realite. Nepochybne predstavovanie predmetu prostredníctvom filmovej a písomnej narácie má isté špecifiká, ktoré posúvajú obraz minulosti istým smerom. Filmová narácia má sklon k predstavovaniu osobných príbehov „mikrohistórií“ a textová narácia poskytuje priestor argumentácii. Vzhľadom na fakt, že filmová narácia môže okrem obrazu obsahovať aj text, tak sa nemôže vylúčiť možnosť, že film môže v istých prípadoch hlasom a titulkami aj zastúpiť písaný text. Vzhľadom na možnosti filmových historických narácií a doterajšie závery z analýz povahy písomných historických narácií v súčasnej postmodernej kultúre spájanej aj s „kultúrnym audiovizuálnym obratom“ ([11], 118) sa môžeme pri riešení otázky priorizovania filmovej a písomnej historickej narácie stotožniť s „kompromisným“ tvrdením poľského teoretika Piotra Witeka. V jeho knihe Kultúra – Film – História (2005) sa stretávame s konštatovaním, že „historiografia aj film sa javia ako odlišné kultúrne stratégie osvojenia minulosti, zaoberajúce sa každá vlast-

ným spôsobom minulosťou, konštituujúc cez vlastné kultúrne kontexty – verbálny a audiovizuálny rozmer kultúry“, pričom „z kultúrne poznávajúcej perspektívy je ťažké nájsť jednoznačné argumenty, na základe ktorých by bolo možné zdôvodnenie a privilegovanie ktoréhokoľvek z historických diskurzov, verbálneho či audiovizuálneho“ ([11], 199).

Literatúra

- [1] ANKERSMIT, F.: *Narrative Logic. A Semantic Analysis of Historian's Language*. The Hague : Martinus Nijhoff Philosophy Library 1983.
- [2] ANKERSMIT, F.: *History and Topology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley : University of California Press 1994.
- [3] ANKERSMIT, F.: *Historical Representation*. Stanford : Stanford University Press 2001.
- [4] BENEŠ, Z.: *Historický text a historická kultura*. Praha : Karolinum 1995.
- [5] CHRISTIE, I.: Landscape and „Lociaton“: Reading Filmic Space Historically. In *Rethinking History*, č. 4:2, 2000, s. 165 – 174.
- [6] ELTON, G. R. *The Practice of History*. Cambridge : Cambridge University Press 1967.
- [7] HERLIHY, D.: Am I Camera? Other Reflecions on Films and History. In *The American Historical Review*. roč. 93, č.5, s. 1186 – 1192.
- [8] ROSENSTONE, R.: *History on Film/Film on History*. London : Person Education Limited 2006.
- [9] WHITE, H.: *Metahistory*. Baltimore : The John Hopkins University Press 1973.
- [10] WHITE, H.: The Historical Text as Literary Artefact. In: *Tropics of Discourse*. Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press 1978, s. 81 – 100.
- [11] WITEK, P.: *Kultura film historia (metodologiczne problemy doświadczenia audiowizualnego)*. Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2005.

Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy KEGA číslo 3/5158/07.

PhDr. Juraj Šuch, PhD.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: jurajsuc@hotmail.com

ONTOLOGICKÉ ZÁVÄZKY A EXISTENCIA

Lenka ČUPKOVÁ

Ontological commitments and existence

Logic plays a central role in Quine's philosophy and quantificational logic is for him the classical kind. Quine maintains that one can determine the ontological commitments of a theory by translating the theory into the canonical idiom and noting the range of its bound variables. Ontological commitment is achieved by the use of the bound variables of quantification. Where there is quantification there are bound variables, where there are bound variables there are values of those variables and because values of variables are not expressions but objects, to be an object is to be. To be, therefore is to be the value of a variable and existence is what the existential quantifier expresses.

Podľa viacerých teórií je existenčný kvantifikátor tým operátorom, ktorý vyjadruje existenciu, tvoriac výroky viazaním premenných (v logike prvého rádu sa viažu iba individuové premenné) z výrokových foriem.

Existenčný kvantifikátor figuruje jednak v singulárnych výrokoch s totožnosťou $(\exists x)(x=a)$ a rovnako aj vo výrokoch predikujúcich vlastnosť $\exists x(\varphi(x))$. Zápis $(\exists x)(x=a)$ zachytáva, že individuum, označené individuovou konštantou a existuje vtedy, keď je totožné s nejakým objektom z oboru premennosti premennej x . Výrok $(\exists x)(x=a)$ môže byť aj nepravdivý, stačí na to ak je buď obor premennosti premennej x prázdny, alebo s individuum označeným výrazom a nie je totožný žiadny z prvkov oboru. Slúži teda na zachytenie toho, že danú entitu máme v univerze (v prípade svojej pravdivosti), ale nestanovuje žiadnu podmienku, čo je alebo nie je prvkom univerza. Takéto singulárne existenčné výroky budú pravdivé, ak si vhodne zvolíme prvky univerza (najlepšie pravdivosť overíme, ak máme konečnú množinu danú vymenovaním prvkov), resp. v prípade, že univerzom je prirodzený jazyk, a v rôznych svetamihoch sa univerzum mení, musíme to niečo totožné s x hľadať prácnejšie a v niektorých svetamihoch očakávať, že takú entitu nenájdeme. V oboch prípadoch prehľadávame nejakú množinu (univerzum), buď ľubovoľne stanovenú vzhľadom na nejaký jazyk J , alebo spočítateľne nekonečnú, univerzum prirodzeného jazyka. Každá individuová konštanta je konštantou preto, že má svoju realizáciu. Konštanta a je prvkom univerza preto, že je konštantou, ale s týmto individuum označeným výrazom a ne-

musí byť totožný žiadny z prvkov oboru premennej x . Obor premennosti premennej x je prázdny, ak je obor zvolený tak, že nemá žiadne konštanty.

Existenčné výroky typu $\exists x(\varphi(x))$ sú ekvivalentným prepisom $\varphi(x)$ po zavedení kvantifikátora. Podľa $\exists Z$, ak má nejaký predmet nejakú vlastnosť, tak aspoň jeden predmet má túto vlastnosť. Skrz existenčný kvantifikátor sa ale prepisujú rôzne typy výrokov, aj takých, kde sa existencia explicitne netvrdí, nanajvýš je zamlčaná ako presupozícia výroku. Napr. „Mišo ohovára niekoho z kolegov.“ Pri prepise z prirodzeného jazyka do jazyka formálneho sa existenčný kvantifikátor zavádza aj tam, kde sa v prirodzenom jazyku výraz „existuje“ nenachádza. Ak je výrok $\exists x(\varphi(x))$ pravdivý, v obore premennosti premennej x existuje entita a , pre ktorú platí $\varphi(a)$ a toto a spĺňa $\varphi(x)$, takže existuje niečo spĺňajúce $\varphi(x)$, teda $\exists x(\varphi(x))$.

V súvislosti s kvantifikátormi sa z času na čas objavujú úvahy o kvantifikácii skrz jednotlivé domény (diskurzy). Dôvodom týchto úvah je snaha dostať dokopy všetky mysliteľné entity (existujúce, neexistujúce aj nemožné), akýsi transcendentálny záujem. Oprávnenosť týchto snáh je daná tým, že logika je záväzná pre všetky diskurzy.

K fiktívnym diskurzom prístupujeme rovnako ako k diskurzu reálnemu, aj keď sa neprelínajú, pretože to, čo by sme označili ako pravdivý výrok, v rámci fiktívneho diskurzu, už nemusí byť pravdivé v reálnom diskurze, aj keď by boli oba výroky kvantifikované existenčným kvantifikátorom (napr. „niektorí ľudia vedia lietat“), teda formalizácia v jazyku PL1 by vyzerala rovnako. Fiktívne diskurzy sa až na svoje indivíduá veľmi nelíšia od reálnych, sú tvorené možnými svetmi a používajú rovnaké nástroje (spojky, premenné, kvantifikátory), dokonca v nich fungujú mená ako rigidné designátory a designujú to isté fiktívne indivíduum vo všetkých kontrafaktuálnych situáciách. Avšak pre reálny diskurz platia aspoň principiálne prísnejšie pravidlá verifikácie výrokov (možná je aj empirická verifikácia), než pre iné diskurzy a navyše nepanuje zhoda v tom, k čomu by zjednotenie domén malo slúžiť¹. „...ak je záujem ontologický, ak sa zaujímame iba o „zariadenie sveta“, tak spojenie skutočných a fiktívnych entít bude zastieraním rozdielu medzi realitou a fikciou a vytvorí úplný zmätok“¹ ([1], 276)

¹ „... if our concern is ontological, if we only care about the „furniture of the world,“ then putting actual entities and fictional beings together would blur the distinction between reality and fiction and generate pure obscurantism.“

Individuá patriace reálnemu diskurzu, občas patria aj diskurzu fiktívnemu, napr. ak sa Napoleon stane postavou nejakého historického románu, osídli diskurz fikcie. Vo fiktívnom diskurze môže byť pravdivý nejaký výrok týkajúci sa postavy Napoleona, pričom v reálnom diskurze by rovnaký výrok, avšak o osobe Napoleona, nie o románovej postave mohol mať hodnotu nepravda. V rámci takejto zjednotenej domény, by tak boli dve rovnaké formalizácie dvoch odlišných výrokov s opačnými pravdivostnými hodnotami. V rámci klasickej PL1 by to spôsobovalo problémy. Systémom známym ako „free logic“, oslobodeným od, quineovsky povedané, existenčných záväzkov, neexistencia individuí ako časovopriestorových entít neprekáža. Keďže niektoré výroky sú nerozhodnuteľné, napr. „Holmes má 9 synovcov“, logika, ktorá sa chce uplatniť v týchto diskurzoch musí byť aspoň trojhodnotová. Výrazy ako napr. „Sherlock Holmes“ vo fiktívnom diskurze modernej literatúry majú denotovať, denotujú fiktívny objekt, podozrivo blízky individuovému konceptu. Ku kvantifikácii v rámci množiny tvorenej všetkými doménami sa využívajú napr. neutrálne kvantifikátory a Routleyho tzv. Meinongovská logika.

Snaha prepísať vety prirodzeného jazyka do jazyka PL bojuje jednak s problémom presne nevymedzeného univerza (univerzum prirodzeného jazyka), jednak významové odtienky niektorých výrazov prirodzeného jazyka sa prepisom skrz existenčný kvantifikátor v predikátovej logike strácajú (zopár, nemožno, väčšina). Okrem toho, zatiaľ čo singulárne termíny sú v logike usúvzťažnené vždy len s jedným individuumom v univerze, rovnaké vlastné meno v prirodzenom jazyku môžu mať aj dva a viac individuí, prípadne žiadne individuum nemusí byť nositeľom daného mena. Napriek týmto problémom, odkedy Quine usúvzťažnil existenciu s existenčným kvantifikátorom, viacero filozofov sa priklonilo k jeho teórii. Problému existencie sa Quine dotkol vo viacerých svojich prácach. Už v článku *On what there is* z roku 1948 rieši problém existencie abstraktných entít a ich súvislosť s jazykom. Pri snahe eliminovať problémy späté s existenciou prostriedkami logiky, formuloval teóriu ontologických záväzkov, ktorá stanovuje pravidlá na zistenie toho, čo nejaká teória za existujúce vyhlasuje.

Pod teóriou rozumie nejakú množinu výrokov. Teória vonkajšieho sveta je tvorená na základe zmyslových stimulov. Tú časť vzťahu medzi zmyslovými stimulmi a teóriou, kde je teória testovaná predpoveďami, kde teda ide o vzťah potvrdzovania prostredníctvom evidencie, je možné schematizovať s využitím

logickej analýzy. „Teorie se skládá z vět, nebo je ve větách vyjádřena; a logika spojuje věty s větami.“ ([2], 10)

Prepojenie teórie s pozorovaním sa deje prostredníctvom pozorovacích kategorikálov. Pozorovací kategorikál je trvalou vetou, zloženou z dvoch príležitostných, teda pozorovacích viet a pozorovacie vety ako nástroje evidencie sú verbálnym prostredníkom medzi pozorovaním a teóriou. Pozorovacie vety sa môžu skladať konjunkciou alebo predikáciou. Pozorovací kategorikál je už všeobecným súdom, skladajúcim sa z týchto pozorovacích viet a môže byť buď ohniskový, ten je zovšeobecnením predikačnej pozorovacej vety, alebo voľný, je zovšeobecnením konjunkcie pozorovacích viet. Ohniskový pozorovací kategorikál je priamou kvantifikáciou. Quine vetu „Havrany sú čierne“ analyzuje ako $\forall x(x \text{ je havranom} \rightarrow x \text{ je čierne})$.

Podľa Quina je to teória, ktorá má ontologické záväzky a v súvislosti s ktorou má zmysel hovoriť o pravdivosti, či nepravdivosti, nie výrok. To, o čom je daná teória, predstavuje jej model v rámci predikátovej logiky a podľa Quina každá teória môže byť vyjadrená pomocou predikátovej logiky.

Teória je ontologicky zaviazaná k tomu, čo podľa nej existuje. Za štandardizáciu ontologických záväzkov je považovaný logický záznam kvantifikácie a tento záznam je prenosný do iného alternatívneho jazyka, po dohode ako do neho prekladať kvantifikáciu. Za paradigmu si kvantifikáciu vybral preto, že ako hovorí, záznam kvantifikácie je najznámejší a najčastejší tam, kde ide o ontologické finesy.

Ontológiu teórie tvorí súhrn všetkých entít, ktoré teória predpokladá a tieto entity sú dané jej štruktúrou. Ontológiu teórie, tj. množinu objektov, predpokladaných teóriou, predstavuje minimálne univerzum, ktoré je schopné tvoriť jej model. Modelom množiny sa nazývajú tie interpretácie množiny výrokov, pri ktorých je množina pravdivá. Každý model predstavuje to, čo podľa množiny existuje.

Ontológia každej teórie nie je ale absolútna, Quine hovorí o ontologickej relativite, ktorá súvisí s tým, ako je možno objekty jednej teórie interpretovať v inej. Rozdielnosť v ontológii je spôsobená jednak štruktúrami teórií, jednak rozdielnymi pojmovými aparátmi. Ontologická relativita je spojená s neurčitou referencie, hovoriť o význame výrazu v jednom jazyku má zmysel len voči nejakému inému jazyku. „Zjistili jsme tedy, že množina vět může být, co se týče věcí, ke kterým se referuje, reinterpretována jakýmkoli vzájemně jed-

noznačným spôsobom, aniž by bola niektorá z týchto vät falzifikovaná. To je, jak jsem to já nazval, ontologická relativita čili neurčitost reference.“([5], 105)

Keďže ontologické záväzky spôsobuje teória, použitie mena nespôsobuje automaticky ontologický záväzok, lebo ten má len meno v logickom zmysle ak ho je možné zachytiť ako premennú viazanú kvantifikátorom a nie všetko, čo sa ako meno javí z hľadiska gramatiky, je takýmto logickým menom.

Práve existencia vlastných mien býva často chápaná ako dôvod, prečo je Quineova teória nekompletná. Niektorí oponenti Quineovej teórie sa domnievajú, že vlastné mená by mali spôsobovať ontologický záväzok bez ohľadu na kvantifikátory, premenné, atď, avšak pre Quinea nie sú mená zdrojmi ontologického záväzku spolu s viazanými premennými. Všetky vlastné mená by sme mali podľa Quinea eliminovať preformulovaním jazyka. Dôvodom tohto kroku sú najmä mená, ktoré nepomenovávajú žiadny objekt. Ich zdrojom sú jednak mýty a beletria a jednak niektoré mená, napr. „Vulcan“ sa do jazyka dostali omylom. Je možné sklznúť k predpokladu, že výrok napr. „Vulcan je desiatá planéta slnečnej sústavy.“ zaväzuje k prijatiu existencie Vulcanu, avšak výrok „Vulcan neexistuje“ zrejme nebude viesť k prijatiu ontologického záväzku. Dalo by sa z toho vyvodit', že aj keď jazyk nejakej teórie obsahuje vlastné mená, teória tým nie je zaviazaná k prijatiu existencie nositeľa daného mena. Keď sa vlastné mená z jazyka eliminujú predsa len sa podľa Quinea ontologické záväzky ukážu jasnejšie.

Singulárne termíny často k ničomu neodkazujú, napriek tomu, že ich referencia dáva do vzťahu s predmetmi a Quine odmieta predstavu, že by sémantika jazyka bola daná spojením výrazov s mimojazykovými entitami, pretože podľa neho existuje mnoho netriviálnych spôsobov ako spájať objekty s výrazmi (viď. gavagai). Je potrebné jazyk usporiadať tak, aby zodpovedal logike predikátového počtu a potom bude jednoduché zbaviť sa singulárnych termínov a ako jediné spojenie s predmetmi ponechať premenné.

Ak máme výrok: „Sokrates je filozof“ namiesto toho, aby sme výraz „Sokrates“ pokladali za vlastné meno a „je filozof“ za predikát, Quine prichádza s predikátom „S“, ktorý aplikuje Sokratovi a nikomu inému len Sokratovi. Následne hovorí, že je objekt, ktorý je S, iba jeden objekt je S a tento objekt je filozof. $(\exists x)[S(x)((\forall y)(S(y) \supset x=y))]$ x je filozof]. V takomto prípade je referencia skutočne založená na kvantifikovanej premennej a nie je nič, čo by bolo Sokratovým menom. $x(\varphi(x))$

Quine na základe toho navrhuje vetu „Sokrates existuje“ chápať ako: „tá je-
diná vec, ktorá sokratuje existuje“. Predikát „byť Sokratom“, časť ktorého tvorí
vlastné meno sa tak zmení na predikát „sokratovať“ tvorený vlastnosťou, alebo
ako hovorí v *On what there is*, treba „vec, ktorá je Pegasom“ chápať ako „vec,
ktorá pegasuje“. Podľa neho „Pegas“ je skôr slovo ako deskriptívna fráza a aby
sa naň dal aplikovať Russellov argument eliminácie deskripcií je potrebné z neho
urobiť deskripciu „okrídlený kôň, ktorý bol dolapený Bellerofonom“, lenže pod-
ľa neho ani toto nie je žiadna skutočná reštrikcia a slovo treba pretvoriť na ne-
redukovateľný atribút byť Pegasom vyjadrený slovesom „je Pegasom“ „pegasu-
je“.

Výroky ako napr. „Sokrates neexistuje“ budú potom analyzované takto:

$$\sim(\exists x)[S(x)((\forall y)(S(x) \supset x=y))].$$

Každá teória je zaviazaná k tým entitám, ku ktorým musia odkazovať jej via-
zané premenné, ak majú byť tvrdenia tejto teórie pravdivé. Aby bolo možné
hovoriť v nejakej teórii o existencii niečoho, nie je dôležité aby to malo meno,
dôležité je, aby sa pri logickom zápise meno vyjadriť pomocou premennej via-
zanej kvantifikátorom. Výhodou premenných, na rozdiel od singulárnych termí-
nov je to, že za hodnoty majú predmety bez ohľadu na to, či sú tieto predmety
špecifikované. Kde sú výrazy „všetko“, „nič“, „niečo“ tam ide o kvantifikáciu.
Kde je kvantifikácia, tam sú viazané premenné a kde sú viazané premenné, tam
sú hodnoty týchto premenných. Hodnotami premenných nie sú výrazy, ale
predmety. Hodnotou premennej môže byť to, čo patrí do univerza, čo tvorí
model. Podľa Quina, to, čo existuje je presne tým, čo je prijímané ako hodnota
pre „x“ v kvantifikácii, keďže „ $\exists x$ “ len symbolicky zachytáva výraz „existuje
aspoň jedno x také, že“. „Takže at' už chce kto ríci o bytí alebo existencii navy-
cokoli, je to, čo je považované za jsoucí, nevyhnutelne právě tím, co je přijímáno
jako hodnota pro „x“ v kvantifikaci.“ ([2], 34)

Každý výrok je treba vyjadriť ako výrok začínajúci kvantifikátorom, pravdi-
vosť výroku je daná tým, čo môžu ako hodnoty nadobúdať premenné viazané
kvantifikátormi. Výrok „x má vlastnosť P“ u Quina znamená „existuje niečo, čo
má vlastnosť byť-x a vlastnosť P“. Nevadí, ako hovorí Quine, že existencia je
záležitosťou faktov, nie jazyka, lebo vyslovovanie toho, čo existuje už záležitos-
ťou jazyka je, a to je priestor viazaných premenných. „Pro predikátorovo – fun-
ktorovou logiku je tak ekvivalentním principem, že co někdo považuje za existu-
jící je to, o čem jsou pro nej pravdivé jeho monadické predikáty (včetně doplň-
ků).“ ([2], 34) Keďže rozsahom hodnôt premenných nie je u Quina množina

výrazov, ale predmetov, povedať, že je tu niečo (viazaná premenná), čo majú červené domy, a západy slnka spoločné nesmie ústiť do konkretizácie, v ktorej domy majú červenosť a západy slnka majú červenosť, lebo tu číha nebezpečenstvo. Nesúhlasil s tým, že ak domy a západy slnka sú červené, potom je tu niečo, čím obe sú, pretože kontaminovať ontológiu nejakej teórie atribútom ako je červenosť, znamená sklznúť do platonizmu.

Quine odmieta názor, že predikát pravdivého výroku musí korešpondovať s nejakou entitou (vlastnosťou, univerzáliou...), koniec koncov predikáty logiky prvého rádu nie sú kvantifikované. Podľa viacerých interpretov Quineovej teórie by Quineova odpoveď na to či pripustiť existenciu vlastností, ak sa dajú kvantifikovať bola záporná. Napr. $(\exists x)(\exists y)(x \text{ je objekt})(y \text{ je vlastnosť})(x \text{ má } y)$ aj keď predikátom je tu výraz „má“.

Napriek tomu Quine neodmieta všetky abstraktné entity, keďže pripúšťa existenciu množín. „Uvažujme teda, či máme strpieť triedy ako entity. Ide o otázku, ako som už tvrdil niekde inde, či máme kvantifikovať premenné, ktoré nadobúdajú triedy ako hodnoty.....Problém existencie tried sa zdá byť skôr otázkou vhodnej konceptuálnej schémy; problém existencie kentaurov alebo tehlových domov na Brestovej ulici sa zdá byť skôr otázkou faktu.“ ([6], 66 – 67) Vhodnou konceptuálnou schémou sa predsa len zdá byť taká, ktorá ich existenciu pripustí. „Čitateľ si doteraz určite myslí, že schematické postavenie „p“, „q“ atď. a „F“, „G“ atď. sa odporúča len pre neochotu pripustiť také entity ako triedy a pravdivostné hodnoty. To však nie je pravda. Máme dobrý dôvod, ako to uvidíme, pripustiť takéto entity a aj mená pre ne a premenné, ktoré možno viazať, a ktoré nadobúdajú tieto entity – v každom prípade triedy – ako hodnoty.“ ([7], 146)

Existencia je teda podľa Quina hodnotou premennej a to premennej viazanej kvantifikátorom, nie je to žiadna vlastnosť, tento pojem je možné redukovať na logické pojmy kvantifikátorov, identity a spojok. „Sokrates existuje“ znamená „Vlastnosť sokratovať je aspoň raz konkretizovaná“ a konkretizácia je podobná Fregeho funkcii druhého rádu (aplikácia funkcie na objekt). Okrem entít, ktoré môžu byť hodnotami viazaných premenných sa podľa Quina netreba zaviazat' k ničomu inému. „Ak máme filozofické obavy prijať iné entity, ako sú konkrétne objekty, triedy nám úplne stačia.“ ([7], 158)

Literatúra

- [1] GOCHET, P.: Quantifiers, Being, and Canonical Notation. In: Jacquette, D.: *A Companion to Philosophical Logic*. Oxford : Blackwell 2002, s. 265 – 281.
- [2] QUINE, W. V. O.: *Hľadání pravdy*. Praha : Hermann a synové 1994.
- [3] QUINE, W. V. O.: Identity, Ostension, and Hypostasis. In: Kim, J.- Sosa, E.(eds): *Metaphysics*. Oxford : Blackwell Publishing 1999, s. 284 – 290.
- [4] QUINE, W. V. O.: On What There Is. In: Kim, J.- Sosa, E.(eds): *Metaphysics*. Oxford: Blackwell Publishing 1999, s. 4 –13.
- [5] QUINE, W. V. O.: *Od stimulu k vědě*. Praha : Filosofia 2002.
- [6] QUINE, W. V. O.: Dve dogmy empiricismu. In: Quine, W. V.: *Z logického hlediska*. Bratislava : Kalligram 2006, s. 36 – 67.
- [7] QUINE, W. V. O.: Logika a reifikácia všeobecnín. In: Quine, W. V.: *Z logického hlediska*. Bratislava : Kalligram 2006, s. 133 – 167.
- [8] ULLIAN, J. S.: Quine and Logic. In: Gibson, R. F. (ed.): *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge : Cambridge university press 2004, s. 214 – 269.
- [9] WILLIAMS, C. J. F.: *What is existence?* Oxford : O.U.P. 1981.
- [10] WILLIAMSON, T.: Necessary Existents. In: O`Hear, A. (ed.): *Logic, Thought and Language*. Cambridge : Cambridge University Press 2002, 233 – 252.
- [11] ZOUHAR, M.: *Podoby referencie*. Bratislava : Iris 2004.

Mgr. Lenka Čupková
Katedra filozofie FF UKF Nitra
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: lenka.cupkova@ukf.sk

MYLENIE A REČ U MARTINA HEIDEGGERA

Andrea JAVORSKÁ

Thinking and language in Martin Heidegger

This contribution deals with the problem of the thinking and language in Heidegger. The aim of this article is to examine Heidegger's concept of human language as an answer to the silent suggestion of Being, his conception of understanding as a constitutive moment of the being of Dasein as Being-in-the-world.

„Myslenie nevedie k žiadnemu vedeniu tak ako vo vedách.

Myslenie neprináša žiadnu užitočnú múdrosť.

Myslenie nerieši žiadne svetové hádanky.

Myslenie nedáva konaniu bezprostredne žiadnu silu.“

Heidegger Martin: Was heißt Denken?

Čo je myslenie? Prečo myslíme? Čo nás núti myslieť? Heidegger predstavil myslenie ako činnosť, ktorá nevyvoláva túžbu po vedeckom skúmaní, získavaní informácií, ani nevyhnutnosť poznávania. Vyzýva k prežívaniu tzv. žijúceho myslenia, ktoré sa ukazuje v dejinách filozofického myslenia. Filozofiu totiž môžeme podľa neho artikulovať vždy len dejinne. Filozofia sa stáva vyjasňovaním štruktúry dejinného porozumenia, ktoré je samo vždy dejinné. Heidegger dokonca vyzýva naučiť sa znovu čítať reč mysliteľov a básnikov, lebo nie je možné myslieť bez toho aby sme mysleli dejinne – tzn. učiť sa čítať, priviesť znovu slovo a reč do blízkosti ľudského bytia. Básnická reč umožňuje veciam ukázať sa v pôvodnosti ich javenia a očisťuje ich od automatických významov, ktoré im prisudzuje ľudská každodennosť.

Heideggerova filozofia vychádza z otázky po dejinne artikulovanej filozofii a obracia sa k tradícii a tzv. *načúvaniu jej počiatku*. Heidegger myslí na jednej strane grécke počiatky a grécky pôvod: „Slovo „filozofia k nám prehovára grécky ... Filozofia je svojou bytnosťou grécka – čo tu znamená: filozofia je čo do pôvodu svojej bytnosti taká, že sa najprv dovoláva gréckeho, a v jeho rámci sa rozvíja.“ ([4], 109) Na druhej strane počiatok vo fenomenologickej tradícii neznamenal napodobňovanie tohto myslenia, ktoré sa odohrálo niekde v minulosti na nejakom mieste. Heidegger často opakoval, že pravda filozofie nezávisí od vzťahu k faktickosti gréckej či európskej udalosti. Základnú maximu fenomenológie –

k veciam samým nachádza formulovanú už u starých Grékov ako „to, čo sa ukazuje, nechať vidieť z neho samého tak, ako sa samo od seba ukazuje.“ ([3], 51) To, ako máme myslieť, vidieť a vypovedať videné je súčasťou filozofie od jej počiatkov. Heideggerovi ide o vlastné (pôvodné) živé (nenapodobňujúce, neopakujúce) myslenie. A práve to, čo stojí na počiatku, môže byť pravdivým výrazom samotného života a pravým popisom jeho základnej štruktúry.

Vo svojom diele *Bytie a čas* Heidegger popisuje ontologickú štruktúru pobytu ako bytia-vo-svete. Jedným z prvkov existenciálnej štruktúry ako ontologických určení pobytu je rozumenie. Rozumenie ako fundamentálny existenciál pobytu odomyká otvorenosť pobytu ako bytia-vo-svete. Heideggerov pobyt je otvorený svetu a zmyslu bytia vôbec, a vyznačuje sa tým, že o tejto svojej otvorenosti vie. Existencia práve na základe svojho otvoreného charakteru je súčasťou sveta, t.j. je vo svete. Svet u Heideggera je horizontom nášho rozumenia, ktoré je podstatnou štruktúrou pobytu. Fenomenologicky je svet pôdou pre zjavnosť, preto je výsledkom odstupu, dištancie. Odstup je črtou fenomenálnej blízkosti, a ukazuje k tomu, že svet sa nemôže ukázať vyčerpávajúcim spôsobom, pretože jeho javenie ako celku je v konečnom dôsledku vždy sprítomňovaním nesprítomniteľného. To znamená, že svet ktorý necháva súcnu možnosť ukázať sa zostáva ako taký skrytý, resp. ustupuje do skrytosti. Zostáva alebo drží sa akoby naspäť. Heidegger bude neskôr v tejto súvislosti hovoriť o svetovaní sveta alebo o svetline a v roku 1950 v doslove k *Das Ding* bude uvažovať o príchode sveta „...to všetko k mysleniu veci patrí, totiž k mysleniu, ktoré myslí na možný príchod sveta, a tým, že na neho takto myslí, možno pomáha najnepatrnejším a najnenápadnejším spôsobom, aby tento príchod dospel až do otvorenej oblasti ľudského bytovania.“ ([4], 41)

Aby sme o svete vedeli, musí sa ukázať akési rozhranie a my sa musíme z neho uvoľniť. Kategória uvoľnenia zohrala v Heideggerovom myslení významnú úlohu, a to najmä v období po vydaní diela *Bytie a čas*. V existenciálnej analýze pobytu vymedzuje vyššie načrtnutú problematiku s tzv. odhodlanosťou, ktorá je „autentickým bytím sebou“ ([3], 328) a autentickou odomknutosťou pobytu. Odhodlanosť faktického pobytu je svojou ontologickou bytnosťou založená v rozumení, rozvrhovaní a autentickom rozhodnutí pobytu 'môcť byť'. Odhodlanosť tak poukazuje na otvorenosť pre výzvu vymaniť sa zo zabudnutosti a anonymity v neosobnom ono sa. Bolo by mylné domnievať sa, že odhodlanosť je krátkym okamžikom trvajúcim len počas aktu odhodlania. Odhodlanosť, ktorá smeruje k môjmu vlastnému môcť byť, je „slobodou pre mož-

nost“ ([3], 424) jednak vo vnútrosvetskom obstarávaní upustiť od odhodlaného rozhodnutia uvoľniť sa od neautentického vykladania a rozumenia prítomnosti len z minulosti. Keďže pobyť je podstatne budúcnostný, je rozvrhom či projektom, tak aj Heideggerova analýza poukazuje na časovosť a dejinnosť ľudského bytia a tzv. ek-statickosť pobytu. Odhodlanosť je potom stálosťou vychádzajúcou z „už rozvrhutej časovosti budúcnostne bývalého obnovovania.“ ([3], 424)

Ontologickým významom „tu“ pobytu je otvorenosť ako konštitutívny prvok ek-statickej štruktúry ľudského pobytu ako takého. Len človek je súcno, ktoré je otvorené svetu, neprijíma svoj svet pasívne, ale aktívne v ňom pôsobí a pretvára ho. Na základe otvorenosti môže pobyť zaujať k svetu odstup, môže prichádzať k sebe a slobodne uskutočňovať svoje možnosti. Pobyť ako otvorená existencia má rozumejúci vzťah k svetu a k pôvodnej otvorenosti bytia vôbec, ktorú Heidegger bude neskôr označovať ako „nezakrytosť“ bytia, a pojem zmyslu bytia nahradí pravdou bytia, ktorá bude artikulovaná ako miesto bytia, aby sa tým predišlo zamieňaniu pravdy s tradičným chápaním správnosti.

Rozumenie poukazuje na rozvrhový charakter pobytu. Pobyť sa vzťahuje k svojmu bytiu tak, že mu rozumie. To, že pobyť svojmu bytiu rozumie, vychádza z bytostného záujmu pobytu o svoje bytie. Tento záujem označil Heidegger termínom starosť. Rozumenie umožňuje pobytu zmysluplne existovať v čase, a týka sa vždy celej základnej štruktúry bytia vo svete. Tak štruktúra rozumenia je štruktúrou rozumenia bytia vôbec. Artikuláciou tejto zrozumiteľnosti sveta je reč (Rede). Reč je rovnako pôvodný existenciál ako rozumenie a rozpoloženie. V *Bytí a čase* rozlišoval medzi Rede a Sprache. Rede – reč videl ako existenciálne ontologický fundament jazyka a Sprache – jazyk v zmysle vnútrosvetsky vyslovenej reči.

V dielach zasahujúcich už do obdobia tzv. Kehre vyostrel pôvodnosť reči až k postulovaniu jej úzkej väzby na bytie. V tomto období používa len výraz Sprache samozrejme so zreteľne ontologickým dosahom. Heidegger sa pýta na časový charakter bytia (temporalitu), a to v súvislosti s problémom zabudnutia bytia.

Vzťah bytia a súcna je nám skrytý a zostal nám skrytý podľa Heideggera v dejinách metafyziky od Platóna po Nietzscheho. V tejto súvislosti Heidegger hovorí o zabúdaní a zabudnutí bytia. Keďže dejiny metafyziky chápu bytie ako súcno, bytie je už vždy skryté. Ako sa potom súcno ukazuje ako súcno, ako sa odкрýva, stáva sa tematizovateľným, zrozumiteľným? Myslením, ktoré „naplňa väzbu bytia k bytnosti človeka“ ([5], 7) Heidegger poznamenáva, že myslenie „túto väzbu nevytvára ani ju nespôsobuje. Myslenie ju bytiu len ponúka ako to,

čo mu samému bytie dáva.“ ([5], 7) Ide o myslenie, ktoré je myslením bytia a neznamená myslieť bytie zo súcna ale z bytia samého. Bytie však v myslení prichádza k reči. A to preto, lebo „reč je domom bytia, v ktorého prístreší býva človek.“ ([5], 7)

Myslenie bytia nie je čisto poznávajúcim teoretickým aktom, nevzťahuje sa k pojmu čistého bytia ako nejakej všeobecnosti. Bytie je len bytie tohto súcna a neexistuje mimo neho ako nejaká moc, neosobný alebo neutrálny element. Bytie však nie je ani žiaden princíp. Mysleniu bytia (bytia súcna) je radikálne cudzie hľadanie nejakého princípu, alebo genealogickej schémy poznania. Ide o nepojmovú povahu myslenia bytia. Heidegger stále zdôrazňoval, že bytie sa ešte pred pojmovým uchopením stáva zjavným. „Bytie nie je boh ani nejaký základ sveta. Je bytostne širšie (nie v zmysle objatia, ale uvlastňujúcej typológie, ako šírka svetliny) než súcno a človeku zároveň bližšie než každé súcno ... Bytie je tým najbližším.“ ([5], 22) A ukázal, že myslenie rozvíjajúce sa na základe gréckych počiatkov vyjavuje, že bytie je dejinné, a že na seba preberá vždy určitú podobu, v ktorej sa samé skrýva. Je potrebné poznamenať, že toto myslenie je za hranicami akejkoľvek hierarchie. Súcno (v tomto zmysle nikto konkrétny ani súcno ako také) nie je násilne podriadené bytiu. Ontologická diferencia – ako rozdiel medzi ukazujúcim sa súcnom a tým vďaka čomu sa ukazuje, resp. je – sa totiž pohybuje mimo pojem nadvlády: bytie nie je nejaké význačné súcno nie je vyššie ani nižšie, ani vedľa neho, nie je pánom súcna pretože vyššie a nižšie sú určenia súcna a nie bytia.

Zdá sa, že kľúčom k porozumeniu celého tendovania myslenia Martina Heideggera je premyslenie ontologickej diferencie ako rozdielu medzi bytím (je) a súcnom (tým, ktorým vždy jednotlivým). Teda toho, že nejde o nejaký banálny fakt, ktorý máme neautenticky prijať ale ide o premyslenie samotného základu celej filozofie. Pobyt je podľa Heideggera to súcno, ktoré má bytostný záujem o svoje bytie. Jeho bytie mu nie je a ani nemôže byť ľahostajné. Pobyt sa totiž vždy vzťahuje k svojmu bytiu ako k svojej najvlastnejšej možnosti, a to tak, že rozvrhne možnosti svojho bytia. Vzťah k bytiu nie je vzťahom určitým, konkrétnym napr. morálnym. Práve naopak je to vzťah, ktorý každý konkrétny, určitý vzťah umožňuje. Tento vzťah, alebo presnejšie povedané vzťahovanie nepotrebuje žiadneho sprostredkovateľa a umožňuje prekračovať jednotlivé a zároveň *byť u súcna v celku*. Pobyt sa zároveň k svojmu bytiu vzťahuje tak, že mu rozumie ale nie na základe vedeckého poznania bytia ako predmetu alebo logického zdôvodňovania nejakého všeobecného pojmu bytia. Heidegger hovorí

o predpojmovom porozumení bytiu. Toto porozumenie je nám skryté, je netematické, nepredmetné, neartikulované a označuje ho ako predontologické porozumenie bytiu. „Otázka bytia ako otázka po možnosti pojmu bytia vyplýva ako taká z predpojmového rozumenia bytia. Tak je otázka po možnosti pojmu bytia posunutá ešte o stupeň naspäť k otázke po bytnosti rozumenia bytia vôbec.“ ([6], 197) Naše vlastné bytie je mojím bytím (Jemeinigkeit), je vlastnou a jedinou pôdou nášho porozumenia bytiu. „V bytí tohto súcna sa vzťahuje ono samo k svojmu bytiu. Je to bytie, o ktoré vždy každému ide.“ ([3], 59) Keďže pobyt má k svojmu bytiu bytostný vzťah tak na základe tohto nevýslovného vzťahovania je tomuto súcnu vlastné, že skrze jeho bytie a spolu s ním je mu odomknuté bytie samo.“ ([3], 28)

V horizonte ontologickej diferencie Heideggerova fenomenologická analýza neprekračuje problém otázky skrytosti bytia a zjavnosti súcna, tzn. otázky kedy a za akých podmienok možnosti (predpokladov) je súcno zjavné (odkryté) a bytie skryté. U „neskorého“ Heideggera sa stretávame s bytím ako udalosťou (Ereignis – úvlast') pravdy bytia, ktorú Heidegger chápe ako pohyb vzájomnej spolupatričnosti, či spoločnej pôvodnosti „zjavnosti súcna“ a „sebaodvracania bytia“. Ereignis – úvlast', ako odťah, od-vlastnenie smerom od pravdy bytia. Chceme tu ešte zdôrazniť, že túto spolupatričnosť vidíme v ontologickej diferencii, čo znamená že nejde len o bytie alebo len o súcno, ale o ich spoločnú pôvodnosť a osobitú povahu, ktorá predchádza ontickému rozlišovaniu a rozdielom.

Spolu s otázkou bytia vystupuje v jeho analýze aj otázka Alétheia, ktorá sa prekladá ako neskrytosť. Ide o základné slovo gréckeho porozumenie bytiu. Pri slove Alétheia je dôležitý starostlivý preklad, ktorý Heidegger vždy spájal s výkladom a to preto, aby nás „nasmeroval“ k tomu ako reč po-ukazuje k myslenému. Heideggerova iniciatíva nevychádzala z našej možnej neschopnosti prekladanému slovu porozumieť, ani z nevyhnutnej potreby opisu toho istého iným slovom. Vychádzala z našej možnosti dospieť k miestu, a pre Heideggera ide vždy o miesto počiatku, z ktorého by sme boli schopní myslieť to (nie myslieť o tom) k čomu svojim slovom poukazuje mysliteľ. Preto aj keď preložíme slovo Alétheia v gréckom význame ako neskrytosť, či odkrytosť ale myslíme ju ako pravdu v zmysle zhody poznania s poznávaným, potom to nepoukazuje k tomu (k miestu) čo týmto slovom mysleli grécki filozofi. Heidegger v tejto súvislosti zdôrazňoval možnosť: „priviesť vlastnú reč povedať v nej to doposiaľ nevypovedané, pretože doposiaľ nebolo myslené. Preto Heidegger hovorí, že

prekladanie je skôr isté prebudenie, vyjasnenie, rozvinutie vlastnej reči pomocou vyrovnávania sa s cudzou.“ ([12], 12) Práve tým, že sa Alétheia prekladá ako neskrytosť, nechce Heidegger podať doslovný preklad, ale chce upozorniť na skúsenosť, ktorá je s týmto fenoménom spojená. Akékoľvek poznanie súcna je možné len vtedy, keď bude zbavené skrytosti, pokiaľ sa stalo neskrytým. Je to neskrytosť, ako odkrývanie, ako ukazovanie sa. Súcno však nezíska neskrytosť až súdom. V bytí a čase hovorí, že pravda súdu je len opakom tohto zakrývania – tzn. „viacnásobne fundovaný fenomén pravdy.“ ([3], 50)

Heidegger poukazuje na to, že akákoľvek výpoveď o súcne je možná len vtedy, keď už predtým bolo odkryté. Neskrytosť je podmienená schopnosťou logu dostať pravdivé zo zakrytého obsahu, pričom pravdivé je odhaľované v reči, logu. Keďže logos je jeden z modov ako nechať niečo vidieť a jeho štruktúra má apofantický význam, logos môže byť pravdivý alebo nepravdivý. Pravdivé a nepravdivé sa ukazujú ako adekvátne súcna, pričom pravdivé je jednoduché vo svojej odkrytosti a nepravdivé je sprostredkované práve vďaka svojej zahalenosti. Pravdivé v Heideggerovom chápaní je neskrytosťou, ktorá sa necháva vidieť, nazrieť, ale nepôsobí násilne. Pokiaľ sa pravdivé skrýva, zahaluje, potom prístup k odhaľujúcemu sa bytiu bol nesprávny: „postaviť niečo pred niečo (nechať to vidieť týmto skresleným spôsobom) a vydávať to tak za niečo, čím to nie je.“ ([3], 50)

Otázka pravdy chápanej ako neskrytosť (súcna) súvisí s otázkou (s našou možnosťou pýtať sa po bytí) prehĺbenia pôvodného pýtania sa po bytí súcna (t.j. po súcne ako takom) čo znamená odkrytie (odhalenie) dynamickej štruktúry javenia sa súcna vo svojom bytí. Heidegger v dejinnom zamieňaní bytia za súcno znovu objavuje štruktúru odkrytosti súcna a zároveň zakrytosti (skrytosti) bytia. Túto štruktúru človek nemôže ovládať na základe svojho chcenia, snaženia, túžby a pod., pretože človek v tomto kontexte nevystupuje ako poznávajúci, túžiaci, usilujúci sa subjekt, ale ako miesto bytia (preto Da-sein). Da-sein ako miesto pravdy bytia, čo bude Heidegger zdôrazňovať v neskorších prácach.

Odhalenie takejto bytostnej štruktúry súcna nazval ontologickou pravdou, ktorá je podmienkou možnosti zjavnosti súcna, tzn. ontickej pravdy. Súcno je zjavné, keď je poznané vo svojej bytostnej štruktúre. „Zjavnosť súcna (ontická pravda) je závislá na odhalenosti bytostnej štruktúry súcna (na pravde ontologickej); nikdy sa však ontické poznanie nemôže riadiť „podľa“ predmetov, pretože bez poznania ontologického nemôže vôbec mať ani nejaké možné „podľa čoho.“ ([6], 31) A keďže bytie a bytostná štruktúra presahuje každé súcno a jeho

možné určenia je možné odomknutie bytia ako transcendencie, „Bytie je úplné transcendens“ ([3], 55). Odomknutosťou bytia myslí Heidegger tzv. fenomenologickú pravdu ako „veritas transcendentalis“ ([3], 55).

Čo je svojou bytnosťou témou výslovného ukazovania? Čo necháva fenomenológia vidieť? Je to pravda bytia: „to, čo sa najprv a väčšinou práve neukazuje, čo je oproti tomu, čo sa najprv a väčšinou ukazuje, skryté, čo je však zároveň niečím, čo k tomu, čo sa najprv a väčšinou ukazuje, bytostne patrí, a to tak, že tvorí jeho zmysel a základ.“ ([3], 52) A bytie môže byť úplne skryté, alebo opakovane do skrytosti zapadá, alebo sa ukazuje len zahalene. Skrytosť bytia znamená, že bytie sa samo skrylo v odkrytosti súcna. Môžeme povedať, že bytie ponechalo súcno jemu samému a v ňom sa zahalilo. Preto druhou stranou neskrytosti „prítomného“ (súcna) je skrytosť „prítomnosti“ (bytia).

Skrytosť bytia je podľa Heideggera spojená s problémom zabudnutia. Napriek tomu, že bytie je pobytu najvlastnejšie, že určuje súcno ako súcno, že má ontologickú prednosť (význačnosť) upadá do zabudnutia. Zabudnutím nemyslí mentálnu záležitosť ako bežné zabudnutie myslenia na niečo. Už samotná bytnosť zabudnutia vždy obsahuje v sebe „vyhýbanie sa sebe samému“ a upadanie pobytu, čím sa súcno v celku zakrýva a bytie zostáva skryté pred „tu“, ktoré je najbližšie, t. j. pred súcnom v jeho spôsobe bytia. Tak najmenšia blízkosť je zároveň najväčšou zakrytosťou a zabudnutím. K zabudnutiu bytia nedošlo ľudským zabudnutím, pretože zabudnutosť znamená odvrátenie sa bytia samého. V tomto kontexte Heidegger hovorí o „dejinnom a epochálnom odhalení bytia či ontologickej diferencie. Ono „a“ vyznačuje pohyb tohto odhaľovania.“ ([2], 167)

Keďže metafyzika sa zaoberá dejinami súcna ako takého a to v zmysle jeho neskrytosti neznamená to, že by z bytia naše myslenie vystúpilo, ale že nemyslí bytie v jeho odlišnosti od súcna. Preto bude Heidegger hovoriť v diele *Čo je metafyzika* o nemyslení ničoty, lebo bytie, ktoré sa odvracia, skrýva, zostáva ako nič nemyslené. Metafyzika je tak aj dejinami skrytosti, epochálneho odvrátenia sa a zabudnutia samotného bytia. „Metafyzika nemyslí ani bytie v jeho pravde, ani pravdu ako neskrytosť. Pravda bytia zostáva metafyzike v jej dejinách od Anaximandra k Nietzschemu skrytá.“ ([7], 13)

Heidegger často v tejto súvislosti používa slovo Ereignis. Už v *Bytí a čase* ho chápe ako tzv. úvlast', uvlastnenie, či od-vlastnenie ako dávanie sa a odvracanie bytia. Úvlast', dávanie sa bytia ukazuje k tomu, že nie sme určujúcim subjektom rozhodujúcim o bytí, ale že bytie sa stalo našim vlastníctvom (svoje, vlastné by-

tie, t.j. neodvodené, autentické), dalo sa k dispozícii a zverilo sa do opatery. „Človek je „vrhnutý“ do pravdy bytia bytím samotným. Takže ek-sistujúc opatruje človek pravdu bytia tak, aby sa vo svetle bytia súcna ako súcna, ktorým je, zjavila. Či, a ako sa pravda bytia zjavuje, či, a ako vychádzajú boh a bohovia, dejiny a príroda do svetliny bytia a prítomný či neprítomný, o tom nerozhoduje človek. Prítomné vychádzanie súcna spočíva v údele bytia.“ ([5], 22)

Bytie „udeľuje“ človeku ek-sistenciu „bytia tu ako jeho bytnosť“. Ek-sistencia je tak „bývaním v blízkosti bytia. Človek je susedom bytia.“ ([5], 33) Týmto Heidegger jasne poukazuje, že pobyt nie je pánom súcna (práve naopak človek je pastierom bytia), ani pánom sveta tak, ako si to väčšinou vo svojej každodennosti myslí, a tým bytie upadá do zakrytosti, čím sa mu znemožňuje prístup k súcnu v celku, a k pravde bytia. Vlastné bytie mu väčšinou zostáva napriek blízkosti vzdialené. Ek-sistencia nie je existencia v zmysle ego cogito ani to nie je spoločenstvo subjektov. „Ek-sistencia je tým, že je ek-statickým bývaním v blízkosti bytia... Je strážením, tzn. starosťou o bytie.“ ([5], 33)

Bytie robí človeka „svojím“, a preto Heidegger hovorí, že je miestom bytia Da-sein ako byť oným tu – das Da – miestom, v ktorom sa deje osvojenie bytia. Osvojenie bytia sa však netýka vlastníctva v zmysle mať niečo ako nejaký predmet, vlastniť niečo. Bytie predsa nie je žiadne niečo. Keďže hovoríme o bytí a myslíme pri tom vždy pravdu bytia v zmysle Alétheia, a keďže vzťah k bytiu je podľa Heideggera vždy najprv vzťahom k pravde bytia, potom je aj nevyhnutné myslieť pravdu ne-predmetne, nie ako pravdu o objekte, pretože by bola oddeliteľná od pôvodných kontextov, od súvislostí vo svete. Fenomenológia vždy zdôrazňovala, že pravdu nie je možné vlastniť, lebo pravda je vždy viac, než ktorýkoľvek ľudský pokus o uchopenie pravdy. V tomto zmysle hovorí Heidegger v *Dopise o humanizme*: „...to, čím je niečo vo svojom bytí sa nevyčerpáva v jeho predmetnosti.“ ([5], 59)

Myslieť to, čo je pravda, môžeme podľa Heideggera len vtedy, keď sa zároveň pokúsime myslieť samotné bytie. Toho však čo má byť myslené – bytie, či pravda bytia – nie je možné sa zmocniť myšlienkovým výkonom poznávania bytia ako nejakého objektu.

Heidegger v dielach, ktoré napísal po vydaní *Bytia a času* najmä v prednáške *O bytnosti pravdy* z roku 1930 poukazuje na možnú pripravenosť myslenia k zmene či obratu myslenia k bytostnej určenej súvislosti medzi pravdou a slobodou. Sloboda necháva súcno byť tým súcnom, ktorým je, uvoľňuje ho k sebe samému, umožňuje odkryť bytnosť, pretože sloboda pochádza

z pôvodného určenia pravdy. „Bytostným určením pravdy je sloboda“. ([8], 31) Bytie samo ako udalosť pravdy je zakrývajúcim odkrývaním. Bytie ontologicky predchádza, umožňuje a dáva bytnosť, resp. súcnosť súcna. V týchto neskorších dielach, po tzv. obrate sa Heideggerovo myslenie zameriava na dianie bytia, na tzv. seba-dávanie bytia.

Heidegger sa v dielach zasahujúcich do obdobia Kehre bude pýtať na časový charakter bytia (temporalitu), a to v súvislosti s problémom zabudnutia bytia. Pobyt sa zabúda *svojbytné pýtať na časový charakter bytia* a s tým aj na ontologickú diferenciu, ktorá teraz ako diferencia v samotnom bytí (v zmysle celkového dynamizmu bytovania bytia (Wesen des Seins)), ako „udalosť“, či ako „udalosť úvlasti bytia“ ukazuje, že bytie sa aj naďalej uchováva ako diferencia k súcnu, a to tak, že sa ako „uchovávajúce zároveň ustupovaním (Entzug) zdržuje samé pri sebe“. Ako vidíme, len preto, že bytie sa v sebauchopovaní zdržuje pri sebe, predáva uchované súcno a prenecháva mu ho ako niečo vlastné, aby mohlo samo bývať a spočívať (Verweilen) v sebe.

Skutočnosť, že diferencia v dejinách metafyziky zostala zabudnutá, t.j. nemyslená, spôsobilo, že metafyzika sa sústredila na súcno ako bytie, a nie na samotné bytie, ktoré dovoľuje (umožňuje) zakúsiť a uchopiť súcno tak, ako je. V tejto súvislosti bude Heidegger na viacerých miestach hovoriť o nemožnosti pobytu rozhodovať o tom, či si chce rozumieť z bytia, alebo len zo súcna. Bytie, resp. časujúci čas sa pobytu v jeho možných rozvrhoch odkrýva alebo skrýva. Preto rozhodnutie o tom, či existujeme v dejinách bytia alebo v zabudnutí na bytie, je obsiahnuté v ontologickej diferencii ako udeľovanie bytia a bdenie človeka. Základný význam ontologickej diferencie je v tomto období charakteristický najmä tým, že vnútorný zmysel bytia (Eigene), ktorým je vyvstávanie (ekstasis) oproti človeku – alebo tzv. „dotyk“ (Angang) – sa fakticky ukazuje tak, že objektívne, t.j. predmetne sa stretávame len s nalichavosťou súcna, so zamieňaním bytia so skutočnosťou (Wirklichkeit) ako objektom a to konkrétne v rôznych jeho dejinných premenách. Samotný dynamizmus (Ereignis) sa odtáhuje akoby v prospech skutočnosti (Wirklichkeit) do skrytosti.

Literatúra

- [1] BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Praha : Mladá fronta, 1995.
- [2] DERRIDA, J.: *Texty k dekonstrukcii*. Bratislava : Archa 1993.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*. Praha : Oikymenh 1996.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí človek*. Praha : Oikymenh 1993.

- [5] HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Praha : Ježek 2000.
- [6] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Praha : Filosofia 2004.
- [7] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha : Oikoymenh 1993.
- [8] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Praha : Mladá fronta 1993.
- [9] HEIDEGGER, M.: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag 1989.
- [10] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*. Tübingen 1931.
- [11] HEIDEGGER, M.: Was heißt Denken? In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil II. Tübingen 1954.
- [12] MICHÁLEK, J.: *Údiv a zadržanlivost*. Praha : Oikoymenh 1999.

Mgr. Andrea Javorská, PhD.
 Katedra filozofie FF UKF v Nitre
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 Slovenská republika
 e-mail: ajavorska@ukf.sk

TRANSPERSONALITA V PERSONALIZME MARTINA BUBERA

Róbert PINÁK

Transpersonalism in the personalism of Martin Buber

The author seeks to show that philosophy of M. Buber outlines the process of ego transgressing wherein human beings can find themselves. Concurrently, the process of ego transgressing and empathy is the essence of the attitude between life and ego.

Jazyk ohraničuje, obmedzuje, no jazyk môže tiež medze
odstraňovať – otvára nás pre stále väčšie tajomstvo.

H. Küng

V tejto štúdii sa budem snažiť obhájiť transpersonálnosť, t. j. skúsenosť transcencie v dialogickom personalizme M. Bubera, ktorá môže otvoriť nové dimenzie k porozumeniu toho, kto je človek.

Personalizmus v širšom zmysle obohatil filozofické skúmanie ľudskej dimenzie, pretože pomáha „prekonať subjekt - objektovú dichotómiu človeka i celý jeho kultúry“ ([13], 7), čiže personalizmus umožňuje ucelenejší pohľad na človeka, otvára ontologický pohľad na existenciu a súčasne otvára aj nové etické dimenzie spolubytia.¹ Nazdávam sa, že aj keď M. Buber môžeme považovať za „náboženského anarchistu a jeho náuku za náboženský anarchizmus, pretože jeho filozofia síce od človeka žiada, aby si našiel smer a rozhodol sa, ale nehovorí nič o tom, aký to má byť smer a aké rozhodnutie“ ([15], 106), de facto podáva štruktúru cesty, po ktorej človek môže kráčať. A vôbec nie je na škodu, že nepodáva žiadne apodiktické vymedzenie danej štruktúry – totiž moduluje nárys uskutočnenia jedinečnosti realizácie človeka.

Avšak Buber vo svojej analýze pokračuje ešte ďalej, pretože pregnantne rozoberá stret vertikálnej a horizontálnej realizácie človeka.² Pod horizontálnou realizáciou človeka rozumiem kontinuitu narodenia a smrti (v biologickom kontexte), pričom v spoločnosti sa táto realizácia uskutočňuje najmä pod tlakom

¹ Kategóriu *spolubytie* (čes. sou-bytí) preberám od E. Bondyho, ktorý ju definuje v kontexte absolútnej synchronnosti informačného toku bytia a to tak, že „spolubytie“ má axiologickú relevanciu až v rovine ontológie – je jej konštitutívnym prvkom, pozri [1].

² Stret vertikálnej a horizontálnej realizácie človeka nájdeme aj vo filozofii F. Nietzscheho, J. S. Milla, E. Bondyho, či M. Foucaulta.

socializačných mechanizmov (rozumej edukačný, zdravotnícky a právny systém), ktoré sa snažia človeka vtesnať do tzv. objektívnych požiadaviek kultúrnej predispozície, či už v rámci rôznych kultúrnych spoločenstiev alebo civilizačných modelov. Pod vertikálnou realizáciou rozumiem otvorenie človeka k duchovnej ceste, po ktorej môže kráčať v rámci sebarealizácie. Zvyčajne, vertikálna realizácia málokedy korešponduje s horizontálnou, pretože spoločnosť pre tzv. vyššie etické princípy biznisu alebo iné ideológie brainwashingu nevyhnutne potrebuje konzumnú societu, ktorá nedokáže a ani nemá záujem problematizovať existenciu.

V súčasnosti sa spoločnosť snaží vyriešiť otázku problematizovania existencie stieraním dichotómie práca/volný čas, pretože „čo si počať s voľným časom, znamená, čo si počať sám so sebou“ ([17], 10), čím de facto spoločnosť kreuje trend workoholizmu. A taktiež si dovoľm tvrdiť, že všetky socializačné mechanizmy ako systémový celok spoločnosti pre usmernenie človeka, uskutočňujú iba možnosť, v ktorej človek môže naskočiť na bežiaci pás (termín J. Kellera),¹ ktorý je vydláždený mocenskými disciplínami – vyrábať, poslúchať a zisk, ktoré v rámci zrodu práv a slobôd človeka vytvorili nový priestor spolubytia, t. j. aj uskutočňovanie nového axiologického priestoru.² Nuž, že tento priestor je podložený tzv. etikou biznisu, ktorá spočíva na „etickom“ obhajovaní vykorisťovania človeka človekom, nie je až tak podstatné, skôr je zarážajúce, že ľudstvo si pre imanentnú existenciu vytvára analogické etické kódexy, ktoré sú iba dimenziou moci, slávy a túžby po bohatstve. A práve v tomto priestore, personalizmus umožňuje radikálnu formu existencie, pretože iný (inakosť) ako základ druhej bytosti sa stáva ontológiou pre pochopenie seba samého, čím práve dialóg umožňuje otvorenie tolerancie do holonómneho priestoru.³

¹ J. Keller použil termín *bežiaci pás* v rámci sociologického prirovnania životného štýlu človeka v globálnej spoločnosti (pozri [10]).

² Analýzu medzi kategóriami *vyrábať*, *poslúchať* a *zisk* v spojitosti so vznikom ľudských práv a slobôd pregnantne naznačil M. Foucault, (pozri [7], 217).

³ Holonómny priestor slúži ako ohraničenie pre chápanie holonómneho modelu osoby. Na možnosť chápania či porozumenia človeku ako holonómneho modelu osoby poukázala S. Tolianová – „... novým prvkom v personalistickom myslení 20. storočia je aj systémové chápanie osoby, v ktorom sa personálnosť ukazuje ako systémová vlastnosť, ktorá je presahujúca (nie imanentná) systém (t. j. jednotu mnohosti) konkrétneho človeka, že sa čoraz viac vynára holonómny model osoby...“ ([21], 14)

Personalistické chápanie človeka, ale umožňuje nielen ontologické uchopenie problému, no aj návrat k metafyzike, ktorá sa môže vyznačovať i prelínaním vedeckej a mystickej roviny - čím naznačuje vzťah medzi človekom a univerzom v duchovnom zmysle, ktorý patrí medzi bytostné určenie transcendentálnej skúsenosti. V súčasnosti, pretože človek, našťastie, ešte nedokáže prekročiť biosféru, je nútený realizovať danú skúsenosť (rozumej stret človeka a absolútna) iba v komunikácii s univerzom v rámci spolubytia.

Na chvíľku odbočím a pokúsím sa vysvetliť, prečo nám našťastie nie je umožnené prekonať biosféru. Domnievam sa, že človek je v súčasnosti ešte stále príliš egocentrický, veľmi antropocentrický – a krok k autentickému rozhovoru s absolútnom je možný iba v pozícii Boha, t. j. v kreácii „božského“ axiologického priestoru,¹ čo by predstavovalo uchopenie ľudskej existencie v dimenzii teocentrizmu (termín E. Bondyho).²

Nuž, teocentrizmus sa zatiaľ vo filozofickom výskume rozkrýva iba ako nejaké science fiction, aj keď pre blízku budúcnosť, pokiaľ samozrejme ľudstvo nebude chcieť uskutočniť akúsi rodovú samovraždu, asi bude vhodné, aby ľudstvo uskutočnilo prechod z antropocentrizmu do teocentrizmu. Aj S. Tolnaiová poznamenáva, že „človek má už dosť egocentrizmu, osamelosti, individualizmu, i kolektivismu, túži po úcte, láske a porozumení, ochote pomôcť, dovoľáva sa svojej jedinečnosti, dôstojnosti“ ([21], 15). Preto, je aj pre filozofickú antropológiu príznačné, že sa snaží človeka vyslobodiť z ontologického ukotvenia v subjekt-objektovej dichotómii, čím môže otvoriť nový priestor pre jedinečnosť človeka.

A práve v personalizme sa „stretávame s obrazom človeka, ktorý treba chápať nie ako predmet poznania“ ([22], 86), skôr tým spôsobom, že „človek prijíma iných, plne si vedomý ich i svojej odlišnosti“ ([22], 86). Buber rozoberá horizontálnu a vertikálnu realizáciu človeka v dialógu, pričom rozlišuje „dve stránky

¹ Na nevyhnutnosť kreácie nového tzv. božského axiologického priestoru poukázal vo svojom revolučnom výklade Starého zákona už E. Fromm alebo v ekofilozofickom myslení H. Skolimowski svojim termínom *účastnej mysle*.

² Bondy *teocentrizmus* či *ontocentrizmus* charakterizuje ako „silový stred – Archimedov bod, t. j. že nevidíme v jednej (ľubovoľne v ktorej) rovine či v pohybovej fáze skutočnosti (či už sme to my alebo biologicno alebo vesmír!) ale v Bohu (ako šifra a metafora, doplnil R.P.) a že svoje usilovanie a svoje vedomie zameriavame k nemu ako usilovanie konkrétne objektívne a vedomie objektívne platné, pričom sme si vedomí neiluzívnosti, reálnosti axiologických výsledkov našich postojov a nášho úsilia“. ([1], 41)

ľudského života – osobnú a individuálnu, prostredníctvom ktorých človek vystupuje na jednej strane ako osoba a na druhej strane ako individuum“ ([20], 105). A Buber vyjasňuje tieto vzťahy takto: „Ja zo základného slova Ja-Ono sa objavuje ako individualita a uvedomuje si seba ako subjekt a Ja zo základného Ja-Ty sa objavuje ako osoba a uvedomuje si seba ako subjektivitu“. ([2], 51) Individualitu chápe ako „duchovnú formu prírodnej oddelenosti“ ([2], 51) a osobu ako „duchovnú formu prírodnej viazanosti“ ([2], 51), ale dôraz kladie na účel vzťahu, t. j. „na styk s Ty, pretože skrze styk s každým Ty sa nás dotýka dych slova Ty, t. j. dych večného života“ ([2], 51). To znamená, že človek v odlišnosti realizuje samého seba tým, že sa otvorí pre diskurz s bytím - realizuje sa v procese bytia v rámci spolubytia, kde kategória spolubytia nie je naviazaná iba na ľudskú dimenziu – vo vzťahu k absolútnu človek nie je v pasivite, ale „zúčastňuje sa stvorenia, stretáva sa s Tvorcom a ponúka sa ako pomocník a druh“. ([2], 66)

Čiže človek prekonáva svoju odlišnosť tým, že sa realizuje vo vzťahu, ktorý tvorí, ktorý obohacuje ontologickú realitu (rozumej univerzum), pričom vzhľadom na stret vertikálnej a horizontálnej realizácie, t. j. osoby a individua, nejde o popretie ja – stratu identity, ale o „vzdanie sa falošného pudu po sebanaplnení, ktorý spôsobuje, že človek prchá pred nespoľahlivým, nebezpečným svetom vzťahu, ktorý je neprehľadný a chýba mu hutnosť a trvalosť a uspokojuje sa úplne s tým, že má veci“. ([2], 63)

Takže M. Buber narába s imagináciou dichotómie vzťahov – *mat'* a *byt'*,¹ a tým nielenže uskutočňuje ontologickú diferenciáciu medzi týmito vzťahmi existencie, ale zároveň stanovuje nové ontologické hľadisko pre možné nazeralie na osobu v relačnej metafyzike, pretože „to čo extatik nazýva zjednotením je uchvacujúca dynamika vzťahu, a nie jednota, ktorá vzniká v tomto okamihu kozmického času a spôsobuje, že ja a ty splývajú, ale samotná dynamika vzťahu“. ([2], 70) Preto sa domnievam, že Buberova relačná metafyzika môže znamenať aj tzv. otvorenosť človeka pre procesuálnu skutočnosť univerza, čo ontologicky v rámci kategórie nie – ja (anátman) naznačil už budhizmus.

Uvedomujem si, že s predchádzajúcim tvrdením sa dostávam na pôdu mezináboženskej interakcie (dialógu), kde je nevyhnutné si vyjasniť a zdefinovať kategórie, pretože v rámci dialógu môže prísť ku konfliktom a komunikácia sa môže zmeniť na dismunikáciu (termín J. Piačeka) – identické kategórie môžu

¹ Dichotómiu vzťahov či tzv. modov existencie *mat'* a *byt'* pregnantne rozobral E. Fromm (pozri [9]).

mat' vzhľadom na kultúrne pozadie absolútne odlišný význam. Avšak ako píše A. Slavkovský – „ľudské poznanie nemá len charakter informácií, ale je niečím oveľa komplexnejším, bytostnejším, je hlboko zakorenené v skúsenosti“ ([16], 76). Čiže bez skúsenosti sa epistéma rozkladá iba do kalkulu informácií, ktoré, bohužiaľ, nedokážu odhaliť spôsob adekvátnej existencie človeka, ktorá by mohla byť teocentrická – plná túžby po láske a tolerancii. Nuž a v personalizme sa práve akýsi základ z bytia druhého presúva na dynamiku vzťahu, v ktorom vstupujú osoby do dialógu, kde dokáže oslovit' druhého tým, že mu ponúkame svoju existenciu a identitu. Navyše, vo vzťahu sa človek dotvára, pretože druhý to som tiež ja, čiže iba cez iné človek dokáže nahliadnuť do seba samého.

Vzťah ako relačná metafyzika de facto znamená, že bytie je permanentným oslovovaním (napr. v kresťanstve), pričom stret individua a osoby je permanentným stávaním sa, permanentným hľadaním seba samého. Domnievam sa, že permanentné oslovovanie môžeme chápať ako permanentnú výzvu na oslobodenie našej závislosti na veciach.¹ A skúsenosť oslobodenia môže znamenať aj to, že „ten kto pozná Boha, pozná zároveň aj stav, kedy je Boh ďaleko a trýznivú vyprahlosť v srdci, ktoré je plné úzkosti, ale nikdy neprítomnosť Boha – to iba my tu vždy nie sme“. ([2], 78 – 79) Otázka, ale potom je, kde sme?

A Buber má odpoveď aj na túto otázku, pretože nahovára človeka, aby bol vždy súčasťou chvíle, ktorú prežíva. Píše: „Ak konáš v súlade s behom vecí, získaš buď cvikom, alebo vniknutím odpoveď na otázku, čo si tá – ktorá chvíľa od teba žiada a tvoja vytrvalosť v práci života získa posvätnosť a stáva sa spásou.“ ([4], 35) Buber tak prekonáva na jednej strane status individuality v subjekt – objektivej dichotómii a na druhej strane aj kresťanskú spásu v možnosti zásvetného naplnenia, pretože dôraz kladie priamo na prítomnosť, kde sa individualita stráca a osoba sa stáva bytím, t. j. procesuálnou skutočnosťou univerza. Je všeobecne známe, že pre kontemplatívne bytie existujú najmä vo východnej filozofii rôzne metódy – napr. meditácia, no možnosť pre rozplynutie ja v činnosti, vo vzťahu – „vo večnom Ty“ ([2], 79) takisto umožňuje aj transcendentálna skúsenosť, ktorú v súčasnosti akosi neeviduujeme.

Dôvod je pravdepodobne v tom, že konzumná spoločnosť je vedome nasmerovaná k tomu, aby človek zabudol na seba v možnostiach obklopenia sa

¹ Najucelenejšiu výzvu na prekonanie lipnutia na veciach nájdeme v budhizme, kde 4 vznešené pravdy sú zamerané na odhalenie utrpenia a zároveň jeho následné prekonanie tým, že si človek uvedomí svoje lipnutie na veciach aj na bytí (pozri [12]).

vecami ako som už spomínal. Nemáme sa čo diviť, pretože hlavný dôraz sa od 19. storočia kladie na vymoženosti vedeckého bádania, pričom sa akosi prehliada, že „rozrastajúci počet špeciálnych vied, ktoré sa zaoberajú človekom, omnoho viac človeka zakrýva, než aby ho objasňoval“. ([14], 44) A preto si myslím, že by bolo vhodné, aby filozofická antropológia uznala aj iné metódy skúmania človeka ako je vedecké bádanie, napríklad aj možnosti skúmania mystickej časti skutočnosti – pričom „tento výsek zahŕňa subjektívne zážitky jednotlivých mystikov“. ([11], 74) Avšak, ak mystická skúsenosť patrí do skutočnosti, musíme ju potom „vymedziť a skúmať všeobecné zákonitosti v nej platné, aj keď daný výskum je diametrálne odlišný od procesov poznávania napr. fyzikálnej skutočnosti“. ([11], 74)

Pod mystickou skúsenosťou budem rozumieť „subjektívny zážitok človeka, ktorý bezprostredne vníma akúsi kozmickú moc a silu, ktorá ho prevyšuje“. ([6], 94). Súčasne môžeme rozlišovať aj dva druhy mystických zážitkov – extrovertný a introvertný, kde introvertný zážitok je plne „nezmyslový a non-intelektuálny“ ([18], 16) – ide pravdepodobne o pocit bezčasovosti a bezpriestranosti, či o rozplynutie pocitu ja a dokonalú jednotu vedomia, ktoré je zbavené akéhokoľvek obsahu a extrovertný zážitok je oproti tomu „zmyslovo-intelektuálny do tej miery, že človek stále vníma fyzické predmety, ale je nezmyslový a non-intelektuálny v tom, že ich vníma ako jedno“ ([18], 17).

Toto vymedzenie pojmov a ich určenie bolo nevyhnutné pre filozofickú prácu, pretože „mystická skúsenosť sa môže vyskytnúť tak v rámci náboženskej tradície, ako aj mimo nej“ ([19], 94) ako píše M. Stríženec. A tak transcendentálna skúsenosť môže byť súčasťou aj neteistického kontextu existencie, dokonca môže byť súčasťou konzumnej spoločnosti. E. Fromm totiž tvrdí, že najdôležitejšou charakteristikou skúsenosti, ktorá presahuje horizont ľudskej dimenzie, je „pocitovať život ako problém, ako otázku, ktorá vyžaduje odpoveď“. ([8], 45). No, táto skúsenosť si vyžaduje aj špecifický axiologický priestor, pre ktorý je charakteristické, že „svetský život je preniknutý duchovnými cieľmi“. ([8], 46)

Vrátim sa však k jadru môjho príspevku, teda k transpersonalite. Mystická skúsenosť sa môže označiť aj ako spirituálna alebo duchovná, no domnievam sa, že to vôbec nie je relevantné, pretože skúsenosť, ktorá presahuje horizont ľudskej dimenzie je bezpodmienečne záležitosťou transcencie, t. j. presahovania, prekračovania individuálneho ja. A či už smeruje k Bohu alebo nie, je iba záležitosťou jazykových hier rôznych diskurzov.

Ak je spolubytie založené na porozumení, na tolerancii, potom je nevyhnutné, aby ľudstvo prevzalo zodpovednosť aj za celostné bytie. Avšak, ako tvrdí Buber, táto úloha je veľmi náročná, pretože „človek celým svojim bytím a všetkými svojimi skutkami pôsobí na osud sveta v takej miere, ktorú ani on, ani ostatní nepoznajú, pretože kauzalita, ktorú si uvedomujeme, je iba nepatrným zlomkom nepredstaviteľnej, neviditeľnej a mnohostrannej pôsobnosti všetkými na všetkých“. ([5], 44) Čiže aj tolerancie by sme mali postaviť na synergickom základe, kde nielenže tolerujeme noetickú hodnotu iného, no táto tolerancia umožňuje uskutočňovať aj empatiu. Možno by sme mali pristúpiť na relevanciu kresťanskej lásky k blížnemu alebo na koncepciu budhistického súcitu, pretože človek nie je iba animal rationale, ale aj ohnisko intersubjektivity, cez ktoré môže sprostredkovať svoju duchovnú vyspelosť, svoju jedinečnosť v univerze. Prelínanie individua a osoby je podnetné aj v tom, že človek „sa musí najskôr predrať z ruchu svojho všedného života k svojmu Ja, musí nájsť seba, nie sebavedomé ja egocentrickej individuality, ale hlboké Ja – osobu, ktorá súcitiť so svetom“. ([3], 50 – 51)

V transpersonalizme nejde o hľadanie akejsi esencie osoby, ale o hľadanie permanentného stávania sa bohatším na empatickú schopnosť, na milovanie, na možnosť uskutočniť seba samého ako dar univerza pre celé bytie, čo považujem za najdôležitejší odkaz personalizmu M. Bubera. A preto sa aj domnievam, že plnosť dialogického vzťahu medzi Ja a Ty je možný iba v rovine Ja-Ono, t. j. v ontickej rovine bytia, kde v rámci transcendencie – prekračovania či presahovania ja, človek dokáže kráčať po ceste k permanentnému odhaľovaniu seba samého.

Áno, Buber je anarchista, ako bolo spomenuté na začiatku mojej štúdie, pretože tuší, že žiadnou ideologickou doktrínou, žiadnym striktným vymedzením rád a návodov, človek nič nezmôže. Totiž človek je aj bytosť filozofujúca, bytosť stávajúca, postavajúca a opäť padajúca – vymedzenie človeka ako prechodu (terminológia F. Nietzscheho), veď napokon „vo filozofickom uvažovaní nemožno mať apriórnu istotu“. ([20], 9)

Literatúra

- [1] BONDY, E.: *Filosofické eseje sv. 3*. Praha : DharmaGaia 1994.
- [2] BUBER, M.: *Ja a Ty*. Olomouc : Votobia 1995.
- [3] BUBER, M.: *Cesta človeka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia 1994.

- [4] BUBER, M.: *Štyri mystériá*. Bratislava : Gardenia Publishers 1995.
- [5] BUBER, M.: *Život Chasidů*. Praha : Zvon 1994.
- [6] CLARK, H. W.: *The psychology of religion*. New York : Macmillan 1958.
- [7] FOUCAULT, M.: *Dozerat' a trestat'*. Bratislava : Kalligram 2000.
- [8] FROMM, E.: *Budete jako Bohové*. Praha : Nakl. Lidové noviny 1993.
- [9] FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko 1992.
- [10] KELLER, J.: Kam běží běžící pás? In: *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*. Praha: G plus G 1999, s. 9 – 33.
- [11] KULA, R.: Ontologická relativita ve vědě. In: *Philosophica III*. Olomouc: Vyd. Univerzity Palackého 1997, s. 71 – 98.
- [12] LESNÝ, V.: *Buddhismus*. Olomouc : Votobia 1996.
- [13] LETZ, J.: Úvod. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Acta Philosophica Tyrnaviensia 1: Trnava 1997, s. 7 – 11.
- [14] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia 1968.
- [15] SCHOLEM, G.: *Davidova hvězda*. Praha : Nakl. F. Kafky 1996.
- [16] SLAVKOVSKÝ, A.: Problém personálnosti absolútna v kontexte medzináboženského dialógu. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Acta Philosophica Tyrnaviensia 1: Trnava 1997, s. 71 – 78.
- [17] SOKOL, J.: *Filosofická antropologie*. Praha : Portál 2002.
- [18] STACE, W. T.: *The Teaching of the Mystics*. New York : New American Library 1960.
- [19] STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris 2001.
- [20] ŠLOSIAR, J.: Od antropologizmu k filozofickej antropológii. Bratislava: Iris 2002.
- [21] TOLIANOVÁ, S.: Personalizmus dnes a vo filozofickej tradícii. In: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Acta Philosophica Tyrnaviensia 1: Trnava 1997, s. 11 – 16.
- [22] WEHR, G.: *Buber*. Olomouc : Votobia 1995.

Mgr. Róbert Piňák
 Katedra filozofie a dejín filozofie – externý doktorand
 FiF UK v Bratislave
 Šafárikovo nám. 6
 818 06 Bratislava
 Slovenská republika
 e-mail: bobo.pinky@post.sk

NÁBOŽENSTVO A SOCIO-KULTÚRNY KONTEXT (POHĽAD G. VATTIMA A T. HALÍKA)

Martin VAŠEK

Religion, its cultural and social context. (Views of G. Vattimo and T. Halík)

The article deals with the place of religion in contemporary society and secular culture. It introduces attitudes of Italian philosopher G. Vattimo and Czech professor T. Halík. Both authors – each from his own point of view – deal with questions of a new interpretation of Christianity as well as conditions and obstructions of dialogue between religion, culture and society. Their thinking is a remarkable contribution to discussion about actual questions of the philosophy of religion.

Dejiny náboženstiev sú i dejinami myslenia náboženstiev. Náboženské myslenie prechádza premenou a mení sa i premýšľanie o náboženstve. Do úzadia ustupujú niektoré predchádzajúce náboženské témy, resp. sú chápané novým spôsobom, otvárajú sa problémy nové, mení sa uhol pohľadu, kladenie dôrazu, a pod.. Výklad náboženstva je rovnako podmienený viacerými faktormi.

V príspevku by som chcel priblížiť spôsob uvažovania o náboženstve (zvlášť kresťanstve) dvoch súčasných autorov – talianskeho postmodernistu Gianniho Vattima a českého profesora Tomáša Halíka.¹ Ich zámerom je novým spôsobom myslieť kresťanstvo (a v kresťanstve). Opätovne určiť jeho úlohu v súčasnej spoločnosti, ukázať problematické miesta vo vzťahu náboženstvo – spoločnosť a zároveň načrtnúť predpoklady dialógu sekularity a viery. Obaja autori to uskutocňujú v priestore, pre ktorý je charakteristické post-metafyzické myslenie, perspektivizmus a nové skúsenosti človeka. Tomáš Halík „*vidí v deštrukcii metafyzického realizmu a univerzalistických prístupov nutný, potrebný a oslobodzujúci krok – okrem iného otvárajúci nové horizonty pre nové stretnutie viery a myslenia.*“ ([3], 270)

Mojím zámerom je priblížiť nové poňatie kresťanstva u G. Vattima a zároveň ako obaja autori traktujú problematiku vzťahu náboženstva, kultúry a spoločnosti, resp. dvoch typov myslenia – náboženského a sekulárneho.²

¹ Gianni Vattimo je profesorom hermeneutickej a teoretickej filozofie na univerzite v Turíne. Pôsobil ako hosťujúci profesor najmä na univerzitách v USA. Tomáš Halík je profesorom Karlovej univerzity. Bol hosťujúcim profesorom na univerzitách v Oxforde, Cambridge, a ďalších.

² Uvedomujem si komplexnosť danej témy i názorové východiská a diferencie G. Vattima a T. Halíka. Zameriavam sa predovšetkým na miesta prieniku ich názorových pozícií.

I. Vattimo poňatie kresťanstva

Filozofia G. Vattima reprezentuje jednu z podôb postmoderných úvah o religii a zároveň jeden z prístupov v súčasnej filozofii náboženstva. Vattimo najmä v posledných rokoch publikoval viacero prác týkajúcich sa interpretácie kresťanstva v dobe konca metafyziky. Zameriam sa na niektoré kapitoly z knihy *Dopo la cristianità* (Po kresťanstve; nemecky *Jenseits des Christentums*), s prihliadnutím i k ostatným prácam. Vattimove myšlienky a motívy sa často opakujú a prelínajú. Mám dojem, že i na pomerne malom priestore dokáže dobre predstaviť základnú stavbu a líniu svojho premýšľania o kresťanstve. Môžeme si to všimnúť napríklad v jeho príspevku *Vek interpretácie*, nachádzajúcom sa v českom preklade knihy *Il futuro della religione* (Budoucnosť náboženství). ([5], 48)

Východiská: epocha konca metafyziky a zmysel kenósis. Ako interpretovať udalosť zjavenia a výkupnej obety? Ide o násilnú udalosťou, nevyhnutný akt, spravodlivé zadost'účinenie? Je Boh ktorý ju vyžaduje, násilným Bohom prirodzených náboženstiev? ([8], 164) Alebo má nastúpiť iný spôsob myslenia, mimo tohto rámca? Centrom jeho interpretácie je *kenósis* Boha. Dôraz kladie na pojem z Pavlovho *Listu Filipanom*, podľa ktorého sa Boh zriekol seba samého (gr. *kenósis*), stal sa sluhom a podobným človeku. (Fil. 2,7) Väzba ku kresťanstvu smeruje práve sem – na jediné a najvyššie kritérium novozákonného posolstva. Láska Boha voči stvoreniu, jeho vlastné oslabenie sa a poníženie – *caritas* – je „posledným kritériom“, *posledným zmyslom zjavenia*. Tento posledný zmysel (či dôvod) však nesúvisí s definitívami objektívnych výpovedí. Slová z *Listu Filipanom* a *Evanjelia sv. Jána*, nám ukazujú pravú tvár Boha a hovoria o skutočnej podobe kresťanstva. Božie *kenósis* – zbavenie sa seba, je jeho zoslabením, zrieknutím sa moci. V tomto duchu Vattimo interpretuje kresťanstvo: kenotická interpretácia už nehľadá a nevníma v evanjeliu silné štruktúry, ale zameriava sa na jediné závažné posolstvo, ktorým je *caritas*. Kresťanstvo nie je náboženstvom násilia, strachu a objektivity, ale je hlboko ľudským a priateľským náboženstvom. Podľa Vattima spása sa nedeje prostredníctvom *kenósis* – *kenósis* nie je prostriedkom vykúpenia, ale vykúpením samým. ([8], 164) Myslieť ho tradičným spôsobom, znamená zostávať v pozícii prirodzeného náboženstva, byť spätý s metafyzickým myslením a uviaznutý v mnohých neriešiteľných problémoch.

Vattimo si kladie otázku, či radikálne nasledovanie antimetafyzickej a nie na obeť orientovanej logiky kresťanského zjavenia, neznamená zostať bez hraníc a rozumovej orientácie. I keď v istom zmysle áno, táto ne-fundujúca racionalita je prechodom k novému mysleniu a postojom – znamená otvoriť sa (vydať sa napospas) *Ereignis*, ktoré nie je vyjadrením prirodzených štruktúr, ale ako *Ereignis* pozitívy stvorenie a zjavenia. ([8], 165) Nad istotu metafyzickej evidencie sa dostáva interpretácia, ktorou si osvojujeme neustále sa meniacu skutočnosť. Božské biblické slovo nestojí pred pevnou, nehybnou skutočnosťou na ktorú sa „aplikuje“, ale slovo a interpretácia sa odohrávajú v dianí bytia.

„Ak sa uzná príbuzenstvo medzi dejinami zoslabenia bytia a sekularizáciou posvätna v tradícii západu, zdá sa mi, že sa otvára veľmi veľká oblasť reflexie tak pre filozofiu samotnú, ako aj pre sebainterpretáciu náboženskej skúsenosti.“ ([8], 40)

Vattimo sa pokúša ukázať, že sekularizácia patrí k dejinám západnej religiozity. Nie je negatívnym javom, niečím vonkajším, ale pozitívnou výzvou k novému pohľadu na tradíciu. Západ – okcident, ako „zem zapadajúceho slnka“, by bolo možné v tomto zmysle označiť ako „zem západu (zániku) posvätna“. ([8], 41 – 42)

Sekularizácia je tu chápaná inak ako u niektorých teológov 20. storočia. Pre Karla Bartha bola paradoxným potvrdením transcencie Boha – svet je korelátom úplne iného Boha. Vattimo sa domnieva, že pokiaľ sa v teológii hovorilo (a hovorí) o smrti Boha a miznutí posvätna zo sveta, potvrdzovala sa tým transcendencia, totálna „inakosť“ biblického Boha.

Vattimovo myslenie sa dištancuje (a diferencuje) od poňatia Boha ako „úplne Iného“, znovuoživenie náboženstva nie je návratom k takémuto Bohu. V duchu učenia Joachima z Fiore (ktorým je inšpirovaný), by to bol návrat k Bohu-Otcovi, do prvej epochy dejín, a nie návrat k vtelenému Bohu druhej periódy, resp. Bohu-Duchu tretej éry. Takýto návrat prehliada udalosť inkarnácie (kenósis), ktorá nás vyzýva k odpovedi, zodpovednosti a interpretácii. „Úplne iný“ Boh nie je Boh odovzdávajúci svoju moc človeku, ktorý sa zrieka pozície vládcu; zostáva stále starým Bohom metafyziky (v zmysle konečného zdôvodnenia, či platónskeho *ontos on*). Postmetafyzické myslenie je iným myslením z viacerých dôvodov. Nevracia sa späť, ale číta „znamenania doby“, a nehľadá posledný základ, fundament. Taktiež nemôže prehliadať udalosť vtelenia, pretože len vo svetle učenia o vtelení je možné si uvedomiť, že dejiny sú dejinami posolstiev, odpovedí, interpretácií. Môžeme prejsť k interpretujúcemu osvojovaniu skutočnosti a zbaviť sa myslenia orientovaného na odkrytie večných štruktúr reality.

Prekonaním či skôr vymanením sa z metafyzického spôsobu myslenia nevytvárame nový základ, ale držíme sa v „otvorenosti“ pred dianím bytia.

Návrat náboženstva. Napriek sekularizácii nie je možné oprávnené a jednoznačne tvrdiť, že posledné desaťročia svedčia o zoslabovaní, či umlčaní náboženského života. Popri oživení kresťanstva sa vyskytujú aj heterodoxné náboženské prejavy, ktorých základ je vo veľkých tradíciách kresťanstva, islamu, resp. budhizmu. Vattimo chce zdôrazniť, že je nesprávne hovoriť o post-kresťanskej, alebo post-religióznej epoche. Dôvody návratu a vitality náboženstva môžu byť rôzne; niekedy zostávajú skryté, no často sa dajú rozpoznáť. Medzi zreteľné príčiny obratu k náboženstvám patria napr. problémy bioetiky a ekológie. Najmä v prvej oblasti sa ukazuje, že nové vyvstávajúce otázky sa nedajú v dostatočnej miere riešiť výlučne racionálnou argumentáciou (inštrumentálnym rozumom). Ide o otázky života a smrti, slobody, vlastného sebaurčenia. Dotýkame sa oblasti tajomstva, posvätna, a narážame na hranice prísnej racionality. Náboženstvo sa v tomto smere ukazuje ako východisko, ktoré na rozdiel od filozofie môže dať istú odpoveď. Je vyslovená na základe pomerne jasných kritérií, ktoré vo filozofii nie je možné stanoviť. Ďalším faktorom pre znovuoobnovenie náboženstva môže byť potreba vlastnej identity – návrat k určitým základom, koreňom, či začlenenie sa do spoločenstva a pod..

Iná situácia je v oblasti filozofie. Teologické otázky sú z nej v značnej miere vytesnené, o Bohu sa mlčí. Podľa Vattima nejde o militantný ateizmus, ktorý by teoreticky zdôvodňoval nesprávnosť náboženstva, či dokazoval neexistenciu Boha. Iba sa dôsledne odlišuje filozofický (racionálny) a náboženský spôsob myslenia a skúsenosti. Keďže už neplatia metapříbehy pozitivizmu, ani marxistického historicizmu, zmizli silné dôvody pre filozofický ateizmus, konštatuje Vattimo. ([8], 120 – 121) Pokiaľ sa Boh opäť dostáva, „vpadá“ do myslenia, zdôrazňuje sa jeho inakosť, nedostupnosť, prázdno. Dominuje negatívna teológia, pretože pozitívne predikáty je obtiažne určiť. (Príkladom je pre neho E. Lévinas.)

Talianky filozof zároveň upozorňuje, že Nietzscheho zvestovanie smrti Boha sa týka smrti moralizujúceho Boha – Boha, ktorý je chápaný ako fundament či „hodinár“. Súčasne sa nevyklucuje zrodenie mnohých (iných) božstiev.

Filozofia, ktorá si je vedomá tejto novej situácie (nejestvujúcich dôvodov pre ateizmus), stojí pred dôležitou úlohou – akceptovať pozíciu a znovuoobnovenie náboženstva. Predovšetkým však musí zaujať kritický postoj voči jeho nebez-

pečným, fundamentalistickým formám. Vattimo sa domnieva, že pokiaľ by filozofia zaujala opačnú pozíciu, bola by spiatočnickou; ak by sa uzatvorila s riešením svojich problémov (najmä epistemologických a logických) v inštitútoch, vystavila by sa riziku „neskutočnosti“. Akceptovať legitimitu náboženstva znamená prijať ho v dobe konca metafyziky, teda bez jeho nárokov na vlastne nie konečnej pravdy. Náboženstvo ktoré je znovu odkryté a recipované, nie je a nemôže byť náboženstvom prísnej disciplíny a dogmatizmu.

Kresťanstvo napriek svojej renesancii nie je podľa Vattima v západnej kultúre vnímané ako stmelujúci faktor či jednotiaci element, ale skôr ako jedna zo strán potenciálneho konfliktu medzi kultúrami. Aj z tohto dôvodu je v západnej liberálnej spoločnosti tendencia vytesniť náboženstvo zo svetského priestoru; jeho pôsobenie je zúžené predovšetkým na sociálnu oblasť. Je evakuované z verejnej sféry a stáva sa privátnou záležitosťou. Vattimo si kladie otázku, či bude možné tento model a prístup zachovať aj ďalej, keďže v spoločnosti existujú už iné, nové a silné náboženské tradície. Nové kultúry môžu vnímať „svetskosť politického priestoru ako ohrozenie ich autenticity a nechápu ju preto ako pozitívny predpoklad slobody, ale ako negatívne obmedzenie.“ ([8], 130)

Kresťanstvo má podľa neho v novej dejinnej situácii rozpoznať a uplatňovať svoje univerzálne poslanie („svetskosť“), nesmie sa konštituovať ako silná identita (v dogmatickej, morálnej a disciplinárnej oblasti). Misionárske poslanie kresťanstva preto chápe ako pohostinnosť. „*Pohostinnosť sa neuskutočňuje inak – odvolávam sa tu na Jacquesa Derridu – iba vydať sa do rúk vlastného hosta, zdôveriť sa mu, teda v prípade interkultúrneho alebo interreligiózneho dialógu akceptovať možnosť, že on je ten, kto má pravdu.*“ ([8], 138)

Pokiaľ by sa náboženstvo konštituovalo ako silná identita, bude liberálna spoločnosť pokračovať v laicizácii redukovaním náboženských symbolov v civilnom živote, aby sa vyhla zbytočným provokáciám. Musí dať prednosť slobodnej a intenzívnej koexistencii rôznorodým symbolickým univerzám. ([8], 140)

II. Miesto náboženstva v súčasnej spoločnosti. Pozícia Tomáša Halíka

Medzi dva hlavné záujmy českého profesora patrí – ako sa vyjadril v jednom z rozhovorov – komunikácia medzi náboženstvami a kultúrami a hľadanie kompatibility medzi sekulárnou kultúrou a kresťanstvom. Zameriava sa aj na filozofické predpoklady kultúry dialógu a filozofickú reflexiu viery. Neprehliada pri-

tom ani myslenie Gianniho Vattima. Nachádzam medzi nimi paralely týkajúce sa nového poňatia kresťanstva a chápania pravdy.

Podľa T. Halíka „náboženstvom dnešnej Európy už nie je kresťanstvo a naše dnešné európske kresťanstvo už nie je náboženstvo.“ ([3], 23, 56) Kresťanstvo už nie je *religio* – v zmysle sily, ktorá integruje spoločnosť, tak ako tomu bolo v antickej spoločnosti. (V tomto bode korešponduje s Vattimom.) Takouto silou sú podľa neho médiá, ktoré interpretujú svet a výrazným spôsobom sa podieľajú na formovaní myslenia a chovania ľudí, rozhodujú o spoločných témach; stali sa integrujúcim faktorom spoločnosti.

Profesor Halík si kladie otázku identickú s Vattimom: „Nie je práve sekulárna civilizácia, ktorá sa zrodila v Európe (doposiaľ) poslednou historickou podobou kresťanstva?“ ([3], 60) Domnieva sa, že táto fáza nie je poslednou v dejinách kresťanstva. Sekulárna spoločnosť je podľa neho jednou z foriem kresťanstva – laická, anonymná – a opäť podobne ako Vattimo konštatuje, že ide o jav, ktorý nestojí mimo, vonku, ale vo vnútri dejín kresťanstva. Súžitie sekulárneho s tradične náboženským môže mať rôzne podoby: od relatívnej tolerancie, až po netolerantné či vyhrotené prejavy. Halík upozorňuje, že i sekulárna spoločnosť môže prekročiť hranice a mať fanatickú a totalitnú podobu. V spoločnom priestore sa stretá laické a náboženské; i sekulárny postoj je iba jedným z postojov, ktoré vytvárajú pluralitnú spoločnosť. Vyzdvihuje postmoderný perspektivizmus, pretože tento nás učí, že nie sme neutrálnymi pozorovateľmi a žiadna zo strán si nemôže robiť nárok na objektivitu. Tým vznikajú značné ťažkosti, pretože v prípadnom spore náboženstvo verzus spoločnosť, nejestvuje nezaujatý sudca. Priateľské napätie medzi oboma stranami považuje skôr za pozitívne a prijateľnejšie, než vytvorenie akejsi veľkej ideologickej koalície svetského a náboženského.

Zameriam sa na dve z môjho pohľadu dôležité výpovede, týkajúce sa vzťahu náboženstva a spoločnosti a dialógu sekularity a viery. V januári 2008 vo svojej prednáške v Európskom parlamente profesor Halík uviedol: „EÚ sa nesmie stať „laickým superštátom“, ktorý by učinil z princípu „multikulturalizmu“ a „politologickej korektnosti“ štátnu ideológiu a ktorý by potom voči náboženstvu – zvlášť kresťanstvu – uplatňoval intolerantnú, represívnu politiku. Filozof Paul Ricoeur právom bovoril v tejto súvislosti o „maccarthizme naruby“...“ ([1])

Jestvujú podľa neho dve vážne nebezpečenstvá, znemožňujúce kultúru dialógu – náboženská intolerancia a sekularistická intolerancia. Náboženstvo považuje za dôležitý prameň hodnôt, ktorý by mal byť spoločnosťou chránený

a rešpektovaný. Ak Európska únia bude konfesijne neutrálna, nemôže byť hodnotovo neutrálna – konštatuje Halík. Práve náboženstvá sú jedným zo zdrojov hodnôt a morálky (i keď samozrejme nie jediným).

Ďalej kladie dôraz na predpoklady dialógu. Ak má byť Európa miestom dialógu náboženstiev a zapojiť sa i do dialógu s ďalšími kultúrami, je nevyhnutný dialóg sekularity a viery – „*pretože kultúra compatibility týchto dvoch prvkov európskej kultúry, je kľúčovou hodnotou európskej kultúrnej identity.*“ ([1])

Náboženstvo profesor Halík chápe ako zložitý fenomén, ktorý sa nedá hodnotiť jednoznačným áno či nie. Skôr je potrebné sa upírať na jeho skúmanie bez predsudkov a uvažovať, ako odpovedať na výzvy, ktoré prináša.

* * *

Súčasťou filozofie náboženstva je i tematika vzťahu náboženstva, kultúry a spoločnosti. Myslím si, že obaja autori – každý zo svojej pozície – vyzývajú k mysleniu, ktoré sa snaží odhaľovať (vidieť) hranice a nedostatky náboženských a sekulárnych postojov. Aby pôsobenie náboženstva v kultúre a spoločnosti mohlo byť intenzívne, plnšie, zbavené deštruktívnych a fundamentalistických podôb; a zároveň aby spoločnosť rešpektovala význam náboženstiev a poslanie, ktoré sa usilujú naplňovať. V danej súvislosti sa otvára množstvo otázok, ktoré sú aktuálne pre filozofiu náboženstva. Uvediem aspoň niektoré. Aké sú predpoklady dialógu, ak sa náboženstvo odvoláva na pravdy, ktoré nie sú nenáboženským myslením prijímané? Aká je cesta a miesto možného stretnutia dvoch diferencovaných racionalít? V akých prípadoch spoločnosť akceptuje „hlas“ prichádzajúci z náboženstiev? Kedy ho prehliada a prekrýva? Do akej miery je pre ňu relevantný? Kedy samotné náboženstvá znesväcujú sakrálnu a vystavujú sa tak kritike profánneho rozumu? Ako sa ubrániť tomuto postojovi a vyhnúť sa nároku na vlastníctvo pravdy? Pre náboženstvá nemôže byť absolútne Iný vlastníctvom.¹

U oboch autorov vidím úsilie a odhodlanie – povedané slovami T. Halíka – *ke odvabe myslieť, interpretovať a re-interpretovať svet Biblie a tradície vzhladom ku kontextu našich dejinných skúseností.*

¹ Vattimove a Halíkove publikácie výrazne podnecujú k premýšľaniu a rešpektu k stanovisku iného. V časopise *Filozofia* napr. Alica Kolárová konštatuje, že kniha *Budúcnosť náboženstva* je inšpiráciou pre ďalšie diskusie na tému budúcnosti náboženstva aj na Slovensku. Domnieva sa, že i ľudia s rozdielnou výchovou „chcú a môžu viesť zmysluplný dialóg, a to predovšetkým vďaka spoločnej kresťanskej a kontingentnej kultúrnej tradícii.“ ([4], 356)

Literatúra:

- [1] HALÍK, T.: Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou. In: <http://www.halik.cz>
- [2] HALÍK, T.: Vzdáleným na blízku. Vášně a trpělivost v setkání víry s nevírou. Praha : Nakladatelství Lidové noviny 2007.
- [3] HALÍK, T.: Vyzýván i nevyzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství. Praha : Nakladatelství Lidové noviny 2004.
- [4] KOLÁROVÁ, A.: Náboženstvo v postmodernej dobe. (R. Rorty – G. Vattimo) In: *Filozofia* (2007), č. 4, 354 – 357.
- [5] RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnost náboženství*. Praha : Nakladatelství Karolinum 2007.
- [6] SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha : Academia 2003.
- [7] VATTIMO, G.: *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart : Philipp Reclam 1997.
- [8] VATTIMO, G.: *Jenseits des Christentums*. München-Wien : Carl Hanser Verlag 2004.

Mgr. Martin Vašek, PhD.
Katedra filozofie
FF UKF v Nitre
Hodžova 1
Slovenská republika
949 74 Nitra
e-mail: mvasek@ukf.sk

OTÁZKA NIHILIZMU VO VZŤAHU K POST-FILOZOFICKEJ KULTÚRE U RICHARDA RORTYHO

Matej FERJANC

The question of nihilism in relation to Rorty's post-Philosophical culture

In my paper I focus on Rorty's concept of post-Philosophical culture. My aim is to demonstrate that his desired culture does not end up in nihilism. The values of democracy and liberalism may fulfill human needs even if they are not founded in any way on universal and ahistorical moral order of the world. According to Rorty, only the thing that is desired and helpful from the ethnocentric point of view of our present norms and standards could become the meaning of our life. Therefore, the meaning of our life is not based on any firm, Philosophical foundations. In the post-Philosophical culture human beings are no more disconcerted by knowing that the being as such does not have any a priori given meaning. Humans are able to accept their being in the world and even enjoy the choice of completely contingent meaning of life.

1. Obraz post-Filozofickej kultúry. Oblasťou vymedzenou za predmet tejto eseje je post-Filozofická kultúra¹, ako jej rozumie Rorty. Vzhľadom na stanovený cieľ sa zameriam len na tie jeho témy a otázky, ktoré ma privedú k problematike nihilizmu². Ak Rorty býva niekedy obviňovaný z nihilizmu, tak predovšetkým v súvislosti s tým, ako rozumie modernej demokracii a post-Filozofickej kultúre. Taliansky filozof Gianni Vattimo vypovedá o Rortyho filozofii nasledovne: „V Amerike je niekto, koho by sme mohli nazvať nihilistom: je to Richard Rorty. Sám sa síce nenazýva nihilistom, robia tak však jeho odporcovia. Rorty si nehovorí nihilista, pretože je pragmatik...“ ([7], 159). Mojim cieľom potom bude ukázať, že toto obvinenie Rortyho filozofie z nihilizmu nie je opodstatnené. Najskôr z Rortyho stanoviska podám obraz post-Filozofickej kultúry, aby som napokon mohol dokázať, že táto Rortyho túžobne očakávaná kultúra neupadá do nihilizmu.

Rorty nazýva post-Filozofickou tú spoločnosť a kultúru, ktorá sa podľa neho stáva žiadúcou po spochybnení univerzalistických a finalistických ambícií projektu moderny. Týmto termínom chce naznačiť, že v tejto kultúre sa už nemá rozvíjať „Filozofia“ s veľkým písmenom, ktorá by naďalej bola verná platónskemu,

¹ K tomuto pojmu pozri: RORTY, R.: Pragmatizmus a filozofia. In: *Malá antológia filozofie 20. storočia. Zväzok I: Pragmatizmus*. Bratislava : IRIS 1998, 534 – 541.

² Termínom „nihilizmus“ mám v tejto eseji na mysli stratu dôvery v bytie vo svete, resp. vôľu k ničote. Ide o také bytostné nasmerovanie, ktoré nás privádza k odvráteniu sa od bytia.

kantovskému alebo pozitivistickému poslaniu filozofie. V zásade to má byť kultúra, ktorá si už nekladie otázky o podstate určitých normatívnych pojmov, ako napr. Pravdy, Racionality či Dobra. Nemá byť metafyzicko-epistemologicky orientovaná a nemá jej ísť o fundáciu všetkého poznania a seba samej.

Podľa Rortyho aj kultúra osvieteniského racionalizmu by mala byť vystriedaná post-Filozofickou kultúrou liberálnej demokracie práve tak, ako predmoderná, náboženská kultúra bola vystriedaná kultúrou osvieteniského racionalizmu. Podľa Rortyho sa v kultúre osvieteniského racionalizmu stále počítalo s Racionalitou v silnejšom slova zmysle, t.j. v zmysle prístupu k podstate Pravdy¹. Táto Racionalita a tento prístup sú dôležité a žiadúce práve len pre Filozofiu s veľkým písmenom.

Už Friedrich Nietzsche upozornil na to, že kresťanský morálny výklad sveta si zakladá na predstave, podľa ktorej pravda sama sa berie ako hodnota osebe, ako niečo, čo je samo osebe evidentné a nevyvoláva žiadnu pochybnosť. V práci *Genealógia morálky* Nietzsche kriticky posudzuje túto vôľu k pravde v súvislosti s asketickým ideálom: „... ona bezvýhradná vôľa k pravde, to je sama víra v asketický ideál, i keď ako jej nevedomý imperatív, v tom se nemylme, – to je víra v metafyzickú hodnotu, v pravdu ako hodnotu o sobe, jež je zaručena a stvrzena jen v onom ideálu (a s ním stojí a padá).“ ([2], 125) Nietzsche už pred Rortym spochybnil vôľu k pravde ako vôľu, ktorá by nás mala priviesť k nemennému, metafyzickému poriadku bytia. Rovnako ako Rorty nás vyzýva k tomu, aby sa aj samotná pravda stala problémom, aby sme si položili praktickú otázku hodnoty pravdy pre život.

¹ „Pravda“ s veľkým písmenom nám má údajne umožniť povedať niečo všeobecné a užitočné o všetkých tvrdeniach, ktoré by sme práve preto označili za pravdivé. Rorty v tomto význame odmieta nielen Pravdu, ale aj Racionalitu a Dobro. Zdôvodňuje to nasledovne: „Podľa pragmatistov, celé dejiny pokusov vyčleniť Pravdu alebo Dobro ako také, či definovať slová „pravda“ a „dobro“, potvrdzujú ich podozrenie, že v tomto smere sa nedá nič zaujímavé dosiahnuť.“ ([5], 506). Rorty namiesto týchto neúčinných pokusov Filozofie definovať slovo „pravda“ potom uvažuje len o tzv. opodstatnenej tvrdivosti výroku. To, či je nejaký výrok opodstatnene tvrdivý, závisí vždy len od našich noriem a štandardov a od inštitúcií, praktík a slovníkov nášho morálneho a politického rozhodovania. Vzdáva sa tak korešpondenčnej teórie pravdy, známej už od Aristotela, a zdôvodňuje to nasledovne: „Pragmatista z toho vyvodzuje ponaučenie, že výrok „pravdivé vety platia, pretože sú v zhode s vecami samotnými“, nie je o nič jasnejší než výrok „je to dobré, pretože to zodpovedá Mravnému Zákonu“.“ ([5], 510)

Ak chceme dospieť k post-Filozofickej kultúre, tak sa podľa Rortyho musíme vzdať predstavy toho, že človek je vlastníkom „zrkadlovej podstaty“¹ rovnako ako aj korešpondenčnej teórie pravdy. Musíme sa tiež vzdať hľadania univerzálnych kritérií Racionality, ktoré by boli raz a navždy platné pre všetky komunity a ktoré by tak nezohľadňovali naše neustále sa vyvíjajúce normy a štandardy opodstatnenej tvrdivosti. V post-Filozofickej kultúre nie je mysliteľný jediný typ Racionality pre všetky oblasti našej skúsenosti. Môžeme uvažovať len o rôznych typoch racionality v závislosti od toho, či máme na mysli oblasť prírodných alebo humanitných vied. V oblasti prírodných vied byť „racionálny“ znamená na základe metodického postupu predpovedať a kontrolovať dianie v určitom výseku skutočnosti. V oblasti humanitných vied byť „racionálny“ predovšetkým znamená byť rozumný, tolerantný a civilizovaný, no nie už metodický. Pre uplatnenie tejto racionality je dôležitá ochota rešpektovať normy a štandardy cudzej komunity a viesť neautoritatívnu komunikáciu.

2. Stanovisko etnocentrického perspektivizmu. V post-Filozofickej kultúre sa má vytratiť viera v jediný výklad bytia vo svete, o ktorom by sa verilo, že má univerzálnu, neperspektívnu platnosť. Má byť už evidentné, že opodstatnená tvrdivosť výroku vždy závisí od našich noriem a štandardov, ktoré sa vyvíjajú a menia. To znamená, že daný výrok má vždy len perspektívnu platnosť, resp. je opodstatnený práve len z perspektívy noriem a štandardov našej komunity. Sme nútení uznať Nietzscheho teóriu perspektivizmu potom, ako sme odmietli korešpondenčnú teóriu pravdy, a tým aj to, že človek je vlastníkom „zrkadlovej podstaty“. Žiadny výklad nášho bytia vo svete nás nemôže priviesť bližšie k poznaniu nemenného, metafyzického poriadku bytia ako tie ostatné. V práci Pragmatizmus je politický skrz-naskrz Rorty tiež píše: „Žiadny opis sveta nie je privilegovaný, žiadny nevystihuje lepšie podstatu sveta ako iné opisy, predovšetkým preto, lebo niet podstaty sveta.“ ([6], 543). Naše bytie vo svete nikdy nemôžeme vykladať tak, aby výklad nebol vedený normami a štandardami našej komunity. Nemáme k dispozícii nič také, vďaka čomu by sme sa mohli povzniesť nad naše normy a štandardy a zabezpečiť si tak prístup k podstate Pravdy. Rorty potom môže napísať: „Když odejdeme, odejdu i naše normy a štandardy racionalní tvrdivosti. Odejde i pravda? Pravda nepřichází ani neodchází. Nikoli

¹ K významu terminologického spojenia „zrkadlová podstata“ pozri: Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press 1979.

proto, že by to byla entita, která požívá nadčasové existence, ale proto, že to není vůbec žádná entita.“ ([6], 77)

Ak nie sme zodpovední ničomu, čo je tam vonku, tak nám ostávajú už len naše perspektívne opodstatnené opisy sveta. Podľa Rortyho tieto opisy môžeme zdôvodniť len tým, ktorých normy a štandardy opodstatnenej tvrditeľnosti sa s tými našimi do nejakej potrebnej miery prekrývajú. To je Rortyho stanovisko etnocentrizmu¹, resp. etnocentrického perspektivizmu, podľa ktorého je potrebné zobrať do úvahy názor danej komunity či etnika. Každé etnikum má svoj vlastný slovník, ktorý vo svojej perspektívnej opodstatnenosti nemôže nikdy obsiahnuť akúsi spoločnú Pravdu všetkých minulých, súčasných ako aj budúcich slovníkov a následne túto Pravdu podať ako univerzálne platnú. Vývoj nášho slovníka potom nikdy nemôže viesť k priblíženiu sa k univerzálne platnému slovníku.

3. Otázka zmyslu a nihilizmu vo vzťahu k post-Filozofickej kultúre. Z hľadiska problematiky nihilizmu sa musíme metodicky pýtať, či sa post-Filozofická kultúra dokáže vyrovnat' s absenciou apriórneho zmyslu života, resp. s pôvodnou nezmyselnosťou bytia vo svete, ako aj s tým, že demokracia a liberalizmus, ktoré sú jej vlastné, sú len výsledkom určitej kultúrnej kontingencie. Ak si je zo stanoviska etnocentrického perspektivizmu vedomá toho, že bytie samé nemá zmysel, ktorý by mu bol a priori daný, tak sa ďalej musíme pýtať, čo pre ňu toto poznanie znamená. V post-Filozofickej kultúre sa ľudia už neznepokojujú týmto poznaním. Dokážu pritakat' svojmu bytiu vo svete a byť šťastní aj voľbou celkom kontingentného zmyslu života. Neupadajú do nihilizmu, pretože ich vôľa k životu sa stupňuje aj pri vedomí toho, že sa nemôžu odvolať na morálny poriadok sveta, na absolútne spoľahlivé dobro, ktoré by tu bolo už pred nimi. Keďže odmietajú morálny výklad sveta, tak ako mu rozumie Nietzsche, rešpektujú pôvodnú nezmyselnosť bytia vo svete, ktorá ich nijako nedeprimuje a nenahľadáva ich vôľu k životu.

V post-Filozofickej kultúre už nie je dôvodom na zúfalstvo to, že demokracia a liberalizmus nemajú pevné, Filozofické základy. To predsa nemôže byť dôvod k tomu, aby sme tento štýl nášho spolubytia zanechali. Aj keď sa pri upevňovaní nádejí liberálneho spoločenstva nemôžeme oprieť o niečo, čo by bolo mimo dosahu kontingencie našich noriem a štandardov, neznamená to, že by sme sa

¹ K významu termínu „etnocentrizmus“ u Rortyho pozri: PUTNAM, H. – RORTY, R.: *Co po metafyzike?* Bratislava : Archa 1997, 74 – 77.

týchto nádejí mali vzdať. Nemusíme stratiť chuť ich upevňovať a upadnúť tak napokon do nihilizmu.

Post-Filozofická kultúra sa dokáže vyrovnat' aj s kontingenciou svojho jazyka a praktík, ktoré sú jej vlastné. Rovnako sa dokáže vyrovnat' aj s tým, že pravda nie je žiadna entita, ktorá požíva nadčasovú existenciu a ostane tu aj po nás. Ľudia predsa môžu byť šťastní aj bez metafyzických problémov a s vedomím toho, že sú len ďalším zaujímavým experimentom prírody, a nie jej posledným cieľom. Nechcú už byť domnelo vedení niečím, čo je tam vonka, pretože vedia, že môžu byť vedení len sami sebou. Sú spolu celkom sami bez akejkoľvek nadľudskej moci či ochrany, no nezúfajú si kvôli tomu. Vedia, že zmysel ich života je vždy len ich voľbou, ktorá nestojí na žiadnych pevných, Filozofických základoch. V pozadí tejto voľby je vždy len kontingencia ich noriem a štandardov ako aj inštitúcií, praktík a slovnikov ich morálneho a politického rozhodovania.

Post-Filozofická kultúra je nútená sa sama vyrovnat' so svojou vlastnou kontingenciou. Pri tomto vyrovnávaní sa nemôže odvolávať na akúsi nadľudskú moc, ktorej by sa človek mal zodpovedať. „Je to kultúra, v ktorej neostali stopy zbožštenia, či už vo forme zbožšteného sveta, alebo zbožšteného subjektu.“ ([4], 210) Napriek tomu, že post-Filozofická kultúra sa pri hľadaní zmysluplnej závažnosti nemôže nechať viesť niečím, čo by človeka presahovalo, ľudia tu ne strácajú dôveru v bytie vo svete. Aj keď sa vzdali idey absolútneho zmyslu ako nosného základu morálneho poriadku sveta, nezaujímajú postoj nihilizmu. Vy- stačia si so situačným zmyslom ako tým, čo ich v danej situácii oslovuje a zaväzuje. A hoci tento zmysel nezanecháva po sebe nič večné, nebráni im to v tom, aby do neho vkladali svoje Ja v tých najlepších chvíľkach.

4. Poetizmus, multiperspektívnosť a irónia ako žiadúce možnosti post-Filozofickej kultúry. Post-Filozofická kultúra si už nemá zakladať na nespochybniteľnej autorite akejkoľvek intelektuálne výsadnej skupiny ľudí. „Bola by to kultúra, v ktorej by sa ani kňazi, ani fyzici, ani básnici, ani Strana nepovažovali za „racionálnejších“ alebo „vedeckejších“, než sú tí druhí. Žiadna oblasť kultúry by sa nevyčleňovala ako stelesnenie (alebo ako exemplárny prípad neschopnosti stelesnenia) podmienok, na ktoré aspirujú všetci ostatní.“ ([5], 534) V post-Filozofickej kultúre ľudia nemajú aspirovať na univerzálny model Racionality.

Keďže post-Filozofická kultúra sa dogmaticky nebráni žiadnemu nenásilnému sebavykresleniu človeka, je v zásade neohraničene multiperspektívna. Pokračuje vo svojich sebavykresleniach bez toho, aby chcela poznať také sebavykres-

lenie, pri ktorom by dosiahla akýsi intelektuálny kľud. Nemá potrebu konečného intelektuálneho kľudu. Vo svojich sebavykresleniach je naopak motivovaná stále novými a nečakanými podnetmi. Jej vôľa k životu sa stupňuje pri každom zaujímavom, poetickom sebavykreslení. Preto intelektuáli post-Filozofickej kultúry už nemajú byť nudnými autoritami schopnými len prísnej analytickej argumentácie. Majú byť skôr podnetnými ironikmi našich sebavykreslení, ironikmi našej kontingencie, z ktorej povstali všetky naše skvelé kultúrne výtvary. Ironizovať tu znamená dokázať sa pousmiať nad „dokonalosťou“ slovníka, ktorým rozprávame a nad normami a štandardami, ktoré vedú naše konanie. Takéto ironizovanie môže byť pre človeka veľmi prospešné preto, lebo mu bráni sa s definitívnou záväznosťou primknúť k práve aktuálnym normám a štandardom. Zároveň mu tak umožňuje sa vyhnúť otupujúcemu sklamaniu a rozhorčeniu z toho, že v určitej situácii práve aktuálne normy a štandardy už nie sú ďalej žiadúce, užitočné. Takéto sklamanie a rozhorčenie by mohlo človeka rýchlo priviesť k nihilistickému postoju. Pavel Kouba interpretujúc Nietzscheho pojem nihilizmu píše v tomto duchu o nahradení jednej extrémnej pozície opačným extrémom. „Jestliže dříve mělo (odvozený) smysl vše, nyní je nemá nic. Ztráta totálního smyslu se rovná totální ztrátě smyslu.“ ([1], 149)

Schopnosť ironizovať sebavykreslenia umožňuje post-Filozofickej kultúre sa zbaviť tej tragickej vážnosti, ktorá bola vlastná kultúre osvietenského racionalizmu ako aj predmodernej, náboženskej kultúre. Príslušníci post-Filozofickej kultúry sa vďaka irónii sebavykreslení dokážu vzdať ďalej pre nich už nežiadúcej, neužitočnej perspektívy výkladu bytia vo svete. Z Nietzscheho teórie perspektivizmu totiž vyplýva, že žiadna perspektíva nemôže byť natrvalo spojená s narastaním vôle k životu. V post-Filozofickej kultúre si ľudia už uvedomujú, že by nebolo žiadúce, užitočné, sa natrvalo primknúť k jedinej perspektíve výkladu. Pri voľbe perspektívy výkladu, resp. sebavykreslenia, sa riadia nietzscheovskou optikou života. Vďaka tomuto jemnému inštinktu života môžu odvrátiť hrozbu nihilizmu v akýchkoľvek životných podmienkach. Optika života im totiž nedovoľuje sa natrvalo primknúť k jedinej perspektíve výkladu a rovnako im bráni v tom, aby vždy perspektívne platným hodnotám rozumeli ako hodnotám osebe, hodnotám v zmysle platónskych ideí. Podľa Nietzscheho nihilizmus je vážnou hrozbou všade tam, kde morálny dogmatizmus získava prednosť pred citlivou optikou života. Príslušník post-Filozofickej kultúry však dokáže neustále manévrovať vo významových premenách bytia vo svete, resp. flexibilne meniť per-

spektívy, a tak zvládať všetko to, čo život prináša. Vždy totiž ráta aj s možnosťou zmeny sebvýkreslenia.

Na záver mojich analýz týkajúcich sa Rortyho post-Filozofickej kultúry sa vraciam k Vattimovmu názoru, ktorý som uviedol na začiatku. Tento Vattimov názor, podľa ktorého Rorty je nihilista, pokladám za neopodstatnený. Dokázal som, že post-Filozofická kultúra, o ktorej Rorty píše, nie je nihilistická. Podľa Rortyho práve táto kultúra môže robiť ľudí šťastnejšími, ako boli doteraz, čo sa mi javí ako najsilnejší argument proti nihilizmu. Ak ľudia sú v zásade spokojní s touto kultúrou, tak predsa nemajú dôvod sa odvracať od bytia vo svete, zaujímať postoj nihilizmu. Ak sa s úsmevom na tvári dokážu vyrovnáť so svojím kontingentným zmyslom života, tak bytie vo svete je pre nich prítiažlivé aj vo svojej pôvodnej nezmyselnosti.

Literatúra

- [1] KOUBA, P.: *Nietzsche (Filosofická interpretace)*. Praha : Český spisovatel 1995.
- [2] NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Praha : Aurora 2002.
- [3] PUTNAM, H. – RORTY, R.: *Co po metafyzike?* Bratislava : Archa 1997.
- [4] RORTY, R.: Kontingencia liberálneho spoločenstva. In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa 1991, s. 209 – 239.
- [5] RORTY, R.: Pragmatizmus a filozofia. In: Višňovský, E. – Mihina, F. (eds.): *Malá antológia filozofie 20. storočia. Zväzok I: Pragmatizmus*. Bratislava : IRIS 1998, s. 506 – 541.
- [6] RORTY, R.: Pragmatizmus je politický skrz-naskrz. In: Višňovský, E. – Mihina, F. (eds.): *Malá antológia filozofie 20. storočia. Zväzok I: Pragmatizmus*. Bratislava : IRIS 1998, s. 542 – 550.
- [7] VATTIMO, R.: Chvála slabého myslenia. In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava : Archa 1991, s. 155 – 188.

Mgr. Matej Ferjanc, PhD.
Katedra filozofie
FF KU v Ružomberku
Hrabovská cesta 1/1652
034 01 Ružomberok
Slovenská republika
e-mail: ferjanc@fphil.ku.sk

K VÝVOJU VÝZNAMU POJMU KRÍZY

Richard ŠTÁHEL

To the development of meaning of concept of crisis

The concept of crisis has several different meanings which are changing according to the areas and time of use and simultaneously are still in an evolution process. Origin of the concept of crisis comes from the old Greek language with mainly medicine meaning. The medical meaning of the concept of crisis has not been changed till the present time, however, it plays a role of source of the concept of crisis for another areas in parallel. Theological meaning comes primarily from the New Testament which uses the concept of crisis very often in the meaning of judgment, last judgment or Got judgment. These two basic meanings influenced the use and the meaning of the concept of crisis also in contemporary thinking. Comparison of use the of the concept of crisis in different areas indicates his deep connection with the critique of the society, culture, economy or environment which usually emphasize some danger or threat (termination, extinction, decline or dead of society, culture, civilization, political and economical system or environment).

Historici raz možno rok 2008 označia za rok krízy. Okrem viacerých humanitárnych kríz spôsobených prírodnými živlami či rozličnými ozbrojenými konfliktami je tento rok poznačený úverovou krízou, globálnou finančnou a ekonomickou krízou, energetickou a potravinovou krízou, ale aj klimatickou krízou či množstvom politických, vnútroštátnych i medzinárodných kríz. Ako tejto situácii rozumieť, ako ju filozoficky reflektovať? Jednou z možností je zamerať sa na samotný pojem krízy, jeho význam a vývoj. Tento príspevok je pokusom o náčrt základných významových aspektov pojmu krízy a ich vývoja.

J. L. Austin zdôrazňuje, že „slovo sa nikdy nedokáže – resp. sotva niekedy dokáže – striasť svojej etymológie a stôp svojho utvárania. Pôvodná idea v ňom pretrváva napriek všetkým zmenám, rozšíreniu a dodatkom k jeho významu, dokonca je schopná prenikať ich a určovať“. ([1], 84) Preto sa zameriam najprv na etymológiu tohto pojmu. Neskôr sa zameriame na to aké významy tento pojem nadobúda.

Slovo kríza, κρίσις (*krisis*), patrí k základným, nenahraditeľným, aj keď mnohoznačným, pojmom starovekej gréčtiny. Možno ho preložiť ako rozhodnutie, súd, odsúdenie, spor, preteky, zápas, úsudok, výrok, obžaloba, právo, spravodlivosť, ale aj trest. Je odvodené od výrazu κρίνω (*krinō*) čo značí oddeľovať, triediť, riadiť, vyberať, voliť, súdiť, rozhodnúť, posudzovať, merať (sa), schváliť, skúmať, sporiť sa, uznávať, vyložiť, poznať, pokladať, veriť, mieniť,

nariadiť, pohnať pred súd, vypátrať, zápasit', priet' sa či bojovať' ([13], 312). Slovo kríza „malo na zreteli konečné, neodvolateľné rozhodnutie; tento pojem implikoval vyhrotené alternatívy, ktoré už nedovoľovali nijakú revíziu: úspech, alebo stroskotanie, právo, alebo bezprávie, život, alebo smrť, a nakoniec spásu, alebo zatratenie“. ([11], 47)

V antickej medicíne sa slovom kríza označuje kritická fáza choroby, vyvrcholenie alebo bod obratu v priebehu ochorenia, keď má pacient takmer rovnaké šance na uzdravenie i smrť. Pojem *krisis* nadobúda svoj význam v Hyppokratovej teórii telesných štiav, ktorých „harmonický stav sa nazýva „zlúčenie“ alebo *kerasis*. Proces uzdravenia sa chápal ako „vyvarenie“, *pepsis*, nadbytočnej šťavy z tela. Náhle vypudenie nadbytku prináša *krisis*, náhly obrat v chorobe; dlhé vyváranie je *hysis*, pomalšie liečenie.“ ... „Popri teórii telesných štiav vnášal Hyppokrates do svojich pozorovaní poriadok použitím sústavy *kritických dní*: horúčky sa vracajú buď v párných, alebo nepárnych dňoch a kríza v iný než v očakávaný deň bude pravdepodobne osudná.“ ([14], 34) Tieto významy si pojem krízy udržal v stredovekej a má ich aj v súčasnej medicíne. Okrem náhleho obratu počas ochorenia a náhleho poklesu horúčky sa ním označuje aj akútne, život ohrozujúci stav, záchvat, kŕč, prudké zhoršenie zdravotného, fyzického i psychického stavu pri niektorých ochoreniach¹. V podobných súvislostiach používa tento pojem aj psychológia a psychiatria. Ako kríza sa označuje aj epidémia, alebo hrozba epidémie.

V klasickej tragédii je kríza bodom obratu, naplnením osudu i vyvrcholením rozporov a konfliktov, ktoré sú spojené s poznaním. Místrík hovorí o kríze ako o súčasti sujetu drámy nasledujúcej po expozícii a kolízii a predchádzajúcej peripetii a katastrofu ([12], 520).

K rozšíreniu používania slova *κρίσις* však veľmi významne prispelo to, že pôvodným jazykom Nového zákona bola gréčtina. Slovo *κρίσις* sa v Novom zákone vyskytuje veľmi často, a to vo význame súdu, Božieho súdu či posledného súdu. Myšlienku (Božieho, posledného) súdu pritom možno považovať za kľúčovú pre evanjeliá i zjavenie (Jána z Patmu) a následne i pre značnú časť kresťanstva. V Septuaginte (gréckej verzii Starého zákona) sa *κρίσις* vyskytuje

¹ Heslo *crisis* vysvetľuje ako „rozhodujúce obdobie, náhly pokles horúčky, náhle zmeny chorobných stavov, náhly obrat v priebehu choroby“ Lékařský slovník ([22], 77) i Stručný lékařský slovník ([6], 88). Podľa oboch slovníkov môže kríza znamenať aj kŕč alebo kŕčové bolesti.

ako preklad aramejského slova MIŠPÁT (panovať, súdiť; súdenie, rozsudok, rozhodnutie, atď.) (pozri [7], 920–943). V kresťanskej eschatológii sa pojmom κρίσις označuje aj apokalyptické skrátenie času, ktoré predchádza poslednému súdu. Veľký význam má preto pojem krízy v dejinách spásy. Aspekt nedostatku času, časovej tiesne, ale aj zrýchleného behu udalostí či ich zhusteného výskytu.

Latinčina prevzala toto slovo ako **crisis** vo význame: rozhodnutie, rozhodujúci obrat, zvrät, rozhodujúca chvíľa, ale aj súd, či kritika ([19], 148). V takejto podobe i význame figuruje predovšetkým v medicínskej a neskôr psychologickú a psychiatrickú terminológiu (pozri [9], [15], [20]). Biblické *crisis*, vo význame božieho súdu alebo posledného súdu latinčina prekladala ako **iudicium** alebo **iudicium maximum** ([11], 48). Vzhľadom na všeobecne rozšírené používanie latinčiny ako úradného i vedeckého jazyka v stredovekej Európe možno predpokladať, že do väčšiny národných jazykov sa pojem krízy dostal práve prostredníctvom latinčiny.

Do európskych národných jazykov toto slovo preniká na konci stredoveku, pričom je veľmi pravdepodobné, že zdrojom významu, s ktorým sa tento pojem etabloval v národných jazykoch nebola len medicína, ale aj teológia, respektíve Biblia a z nej odvodené úvahy o dejinách spásy. Mohlo k tomu prispieť opätovné rozšírenie znalosti gréčtiny v strednej a západnej Európe počas vrcholného stredoveku a tiež prvé preklady Biblie do národných jazykov, i reformácia a dôraz, s akým trvala na Biblii ako jedinej autorite. Národné jazyky však mohli slovo kríza prevziať aj zo značne populárnej astrológie, ktorá pojmom kríza označuje konšteláciu planét ovplyvňujúcu ochorenie alebo smerovanie udalostí¹.

V národných jazykoch pojem krízy postupne získava novú podobu i ďalšie významy v politike, psychológii, ekonómii, histórii, atď. Podľa Kosellecka práve pojem krízy a predovšetkým jeho medicínske používanie v metaforách o štáte ako tele, ktoré môže byť zdravé či choré, ktoré žije, ale môže aj umrieť, prispel k tomu, že sa tieto oblasti etablovali ako samostatné vedy ([11], 49). Rozšírené používanie lekárskej terminológie, napríklad diagnóza a diagnostika krízy, kríza ako choroba (kultúry, hospodárstva, spoločnosti, organizácie) a potreba jej terapie, by mohli poukazovať na to, že hlavný zdroj významu pojmu krízy v moderných jazykoch i vedách by predsa len mohol pochádzať z medicíny.

¹ The Compact Edition of The Oxford English Dictionary ([21], 605) dokonca uvádza tento význam slova crisis ako druhý v poradí hneď po jeho medicínskom význame a pred všetkými ostatnými.

Každá z vied však používa pojem krízy v odlišných súvislostiach a významoch do súčasnosti.

Prostredníctvom sekularizácie teleologickej eschatológie preniká pojem krízy najneskôr v 18. stor. z dejín spásy do filozofie dejín (pozri [2]). Používanie pojmu krízy bolo už v období anglickej občianskej vojny (1640 – 1660)¹ neustále ovplyvňované asociáciami božieho súdu, takže „nemožno pochybovať o teologickom pôvode novo utváraného pojmu“ ([11], 50). Pojem krízy zohral významnú rolu v osvietenskej kritike absolutizmu. R. Koselleck upozorňuje na to, že pojem krízy sa dostal do centra pozornosti až potom, čo sa osvietenská kritika existujúceho režimu začala spájať s prognózou jeho pádu v revolúcii. Prvým, kto pojem krízy použil v takejto súvislosti, bol podľa neho Rousseau ([10], 133). Pojem krízy potom nadobudol predovšetkým význam morálnej krízy a politickej krízy, či dokonca občianskej vojny (revolúcie), ktorej výsledkom je buď sloboda (ako spása) alebo otroctvo (ako zatratenie). Cez filozofiu dejín sa v 19. stor. dostáva aj do evolucionistických sociálnych teórií ([4], 10).

Vo význame pojmu krízy je aj v 19. stor. prítomný časový aspekt. Kríza je charakterizovaná aj ako zrýchlenie času, alebo inými slovami, pre obdobie krízy je typické zhustenie výskytu významných udalostí, na ktoré koncom 19. stor. v úvahách o svetových dejinách poukazuje J. Burckhardt. „Svetový proces náhle nadobúda strašlivú rýchlosť; vývoj, ktorý by inak vyžadoval storočia, prebieha okolo nás za mesiace alebo týždne ako prchavý prelud, a tým sa zdá byť odbitý.“ ([3], 149)

Pre moderné myslenie a spôsob akým používa pojem krízy, i to aké významy mu pripisuje 19. storočie je podstatné, že najneskôr v tomto storočí slovo kríza preniká do každodenného jazyka širokých vrstiev obyvateľstva predovšetkým západnej Európy, severnej Ameriky a Ruska. Prispelo k tomu veľké rozšírenie gramotnosti a tlače, ktorá dokázala informovať o ekonomických, sociálnych, politických a vojenských krízach oveľa rýchlejšie a častejšie, ako to bolo možné a bežné kedykoľvek predtým. Pre 19. stor. je zároveň charakteristická pomerne rýchla a rozsiahla sekularizácia, liberalizácia i technizácia života i nárast možnosti a zároveň aj vplyvu vied. Objavuje sa fenomén masovosti či davu. Tieto aspekty boli na jednej strane vítané ako pokrok na druhej strane sa odsudzovali ako pre-

¹ The Compact Edition of The Oxford English Dictionary ([21], 605) cituje niekoľko teologických pojednaní i parlamentných správ z rokov 1600 až 1700, v ktorých figuruje pojem krízy, už nie v latinčine, ale v dobovej angličtine.

jav úpadku a dekadencie, teda hroziaceho alebo blížiaceho sa konca spoločnosti, kultúry či civilizácie. Pokles vplyvu cirkvi i liberálna teológia sa reflektovali ako kríza, prípadne kríza viery. Ako upozorňuje Huizinga ([5], 69) osobitosť 19. stor. je v tom, že po prvýkrát v dejinách sa mohli zvestovatelia úpadku oprieť o štatistiky, ktoré boli navyše získané vedeckou metódou, a preto sa mohli považovať za objektívne. Vo všetkých spomenutých súvislostiach sa pritom požíva pojem krízy.

Pojem kríza do svojho slovníka zaraďuje aj politická ekonómia¹, k čomu značne prispela aj fyzikou inšpirovaná teória rovnováhy. Kríza sa tak najskôr chápe ako porušenie rovnováhy medzi ponukou a dopytom, neskôr prevládne jej chápanie ako nevyhnutnej súčasti hospodárskeho cyklu². Iné ponímanie ju charakterizuje buď ako nadvýrobu tovarov, ktoré z rôznych príčin nemôžu nájsť odberateľa alebo ako nedostatok kúpyschopného dopytu, teda spotreby tovarov a služieb. Dôsledkom je katastrofálny pokles cien a následná hromadná nezamestnanosť. Slovo kríza však môže mať v ekonómii aj úplne opačný význam, teda akútny nedostatok nejakého tovaru, suroviny alebo služby (ropná kríza, bytová kríza, energetická kríza), prípadne jej vysokú cenu. Samotný nedostatok sa prejaví prudkým nárastom cien nedostatkových tovarov alebo služieb. V rámci ekonómie, ale nielen tam, sa kríza občas stotožňuje s hospodárskym úpadkom alebo stagnáciou.

Termín kríza vedy sa začína objavovať v poslednej tretine 19. storočia. V súvislosti s rozmachom prírodných vied a pozitívizmu sa súčasne s tým, a často práve v reakcii na vplyv prírodných vied a pozitívizmu, začína hovoriť o kríze filozofie.

Do obdobia pred a predovšetkým po prvej svetovej vojne možno datovať častejší výskyt termínu kríza (západnej) kultúry alebo kríza (západnej) civilizácie v prácach autorov, ktorí analyzujú, kritizujú alebo dokonca odmietajú modernu.

Za významné možno označiť 30. roky 20. storočia. V tomto období vychádza niekoľko prác, ktoré majú výraz „kríza“ priamo v názvoch. Séria udalostí, ktoré sa vtedy stali, boli neskôr označené ako veľká alebo svetová hospodárska kríza, pričom analýza jej príčin a následkov významným spôsobom ovplyvnila

¹ Podľa The Compact Edition of The Oxford English Dictionary ([21], 605) ho prvýkrát použil J. S. Mill v Principles of Political Economy v roku 1848.

² K tejto problematike pozri [16] a [17].

chápanie pojmu krízy na niekoľko nasledujúcich desaťročí, a to nielen v oblasti ekonómie.

Chápanie pojmu krízy v období ohraničenom približne koncom 40. a začiatkom 90. rokov 20. storočia bolo silne poznačené tzv. studenou vojnou a faktom, že tzv. socialistický tábor bol pod silným vplyvom marxizmu a jeho vnímania krízy. Krízy v jednotlivých oblastiach hospodárskeho, sociálneho i politického života predovšetkým západných krajín, ale aj teritoriálne obmedzené krízy sa označovali ako prejavy všeobecnej krízy kapitalizmu a mali svedčiť o jeho skorom zrušení. Pojem krízy mal v tomto období značný politický a ideologický význam. Po roku 1989 možno pozorovať ústup od takéhoto chápania pojmu kríza.

V 50. a 60. rokoch 20. storočia sa čiastočne pod vplyvom udalostí studenej vojny pojem krízy často objavuje v politicko-vojenských súvislostiach. Ako krízy sa označovali predovšetkým lokálne ozbrojené konflikty v treťom svete. Podobne sa označovali aj vyhrotené situácie, ktoré mohli prerásť do globálneho ozbrojeného konfliktu supervelmocí (Berlínska kríza, Kubánska kríza). V súvislosti s Kubánskou raketovou krízou sa objavil výraz „krízový manažment“, ktorý neskôr našiel uplatnenie aj v ekonómii. Slovo kríza sa však na označenie rôznych etnických, náboženských, politických a vojenských konfliktov, rovnako ako ich následkov i následkov prírodných katastrof používa dosiaľ. Bežne sa používa ako ekvivalent alebo synonymum pojmov konflikt, vojna, genocída či katastrofa¹.

Najneskôr od začiatku 70. rokov 20. storočia sa pojem krízy začína objavovať v nových súvislostiach, keď sa poukazuje na možnosť alebo prítomnosť ekologickej, neskôr environmentálnej krízy, ktorá sa chápe ako hrozba fyzického prežitia ľudstva na planéte. Aj v tejto súvislosti možno konštatovať, že výraz ekologická alebo environmentálna kríza výrazne prispel k etablovaniu ekológie (environmentalistiky) ako samostatnej vedeckej disciplíny. Pod vplyvom jeho

¹ Stotožňovanie pojmu krízy a katastrofy nie je korektné, nemožno ich považovať za synonymá, aj keď sa s takýmto používaním možno stretnúť pomerne často. Katastrofa je nevratná a rýchla zmena stavu, ktorej sa nie je možné prispôsobiť. Katastrofa je nevládnutím krízy, jej (možným) vyústením. Kríza ani katastrofa nie je problémom. „Kým problém môže mať riešenie, kríza nemá riešenie; v kríze možno obstať, a tak ju prekonať.“ ([8], 14) Ku kríze preto nemožno pristupovať ako k problému, jej charakteristickým znakom je, že existujúce postupy a metódy sú neadekvátne, nevhodné, či dokonca kontraproduktívne.

používania sa však otázky životného prostredia stali regulárnou súčasťou politického diskurzu, a to nielen na národnej, ale aj medzinárodnej úrovni.

V súvislosti s procesom globalizácie sa od 80. rokov 20. storočia hovorí o globálnej kríze, ktorej hlavnými aspektmi sú ekologická a ekonomická kríza (pozri [18]). Zároveň s tým sa opäť objavujú úvahy o kríze západnej kultúry či civilizácie. Samotná globalizácia sa raz považuje za príčinu, inokedy za následok krízy v rôznych oblastiach. Možno sa však stretnúť aj s tým, že globalizácia sa chápe ako prejav krízy priemyselnej civilizácie či ľudstva.

Literatúra

- [1] AUSTIN, J. L.: Obrana ospravedlnení. In: *Filosofia prirodzeného jazyka*. Archa: Bratislava 1992, s. 67 – 87.
- [2] BULTMANN, R.: *Dějiny a eschatologie*. Praha : OIKOYMENH 1994.
- [3] BURCKHARDT, J.: *Úvahy o světových dějinách*. Votobia : Olomouc 1996.
- [4] HABERMAS, J.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha : Filosofia 2000.
- [5] HUIZINGA, J.: *Kultúra a kríza*. Bratislava : Kalligram 2002.
- [6] KÁBRT, J.- VALACH, V.: *Stručný lékařský slovník*. Martin 1992.
- [7] KITTEL, G.- FRIEDRICH, G.. (Hrsg.): *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band 3. Stuttgart 1938.
- [8] KOLÁŘSKÝ, R.: Je současná ekologická krize filozofickou krizí? In: *Filosofie a současná ekologická krize?* Praha : Filosofia 1998.
- [9] KOSSELECK, R.: Krise. In: Ritter, J. - Gründler, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4, I-K, Basel: Schwabe, 1976, s. 1235-1240.
- [10] KOSELLECK, R.: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main 1979.
- [11] KOSELLECK, R.: Některé otázky spojené s dějinami pojmu „krize“. In: *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha : Filozofický ústav ČSAV, 1992, s. 47 – 57.
- [12] MISTRÍK, J.: *Štylistika*. Bratislava : SPN 1985.
- [13] PRACH, V.: *Řecko český slovník*. Praha : Vyšehrad 1998.
- [14] RILEY, M. T.: Hippokratés. In: *Velké postavy západního myšlení. Slovník myslitelů*. (Usp. McGreal, I. P.) Praha : Prostor 1999, s. 31 – 35.
- [15] SCHÖNPFLUNG, U.: Der Begriff Krisis. In: Ritter, J. - Gründler, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4, I-K, Basel : Schwabe 1976, s. 1241 – 1245.

- [16] ŠŤAHEL, R.: Niektoré reflexie pojmu ekonomickej krízy. In: *Filozofia*. roč. 60, č. 3 (2005), s. 162 – 169.
- [17] ŠŤAHEL, R.: Pojem krízy u K. Marxa a W. Röpkeho. In: Plašienková, Z. – Lalíková L. (eds.): *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. výročného stretnutia SFZ pri SAV 2. a 3. mája 2007 Bratislava – Smolenice. Bratislava : SAV 2007, s. 393 – 398.
- [18] ŠŤAHEL, R.: Esej o nevyhnutnosti krízy priemyselnej civilizácie. In: : Plašienková, Z. – Lalíková L. (eds.): *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005. Bratislava : ALL ACTA s.r.o. 2005, s. 293 – 301.
- [19] ŠPAŇÁR, J. - HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko-slovenský Slovensko-latinský slovník*. Bratislava : SPN 2003.
- [20] TSOUYOPOULOS, N.: Der Begriff Krisis. In: Ritter, J. - Gründler, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4, I-K, Basel : Schwabe, 1976, s. 1240 – 1241.
- [21] THE COMPACT EDITION OF THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. Volume I, Oxford 1971.
- [22] VALACH, V.- KÁBRT, J.: *Lékařský slovník*. Praha 1962.

Mgr. Richard Šťahel, PhD.
 Katedra filozofie
 FF UKF v Nitre
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 Slovenská republika
 e-mail: rstahel@ukf.sk

SILA KOMUNIKÁCIE

Dušan ŠPINER

Strength communications

The author, in his report, "Strength communications" (dialogue) regards a dialogue as the precondition for the true performance of a human act. He emphasises differences among monologue, dialectics and dialogue. Dialectics is a precise system of ideas, which result necessarily one from the other like in syllogism or in mathematical theory. The dialogue is the only way through which an understanding of the other human being promotes the progress of self understanding. The genuine dialogue always occurs between people and not between systems. The dialogue should not be an indulgence or a definite compromise. The dialogue is not the aim. It is a tool. It does not provide truth. It is searching truth. Therefore the dialogue is a method not a system.

Človek vo výchovno-vzdelávacom procese vstupuje akoby do prázdneho priestoru s nesmiernou túžbou po poznaní. Tento vstup znamená schopnosť klásť otázky. Opravdivý význam má len vtedy, keď existuje iná osoba, s ktorou sa môže stretnúť. Zo stretnutia povstáva sila osobnosti. Každý človek je určovaný historicky svojou spoločenskou príslušnosťou, personalisti hovoria, že osud ho vrhá do určitej konkrétnej situácie. Je potrebné však zdôrazniť, že človek má aj svoju históriu, svoju charakteristickú aktivitu, zvlášť zviditeľnenú ako opravdivá osobnosť. Táto osobná história určuje jeho špecifický prístup k svetu, k jeho mnohým stránkam a podobám. A opačne, svet i ten, kto ho prijíma, ako s ním komunikuje, ako si ho osvojuje, modifikuje zároveň jeho ďalšie prístupy k nemu.

Spomínam si ako z intelektuálnej spolupráce medzi Franzom Rosenzweigom a Martinom Buberom vznikla dialogická vízia človeka, ktorú možno koncipovať slovami: *Len Ja, objavením Ty, privádza mňa samého k poznaniu môjho ja.* "V tejto vízii o sebe nehovoria ako o bytosti spočívajúcej v sebe samej, ale ako o bytosti, ktorá má svoj základ v akte ty a ja, mysliteľnej len v naplnenom vzťahu. Táto bytosť sa nerodí zo stretnutia, ale uskutočňuje sa len v stretnutí. Ľudská existencia je predovšetkým duchovnou osobnosťou, ktorú nemôže pohltiť nijaké bytie chápané idealisticky alebo panteisticky. Tým viac osobnosť vo svojej jedinečnosti sa nedá vysvetliť ako výsledok formovania prostredím alebo dedičnosťou, prípadne spolupôsobením oboch. Tvorivú osobnosť možno postihnúť iba na základe komplexnej analýzy jej charakteru i erudície, jej schopnosti preniknúť do hlbokých vrstiev a perspektívnych zákonitostí, oblastí, v ktorých je doma. Sku-

točná osobnosť je vždy v zásadnom súlade so svojím postojom, ku ktorému sa dopracovala.

V zamýšľaní sa nad touto skutočnosťou som sa dopracoval k poznaniu, že len v živom vzťahu je bezprostredne možné poznať bytosť človeka, vlastnú len jemu, lebo len ona je schopná opravdivej komunikácie. Komunikácia sa rodí z čnosti, teda schopnosti uskutočňovať slová. Schopnosť formulovať slová pre svoje dozrievanie v osobnosť je dar nášho Stvoriteľa. Ak uvážime, že tento dar reči, teda naša schopnosť tvoriť slová, ktoré vyslovením zakotvujú naše chcenie v každodennom dianí, je neobyčajne vzácny dar nášho Tvorcu, potom je nutné si uvedomiť, že nám z toho vyrastajú povinnosti a vzniká nesmierna zodpovednosť, lebo rečou a prostredníctvom nej máme pôsobiť v stvorení.

Slová a vety, ktoré formujeme, vytvárajú náš zjavný osud na tejto zemi. Sú ako priesada v záhrade, ktorú okolo seba sadíme, veď každé ľudské slovo patrí k tomu najživšiemu, čím my môžeme v tomto stvorení pre seba pôsobiť. Každé slovo vytvorené človekom vzniklo pod tlakom vyšších zákonov, sformuje sa podľa toho, ako bolo použité a musí sa prejaviť celkom určitým spôsobom. Použitie slova spočíva v rukách človeka podľa jeho slobodnej vôle, avšak zvládnutie účinku nie je v jeho moci, lebo toto pôsobenie vykonáva podľa posvätných zákonov prísne spravodlivo človeku doteraz ešte neznáma moc. Na túto skutočnosť poukazuje evanjeliové posolstvo, ktoré nám hovorí príkladom, že keď zasejeme bodľačie, nemôže nám z toho vyrásť pšenica. Tak ani zo štvavých, posmešných a škodlivých rečí našich spolu blížnych nemôže nikdy vzniknúť nejaká výstavba, pretože každý spôsob môže zrodiť rovnorodé a tiež len také isté môže pritáhovať! Je dobré si tento zákon stvorenia uvedomovať, pretože práve z neho prúdi sila pre našu komunikáciu. Pritom je nutné dbať na svoje slová, aby podľa Kristových slov, bola naša reč jednoduchá a pravdivá. Naša reč skrýva v sebe podľa svätej vôle Božej schopnosť formovať tvorivo alebo tiež ničivo, vždy podľa druhu slov a hovoriaceho.

Nám ľudom bolo jasne zvestované: „Na počiatku bolo Slovo! A Slovo bolo u Boha! A Boh bol Slovo!“ V tom spočíva pre nás všetko vedenie, len je nutné z neho čerpať. Malý odlesk moci živého Slova Božieho, ktoré v sebe všetko nesie a všetko zahrňuje čo je mimo samého Boha, ten nepatrný odlesk spočíva aj v ľudskom slove. Je potrebné si uvedomiť, že ľudské slovo vysielá svoje pôsobenie, ktorým formuje osudy ľudí a národov tu na zemi. Koľko nešťastia bolo už rozsiate na tejto zemi nesprávnym užívaním daru smieť hovoriť. Jed rozsievali všetci ľudia skazonosným, ľahkomyselným táraním. Sejba správne vzišla,

vykvitla do plného kvetu a teraz prináša plody, ktoré musíme zožať, či chceme alebo nie, sú to všetko výsledky nášho konania, ktoré sú nám teraz hádzané do lona. Ľudstvo nepočúvalo varovný hlas Syna Božieho Ježiša, ktorý už vtedy povedal: „*Vaša reč buď áno alebo nie, čo je nad to, je od zlého!*“ V týchto slovách je viac, než by sme si mysleli, lebo skrývajú pre ľudstvo vzostup alebo úpadok. ([1], 458)

Nielen jednotlivé slovo samo osebe má silný a formujúci vplyv na naše okolie, ale aj spôsob, ako slová zostavujeme a zoraďujeme, ako sa ich snažíme vyslovovať. Teda samotný spôsob reči silne pôsobí na naše okolie. Snáď si uvedomujeme ako je dôležité dbať na svoju reč, lebo aj ľudské slovo je činom, ktorý svojím pôsobením preniká do všetkého. Správne formovanie našej reči sa uskutocňuje v dialógu.

Dialóg je naozaj súčasným praktizovaním pravdy a priateľivosti, je akoby stretnutie dvoch priateľov večnej pravdy a teda celkom slobodný čin, v ktorom každý prisahá druhému, že ustúpi iba pred Svetlom. Vzt'ah „*ja k ty*“ založený na vzájomnom stretnutí, komunikácii a dialógu, nie je iba jednou z osobných dimenzií človeka, ale je existenčnou a ontologickou skutočnosťou, v ktorej človek existuje a skrze ktorú je autentickým človekom. Dialóg nie je iba čírou výmenou slov. Je skôr odpoveďou človeka inému človekovi, v ktorej „*ty*“ je pochopené iba vtedy, keď sa „*ja*“ dokáže otvoriť a odpovedať na potreby druhého.

Leibnitz hovoril, že stanovisko druhého je skutočné hľadisko v politike a morálke, a nazýval toto vyjdenie zo seba za cieľom prijatia hľadiska spoločníka rozhovoru jednoducho láskou. ([2], 145)

Skutočný dialóg je teda nielen cestou k osobnosti, ale aj cestou k utváraní osobnosti. Osobnosť sa však neutvára len na horizontálnej úrovni dialógu medziľudských vzťahov, ale čím je tento dialóg opravdivejší a obsiahlejší, tým skôr a zjavnejšie, sa pozdvihuje nad tento medziľudský dialóg a vstupuje vertikálne do dialógu s Bohom. Takto nadobúdame poznanie, že určenie človeka, jeho hodnotová orientácia presahuje aj hranice jednotlivých foriem spoločenského života, čo však nemení nič na tom, že spoločenstvo je stupienkom na ceste k ľudskému určeniu, ktorý nemožno obísť. Ba čo viac, je práve prostredím, cez ktoré táto cesta vedie. W. Pannenberg hovorí, že „...*to zodpovedá univerzálnemu smeru v celkovom ľudskom správaní sa. Spočiatku tvoríme malé jednotky a až po ich spájaní získavame prehľad o väčšom celku. Takto sa pokúšame vo vzťahu k prírode zachytiť všetky úkazy jednoty rozčleneného sveta a podobne aj v medziľudských vzťahoch vnímame všetky individua v skupinách patriacich vše obsahujúcemu spoločenstvu ľudstva, a tým k univerzálnemu spoločenstvu s Bohom. Zvlášť dnes, keď sa vzdialenosti medzi ľuďmi stali*

vďaka moderným spôsobom komunikácie ľabko prekonateľnými, tendencia k jednote ľudstva sa stáva nepopierateľnou.“ ([3], 59)

Tým som dospel k určitému presvedčeniu, že význam spoločenského života pre rozvoj osobnosti človeka neslobodno preceňovať. Výchova všetkých ľudských schopností je sociálne podmienená. Závisí už v ranom detstve od toho, či človek nájde spoločenstvo, ktoré mu umožní objaviť svoje možnosti. Na túto skutočnosť poukázal Jozef Tischler v svojej knihe Etika solidarity. V nej uvádza aký význam má ľudská spoločnosť pri utváraní osobnosti v dialógu. Pre Tischlera dialóg znamená, že ľudia vyšli z úkrytov, vzájomne sa zblížujú a začali si vymieňať vety. Počiatok dialógu – vyjdenie z úkrytu – je veľká udalosť už sama osebe. Treba sa premôcť, prekročiť prach, ponúknuť ruku, nájsť spoločné miesto na rozhovor. To miesto už nebude úkrytom, v ktorom človek zostáva sám so svojím strachom, ale miestom stretnutia. Počiatkom akéhosi spoločenstva, možno aj zárodkom spoločného domu. Koľko len prekážok treba prekonať, aby sa začal skutočný dialóg. Koľko treba trpezlivosti, aby sa v ňom pokračovalo. Treba nielen odstrániť strach a prekonať predsudky, ale tiež nájsť jazyk, ktorý bude pre obe strany znamenať to isté. Nemôže to byť jazyk skupinový a už nie jazyk insinuácií, ohovárania, obžaloby. „*Aby vaša reč bola áno – áno, nie – nie. Čo je lepším liekom proti zlu?*“ Jazyk skutočného dialógu je vecný a teda jazyk, ktorý zodpovedá problémom. To, čo je čierne, sa nazýva čiernym, biele sa nazýva bielym. Nikto sa nesnaží robiť rozkoš z bolesti. Nie každý rozhovor medzi ľuďmi je jasným a poctivým dialógom. Skutočný dialóg vyvoláva v živote ľudí i spoločenstiev skutočné revolúcie. Ako keď sa vpustí svetlo do tmavej pivnice. Pravdu, ľudia veľmi často porovnávajú so svetlom, ktoré osvetľuje každého, čo prichádza na tento svet. Dialóg nesie svetlo, odkrýva pravdu. Inými slovami, prinavracia veciam i problémom ich skutočný vzhľad. ([4], 48 – 49)

Dialogické určenie človeka predstavuje v spoločenstve svoju bezprostrednú skutočnosť. Preto nám je myšlienka, že jedinec patrí úplne spoločnosti, taká blízka, oveľa bližšia ako naše moderné presvedčenie o vlastnom práve individua. Udržiavanie otvorenej možnosti existencie osobnosti v spoločnosti, je vlastne proces vždy nového stvoriteľského zákona Lásky.

Dialóg vo výchovno-vzdelávacom procese je kultúrnym výkonom, činom, teda prejavom ľudského úsilia zachovať zem obývateľnou, vytvoriť priestory pre trvalé spoločenstvo. Kultúra dialógu výchovy a vzdelávania spočíva na realite rastúcej vzájomnej závislosti a preto nie je prázdny výraz odporu k procesu globalizácie ani vôľou uspokojiť sa s uchovaním zdedením kultúrnych totožnos-

ti. Pretože kultúre dialógu v sile komunikácie ide o výstavbu svetového spoločenstva, kde by sa mohol život rozvíjať v duchu a Pravde.

Literatúra

- [1] BERNHARDT, E. O.: *Vo Svetle Pravdy – Dožnievania* 2. Mníchov : Der Ruf, G.m.b.H. 1998.
- [2] BUBER, M.: *Problém člověka*. Praha : Kalich 1997.
- [3] PANNENBERG, W.: *Was ist der Mensch?* Göttingen : Kleine Vandenhoeck-Reihe 1967.
- [4] TISCHLER, J.: *Etika solidarity*. Bratislava : Kaligram 1998.

Dušan Špiner, Ph.D
Katedra společenských věd
Pedagogická Fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Žižkovo nám. 5
771 40 Olomouc
Česká republika
e-mail: spiner3r@pdfnw.upol.cz

PROBLÉMY (NE)KOMUNIKATIVNOSTI SÚČASNÉHO UMENIA

Jana SOŠKOVÁ

Problems of (In)communicability of Contemporary Art

Contemporary art is deprived of history, tradition, sense, mimesis, cultural and national steadfastness as if it loses all classical massiveness of exchange of thinking between author and his recipients. Its quickly moving symbolic system gets in communication with recipient at self-portrait (K. Moxey) manner of reception and evaluation. Appeals and messages of contemporary art are lost in visual standards of global culture (M. Baxandall) and increase misunderstanding of contemporary art and its symbolic language (N. Goodman). Disturbed communication makes differentiation of art and non-art impossible, but also these borders, which art marks and specifies its cognition. In stating of „incommunicability” of contemporary art recipient only confirms depth of unknown character of his own being-here (Dasein)

Kritici súčasného umenia najčastejšie zdôrazňujú, že umenie je bez zmyslu (vyššieho, etického, transcendentného), lebo sa iba pohráva s materiálom, respektíve bežné veci prezentuje vo funkcii umenia.¹ Umenie akoby stratilo, či dobrovoľne sa vzdalo svojho vzťahu ku skutočnosti – nechce ju napodobňovať, skúmať, prenikať do jej podstaty, rozprávať príbehy, ktoré sa stali. Umenie už nevytvára „obrazy“ „o“ skutočnosti, a ak, tak spôsobom, ktorý je nezrozumiteľný. Súčasnú umenie poväčšine nepracuje s názornosťou, ani so „zástupnosťou“ obrazov voči skutočnosti. Dielo, ktoré programovo nereprezentuje spomínané ciele, akoby strácalo „komunikatívnosť“, ktorá bola klasickou estetikou limitovaná tematizovaním reálnej skutočnosti. Ak príjemca nemá naporiadzi komentár, vysvetlenie zámeru od samého autora, objasnenie motivácie vytvorenia diela, sám nemôže tieto informácie získať z diela. Navyše je príjemca vybavený skúsenosťou, ktorá bazíruje na klasických cieľoch o zmysle umenia – chce sa od umenia poučiť, zdokonaľiť svoje poznatky, povzniesť sa nad každodennosť, nájsť návod na konanie vo svojom živote.

¹ Ku kritikom umenia XX. storočia patria napr. H. Sedlmayr: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit.; Gabliková, S. Selhala moderna? VOTOBIA Olomouc 1995/20. GASSET, J.O.y.: Eseje o umění. Filozofia do vrecka Archa Bratislava 1994.

Kvôli uvedeným faktorom je súčasné umenie „(ne)komunikatívne“ a príjemca nevie umeniu klásť otázky o význame umeleckej tvorby. Častejšie prepadá dojmu, že môže byť sám umelcom, že rovnaké dielo môže sám vytvoriť, že každý môže byť umelcom. Nemôže nájsť „príbeh“ v umení, ak ho autor nekoncipuje a nevyjadruje a bez príbehu príjemca nenachádza platformu pre orientáciu zmyslu tvorby, keď umenie nevypovedá prostredníctvom príbehu o skutočnosti mimo umenia. Komunikácia s umeleckým dielom zlyháva.

Počnúc modernou sa umenie mení veľmi rýchlo a dynamicky. V tempe sa nemôže ustáliť jeho forma, ani spôsob narábania s materiálom, nemôžu sa vykryštalizovať formové prvky v takej podobe, aby forma sama mohla organizovať umelecký obsah, t. j. výpoveď umelca o umení samom a o sebe ako umelcovi, respektíve na pozadí umenia o mimoumeleckých súvislostiach. Preto umenie stráca okrem zástupnosti voči skutočnosti aj svoju symbolickosť. Ak k takému dielu pristupuje prijímateľ, ktorý sa chce poučiť, dozvedieť sa ako má konať, čo má cítiť, čo má ochraňovať a čo zatacovať je sklamaný, dezorientovaný a niekedy aj rozhorčený. Jeho kontakt s umením a estetický zážitok sa vyznačuje frustráciou. Následne je umenie znevažované a ironizované. Prijemcovi sa „nepáči“ styk s umením. Považuje umenie, na ktoré sa díva za vlastnú degradáciu, výsmech, urážku svojej inteligencie. Je sklamaný, pretože sa o sebe dozvedá veľmi nepríjemné veci. (Ne)komunikatívnosť súčasného umenia vyplýva z klasickej vybavenosti príjemcu, ktorá zmysel umenia vidí v jeho funkcii prostriedku zvýznamnenia mimoumeleckých súvislostí. To je základom i tzv. „autoportrétného“ prístupu. Umelecké dielo je považované za autoportrét umelca a jeho doby.

K. Moxey (2007) ([6]; 235-250) analyzujúc historicko-spoločenský a individuálny kontext vzniku Panofského práce o A. Dürerovi rozširuje „autoportrétny“ prístup aj na samého teoretika a historika umenia. Pripomína v akej spoločenskej a politickej situácii sa rodilo Panofského dielo. Práca bola písaná v Nemecku v 20. a 30. rokoch, ale vydaná až po autorovej vynútenej emigrácii v USA. Panofský podľa Moxeya prechádza závažným vyzrievaním. Identifikuje sa s nemeckou kultúrou až do pozície „Nemca židovského pôvodu“. Proces sebaidentifikácie je narušený hlbokým otrasom udalostí v 30. rokoch. Aktuálna skutočnosť (strata profesúry, emigrácia, spoločenské dianie späté s nástupom fašizmu) núti autora úporne hľadať „archetyp“ nemeckosti, národnej osobitosti medzi inými európskymi národnými „archetypmi“ a nachádza ho v postave A. Dürera a jeho diele Melancholia. Pre Panofského sa Dürerovo dielo stalo „auto-

portrétom“ „nemeckosti“ i Dürera samého. Podľa Moxeya je Panofského interpretácia renesančného autora „autoportrétom“ samého Panofského a doby v ktorej žil. Melanchólia sa tak stala nielen témou obrazu renesančného autora, ale stala sa identifikovateľným stavom intelektuála, žijúceho v 30. rokoch v Nemecku, dokonca nevyhnutnou, či archetypálnou črtou národnej vlastnosti Nemcov. Pre Panofského sa renesančné umelecké dielo (spolu s jeho autorom) stalo „pozadím“, či „prostriedkom“ identifikácie hodnotovej situácie nemeckej spoločnosti a typickej vlastnosti tohto národa.

Je ťažké vyhnúť sa uvedenému prístupu ak komunikujeme so súčasným umením. Aké „autoportréty“ poskytuje súčasné umenie a aké poskytujú príjemcovia, ktorí interpretujú (chápu, či nechápu) súčasné umenie? Je možné vo vystavených krabiciach na mydlo nájsť „autoportrét“ umelca, doby a prijímateľov? Alebo: Aký „autoportrét“ získa prijímateľ dívajúc sa na súčasné umenie? Prirodzenou reakciou prijímateľov je nesúhlas s „autoportrétmi“, ktoré im o nich samých poskytuje súčasné umenie, hoci na druhej strane súčasné umenie poskytuje bolestné „autoportréty“ (osamotenosť, stratu zakotvenosti, odcudzenie, hľadanie hodnôt v hodnotovej ambivalencii, úzkosť, dvojaké predstieranie uvedomeného sebacitu stratenosti vo svete, úniky do virtuálneho sveta, a ...) umelcov. Jeden príklad za všetky (obrázok č. 1) Juan Muñoz a jeho inštalácia v Dia Center for Arts v roku 1996 Chelsea v New Yorku.

Ešte bezradnejšie a bolestnejšie sú „autoportréty“ príjemcov, ktorí nedokážu „čítať“ jazyk súčasného umenia. Často sa pristihujú pri neporozumení, pri nesúhlase so znázorňovaným. Umelci a príjemcovia hovoria veľmi odlišnými jazykmi. Hoci príjemcovia sa pristihujú rovnako pri stratenosti, odcudzenosti, bezradnosti - nenachádzajú uspokojenie v kontakte s umeleckými dielami, pretože v porovnaní s krutosťou života im umenie nedáva nádej na kompenzáciu. Neposkytuje východisko, nedáva odpovede, ani ilúziu o novom usporiadaní a budúcom priaznivom živote. Pristihujú sa často pri nepríjemnom „autoportréte“, ktorý nemá východisko.

Vzniká otázka, či je vôbec únosné používať tento prístup voči súčasnému umeniu. Autoportrétny prístup má svoje hranice. Jednu sme už naznačili. Umenie sa v tomto prístupe stáva len „pozadím“ vysvetlenia niečoho závažnejšieho a dôležitejšieho. Nie umenie je v centre pozornosti, ale doba, spoločnosť, kultúra, kontext... Druhou hranicou je to, že v autoportrétnom prístupe sa dialóg s umením mení na monológ o príjemcovi a o jeho sebaopoznaní, respektíve na konštrukciu o spoločnosti a skutočnosti. Vo vzťahu k súčasnému umeniu sa

tento typ komunikácie zastavuje úplne, pretože ponúkaný „autoportrét“ nevyhovuje, irituje, je ironický a devalvujúci, a robiť konštrukcie o skutočnosti a spoločnosti na základe súčasného umenia by bolo nielen ťažké, ale i zavádzajúce. Máme o sebe oveľa vyššiu a hodnotnejšiu mienku, ako nám ponúka súčasné umenie, a častejšie tento „autoportrét“ neprijímame a neakceptujeme. Pri autoportrétnom prístupe k súčasnému umeniu zlyháva komunikácia (ako odovzdanie a prijímanie informácie) preto, že sa stretli jazyky, ktorých pravidlá druhá strana nepozná. Autoportrétny prístup k umeniu je založený na zástupnom princípe sústavy jeho symbolov, ktorých zmysel spočíva v zastupovaní (poukazovaní, značení) mimoumeleckej skutočnosti. Jazyk umenia je nástrojom porozumenia nie umeniu (umelcovi, tvorbe), ale mimoumeleckej skutočnosti.

Celkom iný prístup k umeleckým symbolom používa N. Goodman (2007). Jeho teória symbolov vychádza z matematického chápania „jazyka“ umenia. Význam tónov, čiar, farieb, línii, objemov, slov, kvality ťahov štetca, giest, mimiky, pohybov tela ... nie sú dané podobnosťou (mierou mimetizmu) voči mimoumeleckej skutočnosti, ale tvoria samostatnú sústavu so svojimi pravidlami a významami. Porozumieť umeniu neznačí porozumieť mimoumeleckým súvislostiam, ale porozumieť pravidlám usporiadania jednotlivých prvkov, tvoriacich špecifickú sústavu, ktorá je paralelná s inými skutočnosťami (spoločenskou, politickou, morálnou a pod.) Ťahu štetca, spôsobu miešania farieb, gestu, zvuku, súboru tónov a pod. môžeme porozumieť vtedy, ak poznáme pravidlá spôsobu ich usporiadania. Goodman sám priznáva, že urobí paralely medzi ťahom štetca (gestom, mimikou, dvoma tónmi) a nejakým výsekom skutočnosti (emóciou, poznanou hodnotou, očakávaným významom) je nemožné ([3]; 175-7). Porozumieť umeniu môžeme vtedy ak porozumieme pravidlám tvorenia umeleckého jazyka. Keď odhalíme jeho syntax a morfológiu sme schopní porozumieť umeleckej myšlienke, ktorá je svojbytná.

M. Baxandal (2005) dospieva k záveru, že „sa musíme rozhodnúť: či budeme vysvetľovať spoločnosť, alebo umenie. Umenie alebo spoločnosť: musíme si vybrať...obraz alebo spoločnosť... pretože oboje vysvetľovať nemôžeme.“ ([1]; 155-168). Tvrdí, že „... „umenie“ a „spoločnosť“ sú nehomologickými systematickými konštrukciami, ktoré spočívajú na vzájomne sa prelínajúcich skutkových podstatách. „Umenie“ poukazuje na triedu objektov, ktoré svoj význam preberajú zo svojej štruktúry a zo svojej organizácie...“ ([1]; 166). Sám zdôvodňuje ponúkaný záver dôkladnou analýzou obrazov Ambrogia Lorenzettiho v sienskom Palazzo Pubblico (Dôsledky dobrej vlády, Dobrá vláda v meste, Dobrá vláda na

vidieku z roku 1338-1340). Po podrobnom preskúmaní fresky a dobových archívnych dokumentov o živote a dianí v oblasti sa mu ukázalo, že splnenie úlohy – na základe obrazov pochopiť sociálny význam a dobu- ako problematické ([1]; 155). V konečnom dôsledku zistil „absenciu akéhokoľvek pikturálneho náznaku, ktorý by nasvedčoval, či bol znázornený stav spoločnosti faktom, či púhou inšpiráciou – či bol reálnym spodobením alebo mal kompenzovať nepriaznivú realitu. Freska neobsahuje žiadne obrazné narážky ani orientačné body, ktoré by čokoľvek vysvetlili o ... „plusovej“ alebo „mínusovej“ spoločenskej situácii“ ([1]; 162). V konečnom dôsledku odmietol robiť paralelu medzi „sienskou spoločnosťou“ a „seinským umením“. Nemohol, hoci sa o to pokúšal, priradiť určitú časť obrazu k spoločenskému faktu. Takéto spájanie výtvarnej otázky a spoločenskej otázky mu pripadalo vulgárne a gýčovité. Východisko našiel v akceptovaní (a použití) Bourguierovho princípu¹. V prípade nehomologických pojmov umenie a spoločnosť je to podľa autora zjednocujúcou platformou „kultúra“, kde ale dochádza k „posunom“ oboch pojmov - „spoločnosť“ a „umenie“. Aj v prípade komunikačného potenciálu súčasného umenia je možné uplatniť uvedený prístup a nehľadať gýčovito autopoortréty doby a umelcov, autopoortréty príjemcov vo vzťahu k súčasnému umeniu, nehľadať v pikturálnych prejavoch súčasného umenia „záznamy“ súčasnej skutočnosti. Ak použijeme Bourguierov princíp budeme môcť porovnávať súčasné umenie a súčasnú spoločnosť modifikáciou (posunutím) termínov smerom ku globalizovanej kultúre. Ak aj dospejeme k záverom, budeme musieť pri interpretácii výsledkov skúmania rešpektovať modifikáciu (posuny pojmov) a nebude možné priamočiaro vzťahovať získané závery k súčasnému stavu umenia.

Problémom však je, že umenie v globalizovanej kultúre nadobúda špecifické, ale rozpoznateľné vlastnosti. Umenie v globalizovanej kultúre je „transkultúrne“ ([8]; 288), je komunikovateľné s akoukoľvek kultúrou, je práve preto tranzitívne, ale zároveň je „zbavené kultúrneho esencializmu“ ([8]; 289), a tým poskytuje iba mechanické umelé stereotypy, vizuálne, jazykové a emočné štandardy ako želané typy. Komunikácia sa mení na „zdanie“, pretože zostáva na povrchu. Je výsledkom naučenej, mechanicky opakovanej reakcie.

¹ Pierre Bourguier; francúzsky matematik a fyzik 18. storočia, objaviteľ metódy merania svetla, vynález fotometer, ktorý poskytuje možnosti porovnávania neporovnateľného na základe posúvania (približovania) porovnávaných termínov (javov) tak, aby nakoniec boli porovnateľné.

Globalizovaná kultúra používa podľa nás skôr prefabrikáty podobné umeniu ako umenie. Tieto prefabrikované štandardy (komunikovateľné typovo vždy a všade, ale zároveň len povrchne) poskytujú hromadnú skúsenosť, jej opakovanie, uchovávanie a odovzdávanie aj v dôsledku elektronických médií, pracujúcich najmä s vizualizáciou a jej efektami. Získaná vizuálna a emocionálna skúsenosť participuje potom aj pri vnímaní umenia. Vizuálne štandardy globálnych prefabrikátov vytvárajú samostatné formy, určujú spôsob ich používania, vrátane šablóny očakávaných emocionálnych a rozumových reakcií. Svojím vnucovaním sa udržiavajú príjemcu v pozícii konzumenta, užívateľa, pasívneho spotrebiteľa. „Participácie“ a „sloboda“ výberu príjemcu je zmenená na manipuláciu citenia i myslenia. Spotreba a použitie komunikačný proces mení z dialógu na monológ. Tam, kde je spotreba a použitie nie je komunikácia. Komunikácia je dvojstranný proces a spotreba a používanie je jednostranný proces. Komunikácia s umením vlastne neznáša stereotypné reakcie. Vyžaduje si stretnutie dvoch individualít, aby mohlo prebehnúť odovzdanie a prijatie informácie. Prefabrikát nemôže byť priestorom stretnutia individualít.

Stratu komunikatívnosti súčasného umenia by sme mohli zovšeobecniť do niekoľkých podstatných súvislostí. Komunikácia neprebíha medzi umením a príjemcom vtedy : a) ak umenie „používame“ ako prostriedok a nie cieľ, vtedy nekomunikujeme s umením, ale naším cieľom je komunikovať s mimoumeleckou skutočnosťou – politickou, spoločenskou, morálnou; nestávame sa subjektmi komunikácie, ale objektmi manipulácie a spotrebúvame; b) ak pri komunikácii so súčasným umením používame normy a hľadiská odvodené z klasického umenia – vtedy strácame dispozície porozumieť súčasnému umeniu, lebo ono má iné zábery a ciele aké boli v klasickom umení. Umenie vypovedá o umení samom, o tvorení, o tvorcovi ; c) ak nevieme odlíšiť umenie a nie/umenie komunikačný proces nemôže prebiehať, lebo dielo sa stáva rovnocenné veci ktorú ale vnímame nie esteticky ale prakticky; d) súčasné umenie presmerovalo komunikačný tok. Kým pri klasickom umení informácia bola znázornená a bola odovzdávaná prostredníctvom čitateľných znakov a symbolov a viazala sa na mimoumelecké súvislosti, súčasné umenie tvorí informáciu a odovzdáva informáciu až v stave usporiadania zážitku z vnímania umenia a z myslenia, ktoré umenie vyprovokovalo v príjemcovi. Uvedomenie si estetického zážitku a stavu mysle ním podmieneného je predpokladom komunikácie s umením ([4]).

Literatúra:

- [1] KESSNER, *Vizuální teorie*. BAXANDALL, M.: Umění, společnost a Bourgeoisův princip. Jinočany H&H., s. 155-168. 2005
- [2] KESSNER, *Vizuální teorie*. BAXANDALL, M.: Jazyk umělecké kritiky. Jinočany H&H., s. 251-260. 2005.
- [3] GOODMAN, N.: *Jazyky umění. Nástin teorie symbolů*. Praha: Academia. 2007.
- [4] Mezinárodní trienále současného umění 2008, Praha, Veletržní palác: Reading the Future. 2007.
- [5] MICZKA, T.: *Filozoficzne pytania o percepcje człowieka w epoce usieciowionych symulatorów realności*. In: : Reformulácia antropologickej otázky v súčasnej filozofii. AFPhUP Prešov. Ed. O. Sisáková, M. Cehelník, D. Navrátilová, s. 208-216.
- [6] KESSNER, *Vizuální teorie*. MOXEY, K.: Melancholie Erwina Panofského. Jinočany H&H., s. 235-250. 2005.
- [7] POTOCKA, M.A.: *Estetyka kontra sztuka*. Warszawa. Fundacja Aletheia. 2007.
- [8] PRZYBYSZ, P.J.: *O sztuce, która chce być globalna*. In: Reformulácia antropologickej otázky v súčasnej filozofii. AFPhUP Prešov. Ed. O. Sisáková, M. Cehelník, D. Navrátilová, s. 287-297. 2007.
- [9] RUSNÁKOVÁ, K.: *5 X New York*. Bratislava, Kalligram. 2003

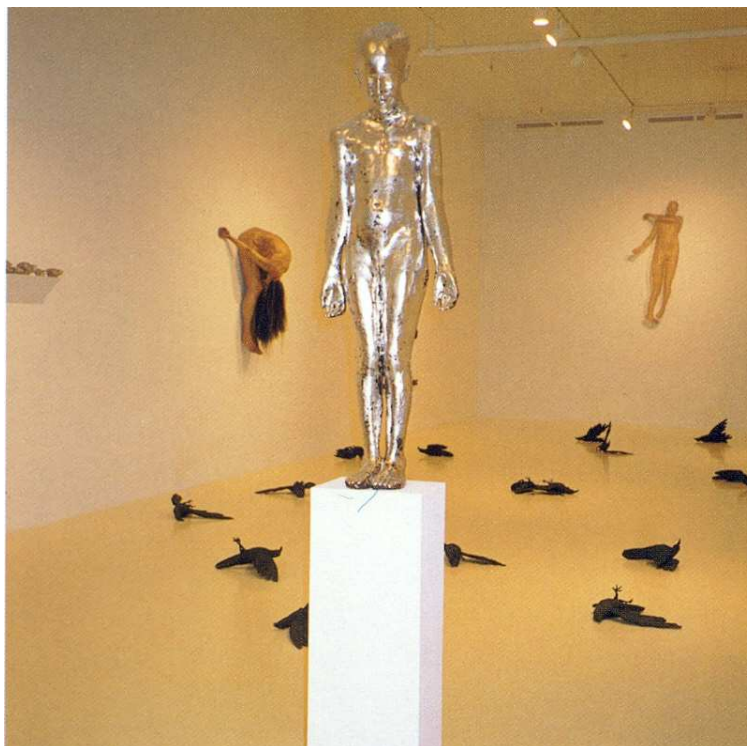
Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/4692/07

Prof. PhDr. Jana Sošková, CSc.
Inštitút estetiky, vied o umení a kulturológie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, 08001 Prešov
soskova@unipo.sk

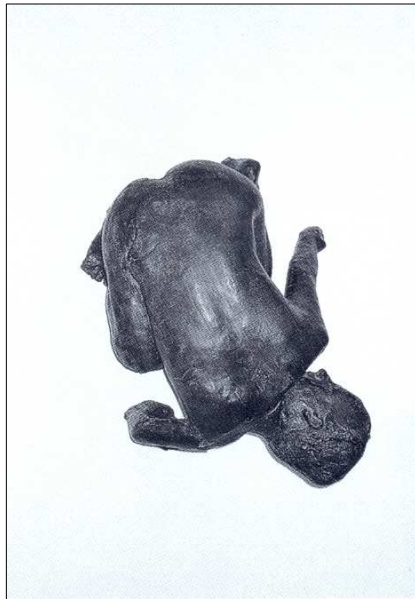


Obrázok č. 1

Juan Muñoz (1953-2001) inštalácia pod názvom *Miesto zvané cudžina*. Realizované v Dia Centre for the Arts, 1996, Chelsea New York. ([9], 05, 106). Jedno poschodie galérie zmenil umelec na mestský interiér – ulicu so zákutiami a vnútornými priestormi, kde v prázdnych miestnostiach sedia opustené, úzkosťou svojej samoty zmáhané postavy, pokúšajúce sa o komunikáciu. Celková atmosféra však svedčí o odcudzenosti a izolácii, než o vzájomných vzťahoch a komunikácii.



Obrázok č. 2) Kiki Smith v galérii Pace Wildenstein, 1995, SoHo, New York ([9], 66-68) vytvorila priestor figurálnymi sochami ľudskými i animálnymi. V inštalácii *Jerseyské vrany* – množstvo mŕtvych vrán, odliatych do bronzu, rozhodila na bielu podlahu. Figurálne sochy umiestnila v extrémnych pozíciách buď na sokle, alebo priamo na stenách. Liezli po nich ako napr. *Lilith* (1994), bronzová socha stelesňujúca ženskú postavu plaziacu sa po bielej stene v učupenej polohe, ktorá je obrátená dolu hlavou a pozerá sa na divákov; alebo *Bez názvu* (1995) „ukrižovaná“ žena na stene s upaženými rukami, v predklone a so zvesenou hlavou, sformovaná z hnedého papiera a s ukrytou tvárou pod húštinou konšských vlasov; na sokli socha mladého dievčaťa s bronzovým telom, pokrytým lístkovým striebrom.



JAKOŚCIOWA KOMUNIKACJA INTERDYSCYPLINARNA JAKO WARUNEK TRAFNEJ INTERPRETACJI DZIEŁA SZTUKI

Dariusz RYMAR

The qualitative interdisciplinary communication as a condition of the accurate interpretation of the work of art

The Author points to methodological reductionism which leads to axiologically mistaken evaluations of artistic output. He indicates, that in the modern art the strategies of creating a myth of an artist play a greater part, which finally begun to displace the qualities of the work of art. In author's opinion, apart from simplified theories also such which enabled the research of criteria of arts have appeared; he attends, that such a theory is the R. Ingardens aesthetics, discusses critically its assumptions and points the need of its modification. The author also indicates the part of the *existential substructure* of the work of art and the meaning of the allegories and symbols of works of art.

Współczesna estetyka niemal programowo rezygnuje z określenia kryteriów oceny jakości dzieła sztuki, jak gdyby unikając ryzyka błędów, w sytuacji gwałtownej dynamiki przemian sztuki. Prowadzi to jednak do bezkrytycznego stosunku wobec dziejącej się rzeczywistości sztuki. Pozostaje więc wiara w słuszność obranej drogi, co przypomina doświadczenie religijne¹. Negatywna refleksja wobec sztuki aktualnej staje się wtedy wyrazem braku wiary, sytuuje oponenta poza „uświęconym” kręgiem „wiernych”.

Jednakże ujęcia, podążające za zmianami w dziedzinie sztuki, są wtórne wobec faktów, przez co są skazane na byt krótkotrwały, zagrożony unieważnieniem przez każde kolejne „odkrycie” artystyczne. Refleksje te wskutek swojej wtórności są nieistotne dla twórczej świadomości. Paradoksalnie jednak, to właśnie one fundują możliwość odczytania danego przedmiotu lub sytuacji artystycznej jako celowych działań człowieka. Myśl estetyczna pełni niejako rolę usługową wobec sztuki, będąc jednym z istotnych ogniw *marketingu idei*. ([12], 23 – 24) Niemniej nie służy ani wyjaśnianiu istoty dzieła, ani nie podejmuje prób sformu-

¹ Hans Georg Gadamer mówi o roli >świeckiego zbawiciela< jaką przyjmuje współczesny artysta, który zarazem jest postacią tragiczną, bowiem krąg jego wyznawców jest przypadkowy i bardzo ograniczony ([1], 110).

lowania kryteriów odróżnienia sztuki od tego, co sztuką nie jest. Przede wszystkim zaś współczesne teorie unikają ujęć jakościowych, które pozwoliłyby w efekcie odróżnić hochsztaplerstwo budowane na swego rodzaju *szaństwach emocjonalnych*¹, od autentycznej sztuki, będącej syntezą zdolności i umiejętności. Ta zachowawczość przyczynia się do narastania kryzysu twórczości, bowiem upowszechnienie przekonania o niemożności ustalenia kryteriów jakościowych sztuki, w rezultacie spycha na margines kultury artystów obdarzonych autentyczną pasją twórczą. Brakuje bowiem narzędzi rozpoznania wybitnych dzieł od głośno *reklamowanej* miernoty. Można jednak odwołać się do kulturowej pamięci by przypomnieć sobie zadania, jakie stoją w dojrzszych formach namysłu nad rzeczywistością. Filozofia zrodziła się ze sprzeciwu wobec błędnych ujęć świata. Pierwsi myśliciele podjęli ryzyko poszukiwania racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości pomimo ogólnospolecznego uznania mitologicznych ujęć rzeczywistości. Ksenofanes drwił z potocznych wyobrażeń boskości, nie oszczędzając nawet Homera, powszechnie czczonego w Helladzie. Heraklit czy Parmenides występowali przeciwko stereotypowym i zsubiektywizowanym ujęciom rzeczywistości. Platon określi filozofa, jako nonkonformistę, który w imię słusznego celu, potrafi się zdobyć na krytykę powszechnie akceptowanych sposobów myślenia i postępowania². Z pozoru taką rolę przyjęła część sztuki współczesnej, która demonstracyjnie atakuje normy obyczajowe i z tej racji bywa nazywana krytyczną. ([7], ibidem) Niemniej wikła się ona w sprzeczności, ponieważ zarazem chce być wolna od krytyki i uprawiać krytykę, walczy z dogmatyzmem a jest dogmatyczna, sprzeciwia się reifikacji ludzkiego świata a skupia się na biologicznej czy fizjologicznej sferze ludzkich doświadczeń. Platon proponuje w *Fajdrosie* proste rozwiązanie: żeby krytykować innych trzeba zacząć od stopniowego wykształcania samoświadomości³. Brak autokrytycyzmu odbiera moralne prawo krytykowania innych. Wynika stąd, że sztuka, o ile chciałaby być krytyczną, musiałaby stać się filozofią, co być może implikuje heglowskie rozwiązanie, że wówczas przestałaby być sztuką. Jeśli zaś miałaby być filozofią nie mogłaby uciekać się w nieokreśloność antyracjonalizmu. Tymczasem nowa sztuka zwalnia się z tej roli poszukiwania własnej istoty, chowając się w azylu dionizyjskiego myślenia, które ma chronić jej sferę przed rzekomą zaborczością racjonalizmu.

¹ Np. argumentuje się, że skandal w sztuce służy poszerzeniu człowieczej wolności.

² Por. Platon, *Obrona Sokratesa*.

³ W szczególności zakończenie *Fajdrosa*.

Obok konformistycznych ujęć teoretycznych, utrwalających powierzchowność współczesnej kultury, pojawiły się w dwudziestym stuleciu koncepcje, które podjęły wysiłek systematycznego badania rzeczywistości sztuki. Należy tu: koncepcja dzieła literackiego Romana Ingardena, którą autor później rozwinął do ogólnej teorii sztuki. Pierwsze istotne dzieło Ingardena *Das literarische Kunstwerk* (Halle 1931) wyznacza zasadniczy sposób postrzegania autora w dalszych opracowaniach poświęconych sztuce. Optyka zorientowana na literaturę rzutuje także na późniejsze rozstrzygnięcia w badaniach poświęcone muzyce i sztukom plastycznym. Stąd celowe jest przybliżenie niektórych założeń, wskazanie ich aporii, i na ile to możliwe, dokonanie ich odpowiedniej modyfikacji. Ingarden wyróżnił cztery zasadnicze warstwy dzieła literackiego: warstwę brzmień słownych; warstwę znaczeń; warstwę uschematyzowanych wygląków; warstwę przedmiotów przedstawionych w dziele. ([3], 53) Według fenomenologa do dzieła literackiego nie przynależy zaś jego fundament bytowy. Ingarden argumentuje, że dzieło literackie może mieć szeroką gamę nośników, stanowiących jego *fundament bytowy*. Może istnieć w sposób w pełni ukonstytuowany, jako rękopis autorski, jego odrębna kopia lub też każdy z egzemplarzy wielkonakładowych wydań drukarskich. Wydawca, o ile przestrzega zasady czytelności, może w dowolny sposób kształtować krój pisma, wielkość czcionek; może wykorzystywać różne podłoża dla pisma.

Platon w *Fajdrosie*, podkreśla, że łatwość notacji w piśmie może psuć pamięć¹, to zaś negatywnie wpływałoby na jakość samego myślenia, czyniąc je mniej lotnym lub zgoła nie zdolnym do uchwycenia prawdy. Pamięć w znacznej mierze decyduje o możliwości poznania samego siebie. Osłabienie pamięci może uniemożliwić osiągnięcie samoświadomości, a więc i uchwycenia jakiegokolwiek istotnej prawdy. Obok konsekwencji etycznych i poznawczych, wynika stąd, że właściwym sposobem bycia dla dzieł słowa powinna być sfera intencjonalna. Ująć dobrze dzieło, to uchwycić jego istotne elementy, całościowo w pamięci. Zmaterializowany zapis powinien być jedynie środkiem pomocniczym, nie może jednak zastąpić pamięci. Platońska krytyka pisma ma ograniczony charakter, wszak cała scheda po założycielu Akademii jest nam znana tylko dzięki zapisowi. Chodzi jednak o podkreślenie myśli, że zapis nie może zastąpić rozumienia.

Ingarden wprawdzie rzadko bezpośrednio nawiązuje do Platona, jednakże wprowadza analogiczne motywy w przestrzeń doświadczania sztuki. Czytelnik

¹ Platon, *Fajdros*, 274c – 275b.

może być niezdolny do właściwego ukonstytuowania przedmiotu estetycznego właśnie ze względu na brak odpowiednio wytrenowanej pamięci, która stopniowo wiązałaby detale w jednostki wyższych rzędów, aż do uchwycenia całościowej struktury dzieła. To ze względu na braki umiejętności wiązania elementów w całości coraz wyższych rzędów, nie dochodzi do adekwatnej odpowiedzi na wartość dzieła sztuki. Literaturoznawca Adam Kalbarczyk słusznie zauważył, że Ingarden zbyt słabo wyeksponował te jakości estetyczne, które decydują o tym, że mamy do czynienia z dziełem sztuki a nie jakąkolwiek wypowiedzią. Ingarden wprawdzie w wielu miejscach usiłował wskazać na specyfikę wartości artystycznych i odpowiadających im jakości estetycznych, niemniej uwagi te są rozproszone w wielu miejscach, przez co nie są dostatecznie czytelne. Jak wskazuje Kalbarczyk, czteropoziomowa struktura może dotyczyć każdego przekazu dyskursywnego, tymczasem: „... istotą dzieła literackiego jest nie tylko czterowarstwowa jego budowa, ale specjalnie ukształtowana część tej budowy — dwuwarstwa brzmieniowo-znaczeniowa tego dzieła, która sprawia, iż warstwa przedmiotów i wyglądy przedstawionych obciążona jest wartością estetyczną.” ([5], 27) Kalbarczyk ilustruje tą myśl przykładem wykorzystanym także przez samego Ingardena, wskazując, że w dwóch pierwszych wersach znanego w Polsce wiersza Mickiewicza: *Stepy akemańskie*, został zastosowany specyficzny spłot jakości formalnych i znaczeniowych: Wpłynąłem na suchego przestwór oceanu, Wóz nurza się w zieloność i jak łódka brodzi [...]. ([5], 25) Jak podkreśla Kalbarczyk: „Są [...] w tym dwuwiersie zabiegi stylistyczne na co dzień niespotykane: metaforyczne użycie słowa „wplynąć”, epitet „przestwór oceanu”, oksymoron „suchy ocean”, animizacja „wóz nurza się”, synekdocha „zieloność”, porównanie „wóz ... jak łódka brodzi”, inwersje”. ([5], 26) Takie zabiegi stylistyczne pozwalają wydobyć szereg dodatkowych jakości w stosunku do literalnego sensu: „Wjechałem na suchy step. Wóz wtacza się w zielony krajobraz i jedzie”. ([5], 26)

Jak pokazuje Ingarden, adekwatna odpowiedź wobec dzieła wymaga uchwycenia odpowiedniego *polifonicznego zestroju* jakości estetycznych w dziele sztuki. Dla polskiego fenomenologa właściwy sposób odczytywania dzieła odbywa się na poziomie języka mówionego. Stąd też istotne znaczenie ma warstwa brzmień słownych, która łatwo może umknąć w pośpiesznym, bezgłośnym czytaniu. ([4], 26) Pomińnięcie warstwy brzmieniowej dzieła i skupienie się na samym sensie odebrałoby znaczną część walorów dzieła. Przejrzyście myśl Ingardena streszcza Adam Kalbarczyk: „...istotą dzieła literackiego jest nie tylko czterowarstwowa jego budowa, ale specjalnie ukształtowana część tej budowy — dwuwarstwa

brzmieniowo-znaczeniowa tego dzieła, która sprawia, iż warstwa przedmiotów i wyglądy przedstawionych obciążona jest wartością estetyczną”. ([5], 27)

Analizy Ingardena dotyczące sztuk plastycznych są znacznie uboższe niż refleksje na temat dzieła literackiego. W niektórych miejscach widać jak gdyby kalkę wziętą z refleksji nad literaturą. W szczególności problem dotyczy relacji pomiędzy malowidłem a ukonstytuowanym ponad nim przedmiotem intencjonalnym. Według Ingardena ten ostatni jest dopiero dziełem sztuki, malowidło zaś przynależy do świata fizycznego i jako takie w zakres dzieła sztuki nie wchodzi, choć stanowi jego podstawę. Tej relacji między przedmiotem intencjonalnym a fundamentem bytowym Ingarden nie omówił dostatecznie, stąd powstają interpretacje w pewnej mierze wykluczające się, np. jedni (J. Makota) uważają, że obraz w ogóle nie jest uwiklany w swój fundament bytowy, inni (M. Rzepińska), że takiego związku można się domyśleć na podstawie luźnych uwag fenomenologa. ([10], 143) Niemniej sam Ingarden wahał się tu, wskazywał, że: „... trzeba by w każdej z sztuk z osobna, [...] przeprowadzić [...] rozważania, w jakiej mierze [...] fundament fizyczny stanowi >wystarczający< warunek dla utrwalenia dzieła”. ([10], 151)

Ingarden zdawał sobie sprawę z niemożności zastosowania jednego schematu strukturalnego wobec różnych sztuk, lecz kwestii tej dogłębnie nie przeanalizował. Być może przyjrzenie się relacji pomiędzy rękopisem a dziełem sztuki pozwoliłoby zbliżyć się do rozwiązania problemów, dotyczących znaczenia fundamentu bytowego. Można zauważyć, że im wyższą rangę przypisujemy artyście, tym ważniejsza dla nas staje się pozostawiona po nim scheda, zwłaszcza ta bezpośrednio związana z jego twórczością. Rękopis jest fizycznym potwierdzeniem obecności realnego człowieka, ma niejako wymiar egzystencjalny, jest jakby symbolem zmagania się twórcy z materią twórczą, źródłowym zapisem procesu stwarzania dzieła. Stąd też utrwalenie i zachowanie rękopisu można porównywać z religijnymi potrzebami zachowania relikwii. Tak jak wiernym potrzebne bywają zmateralizowane przejawy obecności bóstwa, tak odbiorcy oczekują zachowania śladów istnienia najważniejszych postaci kultury. Dukt odręcznego pisma, ślady zużycia materialnego podłoża, widoczne odciski dłoni, poprawki, skreślenia, luźne uwagi, czasem rysunki na marginesie, to ślady obecności realnego człowieka, refleks swoistego dialogu ducha z materią. Jednoegzemplaryczne dzieła sztuki, takie jak malarstwo czy rzeźba zawierają w sobie właśnie taki aspekt konkretyzacji. Poza tym, że są obrazami są zarazem symbolami realnego istnienia ich twórcy a zarazem świadectwem jego realnej

nieobecności. Można tu zatem mówić o egzystencjalnej symbolice śladów przeszłości, które, co oczywiste, przynależą nie tylko sztuce.

Immanentystyczne ujęcie dzieła, takie jak zaproponował Ingarden pomija doniosłą rolę, jaką dla odbiorców ma wskazanie miejsca, jakie ono zajmuje w kulturze i panteonie sztuki. Istotna dla odbiorców jest wiarygodna atrybucja. Wprawdzie wystarczy tu jedynie znać wynik procesu badań, jednakże często na to rozstrzygnięcie zbierają się analizy całych zespołów badawczych z różnych dziedzin nauki: historyków sztuki, badaczy kultury, konserwatorów, chemików, fizyków i wielu innych. Uchodzi to naszej uwadze, że bez takich świadectw autentyczności i znaczenia określonych tworów kultury, moglibyśmy nigdy nie dojść do umiejętności samodzielnego rozpoznawania wybitnych przejawów sztuki. Odbiorca w procesie edukacji uczy się patrzeć, dokonywać jakościowych wyborów pośród ilościowego bezmiaru rzeczy. Już samo dostrzeżenie ważności sztuki nie jest, samo przez się, oczywiste, lecz wymaga wyjaśnień roli jaką może pełnić wobec człowieka.

Ingarden analizuje dzieło tak, jak gdyby w świecie występowała tylko jednostkowa relacja dzieła i odbiorcy. Ujęcie takie ułatwia uniknięcie szeregu błędów poznawczych, polegających na swoistych projekcjach, gdzie wątek interesujący obserwatora przesłania walory samego dzieła. Przykładowo szereg interpretatorów nowej sztuki, z racji na ubóstwo jakościowe przedmiotów opisu, tworzy pseudo-ikonografię, odwołując się do życiorysu lub zdarzeń historycznych, zastępują *dykteryjkami* zawartość samego dzieła. ([6], 19 – 21) Niemniej zagrożenie manipulacją nie przekreśla tego, że możliwe są trafne ujęcia pomiędzy dziełem a jego kontekstem. Ponadto Ingarden nie zwrócił dostatecznej uwagi, na to, że już samo znaczenie słów odsyła do określonego słownika, a stąd wynika, że rozumienie dzieła jest wręcz warunkowane znajomością *kontekstu* – jeśli tak można powiedzieć – *frazjologicznego*. Znaczenia słów nie są czyste i wyizolowane ze świata realnego. Przypomnieć tu można dowcipny motyw przedstawiony przez Platona w *Fajdosie*. Ukazany jest tu mówca, który widząc osła wygłasza mowę o koniu, bowiem wygląd zwierzęcia pasuje do znanego mu, leksykalnego wyjaśnienia terminu „koń”. Rozumienie pojęć wymaga od twórcy i odbiorcy niejako częściowej wspólnoty doświadczenia świata. Nie jest konieczne, żeby czytelnik *Kamieni Wenecji* Johna Ruskina zapoznał się *in situ* z bazyliką św. Marka. Niemniej ktoś kto ją dokładnie obejrzał, czytając ten literacko wysmakowany opis, może dokonać głębszej konkretyzacji przedmiotu estetycznego. Znaczenia słów niejako krzyżują się ze

zmysłowym doświadczaniem świata, co w jakiejś mierze miał uchwycić już Simonides, który „...nazywa malarstwo milczącą poezją, a poezję mówiącym malarstwem”. ([11], 49) Formuła ta jest mocno przerysowana, pokrewieństwo literatury i słowa nie jest tak ściśle, w niektórych utworach jest ono dość bliskie, w innych trudne do uchwycenia. Zdanie Simonidesa sugeruje ponadto, że obraz może być głębiej odczytany poprzez interpretujące słowa a poezja bardziej skonkretyzowana przez odniesienie słów do wyglądom rzeczy.

Ponadto, niektóre dzieła mają swoisty kod alegoryczno-symboliczny. Literalne odczytanie może okazać się zawodne a przynajmniej mocno spłyconne. Można poprzestać na kontemplacji niespokojnej dynamiki i napiętej ekspresji w *Ołtarzu Mariackim Wita Stwosza*, zadowalając się rozpoznaniem przedmiotowych i wyrazowych cech dzieła, ale, o ile głębiej można je przeżyć wówczas, kiedy zna się odniesienia do ogólnoeuropejskiej tradycji schyłku średniowiecza i lokalnej krakowskiej specyfiki. Analizy Panofsky’ego pokazują jak subtelnymi nićmi dzieło może być powiązane ze swoją epoką, jej kulturą, tradycją, lokalnymi zdarzeniami. ([9], ibidem) Lektura esejów Panofsky’ego, pozwala dostrzec w niektórych dziełach rebusy, które sprawiają, że dzieło przemawia dodatkowymi sensami. Hermeneutyka dzieł może iść za daleko, skupiać się na zagadnieniach drugorzędnych i pomijać te, które decydują o wartości dzieła. Niebezpieczeństwo to prowokuje niektórych badaczy by nie zaliczać ikonografii i symboliki dzieła do „wartości czysto estetycznych obrazu”. ([10], 148) Niemniej jednak, pojęcie „jakości czysto estetycznych” jest problematyczne, bowiem wskazuje, że w dziele nie ma żadnych odniesień zewnętrznych. Przeczyłoby to całe niemal historii sztuki, w której dzieła powstawały zarazem po to by, prezentować siebie, jak i po to by reprezentować jakąś rzeczywistość poza sobą. Trudno byłoby sobie wyobrazić, w jaki sposób czyste jakości estetyczne miałyby się prezentować w Dyskobolu Myrona. Dynamika, w tym dziele, wiąże z się napięciem mięśni. Odczytanie tego utworu wymaga, choćby powierzchownej znajomości anatomii, kinematyki ludzkiego ciała, a nawet znajomość techniki miotania dyskiem. Wyobrażeniowe zredukowanie wyglądom tego dzieła do jakichś, czystych, abstrakcyjnych związków geometrycznych, wymagałoby od naszej percepcji, swoistej ekwilibrystyki. Co więcej dzieło w wyniku takich zabiegów stałoby się znacznie uboższe. Można ten przykład wykorzystać szerzej, wskazując na znaczenie związków dzieła ze światem kultury, sztuki i samego człowieka. Ingardenowska myśl w istocie podejmuje taki wysiłek. Ingarden w późniejszych dziełach

dochodzi do koncepcji systemów częściowo izolowanych, częściowo otwartych ([2], 71 – 168), wskazuje ponadto na hierarchizację tych związków. ([8], 85)

Dzieło sztuki można traktować jako swoistą synekdochę, która przywołuje dany system kulturowy. Każde dzieło sztuki musi określić się wobec istniejącej sytuacji, żadne z dzieł nie pojawia się w kulturowej próżni. Wykorzystuje ono formy i sposoby ich kształtowania pochodzące z różnych obszarów kultury. Dzieło sztuki, nawet najwybitniejszych twórców, nie wyrasta samorodnie z obszarów izolowanej jaźni, lecz jest syntezą wielostronnych doświadczeń i inspiracji twórcy. Jest wyborem istotnych estetycznie aspektów rzeczywistości, które poprzez utrwalenie minionej chwili, wskazuje wagę naszej własnej obecności i dostrzegania roli, jaką pełnią dla nas ulotne zdarzenia.

Literatura

- [1] GADAMER, H. G.: *Prawda i metoda*. Kraków : Wyd. „Inter Esse” 1993.
- [2] INGARDEN, R.: *Książeczka o człowieku*. Kraków : Wydawnictwo Literackie 1987.
- [3] INGARDEN, R.: *O dziele literackim*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988.
- [4] INGARDEN, R.: *O poznaniu dzieła literackiego*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1976.
- [5] KALBARCZYK, A.: Warstwowa budowa dzieła sztuki literackiej a literackie wartości artystyczne. In: *Annales UMCS*, sectio FF, vol. XXII, 2004, s. 21 – 32.
- [6] KITOWSKA-LYSIAK, M.: Od biografii artysty do biografii historyka sztuki. In: Kitowska-Lysiak M., Kosiewski P. (eds.): *Wizerunek artysty. Studia z dziejów sztuki XIX i XX wieku*. Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1996, s. 11 – 23.
- [7] KOWALCZYK, I.: *Ciało i władza*. Polska sztuka krytyczna lat 90. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2002.
- [8] OSTROWICKI, M.: *Dzieło sztuki jako system*. Warszawa-Kraków : Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- [9] PANOFSKY, E.: *Studia z historii sztuki*. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy PIW 1971.
- [10] RZEPINSKA, M.: *W kręgu malarstwa*. Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1988.

- [11] TATARKIEWICZ, Wł.: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. Tom 1, Warszawa : Arkady 1985.
- [12] WELSCH, W.: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Kraków: Universitas 2005.

Dr Dariusz Rymar
Instytut Sztuki
Uniwersytet Śląski
Bielska 62
43-400 Cieszyn
Polska
e-mail: darrym@wp.pl

„MIĘDZY INNYMI“..., CZYLI O TRANSCENDENTALNYM WYMIARZE KOMUNIKACJI

Agnieszka LENARTOWICZ - PODBIELSKA

„Among others“... about transcendental dimension of communication

The main object of the article is pointing at those ranges of contemporary (but embedded in classical discourse) philosophy which undertake a transcendental dimension of communication process. The author argues that there is a unique chance in that kind of philosophy - a chance of crossing some traditional oppositions, such as: subjectivism vs objectivism or objectivism vs relativism. Investigation in an ambit of language could be successfully connect with transcendental point of view, looking for conditions of possibility for human experience in universal interpretational society.

Transcendentalizm, jako filozofia, która pragnie dotrzeć do bytu, przyjmując intelekt za punkt wyjścia, budzi często skojarzenia z subiektywizmem czy też solipsyzmem. Tymczasem bliższe przyjrzenie się współczesnym koncepcjom transcendentalistycznym (skądinąd dobrze zakorzenionym w klasycznych postaciach tej filozofii) pozwala dostrzec, że ten sposób myślenia można ze znacznym pożytkiem zastosować do interpretacji działań kulturowych, w szczególności zaś komunikacji.

Dwudziestowieczne postacie transcendentalizmu dają podstawę dla przekonania, że kierunek ten stwarzać może wyjątkową szansę dla filozoficznego dyskursu współczesności, ze względu na jego swoiste podejście do dwóch „zapalnych“ obszarów rozważań: kwestii obiektywizmu oraz podmiotowości. Transcendentalizm pozwala zarazem zachować pewną postać obiektywizmu (odwołującą się wszakże do działań wspólnotowych), jak i wziąć pod uwagę historyczną złożoność ludzkiego świata, bez popadania w skrajne postacie relatywizmu historycznego czy kulturowego. Podmiot natomiast jest ujmowany w procesie tworzenia, jako powstający i trwający w rozmowie, dialogu – w komunikacji. Taka postawa, przekraczając tradycyjne opozycje (podmiotowo – przedmiotową oraz subiektywistyczno – obiektywistyczną) staje się przykładem myślenia w kategoriach jedności przeciwieństw, myślenia pomiędzy sprzecznościami, poszukującego ich twórczego i dynamicznego związku, przestrzeni ich współoddziaływania.

Filozoficzna nośność współczesnego myślenia transcendentalistycznego opiera się przede wszystkim na podkreśleniu (choć nie, jak się czasami uważa, odkryciu) roli języka (i – co za tym idzie – komunikacji) jako nieusuwalnego horyzontu ludzkiego doświadczenia. Warunki możliwości doświadczenia świata, w tym ujęciu, tkwią właśnie w komunikacji językowej. Jak wskazuje Marek Siemek, transcendentalnych zasad należy poszukiwać właśnie w intersubiektywności – pomiędzy różnorodnymi uczestnikami życia społecznego, którzy jednak powiązani są podstawowym „wzajemnym uznaniem“, pozwalającym na uczestnictwo w dialogu. Co więcej, transcendentalna zasada wzajemności może być również uznana za podstawę relacji człowieka do samego siebie, tworzącej jednostkową tożsamość. Siemek pisze: „Dominująca w klasycznej filozofii i kulturze europejskiej <zasada podmiotowości> odsłania się dziś coraz wyraźniej jako społecznie i historycznie ukształtowany wytwór tej pierwotnie komunikacyjnej *intersubiektywności*, która tkwi u podstaw samego procesu uspołecznienia”. ([6], 173 – 174)

Intersubiektywność, zarazem transcendentalna, jak i dialogiczna, to – jak wskazuje Siemek – odkrycie Johanna G. Fichtego, który odnosi Kantowskie pojęcia bezpośrednio do wymiaru społecznego. W społecznym otoczeniu, w komunikacyjnej intersubiektywności należy zatem poszukiwać apriorycznych warunków podmiotowości jednostki. „Ja” ujawnia się tylko w dialogu, który rozgrywa się „między innymi” – między partnerami rozmowy, którzy wzajemnie się określają, zarazem spontanicznie określając siebie samych. Mowa, już u progu uczestnictwa w świecie społecznym, dzieje się pomiędzy podmiotami, a jej efekty są włączane w obraz samego siebie jako podmiotowa tożsamość.

Nieodparcie narzuca się w tym miejscu skojarzenie z modelem rozwoju tożsamości, zaproponowanym przez George'a Herberta Meada. W koncepcji tej tożsamość jest również efektem komunikacyjnej interakcji ze 'znaczącym innym' (*significant other*), będąc zarazem konstruktem złożonym z 'ja' i 'mnie' ([5], *passim*). – elementu (mówiąc po Fichteńsku) swobodnego samookreślenia oraz elementu „bycia określonym”. Pierwotny dialog z owym 'innym' staje się konstytutywny dla tożsamości jednostki, która kontynuuje ów dialog wewnątrz siebie, a właściwie kontynuuje **siebie jako dialog**. 'Inny', zauważmy, może być interpretowany jako 'znaczący' w dwojakim sensie: zarówno jako ważny (jak to się zwykle pojmuje), ale również jako – by tak rzec – niosący semiotyczną treść. Sam 'inny' – co godziłoby się z duchem Peirce'owskiej semiotyki – byłby tutaj rodzajem znaku.

Dopełnienie transcendentalnej wizji intersubiektywnej komunikacji widzi Siemek w sformułowanej przez Fichtego koncepcji słusznego prawa.

„Fichteński model intersubiektywności jako dialogicznej wymiany <wezwań> i <odpowiedzi> uzyskuje więc dopiero w pojęciu słusznego prawa i stosunku opartego na prawie trwale ramy transcendentalne, które zapewniają powszechną ważność obowiązujących w tej wymianie reguł wolnej wzajemności. Szczególna płodność filozoficzna tego modelu polega na tym, że pozwala on ująć sam społeczny *logos* już z góry jako *dia-logos*: rozumne słowo mówione i słuchane, wymieniane, a właściwie dopiero rodzące się *pośród* mówiącymi i siebie słuchającymi. W takim pra-dialogu tworzy się mianowicie samo transcendentalne *Między*, które dopiero wyznacza horyzont koniecznej wzajemności ich uznawania się i odpowiedniego traktowania siebie *jako* podmiotów właśnie”. ([6], 185 – 186)

W owym transcendentalnym *Między*, w kształtowanym społecznie zespole obowiązujących reguł, znaleźć się musi miejsce dla tych, którzy bezpośrednio w rozmowie nie uczestniczą. Dialog, oprócz tego, że jest komunikacją pomiędzy dwoma podmiotami oraz wewnątrz podmiotu, ma jeszcze...trzecią stronę. Wskazał na nią Michaił Bachtin, podnosząc kwestię „trzeciego w dialogu”, „niewspółobecnego”, który jednak milcząco domaga się uwzględnienia swoich racji. ([3], 438)

Rzecz jasna, zarówno Mead, jak i Bachtin, nie wpisują się bezpośrednio w krąg tradycji transcendentalistycznej. Są to jednak badacze, którzy – w bardzo odmienny, oczywiście, sposób – podążają drogą, którą moglibyśmy określić jako kulturowo zakorzeniona semiotyka. Dla nich obu pole refleksji wyznaczane jest przez znaczenia, zakorzenione i tworzone kulturowo.

Upatrywanie warunków możliwości poznania – w sensie prawomocności samej argumentacji – to charakterystyczna cecha filozofii, uprawianej przez Karla – Otto Apla i (do niedawna) Jürgena Habermasa.

Habermas, w ostatnich dziesięcioleciach głoszący (w opozycji do własnych uprzednich poglądów) potrzebę detranscendentalizacji, jak się wydaje, uskrainia swoje stanowisko, okopując się na pozycjach zwolennika swego rodzaju „czystego dialogu”. W trosce o przepływ komunikacji, o dyskutowalność reguł, Habermas skłonny jest odsunąć z tej interakcji „osobę trzecią”, redukując jej rolę do funkcji obserwatora.

„Transcendentalno – empiryczne podwojenie samoodniesienia jest nieuchronne tylko dopóty, dopóki jedyną możliwą perspektywą jest perspektywa ob-

serwatora: tylko wówczas podmiot musi ujmować siebie albo jako instancję przeciwną światu w całości i opanowującą go – albo jako jeden z bytów w świecie. Między zewnątrzświatową pozycją transcendentalnego Ja a wewnątrzświatową pozycją empirycznego Ja niemożliwe jest zapośredniczenie. Inaczej rzecz się ma, gdy na plan pierwszy wysuwa się językowo wytwarzana intersubiektywność. Wówczas *ego* znajduje się w międzyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy *alter ego* do siebie jako uczestnika interakcji. Refleksja podjęta z perspektywy uczestnika może uniknąć owej obiektywizacji, która przy refleksyjnej perspektywie obserwatora jest nie do uniknięcia. Pod spojrzeniem osoby trzeciej, skierowanym na zewnątrz lub do wewnątrz, wszystko tężeje w przedmiot”. ([4], 338)

W istocie jednak – mimo polemicznego nastawienia – Habermas podsuwa tutaj argumenty na rzecz transcendentalizmu – w wersji poszukującej warunków możliwości wewnątrz – właśnie – językowo wytwarzanej intersubiektywności; wersja ta, jak wskazane zostało wcześniej, źródłowo osadzona jest w koncepcji Fichtego. Pomiedzy 'Ja transcendentalnym' a 'Ja empirycznym' może przecież zaistnieć czynnik zapośredniczający, w postaci teź językowej intersubiektywności; wskazywał na to sam Habermas, we wcześniejszych pracach dążąc do odnalezienia warunków możliwości poznania właśnie wewnątrz językowych reguł.

Pomiedzy zagadnieniami podmiotowości i obiektywności istnieje we wspólnym transcendentalizmie bardzo ścisły związek. Obiektywność przybiera tu bowiem postać interpretacji, wypracowanej w dyskusji pomiedzy podmiotami. Uznanie interpretowalności czy teź dyskutowalności standardów poznawczych lub etycznych nie uprawnia, w tym świetle, pośpiesznej konstatacji, że wszystko, łącznie z prawdą, dobrem i pięknem, jest (albo może być) ustalane na bieżąco, z dnia na dzień, według dowolnej umowy. Dyskusje, które się wokół tych kwestii niewątpliwie toczą i toczyć będą, i umowy ich dotyczące, nie są jednak całkowicie dowolne, lecz podległe szeregowi ograniczeń.

Transcendentalna pragmatyka mowy, koncepcja rozwijana przez Karla-Otto Apla, podkreśla uniwersalizm reguł, według których toczy się dyskurs społeczny. Uniwersalność warunków możliwości doświadczenia jest – w myśl Apla – zakorzeniona w samym języku. Są to aprioryczne warunki dyskursu, zwane teź przez Apla uniwersalnymi przedzałożeniami argumentacyjnego dyskursu.

„W odniesieniu do potrzeby uwzględniania tych uniwersalnych przedzałożeń argumentacyjnego dyskursu – i nie tylko jako dotyczących faktycznej 'zgody' w

odniesieniu do przygodnych bazowych przedzałożeń odnoszących się do 'bycia-w-świecie' lub świata życia w szczególności – mogą i muszą istnieć w hermeneutyce ograniczonej 'zgody' (Gadamer).

Ta teza zawiera decydujący krok 'retranscendentalizacji' hermeneutyki filozoficznej, który może uchronić ją od popadnięcia w historycyzm-relatywizm hermeneutyki post-Heideggerowskiej". ([1], 174)

Najistotniejszym dokonaniem Appla i ośrodkiem jego teorii jest koncepcja transcendentalnej wspólnoty komunikacyjnej. To właśnie wspólnota ma być uprawomocnieniem dla transcendentalnych warunków możliwości doświadczenia: pełni ona tę samą funkcję, co Kantowskie „ja”, które w syntezie apercpcji „ustanawia zarazem swój przedmiot i siebie jako myślącego”. ([2], 5-13) Interpretację rzeczywistości, doświadczanej przez podmiot umożliwia (a nawet warunkuje) transcendentalna wspólnota komunikacyjna. To ona nadaje podmiotowym interpretacjom sens; ustanawiane przez nią, pragmatycznie – semantyczne, zobiektywizowane reguły pozwalają nam postrzegać świat.

„To fenomenologiczno – antropologiczne stwierdzenie opiera się każdorazowo mojej ewidencji wglądu w indywidualne zjawiska; dlatego właśnie jednak nie wystarcza ono, aby uzasadnić *a priori* intersubiektywną ważność geometrii euklidesowej i zdań o kolorach. Do tego jest niezbędne, aby każdorazowo moja ewidencja wglądu została powiązana poprzez pragmatyczno – semantyczne reguły z 'grą językową'; ta ostatnia zaś podniesiona do rangi 'paradygmatu' w sensie późnego Wittgensteina. Dopiero wówczas przekształcamy każdorazowo moją ewidencję świadomości w ważność *a priori* wypowiedzi dla nas i dlatego może ona obowiązywać jako aprioryczne poznanie w sensie konsensualnej teorii prawdy. (...) Ustanowienie sensu w komunikacyjnej syntezie interpretacji (a nie w syntezie apercpcji) uzasadnia <najwyższy punkt> semiotycznie przekształconej filozofii transcendentalnej”. ([1], 362)

K.-O. Apel, rozwijając koncepcję transcendentalnej wspólnoty komunikacyjnej, podąża drogą nakreśloną przez Charlesa S. Peirce'a, który zinterpretował dzieło Kanta w duchu semiotyki, wskazując, że podmiot, doświadczając rzeczywistości, włącza się w łańcuch wzajemnie interpretujących się znaków. Poznający podmiot jest zatem traktowany przez Peirce'a przede wszystkim jak interpretator, którego zadaniem jest odczytywanie znaczeń, niesionych przez znaki. Interpretacje nie są jednak sprawą indywidualną, lecz znajdują swe uprawomocnienie w „ostatecznym przeświadczeniu”, będącym efektem konsensusu wspólnoty istot rozumnych. Owo przeświadczenie pełni tę

samą rolę, co Kantowska „transcendentalna synteza apercpcji”. ([7], 82)

Podstawową cechą transcendentalnej podmiotowości, w inspirowanym Peirce ujęciu Apla, jest komunikacyjność. Najistotniejszą sprawą staje się kwestia dyskursu i podstaw jego ważności. Transcendentalne pytanie przybiera u Apla postać pytania o warunki możliwości argumentowania:

„ (...)adekwatne pojęcie argumentacji uwzględniające jego warunki konieczne możemy otrzymać wyłącznie przez **ściłą refleksję transcendentalną**, na przykład poprzez następujące rozważania: nie jesteśmy w stanie zrozumieć metodycznego sensu procedury empirycznego sprawdzania, jeżeli nie założymy przy tym obowiązywania czterech roszczeń do ważności i ich zasadniczo dyskursywnego dotrzymania bądź niedotrzymania.

Ten właśnie moment unaocznia nam, że wprowadzone warunki argumentacji są nieprzekraczalne dla każdego, kto argumentuje i jako takie są również niekwestionowalne. Nie można ich sfalsyfikować, ponieważ to one właśnie czynią sensownymi falsyfikowalne hipotezy i ich sprawdzanie. Rozpoznajemy tu stare Kantowskie rozumowanie, w którym jednak jako w strategii argumentacji należy się stale na nowo wprawiać. Kant przeoczył to w odniesieniu do warunków ważności własnej filozofii; ortodoksyjni kantyści są dzisiaj, według mojej oceny, jeszcze dalsi od stosowania w radykalnej formie metody transcendentalnej refleksji”. ([2], 361)

Zwrot ku językowej komunikacji oznacza dla Apla możliwość przeprowadzenia refleksji „ściśle transcendentalnej”, bo pytającej o warunki, które musi spełnić myślenie, by miało cechy argumentacji. Granice języka – moglibyśmy tutaj powiedzieć, parafrazując znaną myśl Wittgensteina – stają się granicami poznania, ale w sensie wyznaczania sfery transcendentalnej poznawalności.

Wspólnotowy, dyskursywny wymiar transcendentalizmu – to, jak się wydaje – zarazem odsłonięcie czegoś, co w klasycznych jego postaciach było już obecne, jak i zaakcentowanie cechy w pewien sposób nowej, bo wydobytej przez dwudziestowieczny „zwrot językowy”, dzieło – głównie – ówczesnej hermeneutyki i strukturalizmu. Włączając językową komunikację do analiz transcendentalistycznych, zarazem, jak można sądzić, dokonuje się swoistego otwarcia tego typu refleksji na – obszary niezbyt jej, jak dotąd, bliskie. Fichteańskie transcendentalne „Między” i Bachtinowski „trzeci w dialogu”, komunikacyjne apriori Apla, a nawet „znaczący Inny” Meada – zdają się tutaj dopełniać, wspólnie tworząc obraz myśli, która jest w stanie wyjść poza przeciwieństwa i znacznie

wzbogacić filozoficzny namysł nad zagadnieniami tożsamości, rozwoju, obiektywności...

Literatura

- [1] APEL, K.-O.: *From a Transcendental – Semiotic point of View*. Manchester : Manchester University Press 1998.
- [2] APEL, K.-O.: Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych. In: *Kultura Współczesna* (1993), nr 1.
- [3] BACHTIN, M.: *Estetyka twórczości słownej*. (przel. D. Ulicka). Warszawa : PIW 1986.
- [4] HABERMAS, J.: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. (przel. M. Łukasiewicz). Kraków : Universitas 2000.
- [5] MEAD, G. H.: *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. (przel. Z. Wolińska). Warszawa 1975.
- [6] SIEMEK, M.: *Hegel i filozofia*. Warszawa : Oficyna Naukowa 1998.
- [7] SZULAKIEWICZ, M.: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń : UMK 2002.
- [8] WITKOWSKI, L.: *Universalizm pogranicza*. Toruń : Adam Marszałek 2000.

Dr Agnieszka Lenartowicz – Podbielska
ul CWK 1/21
86 – 300 Grudziądz
Polska
e-mail: aglena@tlen.pl

SOCIOSYNERGETICKÁ FILOZOFIA O HISTORICKÝCH HLADINÁCH MYSLENIA, INFORMAČNÉHO TOKU A KOMUNIKÁCIE

Dušan TURAN

Sociosynergetical philosophy of historic levels of the cogitation, information flow and communication

Allusion to the language Babylon in the sources of our civilisation knowledge is the reflection of evolutionary phases of communication in existence of the cultures, ethnic groups, civilization of the continents as well as of individual human. Until now, a communication has had always mainly its world-view and value context on specific philological basis. In certain evolutionary phases, this context was more or less involved by an ideology and politics. One more fundamental connection of the communication gains ground by the prism of sociosynergetical philosophy of the history and that are historic established qualities of the information flow – socio-information, scientific information and sociosynergetical information. Dynamic development of sociosynergetical information creates system assumes for the escape from a chaos in the communication and enables to negate world-view, value, ideological, political and cultural roots of the communication conflict.

Zmienka o babylone jazykov v prameňoch poznania našej civilizácie je svojím spôsobom zrkadlením vývojových štádií komunikácie v bytí kultúr, etník, civilizácií kontinentov ako aj jednotlivých ľudí navzájom. Komunikácia mala doteraz vždy na špecifickom lingvistickom základe predovšetkým svoj svetonázorový a hodnotový kontext, ktorý bol v určitých štádiách vývoja viac alebo menej umocnený ideológiou a politikou. Prizmou sociosynergetickej filozofie dejín vystupuje do popredia ešte jedna podstatná súvislosť komunikácie a tou sú historicky etablované kvality informačného toku:

- socioinformácie,
- vedeckej informácie a
- sociosynergetickej informácie.

Dynamický rozvoj sociosynergetickej informácie vytvára systémové predpoklady k úniku z chaosu v komunikácii a umožňuje negovať svetonázorové, hodnotové, ideologické, politické a kultúrne korene komunikačného konfliktu.

Uchopiť systémovú celistvosť podstaty historických a súčasných podôb komunikácie si vyžaduje priestorovú projekciu komunikačných súvislostí spoločenského pohybu v integrite väzieb s autokomunikáciou v samoorganizujúcich sa

systémoch synergických, biosynergických sociosynergických a psychosynergických, ktoré samotné tvoria systémovú celistvosť človeka ako sociosynergického fenoménu. Človek sa od genezis do narodenia pod kuratelou genetickej informácie vyvíja a rodí do spoločnosti ako sociosynergický fenomén. V spoločnosti sa prizmou komunikačných väzieb mení zo sociosynergického individua v osobnosť a prakticky od narodenia ho súvislosti spoločenského a prírodného bytia situujú do pozície nielen samoorganizujúcej, ale predovšetkým sebaorganizujúcej celistvosti. V ostatnom čase výskumy prenatálneho vývoja človeka naznačujú, že v posledných dvoch týždňoch pred narodením, t.j. od 38 týždňa tehotenstva začína u človeka genezis socializácie, ktorá sa však plnohodnotne rozvinie až po narodení.

Sebaorganizujúca sa systémová kvalita vstupuje do podmienok spoločenskej reprodukcie kde rozhodujúcu úlohu zohráva v historickom kontexte proces tvorby hodnôt a jeho protiklad proces odcudzovania hodnôt. Sociosynergická podstata človeka takto vystupuje nielen ako nevyhnutná podmienka ale súčasne aj dôsledok, tak procesu tvorby hodnôt, ako aj procesu odcudzovania hodnôt. Všetky historické ako aj súčasné podoby komunikácie sú teda späté s vývojom materiálno-technologickej a informačnej základne hodnototvorného procesu ako aj procesu odcudzovania hodnôt a jemu vlastnej informačnej základni.

Samotná komunikácia v spoločnosti ako produkt subjektu má z metodologického hľadiska v kontinuite a diskretnosti spoločenského bytia viacero historických vývojových foriem:

- Proces genézy a pôvodnej akumulácie socioinformácie
- Proces jednoduchej, rozšírenej a zúženej reprodukcie socioinformácie
- Proces genézy vedeckej informácie
- Proces jednoduchej, rozšírenej a zúženej reprodukcie vedeckej informácie
- Proces genézy sociosynergetickej informácie
- Proces jednoduchej, rozšírenej a zúženej reprodukcie sociosynergetickej informácie

Tieto historické formy informačnej základne spoločenskej komunikácie sú príčinou i dôsledkom vývoja výrobných síl v spoločnosti a ich materiálno-technologickej základne.

Sociosynergetická filozofia operuje nateraz vo svojom pojmovokategoriálnom portfóliu s tromi historickými hladinami materiálno-technologickej základne hodnototvorného procesu:

- makrotechnológiami,

- mikrotechnológiami a
- nanotechnológiami.

Sociogenéza a formovanie jednotlivých hladín materiálovo-technologickej základne procesu tvorby ako aj procesu odcudzovania hodnôt boli primárne vždy späté s konkrétnou historickou hladinou informačného toku, na ktorom spočívala aj konkrétna kvalita komunikácie. Vznik a vývoj makrotechnológií bol tak primárne spätý so socioinformáciou, mikrotechnológií s vedeckou informáciou a nanotechnológií so sociosynergetickou informáciou.

V súčasnom období paralelnej existencie všetkých technologických hladín hodnototvorného procesu, hladín procesu odcudzovania hodnôt, ako aj všetkých historicky vzniknutých hladín informačného toku, vzniká v spoločnosti neprehľadný komunikačný spletenec, ktorý je navyše determinovaný chaosom hodnotových, svetonázorových, politických a ideologických väzieb v komunikačných aktivitách konkrétnej spoločnosti a jej jedincov. Človek v tomto spletení poznáva, vníma, myslí, tvorí hodnoty, odcudzuje hodnoty, žije a komunikuje. Je prirodzené, že v tomto prostredí sa formujú aj morálno-etické ako aj estetické črty myslenia a komunikácie.

V tomto prostredí komunikačného chaosu sa prakticky každá hodnotová, každá svetonázorová, ideologická i politická komunita usiluje o presadenie svojej podoby komunikácie čím je v podstate charakterizovaný aj existujúci babylon súčasných a historických podôb myslenia a komunikácie v spoločnosti. Východisko z tohto komunikačného babylonu nie je možné prostredníctvom socioinformácie a vedeckej informácie. Obe tieto informačné hladiny neumožňujú systémovo-celstvé uchopenie objektívnej reality súvislostí spoločenského a prírodného bytia v logike a dialektike pojmov a tým prakticky reprodujú chaos v komunikačných aktivitách subjektu.

Exodus z chaosu [2] je reálny iba za predpokladu, že subjekt myslenia a komunikácie dosiahne východiskovej úrovne sociosynergetickej informácie a na jej základe bude spôsobilý synergetickej, biosynergetickej, sociosynergetickej a psychosynergetickej projekcie systémov. Je teda nevyhnutné v procesoch myslenia a komunikácie subjektu prejsť od socioinformácie a vedeckej informácie k systémovo-celstvej sociosynergetickej informácii v poznávaní a projekcii systémov synergických, biosynergických, sociosynergických, psychosynergických a spoločenských /sociálnych/. Subjekty disponujúce myslením a komunikáciou v intenciách chaotickej socioinformácie a parciálnej vedeckej informácie nie sú

schopné prekonať úroveň chaosu vo svojich komunikačných aktivitách a tým uniknúť chaosu v spoločenskom bytí.

Procesy integrácie, koncentrácie, centralizácie a globalizácie komunikačných aktivít v rámci civilizácie nateraz iba graduujú chaos, prejavujúci sa hodnotovou, svetonázorovou, ideologickou a politickou konfrontáciou. Táto konfrontácia má navonok menej drastické formy prejavu ako tomu bolo v 19. a 20. storočí /svetové vojny/ čo ale neznamená, že jej deštrukčná sila je menej účinná. Globalizovaná multikultúrna multietnická a multijazyková komunikácia sa dnes negatívne presadzuje predovšetkým vo formách ekonomického, ekologického, vojnového, finančného a energetického terorizmu civilizačných centier práva moci.

Existujúce filozofie dejín, spočívajúce na socioinformačnom a vedeckom informačnom toku predkladajú celé spektrum chaotických pohľadov na historické ako aj súčasné podoby komunikácie. Všetky tieto pohľady sprostredkujú iba subjektívny spravidla hodnotovo a svetonázorovo deformovaný prístup k historickým podobám komunikácie, ktorý neumožňuje projekciu systémovej celistvosti. Navyše takýto pohľad čerpá iba z historickej kontinuity resp. diskretnosti informačnej a technologickej základne procesu tvorby a procesu odcudzovania hodnôt konkrétnej kultúry na konkrétnom území.

Konkrétnej historickej podobe komunikácie na určitom geografickom území sa tak vtlačá iba to svetonázorové, hodnotové, ideologické, kultúrne, etické, estetické, ekonomické a ekologické dedičstvo, ktoré sa dá dokladovať chronológiou udalostí. Spravidla je to iba niekoľko storočí a iba v tzv. najstarších kultúrach sa hovorí o tisícročiach. ([1])

Samotnú štruktúru a obsah komunikačných aktivít determinuje predovšetkým dosiahnutý stupeň spoločenskej deľby práce, rozvinutosť jej profesijnej deľby činností a vzdelanostná vyspelosť jednotlivých ľudí v spoločnosti. Z tohoto zorného uhla pohľadu môžeme hovoriť o komunikačných aktivitách v oblasti:

- výrobnno-ekonomických vzťahov
- sociálno-politických vzťahov
- morálno-etických a estetických vzťahov
- ekologických vzťahov

Historické formy komunikácie determinované jednotlivými hladinami spoločenskej deľby práce a ich ekonomikami mali ešte jeden zaujímavý odtieň prejavu. Kým v období ekonomiky prírodnej nevyhnutnosti bola komunikácia medzi

Ľuďmi determinovaná viac prírodne ako historicky, to v období nástupu priemyselnej revolúcie t.j. nástupu ekonomiky chaosu bola komunikácia viac determinovaná historicky ako prírodne a tým bola aj neporovnateľne chaotickejšia. Chaos komunikácie v rámci ekonomiky chaosu kulminuje na prelome tisícročí a v 21. storočí sa črtajú možnosti vývoja sociosynergetickej ekonomiky a v rámci nej aj nástup dynamickej harmónie v komunikácii Ľuďí. Na úrovni bytia ľudského jedinca – osobnosti môžeme v dôsledku tejto historickej determinácie socializácie identifikovať tri úrovne komunikácie:

- komunikácia v kvalite vlády Tela na Duchom
- komunikácia v kvalite vlády Ducha nad Telom a
- komunikácia v kvalite dynamickej harmónie Ducha a Tela

V bežnom živote vnímame komunikáciu predovšetkým prostredníctvom napĺňania svojich záujmov, aktivít, ktoré sú neoddeliteľnou súčasťou nášho spôsobu života, životného štýlu a kvality života. U mnohých dominuje ideologická a politická komunikácia, iní presadzujú svoje komunikačné aktivity sociálnou prácou, športom, hudbou, výtvarným umením, literatúrou, vedou, náboženstvom či presadzovaním rôznych foriem hobby ako aj svojich fyziologických potrieb. V pozadí akejkolvek komunikačnej aktivity však bezpodmienečne pôsobí proces tvorby a proces odcudzovania hodnôt. Kým komunikácia spočívajúca na procese tvorby hodnôt je charakteristická medzinárodnou súťažou a spoluprácou vo všetkých sférach spoločenského bytia, „komunikácia“ determinovaná procesom odcudzovania hodnôt sa presadzuje od foriem prostej krádeže až presadzovaním štátneho ekonomického, energetického, ekologického, fiškálneho a vojenského terorizmu. Pričom práve komunikácia vojnou mala v dejinách civilizácie najrozsiahlejšie prejavy.

Historická podoba komunikácie konkrétneho etnika, národa či spoločnosti navyiac nie je produktom iba daného etnika, národa či spoločnosti, ona má svoje multikultúrne, multietnické, multinárodné historické pozadie, ktoré si neuvedomujeme iba preto, že ho nepoznáme, že nemáme dostatok informácie o jeho genéze a vývoji.

Sociosynergetická filozofia predkladá systémovo-celistvý pohľad nielen na historické podoby komunikácie ale súčasne aj ucelenú projekciu postupného nastoľovania dynamickej harmónie v komunikačných aktivitách človeka v 21. storočí civilizačného pohybu. ([3])

Literatúra

- [1] GBÚROVÁ, M.: *Európske občianstvo a národná identita*. Prešov : SLOVA-CONTACT 2006. s. 23 – 33.
- [2] TURAN, D.: *Exodus z Chaosu*. Bratislava : IRIS 2002.
- [3] TURAN, D.: *Sociosynergetika- Sociosynergetics*. Žilina : EDIS 2008.

Doc. Ing. Dušan Turan, CSc.
Slovenská socio-synergická spoločnosť
Pod sadom 1/700
010 04 Žilina – Závodie
Slovenská republika
e-mail: turand@pobox.sk, dturan@atlas.sk

PRZECIWSTAWNE FORMY KOMUNIKOWANIA JAKO „REGULATORY” WSPÓŁCZESNEGO DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Tadeusz MICZKA

Opposite Communication Forms by Way of New Intercultural Dialogue „Regulators”

In informative societies it's glocalization (globalization + localization) that makes the biggest influence on communication. Intercultural communication therefore substantiates by two trends being realized at the same time: breaking addressed to the world (the idea of cultural pluralism as well as European identity) and to the nearer habitat (ideas of small Homelands, neo-regionalism). The Author is making a research on differences and oppositional issues the two trend stand in, which successfully leads to a conclusion proving that it's a dialog that determines efficiency of intercultural communication. The Author also points that new base rules have to be elaborated as we still can't run the dialog properly.

Jednym z zasadniczych punktów odniesienia dla współczesnego społeczeństwa – które określa się m.in. jako mobilne, nomadyczne, transparentne, redundantne, transakcyjne, dromokratyczne (uzależnione od szybkości), okablowane, jako społeczeństwo ryzyka, spamu i cyberdemokracji, a nawet pomasowe i postludzkie – jest dominujący w życiu społecznym kierunek zmian interakcji międzyludzkich i sposobów porozumiewania się ludzi ze sobą. Często charakteryzuje się go wskazując takie zjawiska jak ekstaza komunikacyjna, bulimia informacyjna i smog multimedialny. I chociaż nie ma wśród badaczy zgody co do koncepcji dalszego rozwoju i określonego scenariusza dla społeczeństwa przyszłości, to jednak z bogatej serii teorii naukowych poświęconej tej problematyce, wyłaniają się pewne stałe elementy. Za kluczowe aspekty zachodzących transformacji uważa się przede wszystkim przechodzenie od produkcji „wartości materialnych” do produkcji „wartości informatycznych” ([9]), wykładniczy wzrost nauki i ekspansję nowych technologii intelektualnych ([4]), strategiczny charakter zasobów informacji i dominację zajęć informacyjnych ([12]), modyfikację hierarchii typów informacyjnych uwarunkowaną pragmatyzmem ([21]) oraz odmasowienie produkcji i dystrybucji informacji, mediów, rozrywki, polityki i stylów życia. ([19], [20], [5])

Na początku XXI wieku mówi się już nie tylko o kształtowaniu się społeczeństwa informacyjnego, ale o jego przekształcaniu się w społeczeństwo wiedzy (knowledge society), które opiera się na skomputeryzowanym przetwarzaniu informacji i zmierza w stronę globalnej społeczności sieciowej ([6], [7], [18]), a nawet określa się je jako społeczeństwo oparte na wiedzy (knowledge based society), a więc takie, w którym coraz mniej w relacji do ogólnej wiedzy jest wiedzy refleksyjnej przyswajanej przez pojedynczych ludzi. Wiedza współczesnego człowieka występuje jeszcze w książkach, ale coraz częściej jest przecież lokowana w inteligentnych narzędziach, np. w usługach sieciowych (web services), zautomatyzowanych programach do realizowania zadań przez wyspecjalizowane moduły aplikacyjne na zasadach kontraktowych.

W tych koncepcjach wskazuje się na charakter i typ wiodącej techniki, czyli techniki informacyjnej, ponieważ staje się ona jednym z najważniejszych układów odniesienia dla życia codziennego społeczeństw krajów najlepiej i średnio rozwiniętych. Niezależnie od kontrowersji, jakie wywołują te lawinowo pojawiające się koncepcje jest oczywiste, że informacja traktowana jako towar jest czynnikiem współdecydującym o rozwoju i przyszłości ludzkości. Każde społeczeństwo przekształca się szybko lub wolno w społeczeństwo informacyjne, ponieważ stopień złożoności rozwoju społeczno-ekonomicznego zmusza wszystkich ludzi do używania narzędzi, bez których nie byłoby już możliwe gromadzenie, przetwarzanie i użytkowanie olbrzymiej ilości informacji (tzw. infomasy) oraz opanowanie szumów informacyjnych tylko przy pomocy mózgu, tradycyjnych nośników informacji i narzędzi komunikacyjnych. Jak zauważa Kazimierz Krzysztofek ludzki mózg nie pełni już skutecznie funkcji kondensatora pamięci, arytmetycznego kalkulatora, ani procesora, a informacje magazynowane na tradycyjnych nośnikach (w tzw. „pamięci skoroszytowej”) są coraz trudniejsze do zoperacjonalizowania i efektywnego wykorzystania w charakterze wiedzy: „Dziś nikt nie kwestionuje faktu, że w centrum rozwoju cywilizacyjnego znajduje się postęp w technikach informacyjnych. Ilość i jakość coraz bardziej kompleksowych systemów techno-informacyjnych staje się uniwersalnym miernikiem jakości nowoczesnego, czy też jak niektórzy twierdzą – ponowoczesnego rozwoju socjoekonomicznego, politycznego i kulturowego”. ([8], 48) I można przyjąć założenie, że tego rodzaju postęp nadal będzie decydował o przyszłości społeczeństw, skoro wśród wiodących dziedzin techniki wymienia się dziedziny związane z wytwarzaniem, przetwarzaniem i dystrybucją informacji: optoelektronikę, rzeczywistość wirtualną, telefonię osobistą, nanotechnikę informatyczną (wyt-

warzanie robotów wielkości molekuly) i komputery zdolne do komunikacji głosowej.

Na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa informacyjnego charakterystyczna jest istniejąca w nim zasadnicza sprzeczność, którą odzwierciedlają dwa stanowiska badawcze: jedno opiera się na przekonaniu, że promuje ono wolność indywidualną i dehierarchizację dotychczasowych struktur społecznych, drugie traktuje je jako słabo dające się określić nowe formy strukturacji, czyli ograniczania indywidualizmu i złożoności systemów informacyjnych, jako skuteczne formy kontroli i nadzoru nad jednostkami. Zdaniem reprezentantów obydwu stanowisk te zjawiska wywołują wręcz przełom cywilizacyjny ponieważ przestrzenie informacyjne kształtują się w ramach procesów globalizacyjnych.

Wspólnym elementem wielorakich rozważań o globalizacji jest powszechne uznawanie zbioru ambiwalencji i sprzeczności za główną i niezbywalną cechę tego bardzo rozległego zjawiska. Z każdej perspektywy badawczej widać wyraźnie, że globalizacja nieuchronnie uruchamia lokalizację, umiejscowienie, potrzebę zakorzenienia, np. integracja międzynarodowa i kulturowa wywołuje regionalizmy i lokalizmy, moda – celebrowanie różnicy, tożsamość wibrująca – tożsamość mocną i esencjalną, nadmierne rozproszenie – silne pragnienie kumulacji, żywiołowość – gwałtowne poszukiwanie racjonalności, itp., itd. Zdravko Milnar przekonująco dowodzi, że: „te same objawy i fakty mogą mieć zarówno lokalny, jak i globalny charakter; w ten sposób lokalizm staje się nieodróżnialny od globalizmu”. ([10], 5) Właśnie tę wielowymiarowość globalizacji, decydującą o jej otwartości, nieliniowości i permanentnej transformacji, najczęściej traktuje się jako nierozzerwalne zespolenie dwóch dynamicznych i tylko z pozoru niezależnych zjawisk, a Roland Robertson trafnie nazwał glocalizacją (globalizacja + lokalizacja). ([15], 25 – 44) I w niej upatrywać można podstawowych źródeł współczesnej tożsamości kulturowej, a zatem i fundamentów dla komunikowania międzykulturowego. Zygmunt Bauman uważa, że glocalizacja jest tylko fenomenem kulturowym z obszaru globalizacji i oznacza przede wszystkim marginalizację społeczności lokalnych, zanikanie przestrzeni publicznych, będących wcześniej centrami wytwarzania znaczeń i określa poczucie niemożności wykroczenia poza lokalność. ([3]) Coraz częściej jednak badacze dowodzą, że jest to ujęcie jednostronne i ograniczone, nie uwzględniające samej istoty globalizacji, która traci swój głęboki sens bez lokalizacji (lokalności, lokalizmu).

Bez swojego przeciwieństwa globalizacja dosyć szybko stałaby się nowym totalitaryzmem. I chociaż nie brakuje głosicieli takich poglądów, to dzisiaj dobrze

koresponduje z praktyką społeczną stanowisko Johna Naisbitta, który już w 1982 roku w *Megatrendach*, zastanawiając się nad przyszłością świata dowodził, że nawet jeśli ludzie myślą globalnie, to i tak podstawowych zmian powinni dokonywać na szczeblach lokalnych i mimo, że ostre napięcia, jakie istnieją między globalizmem a lokalizmem, wywołują poczucie niepewności i otwartości, to otwartość wzbogaca przecież każdego człowieka, a dzięki poczuciu niepewności można osiągnąć nawet więcej, niż osiąga się w ramach stabilizacji i z przekonaniem pisał: „Globalizacji naszej gospodarki będzie towarzyszył renesans odrębności językowych i kulturowych”. ([11], 9) Inaczej, zbyt entuzjastycznie, ujmując istotę globalizacji Bryan R. Scott, traktując – w 2001 roku – globalizację jako grę, w której wszyscy „gracze” wygrywają: perspektywa wygrani-przegrani zastępowana jest bowiem dzięki niej i w niej przez perspektywę wygrani-wygrani. ([17])

Z dotychczasowych refleksji wynika, że niezależnie od nastawienia do ulegającego zmianie porządku świata, globalizacja najczęściej rozumiana jest jako przeciwstawianie sobie wolności i zniewolenia, jako opozycja bezpieczeństwa i ryzyka oraz anonimowości i jawności. Innymi słowy, kieruje ona wszystko, co obejmuje swoim zasięgiem równocześnie w dwie strony. Dokładnie opisują te procesy socjologowie i antropologowie kultury, którzy analizują współczesne konteksty międzykulturowości: „Tendencje globalizacyjne niosą z jednej strony niebezpieczeństwo asymilacji, uniformizmu, ujednolicenia, co może wpływać na zanik różnorodności w zakresie życia społecznego. Może to się odbywać poprzez wchłanianie wspólnot i grup narodowościowych, etnicznych, regionalnych, a tym samym utratę ich podmiotowości i tożsamości kulturowej w ramach tej społeczności. Niebezpieczeństwo ujednolicania, wchłaniania i rezygnacji z różnorodności uważamy za absolutyzowanie globalizacji, gdyż z drugiej strony ma miejsce renesans regionalności i podmiotowości. Coraz częściej określone wspólnoty etnograficzne, językowe, etniczne, narodowościowe, uświadamiają sobie swoją terytorialną, historyczną, społeczną i kulturową tożsamość w ramach wielkiej społeczności międzynarodowej oraz wspólnoty państwowej i podejmują starania o możliwość autentycznego stanowienia o sobie, zagwarantowanie i poszanowanie podmiotowości, rozwoju własnego dziedzictwa kulturowego”. ([13], 8)

Wydaje się, że nie istnieje obecnie inna możliwość rozwoju komunikowania międzykulturowego, aniżeli jego otwieranie się jednocześnie na globalizację i lokalizację, czyli transformowanie poprzez napięcia wytwarzane przez różnorodne sprzężenia zwrotne. Zresztą komunikowanie międzykulturowe rozwija się

na obszarach, na których coraz bardziej wzrastają napięcia między tym, co uniwersalne, a tym co jednostkowe, między innowacyjnością a tradycją, gigantyczną ekspansją informacji i wiedzy a ograniczonymi możliwościami jej opanowania przez jednostkę i zbiorowość, między działaniem doraźnym a perspektywicznym, między realnością a operacyjnością i wirtualnością. Dlatego wiarygodnie brzmią tezy sformułowane przez Arjuna Appaduraia na temat globalizowania się kultur ([2], *passim*). Dowodzi on, że dominujące dzisiaj globalne tendencje cywilizacyjne, takie jak ekspansja mediów elektronicznych i masowe migracje, nie są tylko wyróżnikami nowej technicyzacji świata, ale są przede wszystkim zjawiskami wywierającymi największy wpływ na wyobraźnię ludzi, która stanowi podstawę do konstruowania tożsamości kulturowych. Według niego globalizacja nie jest, wbrew opiniom wielu badaczy, „opowieścią o kulturowej homogenizacji”, ale dotyczy ona przede wszystkim tego, co dzieje się w społecznościach lokalnych, które są jakby „zarażone” przez media tym, co dzieje się gdzie indziej. Zasadnicze konsekwencje dla rozumienia zmian zachodzących w komunikowaniu międzykulturowym ma więc traktowanie kultury nie jako spójnego konstruktu, jak to czyniono jeszcze niedawno, ale przeciwnie, jako ogromnego zbioru różnic, których wyartykułowanie staje się sposobem różnicowania jednej społeczności od drugiej, staje się również podstawą budowania lokalnych tożsamości kulturowych. Innymi słowy, hierarchiczną relację: kultura centralna-kultury peryferyjne zastąpiła relacja: kultura globalna-kultury lokalne, rozumiane zarówno jako kultury narodowe, jak i regionalne, czyli tożsamościowe. Zatem globalizacja konsekwentnie zmienia tradycyjne porządki kultury na świecie i wysuwa na plan pierwszy komunikację międzykulturową, która artykułuje przede wszystkim tożsamości i różnice kulturowe.

Jednym z rezultatów wytwarzania, gromadzenia, przetwarzania i przesyłania – w ramach procesów globalizacyjnych – coraz większej ilości informacji jest stopniowe przekształcanie struktur hierarchicznych (określanych jako model piramidy) dominujących w dotychczasowych społeczeństwach w „struktury” sieci, w których wszystko łatwo się rozgałęzia, rozszczepia, pluralizuje i krzyżuje. Społeczeństwo informacyjne nie odrzuca całkowicie hierarchicznego obiegu informacji na zasadzie „góra-dół”, najczęściej próbuje pogodzić model piramidy z siecią, ale wytwarza coraz większy zbiór różnic. Zbiór ogromny, ponieważ obecnie wykorzystywane sieci nie tylko narzucają myślenie pozbawiane liniowości, ale ewoluują również w stronę monitoringu własnego funkcjonowania, nie poprzestają już na odtwarzaniu informacji, dysponują bowiem „inteligencją zew-

nętrzną”, która informacje analizuje, składa, „przepakowuje” lub poddaje innego rodzaju modyfikacjom oraz tworzy je na nowo.

Jak zaznaczyłem społeczeństwa ewoluujące od struktury hierarchii do „struktury” sieci stają się coraz mniej tożsamościowe w tradycyjnym znaczeniu, ponieważ wysoka społeczna ranga sieci związana jest z poszerzaniem strefy wolnych wyborów. Dawniej zachowywanie kultury i tożsamości dokonywało się dzięki instytucjom, które miały długą tradycję (dzięki rodzinie, religiom, edukacji i in.), a dzisiaj te instytucje i sposoby konstituowania kultur i tożsamości chociaż nadal istnieją, to jednak coraz bardziej są uwarunkowane technologiami informacyjnymi, umocowanymi w wolnorynkowej konkurencji i w ideologiach konsumpcji. Dlatego kultury i tożsamości każdego rodzaju są „rozsadzane” przez wolny rynek i konsumpcję, a nawet – jak twierdzą pesymiści – w niektórych przypadkach są już przez nie zastępowane.

Niewątpliwie rynek i konsumpcja są bardzo kontrowersyjnymi „regulatorami” kultur i tożsamości i dlatego badacze formułują dramatyczne pytanie: jak ochronić różnorodność kultur i tożsamości? I oczywiście, nie udzielają satysfakcjonującej odpowiedzi, poprzestając na stwierdzeniu, że przestrzenie informacyjne dzięki procesom globalizacyjnym nie tylko są narażone na niebezpieczeństwa, ale przede wszystkim mają liczne okazje do eksponowania swoistości kultur i tożsamości narodowych, regionalnych i lokalnych. Jednak mocno podkreślają, że chodzi o wolnorynkowe funkcjonowanie tych swoistości, czyli takie, które w przyszłości może nawet zniszczyć kultury i tożsamości, ponieważ rynki i modele konsumpcji nie mają przecież misji ich zachowania. Dlatego, pamiętając o tym, należy dużo wysiłku włożyć w to, aby takie wolnorynkowe funkcjonowanie kultur i tożsamości stało się dla nich atutem rozwojowym, mogło przyczynić się w przyszłości do ich rozkwitu.

Jednym z zasadniczych problemów społeczeństwa informacyjnego jest więc konieczność osiągnięcia równowagi. Wymaga to jednak znalezienia najpierw narzędzi pozwalających uczestnikom kultury współczesnej na przyswojenie różnych, najlepiej wszystkich tradycji i na udostępnieniu narodowych oraz lokalnych zasobów symbolicznych tak, aby stanowiły one przeciwwagę dla bezładnego ruchu globalnego kapitału. ([1], 59) Jest to niezwykle trudne, ponieważ w społeczeństwie informacyjnym wiedza, również ta o narodach, kulturach i tożsamościach, uzyskiwana jest głównie z charakterystycznych dla zglokalizowanej komunikacji multimedialnej dyskursów interdyscyplinarnych i coraz bardziej przyjmuje postać hipertekstu lub „bazy danych”, do których dostęp jest otwarty

dla każdego potencjalnego użytkownika. Wiedza taka może więc mieć i ma charakter w dużym stopniu przygodny i bezkierunkowy, oparty na tzw. racjonalności ponowoczesnej, poweberowskiej, która nie oddziela technologii od kultury, natomiast uosabia Rorty'owskie – unikające dogmatyzmu i agresywności – negocjowanie wszystkiego, kończące się ustanowieniem proporcji między „niewymuszoną zgodnością i tolerancyjną niezgodnością”. ([16], 138)

Na początku XXI wieku komunikowanie międzykulturowe konkretyzuje się więc w trudnej, równoczesnej realizacji dwóch koncepcji wytwarzania, kumulowania, przechowywania i wymiany informacji: „komunikowania skierowanego na świat” i „komunikowania skierowanego na najbliższe otoczenie”. Składnikami pierwszej koncepcji są: idea pluralizmu kulturowego, zdolności do postrzegania zmian w makroskali, kształtowanie myślenia w perspektywie „systemu globalnego”, analizowanie problemów jako pozytywnych aspektów „kontrowersji” i rozwijanie identyfikacji z ludźmi należącymi do innych kultur. Z kolei składnikami drugiej koncepcji są: idee małych ojczyzn (pozbawione jednak ekstremizmu i nastawień fundamentalnych), zdolności do postrzegania zmian w mikroskali, kształtowanie myślenia w perspektywie „systemu lokalnego”, analizowanie problemów w kategoriach „podobieństwa” i „akceptacji” oraz rozwijanie świadomości i wiedzy na temat własnej mocnej tożsamości.

O wyjątkowym charakterze tego typu komunikowania świadczą silne, wręcz ekstremalne napięcia, jakie istnieją między tymi koncepcjami, których zdaniem pesymistów rozładować nie można, ponieważ dialog międzykulturowy jest niemożliwy lub przynajmniej bardzo trudny, a zdaniem optymistów można je rozładować za pośrednictwem właśnie dialogu opartego na stałym i skutecznym negocjowaniu. Zwolennicy pierwszego stanowiska uważają, że w dyskursach między kulturami najważniejszą rolę odgrywają zawsze trzy różnice: pierwsza ma swoje źródło w odmiennych motywacjach – gdy dwoje ludzi czyni to samo, nie zawsze czyni to z tego samego powodu; druga wynika z odmiennych percepcji – gdy dwoje ludzi patrzy na to samo, nie zawsze widzi to samo; trzecia jest rezultatem różnych konceptualizacji językowych – gdy dwoje ludzi mówi to samo, nie zawsze to samo ma na myśli. Jak twierdzi Zbigniew Nowak, dialog między kulturami ma „w istocie rzeczy charakter belkotu drugiego rodzaju, gdzie używając w rozmowie tych samych słów, przypisujemy im inne znaczenia”. ([14], 172) Natomiast zwolennicy drugiego stanowiska, które jest mi najbliższe i wzbudza dzisiaj największe zainteresowanie, uważają, że tylko dialog jest istotą, osią, sensem i celem komunikowania międzykulturowego prowadzonego w świecie rozdartym

między globalizacją i lokalizacją, dialog, który służyć winien wskazywaniu i charakteryzowaniu napięć, ale również wyjaśnianiu ich pochodzenia, oraz ich akceptowania lub odrzucania.

O skuteczności komunikowania międzykulturowego zadecyduje jednak tylko taki dialog, którego prowadzić jeszcze nie umiemy, a więc dialog, w którym pomniejszana będzie rola dotychczasowych, silnie zideologizowanych i sterowanych modeli komunikowania, i który oparty będzie na nowych regułach wzajemności uwzględniających istnienie przeciwnych „regulatorów” życia społecznego.

Literatura

- [1] APPADURAI, A.: Tradycja a sztukoobrazy ery globalnej. In: *Magazyn Sztuki* nr 3 (1999), s. 48 – 61.
- [2] APPADURAI, A.: Nowoczesność na wolności. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków : Universitas 2005.
- [3] BAUMAN, Z.: Glokalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja? In: *Studia socjologiczne* nr 3 (1997), s. 88 – 99.
- [4] BELL, D.: The Social Framework of the Information Society. In: Forester, T. (ed.) *The Microelectronics Revolution*. Cambridge : Cambridge University Press 1984, s. 500 – 549.
- [5] CASTELLS, M.: *Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur*. Band 1. Opladen : Nomos Verlagsgesellschaft 2001.
- [6] HALAL, W. E.: The Life Cycle of Evolution. In: *ICIS Forum* Vol 20, No 2 (1990, April), s. 310 – 328.
- [7] KOLKO, B. – NAKAMURA, L. – RODMAN, G.: *Race in Cyberspace*. New York : Routledge 2000.
- [8] KRZYSZTOFEK, K.: Społeczeństwo informacyjne i rewolucja teleinformatyczna. Przegląd trendów cywilizacyjnych pod koniec drugiego milenium. In: Zacher, L. W. (red.): *Rewolucja informacyjna i społeczeństwo*. Warszawa : Fundacja Transformacje 1997, s. 47 – 66.
- [9] MASUDA, Y.: *The Information Society as Postindustrial Society*. Tokyo: World Future Society 1981.
- [10] MILNAR, Z.: *Globalization and Territorial Identities*. Aldershot : Avebury 1992.
- [11] NAISBITT, J.: *Megatrendy*. Poznań : Zysk i S-ka 1997.

- [12] NAISBITT, J. – ABURDENE, P.: *Reinventing the Corporation – Transforming Your Job and Your Company for the New Information Society*. New York : Warner Books 1985.
- [13] NIKITOROWICZ, J. – SOBECKI, M. – MISIEJUK, D.: *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*. Białystok : Trans-Humana 2001.
- [14] NOWAK, Z.: Edukacyjny dialog międzykulturowy jako belkot. In: Kojs, W. – Dawid, Ł. (red.): *Szkoła wobec społecznych i kulturowych wyzwań globalizacji*. Cieszyn : Uniwersytet Śląski 2003, s. 171 – 179.
- [15] ROBERTSON, R.: Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: Featherstone, M. – Lash, S. – Robertson, R. (eds.): *Global Modernities*. London : Sage 1995, s. 25 – 44.
- [16] RORTY, R.: *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa : Wydawnictwo Spacja 1996.
- [17] SCOTT, B. R.: The Great Divide in the Global Village. In: *Foreign Affairs* Vol 80, No 1 (2001), s. 22 – 28.
- [18] SUNSTEIN, C.: *Republic.Com*. Princeton : Princeton University Press 2002.
- [19] TOFFLER, A.: *Power Shift*. New York : Bantam Books 1992.
- [20] TOFFLER, A.: *Trzecia fala*. Warszawa : PIW 1997.
- [21] ZACHER, L. W.: Świadomość społeczeństwa informacyjnego – Niektóre ustalenia pojęciowe. In: Zacher, L. W. (red.): *Spółczesność informacyjna w perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*. Warszawa : Fundacja Transformacje 1999, s. 3 – 7.

Prof. Dr hab. Tadeusz Miczka
 Uniwersytet Śląski
 Instytut Nauk o Kulturze
 Plac Sejmu Śląskiego 1
 40-007 Katowice
 Polska
 e-mail: tmiczka@interia.pl

**K PROBLEMATIKE MEDZIKULTÚRNEJ KOMUNIKÁCIE
(NA PRÍKLADE SKÚMANIA OBAVY Z NEISTOTY
A ORIENTÁCIE NA BUDÚCNOSŤ V RÁMCI
PROJEKTU GLOBE STUDENT)**

Anna LAŠÁKOVÁ – Anna REMIŠOVÁ

*On the Problematics of Intercultural Communication
(On the example of research of uncertainty avoidance and future orientation in the
framework of the GLOBE Student project)*

Paper deals with the issue of intercultural communication. Partial results of the research of two dimensions of intercultural differences are presented – the dimension of uncertainty avoidance and dimension of future orientation. Presented research is a part of an international comparative research GLOBE Student (*Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness Research*), which is joined by some European countries and USA. The purpose of this research is to learn about national cultures from student's point of view.

1. Medzikultúrna komunikácia

Medzikultúrna komunikácia predstavuje most porozumenia a harmonizácie kultúrnych rozdielov a uľahčuje kultúrne kontakty a zmeny, ktoré sú logickým vyústením interakcie odlišných kultúr. Poslaním teórie medzikultúrnej komunikácie je predchádzať kultúrnym šokom, ktoré plynú z neočakávaných stretnutí s inakosťou, a tým prispievať k systematickému poznávaniu rôznych kultúr. Medzikultúrna komunikácia takisto umožňuje predvídať „trecie plochy“ pri strete odlišných kultúr. Jej zámerom je minimalizovať etnocentrizmus a kultúrny absolutizmus a pomôcť prekonávať xenofóbne obavy.

Teória medzikultúrnej komunikácie sa rozvíja od 20. rokov minulého storočia. Skutočný prielom v oblasti poznania princípov medzikultúrnej komunikácie však priniesla dnes už klasická práca *Variations in Value Orientations* z roku 1961, ktorej autormi sú americkí kultúrni antropológovia F. R. Kluckhohnová a F. L. Strodbeck ([6]). Podľa ich názoru ľudia v rámci jednej kultúry smerujú k podobným hodnotám. Každý človek sa počas svojho života snaží zodpovedať určité otázky. Odpovede, ktoré sú kultúrne determinované, následne pomáhajú človeku pri orientácii v sociálnom i prírodnom prostredí a podmieňujú stratégie reakcií na rôzne stimuly. Týmto spôsobom sa budujú hodnoty, ktoré sú v rámci jednej kultúry úplne samozrejmé, ale pre život v inej kultúre by boli neprijateľné. Podľa Kluckhohnovej a Strodbecka jednotlivé body „hodnotovej mapy“ každého človeka tvoria otázky, ktoré sa vzťahujú k týmto dimenziám: 1. Charakter

ľudskej povahy (dobrá, neutrálna, zlá, zmes dobrej a zlej, či podlieha zmene alebo nie). 2. Vzťah človeka k prostrediu, ktoré ho obklopuje (západná civilizácia: ovládanie prírody, ďaleký Východ: harmonizácia s prírodou a stredný Východ: podriadenosť prírode). 3. Charakter medziľudských vzťahov (lineárne vzťahy, napr. tribálna spoločnosť, kolaterálne vzťahy, t. j. orientácia na skupinu či klan a individualistické vzťahy). 4. Vzťah človeka k času (orientácia na minulosť, súčasnosť a budúcnosť). 5. Charakter ľudskej aktivity (orientácia na aktivitu – *doing*, na bytie – *being* a na bytie v sebarozvoji – *being in becoming*).

Poznatky, ku ktorým dospeli Kluckhohnová a Strodtbeck, sa stali teoretickým východiskom pre súčasných teoretikov medzikultúrnej komunikácie. Mnohé výskumy potvrdili, že možno identifikovať konkrétne oblasti, v ktorých sa jednotlivé kultúry významne odlišujú. Americký kultúrny antropológ Edward T. Hall, holandský sociológ Geert Hofstede či fínsky ekonóm a konzultant pre oblasť manažmentu Fons Trompenaars závažne ovplyvnili svojimi teóriami moderné myslenie o kultúrnych odlišnostiach a podobnostiach.

2. Výskumný projekt GLOBE

Jeden z najvýznamnejších medzinárodných výskumných projektov, ktorý mapuje medzikultúrne odlišnosti a podobnosti – GLOBE Project, nadväzuje na výsledky G. Hofstedeho. GLOBE Projekt sú skratky pre *Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness* (Výskum efektívnosti globálneho vodcovstva a organizačného správania).¹ GLOBE sa zameriava na skúmanie problémov, ktoré súvisia s vplyvom národnej kultúry na organizačnú kultúru a na vlastnosti a správanie lídrov, resp. vedúcich pracovníkov. Medzi základné výskumné otázky GLOBE patria ([3], 8 – 9): Sú niektoré vlastnosti a praktiky lídrov univerzálne, t. j. akceptujú ich všetky kultúry ako efektívne? Akceptujú sa niektoré vlastnosti a praktiky lídrov ako efektívne len v niektorých kultúrach? Ako charakter národnej a organizačnej kultúry ovplyvňuje správanie lídrov? Aké následky so sebou nesie porušenie kultúrnych (t. j. kultúrou podmienených) noriem, ktoré sa vzťahujú k organizačným praktikám a vedeniu ľudí? Existujú nejaké systematické diferencie medzi skúmanými národnými kultúrami? Ako lídri v priebehu času

¹ Slovensko do minulého roku nebolo do tohto výskumu zapojené, hoci ostatné krajiny v rámci nášho regiónu boli zmapované a ich dáta sú zaradené do databázy výsledkov a sú súčasťou komparácií rôzneho charakteru. V súčasnosti však už aj na Slovensku prebieha výskum pod hlavičkou GLOBE Research a v blízkej budúcnosti by sa malo začať s vyhodnocovaním získaných dát.

menia svoje správanie a štýl riadenia v závislosti od charakteru danej organizačnej kultúry? Ako hodnoty a praktiky národnej kultúry ovplyvňujú organizačnú kultúru a praktiky členov danej organizácie?

Možnosti využitia výsledkov tohto gigantického výskumného projektu sú rozmanité – pokrývajú oblasť od medzikultúrnej komunikácie v medzinárodných hospodárskych vzťahoch, cez politologické analýzy výskumných výstupov (najmä v oblasti leadership – vedenie ľudí) až po marketingové využitie výsledkov pre zefektívnenie marketingovej komunikácie naprieč rôznymi kultúrami.

3. GLOBE Student

Paralelne s výskumným projektom GLOBE Research prebieha na Slovensku aj výskum *GLOBE Student*, o ktorého parciálnych výsledkoch pojednáva predložený príspevok. Výskumný projekt GLOBE Student nadväzuje na pôvodný projekt GLOBE Research a kopíruje jeho metodiku iba s malými odlišnosťami. Zatiaľ čo GLOBE Research skúma *národnú kultúru, organizačnú kultúru a vedenie ľudí*, GLOBE Student sa zameriava na *národnú kultúru, vedenie ľudí a preferencie študentov* manažérsky a technicky orientovaných študijných odborov v oblasti manažérskeho rozhodovania. Súčasťou dotazníka sú aj otázky skúmajúce faktory, ktoré ovplyvňujú hodnotové preferencie študentov. Pri výskume národnej kultúry a vedenia ľudí sa v rámci GLOBE Student využíva rovnaký dotazník, aký sa použil aj v rámci GLOBE Research.

GLOBE Student sa zameriava na skúmanie národnej kultúry v rámci deviatich dimenzií, pričom sa skúmajú tak praktiky, ako aj hodnoty spojené s danými dimenziami ([3], 495 – 496):

- Obava z neistoty.
- Mocenský odstup.
- Kolektivismus I: spoločenský kolektivismus.
- Kolektivismus II: vnútro-skupinový kolektivismus.
- Rovnosť pohlaví.
- Asertívnosť.
- Orientácia na budúcnosť.
- Orientácia na výkon.
- Orientácia na humánnosť.

V nasledujúcej časti príspevku sa bližšie zameriavame na skúmanie dimenzií *obavy z neistoty a orientácie na budúcnosť* na základe výsledkov výskumu GLOBE Student platných pre slovenskú kultúru, ktorý sa uskutočnil na STU a UK v Bratislave v mesiacoch máj a jún 2008.

4. Dimenzia obavy z neistoty a dimenzia orientácie na budúcnosť

Dimenzia obavy z neistoty v konceptuálnom rámci GLOBE-u vychádza z Hofstedeho koncepcie piatich dimenzií medzikultúrnych rozdielov. Sám Hofstede definuje obavu z neistoty ako „... mieru, v ktorej sa členovia kultúry cítia byť ohrozovaní neistými alebo neznámymi situáciami“ ([2], 113). V kultúre s vysokou obavou z neistoty panuje potreba jasne formulovaných písaných a nepísaných pravidiel, na základe ktorých sa možno zbaviť stresu z neznámych, neurčitých, resp. viaznacích situácií v každodennom živote. Podľa Hofstedeho výskumov ([2], 113) za krajiny s malou obavou z neistoty sa považujú Singapur, Jamajka, Dánsko, Švédsko, Hong Kong, Írsko a Veľká Británia. Ku krajinám s veľkou obavou z neistoty patrí Grécko, Portugalsko, Guatemala, Uruguaj, Belgicko, Salvádor a Japonsko. V kultúrach s malou obavou z neistoty prevláda presvedčenie, že obava z neistoty je jav prirodzený a normálny a je súčasťou života každého človeka. Dominuje tu tolerancia, miernosť a pozitívny postoj k mládeži; akceptujú sa menšiny, rozmanitosť a rozdielnosť názorov. Podporuje sa všestrannosť, názory jednej skupiny sa nenadradujú nad názory iných skupín a pod. Naopak, kultúry, v ktorých prevláda vysoká obava z neistoty, sa vyznačujú tým, že neistota sa vníma ako neustála hrozba. Podporuje sa úzka špecializácia a jednosmernosť. Ľudia sa riadia presvedčením, že existuje len jedna „pravda“.

Otázky v dimenzii orientácie na budúcnosť vychádzali z koncepcie medzikultúrnych rozdielov podľa koncepcie F. R. Kluckhohnovej a F. L. Strodtbecka. Vo všeobecnosti sa kultúry orientované na budúcnosť (*Future Orientation*) vyznačujú tým, že venujú veľa prostriedkov i úsilia vede a výskumu v neprospech profitu, ktorý by im plynul z prítomnosti. Venujú pozornosť dlhodobému plánovaniu, tvorbe vízie, poslania a zámerov, na základe ktorých sa pokúšajú dosahovať stanovené ciele. Spájajú tradíciu s modernitou a veľkú pozornosť venujú predovšetkým inováciám. V spoločnosti sa cení adaptabilnosť a flexibilita, predvídavosť a vizionárstvo. Pre spoločnosti s dlhodobou orientáciou je typické šetrenie (prírodných zdrojov, finančných zdrojov a pod.) a relatívne negatívny postoj ku konzumnému spôsobu života. Ľudia preferujú trpezlivosť vo vzťahu k pomaly prichádzajúcim výsledkom ich snaženia a určitú mieru obetavosti v prospech trvalo udržateľného rozvoja.

Kultúry s nízkou orientáciou na budúcnosť vnímajú najmä svoje minulé úspechy a ignorujú súčasné či budúce výzvy z vonkajšieho okolia. Ľudia sa riadia tým, že ak niečo fungovalo v minulosti, musí to fungovať teraz aj v budúcnosti a nemusí sa to znova preverovať. Dominuje túžba po rýchlom zisku, netrpezli-

vosť a určitá miera egoizmu (v zmysle seba-presadzovania sa na úkor ostatných). V spoločnosti sa vo všeobecnosti očakáva rýchle dosiahnutie výsledkov a čo najrýchlejšie naplnenie potrieb a túžob ľudí. Ľudia málo investujú do budúcnosti a málo šetria. Sociálna súťaživosť v hromadení statkov materiálnej povahy vytvára napätie, ktoré negatívne ovplyvňuje medziľudské vzťahy. Kultúra s nízkou orientáciou na budúcnosť je málo prispôsobivá a mení sa pomalšie. Ľudia neradi riskujú, sú málo flexibilní a inovatívni.¹

4.1 Obava z neistoty a orientácia na budúcnosť – výsledky výskumu

Výskumný súbor v projekte GLOBE Student tvorilo 239 respondentov – študentov bakalárskeho a magisterského štúdia manažérsky a technicky orientovaných vysokých škôl na Slovensku.

Pre určenie miery obavy z neistoty v slovenskej kultúre sa v súlade s metódikou GLOBE Student a GLOBE Research určujú priemerné hodnoty (means) odpovedí respondentov na jednotlivé otázky. Odpovede na škále 1 – 3 reprezentujú relatívne malú obavu z neistoty/nízkú orientáciu na budúcnosť a odpovede na škále 5 – 7 reprezentujú relatívne veľkú obavu z neistoty/vysokú orientáciu na budúcnosť.

Podľa výsledkov výskumu GLOBE Student sa respondenti domnievajú, že slovenská spoločnosť kladie mierne veľký dôraz na systematickosť a dôslednosť aj na úkor inovácií a experimentovania. Zákony a predpisy sú vypracované pre relatívne veľa situácií, ale občania nie celkom presne vedia, čo sa od nich očakáva. Tento fakt môže súvisieť s doposiaľ nie celkom vykryštalizovanými a neustále sa meniacimi pravidlami a zákonmi v našej spoločnosti. Život väčšiny ľudí respondenti nevnímajú ako veľmi pevne štruktúrovaný a domnievajú sa, že sa v živote človeka objavuje relatívne veľa neočakávaných udalostí.

Ako istá projekcia budúceho vývoja slovenskej kultúry môžu slúžiť odpovede respondentov na otázky, aká by mala byť slovenská spoločnosť (culture as should be). Slovenská spoločnosť by nemala klaásť prílišný dôraz na systematickosť na úkor inovácií a experimentovania. Čo je prekvapujúce, a pravdepodobne to súvisí s celkovým charakterom našej spoločnosti, respondenti si aj napriek relatívne nízkemu veku² myslia, že spoločenské požiadavky a predpisy by mali

¹ Ďalšie informácie pozri napríklad v prácach: [6], [2], [3] a [4].

² Vekové zloženie respondentov výskumu je nasledovné: 52% respondentov patrí do vekovej skupiny 18 – 21 rokov; 44% respondentov je vo vekovej skupine 22 – 25 rokov a 4% respondentov má viac ako 26 rokov.

byť vypracované do podrobností, aby občania vedeli, čo sa od nich očakáva, pričom predpisy by mali regulovať mnoho situácií zo života. Lídri v spoločnosti by nemali ponechať ľuďom úplnú slobodu pri stanovovaní spôsobov, ako dosiahnuť vytýčené ciele.

Z charakteru väčšiny odpovedí jednoznačne vyplýva relatívne veľká obava z neistoty u slovenských vysokoškolákov. Priemerné hodnoty pre praktiky slovenskej kultúry v dimenzii obavy z neistoty (culture as is – 4,05) a pre hodnoty slovenskej kultúry (culture as should be – 4,39) samy osebe značia len miernu obavu z neistoty, avšak v kontexte porovnania s výsledkami platnými pre klaster východnej Európy, sa priemerné hodnoty 4,05 a 4,39 javia v inom svetle.¹

Podobne, ako pri určení miery obavy z neistoty, sa postupovalo aj pri určovaní miery zamerania členov slovenskej spoločnosti na budúcnosť orientované správanie a konanie (ako napr. dlhodobé plánovanie a investovanie do budúcnosti), teda pri určovaní miery orientácie na budúcnosť.

Podľa respondentov je v slovenskej spoločnosti cestou k úspechu viac plánovať vopred, než prijať udalosti tak, ako sa prihodí. Plánovanie do budúcnosti sa chápe ako relatívne široko akceptovaná norma, pričom aj samotné spoločenské stretnutia sa zvyknú plánovať v dostatočnom časovom predstihu. Ako istú kontradikciu však možno vnímať fakt, že podľa výsledkov výskumu väčšina ľudí v našej spoločnosti žije radšej pre prítomnosť, než pre budúcnosť. S tým súvisí aj to, že ľudia kladú väčší dôraz na riešenie aktuálnych problémov. Sumárne možno konštatovať, že priemerná hodnota pre praktiky slovenskej kultúry 3,94 indikuje strednú úroveň orientácie na budúcnosť.

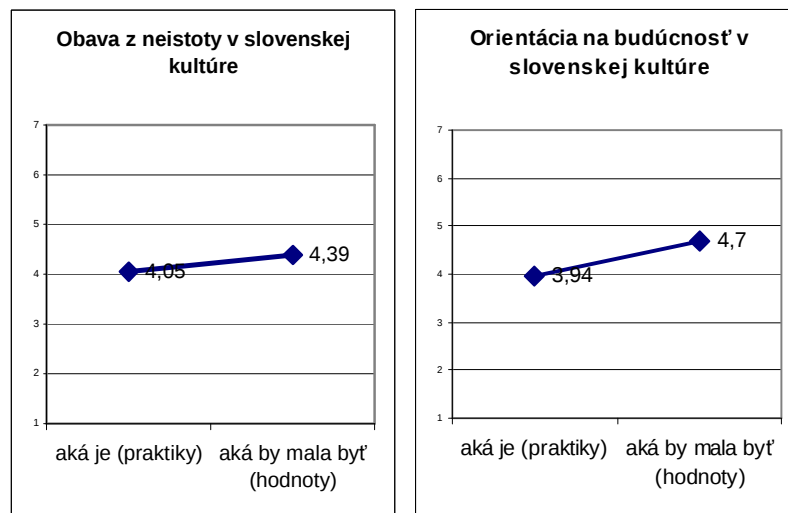
Čo sa týka hodnôt, na základe ktorých by sa slovenská kultúra mala formovať a ktoré by sa mali rešpektovať, orientácia na budúcnosť sa stáva ešte významnejšou než je tomu v súčasnosti. Podľa respondentov úspešní ľudia plánujú vopred. Respondenti sú presvedčení, že v slovenskej spoločnosti by plánovať do budúcnosti malo byť platnou normou. Stretnutia by sa mali plánovať dostatočne vopred. Znova je však možné nájsť istú kontradikciu v odpovediach, nakoľko respondenti si myslia, že ľudia by mali žiť viac pre prítomnosť, než pre budúcnosť. Celková priemerná hodnota pre hodnoty slovenskej kultúry 4,70 poukazuje na tendenciu orientovať sa na budúcnosť výrazne viac, než je tomu v súčasnosti.

¹ Uvedené výsledky sú len časťou mozaiky obrazu slovenskej kultúry. Plánované porovnanie s krajinami, ktoré podľa výsledkov GLOBE Research patria do klastra východnej Európy, poskytne plastickejší obraz slovenskej kultúry.

5. Záver

Vo všeobecnosti možno konštatovať, že slovenská kultúra na základe analýzy odpovedí študentov manažérsky orientovaných slovenských vysokých škôl sa vyznačuje týmito charakteristikami: dosahuje strednú úroveň obavy z neistoty a strednú úroveň orientácie na budúcnosť. Respondenti očakávajú, že by mala dosahovať väčšiu obavu z neistoty a vyššiu orientáciu na budúcnosť, než je tomu v súčasnosti (viď tabuľka 1).

Tabuľka 1 Vizualizácia očakávanej kultúrnej zmeny v rámci dimenzií obavy z neistoty a orientácie na budúcnosť v slovenskej kultúre.



Zdroj: Vlastný výskum

Posun od praktík k hodnotám, teda od aktuálneho stavu kultúry k preferovanému stavu kultúry v dimenzii obava z neistoty je zrejmý (od 4,05 ku 4,39) – slovenská kultúra by sa mala stať viac konzervatívnou. Pozitívnymi stránkami tejto očakávanej kultúrnej zmeny môžu byť napr. existencia jasne definovaných práv a povinností občanov, dominancia princípov vlády zákona a poriadku, snaha eliminovať viacznačné situácie a javy, ktoré sa v spoločnosti vyskytnú. Medzi negatívne aspekty môžu patriť napr. viac stresu z nejednoznačnosti a nepredví-

dateľnosti každodenného života, rastúci nacionalizmus, potláčanie minorít, netolerancia, neschopnosť viesť otvorený dialóg, podporovanie úzkej špecializácie (v práci, vede a pod.) na úkor holistického chápania javov. Tento kultúrny pohyb je typický pre krajiny, ktoré prekonalí vojnu alebo vážne socio-ekonomické zmeny. Naša spoločnosť v uplynulých dvoch desaťročiach prekonalá významné transformačné zmeny a je zrejmé, že výsledky uvedeného výskumu vo veľkej miere odrážajú tieto transformačné zmeny. V posledných rokoch je v mnohých oblastiach spoločnosť vystavená nejasným pravidlám. Turbulentné zmeny na úrovni makroprostredia i mezoprostredia zasahujú a výrazne ovplyvňujú aj rovinu individuálneho života. Výsledkom silnejúcej obavy z neistoty je snaha kodifikovať jasné „pravidlá hry“ a sprehľadniť celospoločenské dianie.

Tak, ako pri obave z neistoty, aj v dimenzii orientácie na budúcnosť, sme zaznamenali rastúcu tendenciu (od 3,94 ku 4,70) posilniť v spoločnosti správanie, ktoré bude orientované na budúcnosť. Tento výsledok súvisí so snahou vysporiadať sa s obavou z neistoty prostredníctvom na jednej strane dôsledného plánovania a na strane druhej prostredníctvom zvýšenej adaptability na zmeny externého prostredia. Znamená to, že naša spoločnosť by sa mala stať adaptabilnejšou – ľudia by mali byť pripravení a pohotovo reagovať na zmeny externého prostredia. Samotná obava z neistoty vytvára tlak na rastúcu adaptabilitosť.

Popri konzumnom spôsobe života by sa mali v spoločnosti čoraz častejšie presadzovať myšlienky trvalo udržateľného rozvoja. Väčšia pozornosť by sa mala venovať požiadavkám stakeholderov organizácií a plánovaniu a trezlivému napĺňaniu daných plánov. Aj keď ľudia budú aj naďalej upierať pozornosť na minulé úspechy, mala by sa zintenzívniť aktívna reakcia na výzvy, ktoré prinesie budúcnosť. Pasívny prístup k životu by sa mal postupne začať meniť na aktívny. Pozitívum tohto vývoja tkvie v postupnom presadzovaní ideí dôslednosti, plánovitosti konania a šetrenia zdrojov (od mikroúrovne cez mezoúroveň až po makroúroveň v rámci spoločnosti). Presvedčenie, že ľahšia cesta vedie rýchlejšie k cieľu, tak prestáva mať v slovenskej kultúre také silné zázemie, ako doposiaľ.

Rastúca orientácia do budúcnosti úzko súvisí s rastúcou obavou z neistoty – ľudia sa vyhýbajú neistote tým, že sa čoraz viac aktivizujú v plánovaní budúcnosti. Rýchly pád komunizmu spôsobil, že ľudia boli náhle konfrontovaní s novým prostredím bez pravidiel, poriadku a akejkolvek jednotiacej vízie ďalšieho vývoja. Ľudia sa museli vyrovnat' so zásadnými politickými, ekonomickými či právnymi zmenami, s ktorými išla ruka v ruke aj kultúrna zmena, ktorej efekty sa ešte

len začínajú prejavovať – čoho dôkazom sú aj výsledky prezentovaného výskumu. Pod vplyvom enormných zmien ľudia vnímajú obavu z neustálej neistoty ako každodennú súčasť života. Prirodzeným výsledkom tohto vývoja je rastúca obava z neistoty a túžba potlačiť stres prostredníctvom orientácie na budúcnosť, ktorá by mohla priniesť isté ustálenie spoločenského prostredia, čím by sa obava z neistoty zredukovala.

Literatúra

- [1] BAKACSI et al: Eastern European Cluster: Tradition and Transition. In: *Journal of World Business*, no. 37, 2002, s. 69 – 80.
- [2] HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations*. 2nd ed. London : HarperCollins Publishers, 1994.
- [3] HOUSE, R., J., JAVIDAN, M., DORFMAN, P.: Project GLOBE: An Introduction. In: *Applied Psychology*, vol. 50, no. 4, 2001, s. 489 – 505.
- [4] HOUSE, R., J., JAVIDAN, M., HANGES, P., DORFMAN, P.: Understanding Cultures and Implicit Leadership Theories Across the Globe. In: *Journal of World Business*, no. 37, 2002, s. 3 – 10.
- [5] JAVIDAN, M., HOUSE, R. J.: Leadership and Cultures Around the World. In: *Journal of World Business*, no. 37, 2002, s. 1 – 2.
- [6] KLUCKHOHN, F. R., STRODTBECK, F. L.: *Variations in Value Orientations*. New York : HarperCollins 1961.

Prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Mgr. Anna Lašáková, PhD.
Fakulta managementu UK
Odbojárov 10
820 05 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: anna.remisova@fm.uniba.sk, anna.lasakova@fm.uniba.sk

IZOLÁCIA ALEBO KOMUNIKÁCIA? PÁR POZNÁMOK K TVORBE SLOVENSKÝCH FILOZOFOV

Erika LALÍKOVÁ

Isolation or communication? A few notes regarding works of Slovak philosophers

Author in this article is pointing at chosen ideas of Slovak philosophers of 20th century – Jan Lajčiak and Svätopluk Štúr and is comparing them with ideas of contemporary authors. She's pointing at usefulness of communication and mostly in aspect of philosophy and literature. She warns also about phenomenon of isolation and way of it's influence in lives of Lajčiak and Štúr.

Karl R. Popper na jar roku 1989 vyslovil presvedčenie, že sme sa stvorili sami vynájdením špecificky ľudskej reči. „Ako hovorí Darwin, používanie a rozvoj ľudskej reči „pôsobí spätne na ducha“. Jej vety môžu predstavovať určitý stav vecí – môžu byť objektívne pravdivé alebo nepravdivé. Tak sa začína hľadanie objektívnej pravdy, ľudske poznanie.“ ([7], 8) Možno snáď povedať, že táto snaha stojí v pozadí hľadania tzv. lepšieho sveta, ktorý túžime dosiahnuť a ktorý na jednej strane vytvára pred nami viac či menej reálny ideál, ku ktorému zameriavame svoju pozornosť, na strane druhej nám práve snaha dosiahnuť tento ideál často nevedomky zväzuje ruky. Núti nás poľaviť z našich túžob a snáh. Ideál a realita. Fenomény a či mantinely, ktoré do značnej miery spoluurčujú naše životy. Pokúšame sa „kamsi“ uniknúť, „čosi“ dosiahnuť. „Otvárame“ svoje „ja“ – dokorán. Chceme byť aktívni a tvoriví. Podliehame však tlaku okolia, snažíme sa uchopiť výzvy, ktoré nás, ako to tvrdí M. Marcelli, – „nabádajú tvorivo pristupovať k sebe samému a rozvíjať prirodzené sklony k originálnym prejavom“ ([4], 59). Tento názor, ako tvrdí autor, je však sám osebe „paradoxný, pretože tvorivosť a originalitu charakterizuje práve odmietanie vonkajších tlakov a imperatívov“ ([4], 59). Faktom ostáva, že niet človeka (nech už žil v ktorejkoľvek dobe a krajine), ktorý by nemal skúsenosti s obmedzujúcimi „činiteľmi“ a faktormi, ktoré často „nivelizujú“ jeho myslenie, cítenie, konanie. Na ilustráciu sa vo svojom príspevku pokúsim „oživiť“ pár myšlienok dvoch slovenských autorov – kľúčových postáv slovenskej filozofickej scény minulého storočia: **Jána Lajčiaka** (1875 – 1918) a **Svätopluka Štúra** (1901 – 1981) v komparácii s názormi súčasných filozofov.

Literatúra ako forma komunikácie

Lajčiak aj Štúr žili v nezmieriteľnom rozpore s hlavnými trendmi svojej doby a svojej krajiny, a to možno viac ako ktorýkoľvek z ich súčasníkov. Symptomatickými (napriek tomuto faktu) sú ich pokusy o prelomenie izolácie, núteného „vyhnanstva“ z centra spoločenského diania, z akademickej pôdy. Súbežne s touto snahou zaznamenávame v ich myšlienkovom odkaze zdôraznenie potreby komunikácie, a to nielen v bežnom zmysle slova. Obom ide o potrebu osobitej, rýdzo filozofickej komunikácie, čo bola najmä v období života Lajčiaka odvážna požiadavka (ak nie doslova utopická). Začiatkom minulého storočia bolo filozofických pokusov z pier našich autorov doslova ako „šafranu“. K filozofickým prácam sme sa dostávali najmä na základe viac či menej vydarených literárnych pokusov autorov, ktorí absolvovali filozofické štúdiá na zahraničných univerzitách, ale filozofiu sa venovali naozaj len okrajovo.

Literatúra i filozofia, ako to tvrdí E. Farkašová, – „sú krajinami, ktorými človek kráča s veľmi podobnými otázkami a s veľmi príbuznými túžbami po vysvetlení, pochopení a ozmyslení. A obe ho prijímajú, splňajúc časť jeho túžob a zároveň v ňom prebúdajúc túžby nové; odpovedajúc mu na časť otázok, no zároveň vyvolávajú v ňom otázky nové“ ([1], 141). Každý (a či skoro každý) text, s ktorým „pracujeme“, v nás vyvoláva túžbu a či snahu prekročiť istú bariéru, strop, ktorým sa vydeľujeme jednak ako čitatelia, zároveň sa však tiež „posúvame“ do polohy, kedy v mysli dokresľujeme niečo, o čo podľa nás autorovi išlo. Čo viac vystihuje naše potreby? Naše túžby po poznávaní? Po preniknutí do procesu poznávania? Literatúra a či filozofia? Jazyk literárny a či filozofický? Na tieto otázky neexistuje jednoznačná odpoveď (čomu tiež nasvedčujú práce Lajčiaka a Štúra). Vzrušujúce je však, podľa môjho názoru, ponoriť sa do samotného procesu hľadania, odкрývania „magických“ priestorov „sebanachádzania“ sa autorov, ktorí sa v priebehu vekov pokúsili hľadať relevantný priestor pre „sebavyjadrenie“.

Lajčiak vo svojej eseji¹ tvrdil: „literatúra je jedným z najmohutnejších činiteľov kultúrneho života v národe. Ona je nielen živým obrazom, ale i kultúrnym hýbdlom patričného národa. To, čo národ cíti, myslí, po čom túži, to spisovateľia jeho vlejú do literárnej formy“ ([2], 267). Faktom však ostáva – konštatoval Lajčiak – že v slovenskom národe v danej dobe nebolo literárneho ducha. Laj-

¹ Esej *Naše literárne úlohy* vyšla v roku 1908, neskôr ju Lajčiak prepracoval a rozšíril do knižnej podoby.

čiak píše: „U nás ťažko sa číta a ešte ťažšie sa píše“ ([2], 269). Táto ťaživá atmosféra potrebuje vietor, hromobitie a prudký dážď – konštatoval. Kým literárne práce mali tendenciu prekonať istú „letargiu v literárnych veciach“, horšie to bolo so sférou vedy, kde v prvom rade absentovali významné osobnosti – „kultivovatelia a pôvodcovia vedeckých myšlienok“, ako aj racionálne myšlienky samotné. Naša malá vedychtivosť spočívala podľa autora v tom, že sme neboli (a či stále nie sme?) schopní koncipovať vedecké práce na úrovni, profilovať svoje znalosti vo sfére vedeckých odborov. Podstata našej neschopnosti a či váhavosti (oproti iným národom) spočívala v tom, že sme inferiórnejší, najmä čo sa týka našej „energie“. „Inferiórnejšími nás robí naša letargia, naša neodhodlanosť, naša duševná chabosť.“ ([2], 272)

Filozofia, tvrdil Lajčiak, „vyznačuje cenu a zmysel jednotlivých vecí v univerze. Filozofia hľadá na každý zjav hmoty a ducha nie ako na izolovaný zjav, ale vždy ho berie v súvisi s celým univerzom.“ ([2], 275) Východiskom zo „zmalátnenosti“ slovenskej inteligencie je práca a to presne regulovaná, „slúžiaca určitému cieľu“. Ak nezachováme presné regule, ak nebude naša vôľa „disciplinovaná“, ak nedokážeme dôverovať vlastným silám, naše snahy sa minú účinku. Duševná práca má bezprostredne slúžiť dvom cieľom: sebazvedelávaniu a vzdelávaniu iných. Má pomôcť odstrániť „hnilobu ducha“, ktorá „sprevádza“ aktivity časti intelektuálov (samozrejme nielen ich, avšak Lajčiakove slová smerujú najmä do ich radov).

Podstatným je dokonalé ovládanie reči, jazyka – konštatoval Lajčiak. „Človek má často myšlienku a pociťuje to, čo slovom nevie a nemôže vysloviť.“ ([3], 148) Lajčiak písal: „Kto nemá reč v moci, ten nech pero odloží nabok, lebo aj tá najoriginálnejšia a najgeniálnejšia myšlienka z jeho pera vyjde spotvorená.“ ([3], 148)

Retrospektívny pohľad na stav literárnej tvorby minulých storočí nás do istej miery môže uspokojiť, diapazón zaujímavých autorov a ich diel je značne rozsiahly – to nik nemôže poprieť. Filozofická tvorba však absentovala, resp. prejavovala svoju tvár veľmi váhavo. Lajčiak zastával názor, ktorý korešponduje s názorom súčasného filozofa M. Marcelliho – tvorivosť a originalitu nemôžeme odvodzovať len od cudzích vzorov. Bocniansky farár písal: „Za priam nebezpečné pre mladý nevypelý národ považujem aj to, ak príliš jeho ducha zahrňame literárnymi produktmi cudzích národov.“ ([3], 149) Podstatným sa mu (na rozdiel od Marcelliho) javila skutočnosť, že takáto „odvislosť“ je na prekážku rozvoja „slovenského ducha a slovenského cítenia nášho ľudu“ ([3], 149). Mar-

celliho pohľad za sebou nenesie pátos národného či nacionálneho. Tvrdí: „Naše časy zbavili predstavu o tvorivosti všetkých elitárskych obmedzení: každý môže byť tvorivý. A to nie je všetko, tvorivosť vystupuje ako požiadavka.“ ([4], 59) Tvorivosť a snaha o originalitu. Tvorivosť späť so snahou vytvoriť niečo trvácneho, „nech nehapká po cudzom, ale nech vytvorí niečo svojské“ ([3], 150), konštatoval Lajčiak. To sú „plody“, ktoré sú zmyslom komunikácie s vnímavými čitateľmi, ktorí sa po istom čase pokúsia zachytiť podstatu toho „obrazu“, ktorý už dávno môže (no nemusí) byť „passé“. Literatúra je a bude dôležitým komunikačným zdrojom. Lajčiak v nej videl jeden z najdôležitejších faktorov kultúrneho života národa. „Je nielen jeho obrazom, ale býva často aj jeho mohutným hýbdlom. Literatúra je dušou národa. To, čo národ cíti, myslí, po čom túži, to vlejú jeho spisovatelia do literárnej formy.“ ([3], 151)

Zapodievať sa vedou alebo filozofiou v čase života Lajčiaka (a dovoľím si tvrdiť aj dnes) bola nedocenená a veľmi nevďačná pozícia. Veda by mala mať silu dávať národom moc. Je tou „najmorálnejšou činnosťou a jej zmáhanie tou najsvätejšou povinnosťou človeka“ ([3], 155). Najvyšším stupňom vo vedeckej evolúcii je filozofia. Filozofia, ktorá má potenciál prekonať nejednu krízu¹, ne jeden problém, ak je na dostatočnej výške. Lajčiak si nemohol nevšimnúť trenice medzi „idealistami a realistami“, ktoré podľa neho tvorili pozadie sporov medzi jednotlivými autormi. Neskúmal však jadro tohto sporu, sami aktéri neboli dostatočne „podkutí“ na zmysluplné a konštruktívne diskusie. Začarovaný kruh. Hlavnými meradlami boli intelektualita a moralita, na podklade ktorých môžeme posudzovať hodnotu jednotlivých národov, ako to autor uviedol vo svojej kultúrno-filozofickej štúdií, na ktorej pracoval celé roky. Lajčiak je prototypom človeka 20. storočia, na ktorého sedí obdobná charakteristika, ktorú vyslovil P. Neznák v súvislosti s Leibnizom: „stratil príliš veľa snov, nádejí a očakávaní. Často stratil schopnosť lásky, stratil dokonca to najcennejšie – seba samého, ba aj nádej prekročiť vlastnú samotu“ ([5], 365).

¹ R. St'ahel tvrdí: „Krízy ľudskosti osvojovania si sveta človekom sú azda najvýznamnejšími impulzmi filozofickej reflexie vôbec. Kríza ľudskosti „– na ktorú vo svojej tvorbe neustále narážali či Lajčiak, či Štúr – „sa v spoločenskom vedomí manifestuje rozmanite a práve také pestré sú aj spôsoby, ktorými ľudia túto manifestáciu vyjadrujú.“ ([10], 318)

Izolácia a jej následky

Nielen teológ a filozof Lajčiak, aj prvý profesor systematickej filozofie Svätopluk Štúr, hoci v inom čase a v iných podmienkach, reaguje svojimi štúdiami i monografiami napísanými (až príliš často) v „izolácii“ na vývoj vedeckého poznávania, na rozvoj moderného filozofického myslenia. Lajčiak uprednostňoval prístup „lámania bariér a hrádzi stojatých vôd“ spoločnosti apelom na pozdvíhnutie princípov kultúrneho života¹, Štúr sa zameriaval skôr na interpretáciu štruktúry spoločnosti a života. Lajčiak konštatoval, že z dôvodu komplikovanosti života sa človek v rámci svojho vývoja dostáva do konfliktu „s takými okolnosťami, v ktorých svoju slobodu, čo na počiatku mal, musel utratit“ ([3], 41). Čím komplikovanejší je život, čím horšie sú pomery, v ktorých chtiac-nechtiac sme nútení žiť, tým väčšia je naša sloboda „obstrihaná“. Štúr vo svojich analýzach postupuje hlbšie. Život má podľa neho „zákonitý rast a poriadok, hierarchiu hodnôt a pri všetkej mnohotvárnosti a ustavičnej premenlivosti tvorí vyššiu nadčasovú plynulú jednotu“ ([13], 28). Ľudstvo má však často tendenciu štiepiť celistvú skutočnosť; nedokáže „správne, harmonicky a tvorivo“ rozvíjať „celkovú životnú štruktúru“. Tento dlhotrvajúci proces a stav, v ktorom sa európska spoločnosť ocitla v minulých storočiach, Štúr vysvetlil na podklade interpretácie vzťahu časti a celku. Samé o sebe „nikde v skutočnosti reálne nejestvujú, sú to len naše výpomocné formulky a dospejeme k nim len tak, keď rozštiepime celistvú skutočnosť na dva abstraktné, umelé a neživotné momenty; až ich korelatívna, naj dôvernejšia symbióza a vzájomný umocňujúci vzťah vytvárajú živú skutočnosť“ ([14], 53), tvrdil Štúr.

Deformácie, ktoré vznikali (a vznikajú) v spoločnosti, a ktoré sa snažil zachytiť a vysvetliť, „ťahajú“ za sebou výkyvy a scestia, do ktorých upadá myslenie človeka v posledných storočiach. Jednostrannosť a extrémnosť výkyvov jednotlivých zložiek² viedla k poruchám životnej výstavby, konštatoval Štúr. Ak by sme čo len jednu oblasť „umelo vypojenú z celoživotných skúseností“ postavili na miesto celku, do jeho protikladu – nasmerujeme ho k vážnym poruchám vo

¹ „Nejasnosť pochopu v kultúre je evidentnou príčinou toho, že človek v živote často nevidí alebo nechce vidieť javy, ktoré v eminentom zmysle slova kultúrne sú, a zase mnohé javy života, čo bývajú považované za kultúrne, v skutočnosti sú protikultúrne. Falošné predstavy o kultúre môžu ďalej fatálne vplývať tak na vývin individuálneho, ako sociálneho života.“ ([3], 39)

² Napr. subjekt – objekt, zvláštne – všeobecné, konkrétne – univerzálne, jednotlivé – spoločné, národnosť – všeľudskosť ...

vývoji spoločnosti, čo sa dialo v Európe v posledných storočiach. Najmä pre minulé storočie v našich podmienkach bolo príznačné, že od „postupnej demokratizácie spoločnosti¹ sme skočili späť k najhlbšiemu totalitarizmu, či už k fašistickému alebo komunistickému“ ([14], 244). Každý z nás (aj) podľa Štúra pocítil „na svojom vlastnom tele i duši, čo tieto negácie znamenali v živote jednotlivcov a národov“ ([14], 244). Idey modernej spoločnosti sme nedokázali rozvíjať v „svetoobčianskom zmysle“, nie sú krokom vpred, skôr „veľkým skokom späť“.

Či v *Nemeckej vôli k moci* (1967), alebo v *Marxisticko-leninskej vôli k moci* (1991), či v *Zápasoch a scestiach moderného človeka* (1998) Štúr konštatoval, že je životne dôležité nájsť súlad medzi človekom, prostredím v ktorom žije, jeho kultúrnymi schopnosťami a potrebami, jeho cnosťami². Náš život a „údel“ spočíva vo vyrovnávaní sa človeka so sebou samým, s ostatnými i s okolitým svetom. Akýkoľvek rušivý faktor môže narušiť „harmóniu života“. Nachádzame sa (žiaľ, neplatí to len o dobe, v ktorej Štúr písal svoje práce) „vo veľkom procese vyrovnávania, a to celosvetového i celoživotného, horizontálneho i vertikálneho, a všetky užšie riešenia by viedli len do nových, slepých uličiek“ ([12], 7). Človek je stále objektom, nositeľom aj spolutvorcom dejín. Potrebuje, ako to konštatoval Štúr, „objektívnejšiu atmosféru, v ktorej by sa dalo lepšie dýchať a tvoriť, ak máme obstať v búrlivých premenách času...“ ([12], 10). Ťažko je splniť túto požiadavku, ak žijeme v podmienkach brániacich akémukoľvek rozvoju, ak (v prenesenom zmysle slova) žijeme v područí „Veľkého brata“, ako to konštatoval Orwell. V istom zmysle slova stále platí: „Všetchny víry, zvyky, záliby, city, intelektuální postoje příznačné pro současnost slouží de facto tomu, aby udržovaly mystiku Strany“ (a či vlády v Rakúsko – Uhorsku počas života Lajčiaka, alebo vládnuvších strán v období tzv. Slovenského štátu či neskôr socialistického Československa – podčiarkla EL) „a zabránily vyjevení pravé povahy dnešní společnosti.“ ([6], 223)

¹ Podľa Štúra sa jednalo o I. ČSR.

² M. Toman sa vo svojej úvahe [15] zamyslel nad pojmom cnosti, ktorý neodmysliteľne patrí aj k Lajčiakovi a Štúrovi a to nielen v zmysle preferovania cnostného života, ale aj nadhľadu, ktorý sa pokúšali vo svojej tvorbe zachovať. Toman sa pýta: „Čo je to vlastne cnosť a čo to znamená žiť cnostne? V intenciách stoického učenia môžeme tvrdiť, že cnosť je jediné a najvyššie dobro (summum bonum) a žiť cnostne môže len mudrc, lebo len mudrc je schopný žiť v zhode s rozumom, prírodou, s prirodzenosťou“ ([15], 334) – o čo v konečnom efekte obom spomínaným autorov vždy išlo!

Smiem? Môžem? Mám moc niečo slobodne meniť? Pýta sa Sartori. Alebo mi niečo, niekto bráni konať, zabraňuje slobodne myslieť, prezentovať svoje názory? Núti ma mlčať v izolácii alebo kráčať vedno s davom? Čo je lepšia voľba a je to vôbec voľba?

Štúr aj Lajčiak túžili po demokratickej spoločnosti, po spoločnosti, v ktorej (s pomocou spolupráce a výchovy na všetkých „frontoch“) by okrem iného dochádzalo aj k rozvoju emocionálnych, citových, intuitívnych, vedeckých a etických zložiek (S. Štúr). Sartori zastáva názor, že v záležitostiach slobody je potrebné sa „spoliehať na radu tých, ktorí zažili neslobodu. Ľudia, ktorí nikdy nepoznali diktatúru a tyraniu“ (čo sa samozrejme netýka ani Lajčiaka, ani Štúra) „ľahko upadnú do rétoriky o slobode ďaleko vzdialenej od hrozne jednoduchých realít skutočného útlaku tam, kde naozaj existuje.“ ([9], 303)

Obom spomínaným slovenským autorom môžeme optikou moderného filozofického myslenia pripísať množstvo nedokonalostí (nepresnej práce s filozofickými termínmi, prílišné uľpievanie na autoritách,...), ak sa však pozrieme na ich reflexie konkrétnej doby a pomerov v nej, sme si viac než istí, že málokedy sklzli do roviny nič nehovoriacej rétoriky. Ich životy boli ohraničené množstvami mantinelov, ktoré im doslova znemožňovali vyjadriť svoje názory otvorene, boli utláčaní, „znemožňovaní“. Štúr v roku 1969 tvrdil: „... človek, od ktorého v dejinách vždy všetko závisí, už nie je schopný často tieto veľké úlohy zvládnuť. Je rozpoltený, narušený, chýba mu zdravá celistvosť“ ([8], 45). Nielen u jednotlivcov, ale u celých národov sa prejavuje nepevnosť a nezrelosť v „charakterovo morálnej oblasti“ ([8], 45). Vyžadovalo to kus odvahy nechať sa zlomiť, napriek všetkému. Nestraťiť svoju tvár vo vopred prehratom súboji so štátnou mocou, byrokraciou a, dodajme, aj bezprostredným okolím. Útoky často prichádzali (a prichádzajú) zo strany ľudí, od ktorých by sme to najmenej čakali.

Svoje pripomenutie možných „čítaní medzi riadkami“ v prácach Jána Lajčiaka a Svätopluka Štúra uzavriem myšlienkou (v istej etape života taktiež odmietať osobnosťou) Milana Šimečku. „I kdyby se tolerance neprosadila ani o slepičí krok, člověk najde dost útěchy ve vlastní skutečnosti. Nemůže si odmyslet barbarství té skutečnosti, do které ho vtáhli lidé s nárokem na objektivní pravdy, protože i obyčejné nahlédnutí do ní vzbuzuje zoufalství, ale když má dost sil, krajinu své skutečnosti si může chránit. I kdyby v ní už zůstala jediná střecha, pod kterou se schoulí se svými blízkými, s několika knihami a se třema polínkami dřeva na zahřátí. Je to přece jen jeho krajina a tu mu nikdo nemůže vzít.“ ([11], 343)

Literatúra

- [1] FARKAŠOVÁ, E.: Medzi literatúrou a filozofiou. In: *Slovenské pohľady* (1998), č. 7. – 8., s. 128 – 141
- [2] LAJČIAK, J.: Naše literárne úlohy. In: *Myšlienka a tvar. Slovenská literárna esej.* (Zostavil R. Chmel). Bratislava : Tatran 1981.
- [3] LAJČIAK, J.: *Slovensko a kultúra*. Bratislava : Vydavateľstvo Q 111, 2007.
- [4] MARCELLI, M.: Bud'te tvoriví! In: *Pravda. Kumšt na celé leto*. 28. júna 2008, s. 59.
- [5] NEZNÍK, P.: Renesancia a novovek na ceste k múdrosti a chytrosti. (Poznámky k Leibnizovmu projektu univerzálnej charakteristiky). In: *Filozofia* 61 (2006), č. 5, s. 359 – 368.
- [6] ORWELL, G.: *1984*. Praha : KMa 2000.
- [7] POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava : Archa 1995.
- [8] REPKA, P.: Meditácia s filozofom. In: *Mladá tvorba* XIV. (1969), č. 6., s. 44 – 45.
- [9] SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava : Archa 1993.
- [10] ŠTAHEL, R.: Pojem krízy v synkriticizme. In: Lalíková, E.-Kostelník, Š.-Rembierz, M. (eds.): *Osobnosti, problémy, inšpirácie. II. diel*. Bratislava : Iris 2008, s. 317 – 322.
- [11] ŠIMEČKA, M.: *Listy z väzenia*. Bratislava : Nadácia M. Šimečku 1999.
- [12] ŠTÚR, S.: Problematika dnešného človeka a úlohy našej doby. In: *Filozofia* XXIII. (1968), č. 1, s. 3 – 11.
- [13] ŠTÚR, S.: *Marxisticko-leninská vôľa k moci*. Bratislava : Bradlo 1991.
- [14] ŠTÚR, S.: *Zápasy a sčastia moderného človeka*. Bratislava : Veda 1998.
- [15] TOMAN, M.: Stoická apathia a kategória povinnosti u Cicerona a Senecu. In: Plašienková, Z.-Lalíková, E. (eds.): *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava : IRIS 2007.

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: erika.lalikova@fphil.uniba.sk

FILOZOFIA DIALOGU A MOŻLIWOŚĆ KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Wiesław WÓJCIK

The philosophy of dialog and possibility of intercultural communication

This article tries to show some philosophical foundations of the intercultural communication possibility. Some primitive sources we can see in the conception of the Riemann's philosophy. This 19th-century mathematician created a project of knowledge system that was an inspiration for the arising and developing new branches of sciences. I also demonstrated strangely connection between Riemann's proposition and the philosophy of dialog.

I. Krytyka filozofii i nauki europejskiej w pierwszej połowie 20. wieku

W ocenie wielu filozofów współczesnych nauka i filozofia europejska nie „sprawdziły się”. Nie były w stanie podjąć podstawowych wyzwań związanych z przemianami społecznymi, które miały miejsce w 19. i na początku 20. wieku. Sama zresztą nauka nowożytna do tych przemian się przyczyniła, głównie poprzez umożliwienie rozwoju techniki i nowych form organizacji społecznej. Człowiek pozostał sam w świecie, który przerósł jego możliwości percepcji, pełnej organizacji i poruszania się w nim. Nadmiar informacji („szum” informacyjny i medialny) oraz nienadążanie rozwoju moralnego za rozwojem technicznym przypominają powrót do pierwotnego chaosu. Nauka nie uchroniła ludzkość przed wyzwoleniem się najgorszych instynktów, pogrążeniem się w barbarzyństwie (wojny światowe, rewolucje, ludobójstwo, totalitaryzm) i zagubieniem podstawowych wartości.

Na początku dwudziestego wieku wielu uczonych przedstawiało krytyczną ocenę nauki i filozofii europejskiej. Na szczególną uwagę zasługują oceny dokonane przez trzech wielkich twórców nowych koncepcji-kierunków filozofii współczesnej: Franza Rosenzweiga, Edmunda Husserla oraz Henri Bergsona. W każdej z tych koncepcji budowana jest nowa metafizyka wyznaczona przez filozofię człowieka-świadomości. Antropologia filozoficzna staje się w konsekwencji filozofią pierwszą zastępując na tym miejscu tak teorię bytu, Boga, poznania czy wiedzy. Zawsze w historii uznanie danego działu filozofii za filozofię pierwszą skutkowało rozwojem różnorodnych nauk generowanych przez tę filozofię.

Ponadto, poglądy tych filozofów w ciekawy sposób się dopełniają i są dobrym punktem odniesienia do dalszych rozważań.

Przede wszystkim zauważyli oni, że z samej istoty nauki wynikają tragiczne konsekwencje społeczne i polityczne, jakie dotknęły świat w dwudziestym wieku. W świadomości społecznej nauka przejęła odpowiedzialność za postęp ludzkości, gwarantując stopniowe odchodzenie od różnych ciemnych okresów w dziejach, w których dawały o sobie znać nietolerancja, zabobony, dyskryminacja, ograniczanie wolności itp. Jednak nie sprostala ona temu zadaniu.

W *Ewolucji twórczej* Bergson analizuje, między innymi, stosunek nauki do rzeczywistości. Zauważa, że od czasów greckich nauka odrywa się od opisywanej przez siebie rzeczywistości. „Nauka, pojmowana jako system pojęć, będzie rzeczywistsza niż rzeczywistość zmysłowa. Będzie wcześniejsza od wiedzy ludzkiej, która tylko ją sylabizuje litera po literze, wcześniejsza też od rzeczy, które nieudolnie próbują ją naśladować. (...) Jej niewzruszoność jest więc istotnie przyczyną powszechnego stawania się. (...) Do istoty nauki należy bowiem posługiwanie się znakami, którymi zastępuje ona przedmioty same”. ([1], 260)

Tym samym nauka doprowadza do sytuacji, gdy przestajemy widzieć rzeczywistość, traktując ją w końcu jako nicość. To wzięcie rzeczywistości w nawias (czy wręcz wyrzucenia poza nawias) okazało się mało rozsądne i nieskuteczne – nie dała się „zagadać” znakami, symbolami, pojęciami i teoriami i w końcu objawiła okrutną prawdę o kondycji społecznej i moralnej człowieka.

Natomiast Edmund Husserl poddaje szczególnej krytyce nowożytne matematyczne przyrodoznawstwo, które w zasadniczych punktach odeszło od idei nauki greckiej. O ile nauka grecka знаła tylko skończone zadania oraz nie rozstrzygała z góry, co istnieje w przestrzeni geometrycznej, to matematyka nowożytna przyjęła ideę „racjonalnego, nieskończonego wszechbytu wraz z systematycznie opanowującą go racjonalną nauką” oraz koncepcję „matematyki formalnej” (por. [2], 18). Nauka stała się więc wiedzą wszechogarniającą nieskończony wszechświat, a za nią również filozofia uzyskała status nauki o całości tego, co istnieje. Tym samym nauka nowożytna utraciła „pokorę” nauki starożytnej, która stopniowo odkrywała rzeczywistość, bez apriorycznego rozstrzygania, co istnieje, a co nie i jaki jest status tego istnienia. Dla starożytnych rzeczywistość domagała się racjonalnego usprawiedliwienia i dopiero dzięki wysiłkowi intelektu, współdziałającego z rzeczywistością, kolejne jej obszary uzyskiwały rangę inteligibilnych. Założenie Galileusza (i jego następców), że rzeczywistość i umysł

mają taką samą naturę (racjonalną) jest nadużyciem i prowadzi do różnych form redukcjonizmu.

Podobnie, twórca filozofii dialogu, Franz Rosenzweig, poddaje krytyce filozofię europejską (a szczególnie nowożytną) za jej redukcjonizm, za to, że nie dostrzega innego bytu oprócz bytu dla myślenia, a wszelki byt jest dla niej, jako byt przed myśleniem, równoważny nicości. „Filozofia zaczęła się tam, gdzie Myślenie złączyło się z Bytem. Właśnie jej i właśnie tu odmawiamy naszego posłuszeństwa. Szukamy tego, co trwałe, a co nie potrzebuje dopiero myślenia, aby być. (...) Lecz zawsze tam, gdzie istniejący element Wszystkiego spoczywa trwałe i nierozdzielnie w sobie samym, tam trzeba założyć dla tego Bytu Nicość, jego Nicość. Temu przejściu od Nicości do jego Czegoś ofiarowuje się jako przewodniczka nauka, która sama nie jest niczym innym jak nieustannym wprowadzaniem Czegoś – i niczego więcej niż jakiegoś Czegoś, cegokółwiek – z Nicości, i to nigdy z pustej ogólnej Nicości, lecz zawsze z „jego” Nicości, właśnie Nicości tego Czegoś: matematyka”. ([5], 74 – 75)

Jeśli podmiot pragnie cokolwiek poznać, co realnie istnieje poza nim, musi założyć całkowity brak uprzedniej wiedzy o poznawanym bycie. Bez przyjęcia tej pierwotnej niewiedzy zawsze wpadniemy w jakąś formę redukcjonizmu. Muszę dostrzec „nicość” moich własnych struktur poznawczych w stosunku do tego, co mam zamiar poznać. Mam jedynie wiedzę o własnej niewiedzy (Sokrates), jedynie niewiedza jest uczona (Kuziańczyk), gdyż rozpoczyna się od niej droga prowadząca do prawdy.

Cóż takiego widzi Rosenzweig w matematyce, że jest ona, według niego, wolna od grzechu pierworodnego całej filozofii, że może być przewodnikiem na drodze do poznania tego co naprawdę jest?

Jak uczy nawet pobieżne spojrzenie na dzieje matematyki, skutecznie opierała się ona wszelkim formom wewnętrznego oraz zewnętrznego redukcjonizmu. Dość szybko ukazywały się granice możliwości arytmetyzacji czy geometryzacji matematyki. Również różnorodne odmiany konstruktywizmu czy próba sprowadzenia matematyki do logiki odsłaniały swoją bezsilność w opisie i zrozumieniu podstawowych pojęć matematycznych. Już nawet same liczby naturalne i ich podstawowe własności (jak np. pojęcie indukcji matematycznej) okazywały się być bytami „nie z tego świata”. Żadna intuicja, ani doświadczenie nie podpowie nam, że liczb pierwszych jest nieskończenie wiele. Wręcz odwrotnie, wydaje się, że „duże” liczby naturalne powinny dać się zawsze rozłożyć na iloczyn mniej-

szych liczb. Dopiero dowód, a więc otwarcie się na wewnętrzną i autonomiczną strukturę liczb, pozwala okryć tę własność.

Parafrazując myśl Parmenidesa można by powyższą ideę wyrazić następująco: *Byt jest, o ile niebytu nie ma*. W procesie poznania pierwotnym odsłonięciem jest doświadczenie nicości. „Czystość” tego doświadczenia i „pełnia” tej nicości warunkuje możliwość odsłonięcia bytu, który zawsze jest nieskrytością i objawieniem siebie.

II. Propozycja Bernarda Riemanna budowy nowej filozofii u progu współczesności

Zauważmy, że przedstawiony przez Kartezjusza w *Medytacjach* drugi dowód na istnienie Boga postuluje istnienie nauk matematyczno-przyrodniczych jako kluczowego argumentu potwierdzającego prawdziwość tego dowodu i w konsekwencji całej metody kartezjańskiej. Tym samym budowane nauki przyrodnicze mają być uzasadnieniem metafizyki. W końcu jednak, stając się skutecznym narzędziem poznawania świata i działania w nim, starają się całkowicie wyeliminować metafizykę (przynajmniej jako wiedzę racjonalną). Metafizyka może budować swoje spekulacje na bazie działań moralnych czy wartościujących (czyli na dobru, pięknie i innych wartościach, zostawiając prawdę naukom). Jednak, jak pokazały czasy współczesne, eliminowanie prawdy z dociekań metafizyki prowadzi do całkowitego utracenia przez nauki i całą kulturę wartości prawdy a w konsekwencji i pozostałych wartości.

Odwrócenie tej zależności między naukami przyrodniczymi a metafizyką ma miejsce w przypadku propozycji Bernarda Riemanna, niemieckiego matematyka, który uważa, że rozwijające się nauki matematyczno-przyrodnicze potrzebują dla uzasadnienia swojej prawdziwości dopełniającej je metafizyki. Jest to swoista „kontrewolucja”, przeciwstawiająca się całej tradycji nowożytnej – od Kartezjusza aż po Kanta. W tej propozycji racjonalny rozwój nauk przyrodniczych ściśle związany jest z budową racjonalnej metafizyki uzupełniającej struktury nauki.

Metafizyka, mająca być teorią bytu jako bytu, bytu samego w sobie i poszukiwaniem pierwszych przyczyn, była zawsze pewną formą redukcjonizmu wykluczającą otwarcie się na istnienie. W ujęciu Riemanna dzięki metafizyce możliwe jest zbudowanie spójnego i niesprzecznego systemu, gdyż to właśnie ona usuwa sprzeczności i niespójności w obrazie świata jaki daje doświadczenie potoczne oraz nauki przyrodnicze. Metafizyka nie jest prostą sumą wiedzy o świecie dostarczanej przez doświadczenie i nauki szczegółowe, lecz systemem podstawo-

wym, który daje zrozumienie pojęć i struktur nauki jak i naszej egzystencji. Ta metafizyka musi poszukiwać „optymalnych” pojęć w nauce tzn. takich, z których wynika konieczność istnienia „czegoś”. Dla Riemanna takim pojęciem jest, między innymi, pojęcie rozmaitości. Ma ono stać się przedmiotem badań matematycznych i filozoficznych. Budowana metafizyka w istotny sposób musi oprzeć się na pojęciu rozmaitości.

W pracy *Erkenntnistheoretisches* ([4], 521) Riemann zaraz na początku pisze: *Naturwissenschaft ist der Versuch die Natur durch genaue Begriffe aufzufassen*¹. Ten system ścisłych pojęć (*genaue Begriffe*) staje się częścią przyrody i pozwala wniknąć w jej istotę. Opisane przez naukę nowożytną zjawiska przyrody mają swoją przyczynę, którą należy odnaleźć. Riemann uważa, że nadszedł właśnie czas na budowę nowożytnej metafizyki, gdyż aktualny stan rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych pozwala już dostrzec w zarysie system świata. Będzie to system utworzony z pojęć dostarczanych przez nauki szczegółowe (po uprzednim dopracowaniu i „uściśleniu” przez filozofię) oraz z pojęć *stricte* metafizycznych. Riemann uważa, że jego praca jest kontynuacją dzieła Newtona.

Tym samym sugeruje, że dotychczas powstałe w czasach nowożytnych koncepcje metafizyczne są związane ze starym, przed-nowożytnym obrazem świata. To odpowiedni system pojęć służy, według Riemanna, do logicznego objaśniania przyrody, jednak dopiero „nasycona” ścisłymi pojęciami teoria rozszerza możliwości poznawcze, wyjaśnia nieoczekiwane wcześniej doświadczenia i sprawia, że poznanie sięga poza powierzchniovą warstwę zjawisk, a więc do ich istoty. W tak skonstruowanym systemie metafizycznym świat przedstawia się jako „całość”, której rozumienie staje się warunkiem *sinen qua non* rozumienia wszelkich zjawisk przyrody.

III. Nowe kryterium prawdy a filozofia dialogu

Riemann zauważa, że dopiero na poziomie „całości” (obejmującej świat zewnętrzny, świat myśli, teorii naukowych i filozoficznych – i to nie w ramach przeciwstawienia, lecz dopełnienia) możemy mówić o prawdziwości teorii – pojawia się autentyczna („wewnętrzna”) korespondencja między rzeczywistością a strukturą logiczną systemu pojęć². Pojęcia mają swoją genezę w doświadczeniu

¹ Nauki przyrodnicze są badaniem przyrody poprzez system ścisłych pojęć.

² Nach den Begriffen, durch welche wir die Natur auffassen, werden nicht bloss in jedem Augenblick die Wahrnehmungen ergänzt, sondern auch künftige Wahrnehmungen als not-

zmysłowym i tworzą się w „obszarze styku” między logiczną strukturą systemu a światem zjawisk.

Przywołajmy podane przez Riemanna kryterium prawdy: *Wenn der Zusammenhang unserer Vorstellungen dem Zusammenhange der Dinge entspricht*¹. Poszczególne przedstawienia, pojęcia czy zdania nie są jednak bezpośrednio ani prawdziwe, ani fałszywe w rozumieniu Riemanna. Dopiero ich „całokształt” (*Zusammenhang*) staje się jednostką prawdziwości. Jedyne świat jako całość jest dostępny w swojej istocie naszemu poznaniu. Fragmenty świata poznajemy w pełni dopiero jako elementy w chodzące w relacje z tą rozpoznaną całością.

Jakie elementy określają więc riemannowskie kryterium prawdy? Są to pojęcia: „całości”, „harmonijnej całości”, „całokształtu relacji i zależności”, „systemu ścisłych pojęć” i w końcu „formalnego składnika systemu”. W konsekwencji, mając „system pojęć jako całokształtu zależności”, możemy mówić o prawdzie, która jest przekazywana od całokształtu przedstawień do poszczególnych składników tworzących obraz świata. Każde pojedyncze przedstawienie jest tylko prawdopodobne, każda teoria jest tylko hipotezą, dopóki nie powstaną wspomniane: „całokształt zależności”, „system ścisłych pojęć” i „harmonijna całość”. Droga do prawdy zawiera więc w sobie zobowiązanie moralne i to w potrójnym wymiarze jako: 1. obowiązek wchodzenia w relacje z innymi elementami rzeczywistości; 2. budowanie meta-rzeczywistości (jako systemu ścisłych pojęć), która w końcu okazuje się elementem pierwotnej i właściwie jedynej rzeczywistości; 3. budowanie pełnej harmonii (między poszczególnymi przedstawieniami, między światem zjawisk, przedstawień a system ścisłych pojęć oraz między konkretnymi elementami a wiedzą relatywną, formalną). I w konsekwencji prawda (w sensie drogi) staje się zależna od dobra, chociaż w sensie konstytutywnym to dobro jest zależne od prawdy.

Wspomniana praca Riemanna powstaje na początku drugiej połowy 19. wieku. Jest ona próbą rozwinięcia koncepcji J. H. Herbarta. Opracowywane przez Riemanna w kolejnych latach nowe teorie fizyczne i matematyczne są realizacją przedstawionego projektu filozoficznego. Oczywiście jest ogromne znaczenie idei i teorii Riemanna dla współczesnych nauk ścisłych. Chciałbym wysunąć znacznie mocniejszą tezę mówiącą, że, w dużej mierze, nauka współczesna ufundo-

wendig, oder, insofern das Begriffssystem dazu nicht vollständig genug ist, als wahrscheinlich vorher bestimmt ([4], 521).

¹ Poznanie jest prawdziwe, jeśli całokształt przedstawień odpowiada całokształtowi rzeczy.

wana jest na projekcie niemieckiego myśliciela, chociaż, w wielu przypadkach, to oddziaływanie nie jest bezpośrednie. W dalszej części koncepcję Riemanna potraktuję jako klucz do odczytania kryterium prawdy, jakie wylania się z filozofii dialogu.

Zauważmy, że klasyczna definicja prawdy zawiera w sobie trzy zasadnicze elementy: doświadczenie i uznanie rzeczywistości, ustalenie relacji między myślą a rzeczywistością oraz ukazanie związku między elementami rzeczywistości. Domaga się ona opracowania kryteriów prawdy pozwalających na stwierdzenie, kiedy dana wypowiedź jest prawdziwa lub fałszywa. Każda z wielkich filozofii starała się takie kryteria podać. Również filozofia dialogu nawiązuje do klasycznej definicji prawdy próbując określić te trzy wskazane powyżej elementy.

W kategoriach „innego“, który jest nieskończony, nieredukowalny i transcendentny zostaje podana pierwotna rzeczywistość, wobec której stajemy. „Byt skończony, jakim jesteśmy, nie może oczywiście w sposób ostateczny zakończyć zadania wiedzy; lecz w granicach, w jakich zadanie to jest wypełnione, polega ona na uczynieniu Innego Tym Samym. Natomiast idea Nieskończonego zakłada myślenie o tym, co Nierówne. Wychodzę od kartezjańskiej idei nieskończoności, gdzie *ideatum* tej idei, to znaczy to, do czego ta idea dąży, jest nieskończenie większe od samego aktu, przez który myślę. Istnieje dysproporcja pomiędzy aktem a tym, do czego akt pozwala dojść“. ([3], 52)

„Dojść“ nie oznacza jednak „poznać“ czy „zawładnąć“. Ja zauważa Levinas „poznanie było zawsze interpretowane jako asymilacja. Nawet najbardziej zdziwiająco odkrycia są w końcu przyswajane, rozumiane. Z tym wszystkim, co w pojmowaniu jest ujmowaniem. Najbardziej śmiale i odległe poznanie nie stawia nas w relacji komunii z tym, co jest prawdziwie inne, nie zastępuje ono społeczności“. ([3], 38) Jednak w przypadku Riemanna jakakolwiek „poznana“ rzecz jest zawsze jedynie hipotezą, czymś, czego nie możemy w pełni uchwycić, bez odniesienia do całości (całokształtu relacji, zależności), która jest z każdym kolejnym krokiem poznawania rozszerzającym się nośnikiem prawdy. Im więcej wiemy, tym prawda staje się od nas bardziej niezależna. Prawda okazuje się od istnienia poszczególnych rzeczy niezależna, chociaż poprzez to istnienie do niej dochodzimy – ją najpierw przeczuwamy a następnie doświadczamy, „spotykamy“. Staje się „wartością“ relacyjną, społeczną.

„W rzeczywistości fakt bycia jest tym, co najbardziej prywatne: istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować; mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem. Samotność jawi się więc tutaj jako wyizo-

lowanie, które naznacza samo wydarzenie bytu. To, co społeczne jest poza ontologią.“ (s. 36). „Istotnie, nieredukowalne i ostateczne doświadczenie relacji znajduje się według mnie gdzie indziej: nie w syntezie, lecz w ludzkim twarzą w twarz, w społeczności, w jej moralnym znaczeniu. (...) Moralność ma znaczenie niezależne i wstępne. Filozofia pierwsza jest etyką“. ([3], 46)

I w tym momencie dochodzimy do centralnego momentu filozofii dialogu: doświadczenie istnienia innego poza mną domaga się „opuszczenia“ własnego bycia i stanięcia w sposób absolutnie czysty i pierwotny wobec Innego, który mnie nieskończenie przewyższa, jako źródło moralnego zobowiązania. Gdyby nie Inny nie wiedziałbym, że jestem zdolny do dobra, dzięki spotkaniu z Innym rozpoczynam autentyczny dyskurs, prowadzący do tworzenia relacji społecznych. I wszystko dokonuje się w doświadczeniu Twarzy Innego, która wzywa do odpowiedzialności i odkrywa prawdę.

„Twarz jest znaczeniem, i to znaczeniem bez kontekstu. (...) Każde znaczenie w potocznym sensie tego słowa jest zależne od takiego kontekstu: sens czegoś zależy od swej relacji do czegoś innego. Tu przeciwnie, twarz jest sensem ze względu na nią samą. (...) Relacja z twarzą jest od razu etyczna. Twarz jest tym, czego nie można zabić. (...) Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs“. ([3], 50)

Tym samym w relacji „spotkania“ i doświadczenia „twarzy innego“ dochodzi do ustalenia relacji między myślą a rzeczywistością (jest to relacja etyczna). Każde spotkanie dokonuje się więc w absolutnym kontekście etycznym, w „horyzoncie dobra“. Ponieważ nie możemy zawładnąć, poznać drugiego człowieka (Innego), jest on nieskończoną tajemnicą, pojawia się przestrzeń spotkania, odległość ontologiczna – „między“, które tak naprawdę określa stan rzeczywistości.

Spełnienie powyższych kryteriów daje możliwość autentycznego dialogu i „poznania“ prawdy o drugim człowieku.

Podobnie jest z dialogiem międzykulturowym – dopiero, kiedy przyjmimy inną kulturę w jej nieskończonym bogactwie, jako nieredukowalną do naszej i wobec niej transcendentną, może dojść do autentycznego „spotkania kultur“. Odkrycie prawdy będzie dopiero efektem takiego spotkania w odpowiednim horyzoncie dobra, który powstaje poprzez przyjęcie odpowiedzialności za inną kulturę w jej nieskończonym bogactwie i wartościach, których nigdy do końca nie zrozumiemy. Układ tych wszystkich etycznych doświadczeń i spotkań tworzy przestrzeń między-kulturową, w której może pojawić się prawda, a więc autentyczne poznanie, nie będące redukcją czy dewaluacją tego, co inne. To „między“

jest pierwotnie neutralne poznawczo, jednak brzemienne w znaczenia etyczne, które otwierają drogę zrozumienia i poznania. Oczywiście, ta przestrzeń spotkań utworzona jest potencjalnie przez wszystkie relacje etyczne z wszystkimi możliwymi kulturami – spotkanie dwóch kultur nie uwzględniające „całości kształtu” wszystkich relacji (również z innymi kulturami) w końcu prowadziłoby do redukcjonizmu.

Literatura

- [1] BERGSON, H.: *Ewolucja twórcza*. Kraków : Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- [2] HUSSERL, E.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1987.
- [3] LEVINAS, E.: *Etyka i Nieskończony*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1991.
- [4] RIEMANN, B.: *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftliche Nachlass*. Leipzig : H. Weber i R. Dedekind 1892.
- [5] ROSENZWEIG, F.: *Gwiazda zbawienia*. Kraków : Wydawnictwo Znak 1998.

Prof. Dr hab. Wiesław Wójcik
Akademia Techniczno-Humanistyczna
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
ul. Willowa 2
43-300 Bielsko-Biała
Polska
e-mail: wwojcik@ath.bielsko.pl

PROMĚNY KOMUNIKACE NA PŘELOMU ÉRY „TRADIČNÍCH MÉDIÍ“ A NOVÝCH ICT. ROLE TELEVIZNÍHO A NOVINOVÉHO ZPRAVODAJSTVÍ JAKO PRIVILEGOVANÝCH DISKURSU

Marek LAPČÍK

Metamorphoses of communication at the turn of „traditional media“ era to new ICT – the role of TV and print news as privileged discourses

Through analysis of contemporary situation (based on co-existence of traditional and new media) and analysis of distinctive characteristics of traditional and new media, the text describes their characteristics (focusing the news media) in term of constructioning „the information ontological security“. Against a background of this analysis, the paper comes to the conclusion that instead of predicted „death“ of traditional media, there is a new area for their growing influence.

Současná teoretická reflexe médií, mediální komunikace a mediální krajiny je rozvíjena v mnoha oblastech a rovinách. Mezi nejdůležitější bezpochyby patří diskursy tematizující vliv a povahu nových ICT ([17]), proměnu koncepce publik(a) ([18]) a diskuse o „smrti“ *tradičních médií*¹ ([13]). Často jsou tyto tři oblasti konceptualizovány jako vzájemně provázané: rozvoj *nových médií* a jejich vliv je popisován v termínech fragmentace publik(a), individualizace, interaktivnosti, izolacionismu apod. a konce (nebo alespoň krize) *tradičních médií*.

Hlubší tematizace těchto jevů bez skrytého postulátu, konstatujícího vyčerpání potenciálu *tradičních médií* a jejich postupný zánik, však může vést ke zjištění, že expanze *nových médií* a jejich koexistence s *tradičními médii* může mít opačný důsledek – růst potenciálu / vlivu *tradičních médií* a z toho vyplývající řadu ideologických nebo mocenských konsekvencí. A to jednak díky často problematické konceptualizaci vztahu *tradiční – nová média* a jednak díky dispozicím, které v rámci statě zahrnuji pod koncept *informačního ontologického bezpečí*.

¹ V následujících pasážích je skupina médií složená z tisku, rozhlasu a televize označována jako *tradiční média*, zatímco internet a další nové technologie budou zahrnuty pod označení *nová média*. V probíraných souvislostech nebývá rozhlas obvykle zmiňován, proto se v případě *tradičních médií* budu soustředit na televizi a tisk.

Pojmové / koncepční zmatení

V pozadí mnoha problematických predikcí a úvah o konci *tradičních médií*¹ stojí pojmová nejasnost - konec tisku a konec televize je často spojován s nárůstem využití internetu jako zdroje informací. Zjednodušující propojení však opomíjí nesouměřitelnost těchto jevů. Ačkoliv je internet často a priori vnímán jako alternativní zdroj informací, jeho využití stejným způsobem jako je četba novin nebo sledování televizního zpravodajství (tedy jako zpravodajského média) je ve srovnání s jinými způsoby zcela marginální. Srovnání by umožnila spíše analýza trendů čtenosti tištěných novin / sledování televizního zpravodajství s trendy návštěvnosti internetových zpravodajských serverů a kanálů, ale ani ta by nemohla dát (alespoň ne v současnosti) odpověď na otázku možného konce *tradičních médií*.

Druhým problematickým bodem je argumentace založená na dichotomii *tradiční média* versus *nové ICT*. Mezi nové technologie patří například i digitalizace televizního vysílání, která však neznamená konec „tradiční televize“ (snad jen konec analogové televize), nýbrž změnu technologie, kterou publikum/publika postřehnou jen v rovině rozšíření množství televizních stanic (mezi něž se možná z počátku rozptýlí pozornost publika původně několika málo televizních stanic, aby se s vysokou mírou pravděpodobnosti postupně opět koncentrovala na několik málo nejsledovanějších) a o něco málo lepší kvalitě zobrazení.

¹ V knize *Tyranie médií* píše Ramonet o smrti televizních novin a krizi tisku ([13], 113 an. a 212 an.). Popisuje například situaci BBC a uvádí, že v roce 1998 sledovanost BBC poprvé klesla pod hranici 30% ([13], 113). Podle všeho má na mysli BBC 1 (protože od srpna 1998, který je aktuálně nejstarším měsícem dohledatelným ve statistikách BARB, až do konce roku skutečně sledovanost BBC1 osciluje mezi 28 a 31,2% ([20]). Ramonetova tvrzení jsou ilustrací / argumentací sestupných trendů sledování tradičních médií, zejména pak jejich zpravodajství. Pokud se však podíváme na dlouhodobý trend až do současnosti, vidíme, že není natolik dramatický, jak by se mohlo zdát. Přestože sledovanost BBC1 v následující dekádě klesla ještě více, jde o období deseti(!) let prudkého rozmachu digitálních TV a internetu (v roce 2008 klesla nejnižší míra sledovanosti na hodnotu 21,2% a nejvyšší dosáhla 22%). Naproti tomu jen od roku 1998 do roku 2000 - tedy za pouhé 2 roky - stoupl počet domácností s přístupem na internet přibližně trojnásobně (jde o domácnosti vybavené počítačem). ([23]) Počet britských domácností (celkem) s přístupem k internetu se od roku 2000 do roku 2004 zvýšil 19% na 55,6% ([24]) – tedy opět téměř trojnásobně! V roce 2007 dosáhl v podíl domácností s přístupem k internetu 67%. ([21])

Teoretické pozadí / kontext

Jeden z nejzásadnějších zlomů vnímání médií a tematizace mediálního prostoru otevřela Birminghamská škola *kulturních studií* - mj. koncepcí sémiotické moci příjemce. Také se přestalo mluvit o jednom (homogenizovaném, manipulovatelném atd.) publiku, ale pojem *publikum* se začíná užívat spíše v plurálu ([6], [18]).

Ale bylo by velmi zjednodušující a patrně i zavádějící jednoduše propojit „růst moci publik(a)“ s růstem plurality (nebo spíše mnohosti v kvantitativním smyslu) médií a vnímat to jako proces, který povede k naplnění hodnotového konceptu plurality ([19]), nebo se oddávat tezí technologického optimismu ([11]). Růst plurality / heterogenity médií, růst plurality / heterogenity publik, růst kvanta informací, růst jejich rychlosti ([16]), růst jejich provázání a síťový charakter ([4]) se stále více blíží spíše stavu Baudrillardovské hypertelie ([12]) (pokud jej už nedosáhl). S novými médii se prostor informačních zdrojů rozrostl do (v pravém slova smyslu) nepřehlédnutelných rozměrů. Charakteristikou informační společnosti není informační saturace.¹ Informací je příliš mnoho a jsou příliš rychlé na to, aby je šlo vůbec registrovat, natož systematizovat.

Ale jedním ze základních principů společnosti a kultury je uspořádá(vá)ní a hodnocení. Proto lze předpokládat sílící tendence k „přeuspořádání“ – znovu-vytvoření stavu „přehlednosti“. Domnívám se, že v rovině užívání informačních a komunikačních technologií tuto roli stále hrají (alespoň v současnosti) *tradiční média* a navíc existuje možnost posilování jejich funkce coby „klíčových prvků“, které strukturují mediální prostor.

Pokusím se tuto problematiku stručně tematizovat prostřednictvím dvou momentů – charakterizování aktuální koexistence *tradičních* a *nových médií* prostřednictvím existujících „sfér vlivu“ a problematizace jejich odlišností, která mohou být příčinou rezistence *tradičních médií* vůči *novým* a jejímž důsledkem je paradoxně posílení mocenského potenciálu *tradičních médií*.

Koexistence *tradičních* a *nových médií*

V souvislosti s expanzí *nových médií* se stále více hovoří o soumraku *tradičních*, ale platí to již dnes a obecně? Nové technologie svým založením (interaktivnost,

¹ Volek považuje za „...klíčový rys informačních společností jejich paradoxní povahu, pro kterou je charakteristická vysoce racionální produkce ústící do iracionality informačního přetížení a dezinformace“ ([17], 13).

časová a prostorová nedeterminovanost) vytvářejí sféry komunikace, v nichž *tradiční* média nemohou konkurovat (elektronická pošta, chaty, on-line nakupování, komunitní servery atd.) Jiná situace je však na poli využití médií (obecně – *nových i tradičních*) ve smyslu informačního zdroje, jehož prostřednictvím si lidé konstruují své představy o dění ve světě – zpravodajství.

Navzdory sestupným trendům o krizi *tradičních médií* mluvit nelze. Přestože obecně klesá náklad novin i sledovanost televizního zpravodajství, jejich funkce coby informačních zdrojů nezaniká. Katastrofické předpovědi jsou často jen důsledkem problematické interpretace čísel – podíl populace vyhledávající zpravodajství na webu je ve srovnání s podílem populace, sledujících televizní zpravodajství nebo čtoucích noviny stále několikanásobně nižší, stejně jako doba věnovaná recepci těchto informací dosahuje řádově nižších hodnot.¹ Jde o konzervatismus publik/a v recepčních návycích, který postupně odezní, nebo lze najít i další vysvětlení? Nelze uvažovat o jisté formě reakce na informační proliferaci a Baumanovský karneval ne-smyslu²? Není rezistence *tradičních médií* odpovědí publik/a na charakter *nových médií*? Domnívám se, že další důvody a vysvět-

¹ Například z více než 6 mld. stránek navštívených uživateli internetu v ČR (přičemž číslo celkového počtu stránek nezahrnuje všechny zobrazené stránky ale jen ty, které jsou předmětem monitoringu – tzn. že řada zobrazení stránek komunitních serverů, blogů, chatů není započítána) byla jen necelá 3 % (!) stránek na zpravodajských serverech a lidé na nich setrvali v průměru necelé 4 minuty ([22]). Podobně je na tom poměr lidí využívajících tištěnou a on-line verzi týchž médií – například zatímco portál iDnes.cz navštívilo v březnu denně v průměru necelých 164 tis. návštěvníků, tištěnou verzi četlo denně více než 1mil. čtenářů. Na druhou stranu, internetový portál Hospodářských novin navštívilo denně téměř 40 tis. čtenářů, přičemž čtenost papírové verze nebyla tak markantně rozdílná jako u MFD – tištěnou verzi HN četlo denně 217tis. čtenářů ([22], [25]). Je tedy zřejmé, že se čísla liší podle zaměření periodika / serveru, struktury čtenářské obce atd. To však nic nemění na faktu, že tištěná verze zpravodajství stále dominuje. Tyto údaje navíc naznačují, že přes oblibu internetu není primárním cílem jeho uživatelů vyhledávání informací zpravodajského charakteru. V případě televize je podíl ještě vyšší. Z výzkumu Mediaresearch vyplývá, že v březnu oscilovala sledovanost hlavní zpravodajské relace TV Nova mezi 2 a 2,5 mil. diváků, ČT mezi 1 až 1,4 mil. diváků a sledovanost zpravodajství TV Prima se pohybovala kolem 0,5 mil. Diváků ([26]). Přestože se věnuji analýze z pohledu českého mediálního prostředí, domnívám se, že řada trendů je platná i v širším kontextu.

² Bauman píše: „... povodeň, nadbytek, zbytnění, hypertrofie informací, komunikátů, zvuků a pohybů se sémantickým nákladem, na jejichž vyčíslení ani vstřebání nemáme čas ...karneval významů končí bezvýznamovostí a nesmyslem – chce-li vše být nositelem významu, pak význam nenese nic“ ([1], 37 – 38).

lení by mohly poskytnout charakteristiky, zahrnuté v tomto textu do konceptu *informačního ontologického bezpečí*.¹

Informační ontologické bezpečí

Řada výhod *nových médií* (především internetu) je v oblasti jejich užívání coby zdroje informací současně i jejich handicapem – kromě relativní „novosti“ samotné technologie nenabízí díky své rychlosti, pluralitě a mnohosti zdrojů, problematicky zajistitelné „cenzurovatelnosti“ a flexibilitě ve srovnání s *tradičními médii* žádné „jistoty“.

Naproti tomu *tradiční média* nabízejí řadu prvků a atributů, které vytvářejí komplex důvěrně známých charakteristik každodenně znovu a znovu potvrzujících obeznámenost s touto technologií a podílejících se tak na konstruování *informačního ontologického bezpečí*. Tyto charakteristiky jsou v mnoha směrech vzájemně provázány a navzájem posilují svůj potenciál.²

Tradiční média nabízejí:

- *známou technologii a strukturu*, s níž (a jejímž prostřednictvím) jsme byli socializováni – tato obeznámenost s technologií je zárukou, že další den nebudeme vystaveni nejistotě seznamování se s novými postupy.
- *teleologii* – jasný bod *počátku* a *konce* recepčních aktivit – noviny i televize nabízejí prostorový nebo časový začátek i konec. Internet díky své hypertextovosti nabízí s každou přečtenou stránkou jen další a další možnosti rozšíření „informačního pole“ – nikdy nedá jistotu úplnosti „denního vydání“ – obrazu jednoho dne.

¹ Giddens pojmem *ontologické bezpečí* označuje „... pocit bezpečí v širokém slova smyslu ... týká se důvěřivosti, kterou má většina lidských bytostí v trvalost své vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání. Pociť spolehlivosti osob a věcí, tak klíčový pro pojem důvěry, je základem pocitů ontologického bezpečí“ ([9], 85).

² Všechny uváděné charakteristiky jsou s ohledem na rozsah statě pouze stručně nastíněny (proto mohou mít více polemický charakter) a jejich výčet samozřejmě není úplný. Je nutno zdůraznit, že implikované opozitní charakteristiky internetu nejsou kritikou samotné technologie. Cílem je pouze poukázání na jejich ambivalentní potenciál z hlediska konstrukce informačního ontologického bezpečí, který v kontextu koexistence *tradičních* a *nových médií* může nabývat spíše charakteru rizika (narušujícího pocit ontologického bezpečí). Stejně tak je nutno podotknout, že naprostá většina „záruk“ *tradičních médií* je samozřejmě iluzorní! Je spíše důsledkem „nepsané dohody“ na hře kterou s mediálním zpravodajstvím hrajeme pokud jej vnímáme jako zdroj „informací o světě“.

- *linearitu*¹ vyprávění „příběhu dne“ – televizní zpravodajství nás provádí od začátku do konce, od „nejdůležitějších“ událostí k „nejzajímavějším“ na závěr. Noviny nám sice linearitu nedokážou vnutit, ale podstatné je to, že ji umožňují.
- *cyklický charakter* – zpravodajství *tradičních médií* (paradoxně) díky své teleologii a linearitě nabývá cyklický charakter (který je jedním z nejdůležitějších principů konstrukce ontologického bezpečí – vědomí každodenního návratu a stálosti). Fakt shlédnutí televizního zpravodajství, přečtení novin není vědomím pouhého uzavření příběhů jednoho dne, ale potvrzením a jistotou, kterou zítra a v dalších dnech budeme moci znovu a znovu zažívat.
- *jistotu celku a části* – vzhledem k „pevné struktuře“ *celku* zpravodajství tradičních médií jsme si v každém okamžiku jisti, že jsme nevynechali nic podstatného, důležitého – obsah novin nebo zpravodajské relace je pevně konečný a nerozšiřitelný. I z hlediska partikulárních událostí (*jistota částí*) – noviny ani televize nevyžadují (a ani neposkytují) volbu, zda a jak dohledat další informace o dané události, proto se můžeme spolehnout, že to nejpodstatnější bylo řečeno, napsáno.
- *institucionální záruku relevance* – jistotu „důležitosti“ vybraných událostí, zařazených do omezené plochy novin nebo stopáže televizního zpravodajství. Díky těmto limitům se můžeme spoléhat, že velký tým profesionálů za nás provedl selekci podle „důležitosti“ lépe než bychom to udělali my.
- *časoprostorové jistoty* – stejně jako jsou noviny od okamžiku vydání neměnné i zpravodajská relace je rekurzivně nemodifikovatelná. Tím nabízí možnost dohledání minulosti – v archívu jsou dané zpravodajské relace nebo výtisky novin v podobě, v jaké byly odvysílány nebo vyšly. Televizní zpravodajství vyžaduje přesně definovaný počátek aktivity v místech, která nejsou neomezená, stejně jako pro noviny musíme dojít do míst, kde jsou distribuovány.
- *limitovanost výběru* daná technologickými a ekonomickými podmínkami – množství a šíře spektra *tradičních médií* v daném mediálním prostředí jsou limitovány jejich technologickými parametry a determinantami. Tato skutečnost má zásadní důsledky – mnohonásobně větší množství informačních / zpravodajských zdrojů na internetu sebou nese aspekt

¹ Ve smyslu implikované posloupnosti – nejde o linearitu textu v pravém slova smyslu (jako například u příběhů vyprávěných skrze knihy) jde spíše o jakousi segmentovou linearitu.

- mnohem komplikovanější volby zdroje, které zvyšuje vědomí rizika „špatné“ volby.
- *institucionální autorství* jako legitimizaci a záruku obsahu – institucionální struktura, velikost daného média, prestiž zaměstnanců, představy o nadstandardních příjmech zaměstnanců, celebritizace zpravodajského týmu atd. jsou součástí jednoho ze základních (a nejocetňovanějších) prvků liberálního trhu – značky, loga. Informace signovaná známou značkou je věrohodnější než od neznámého zdroje.
 - *socio/kulturo-genní potenciál* – díky svému (alespoň do současnosti) přetrvávajícímu vlivu na většinu populace utvářejí společenství „obdobně informovaných jedinců“ (širší interpretativní komunitu), jistých si „základní“ tematickou agendou aktuálního obrazu světa.¹
 - *konzervatismus* jako institucionální záruku zdroje *per se* – s ohledem na technologickou a ekonomickou náročnost *tradičních médií* si nemohou jejich vlastníci a provozovatelé dovolit riskovat ztrátu publika. Jejich produkce musí zachovávat standardy, na základě nichž si „vytvořili“ své publikum a jejichž prostřednictvím jsou identifikovatelná. Tato tendence má jasný důsledek – je jedním z pilířů „jistoty“ *tradičních médií* a podílí se na konstruování většiny výše uvedených principů informačního ontologického bezpečí.

Výsledek – recidiva dominance *tradičních médií*?

Pokud bychom situaci užívání *tradičních médií* coby informačních zdrojů a pozornost jim věnovanou ze strany publik/a v éře prudké expanze nových technologií odvozovali pouze z trendů expanze *nových médií*, skutečně bychom museli již dávno dojít k závěrům o smrti *tradičních médií*, rozpuštění původně kompaktnějších a širších skupin publik v bezbřehostí pluralizovaných aktivních publik atd.

Situace je však stále trochu jiná – koexistence *nových* a *tradičních médií* ústí v paradoxní důsledky. I když má naprostá většina publik/a přístup k internetu, jeho využívání směřuje nikoliv k zániku *tradičních médií*, ale naopak může posilovat jejich potenciál (přinejmenším v rovině zpravodajství) a otevírá tak nové sféry vlivu a dominance.

¹ Analogií může být Ecův *společenský poklad*, kterým označuje „...nejen daný jazyk jakožto soubor gramatických pravidel, nýbrž i celou encyklopedii, kterou implementovaly výkony tohoto jazyka, totiž kulturní konvence, které tento jazyk stvořil, a historie předchozích interpretací mnoha textů, včetně toho textu, který čtenář právě čte.“ ([8], 151), dále také [7])

„Nevýhody“ zpravodajství *nových médií* (které by šlo v kontextu informačního ontologického bezpečí popsat jako rizika) jsou dále hypertrofovány informačním přesycením současné společnosti. V rozměru komunikace se proto může stále intenzivněji projevovat tendence (vycházející z principu existence a reprodukce kultury / společnosti) k hierarchizaci, pře/znovu-uspořádání. Tato tendence může být o to silnější, že zpravodajství představuje jako jeden z nejdůležitějších zdrojů konstrukce (a konstruování) reality významný normotvorný a hodnototvorný „nástroj“. ([2], [3], [14], [15]) Charakter *nových médií* (díky „bezhranice dostupnosti“ a absenci jasných limitů) a jejich užití jako informačního zdroje potenciálem „strukturujícího činitele“ nedisponuje. O to více se tento prostor otevírá pro *tradiční média*.

Literatúra

- [1] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : SLON 1995.
- [2] BENNETT, W. L.: *News: the politics of illusion*. New York : Longman 2007.
- [3] BERKOWITZ, D. (ed.): *Social meaning of news*. London : SAGE 1997.
- [4] CASTELLS, M.: *The rise of the network society*. Oxford : Blackwell 2000.
- [5] COVER, R.: Interaktivní publikum: Interaktivní média, narativní kontrola a revize dějin publika. In: *Mediální studia II* (2007), č. 2, s. 195 – 207.
- [6] DURHAM, M. G. – Kellner, D. M. (eds.) : *Media and cultural studies. Key Works*. Oxford : Blackwell 2006.
- [7] ECO, U.: *Meze interpretace*. Praha : Karolinum 2004.
- [8] ECO, U.: *Mysl a smysl*. Praha : Moraviapress 2000.
- [9] GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha : SLON 1998.
- [10] HUBÍK, S.: Mediální abstrakce a rychlost. In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Média dnes: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů*. Olomouc : Univerzita Palackého 2008, s. 65 – 78.
- [11] LÉVY, P.: *Kyberkultura*. Praha : Karolinum 2000.
- [12] POSTER, M. (ed.): *Jean Baudrillard – selected writings*. Oxford : Polity Press 1996.
- [13] RAMONET, I.: *Tyránie médií*. Praha : Mladá fronta 2003.
- [14] TUCHMAN, G.: *Making news: A study in the construction of reality*. New York : Free Press 1978.
- [15] TUMBER, H.(ed.): *News: a reader*. Oxford : Oxford University Press 1999.

- [16] VIRILIO, P.: *Informatická bomba*. Červený Kostelec : Pavel Mervart 2004.
- [17] VOLEK, J.: Nezamýšlené důsledky „komunikační ideologie“ v kontextu informační společnosti. In: Volek, J. – Štětka, V. (eds.): *Média a realita*. Brno : Masarykova univerzita 2002, s. 11 – 38.
- [18] VOLEK, J.: Proměny chování mediálních publik: postkritická perspektiva. In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Média dnes: reflexe mediality, médií a mediálních obsahů*. Olomouc : Univerzita Palackého 2008, s. 215 – 233.
- [19] WELSCH, W.: Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota. Praha : KLP 1993.
- [20] <http://www.barb.co.uk/index1.cfm>, 8. 9. 2008.
- [21] http://epp.eurostat.ec.europa.eu/pls/portal/docs/PAGE/PGP_PRD_CAT_PREREL/PGE_CAT_PREREL_YEAR_2007/PGE_CAT_PREREL_YEAR_2007_MONTH_12/4-03122007-EN-BP.PDF, 8. 9. 2008.
- [22] http://netmonitor.cz/outputs/2008_03_NetMonitor_offline_report.pdf, 8. 9. 2008.
- [23] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/1077747.stm>, 8. 9. 2008.
- [24] <http://ocde.p4.siteinternet.com/publications/doi/files/302006011P1-06-02-03-t01.xls>, 8. 9. 2008.
- [25] http://www.median.cz/docs/MP_2008_1+2Q_zprava.pdf, 8. 9. 2008.
- [26] <http://www.novinky.cz/kultura/tv-sledovanost>, 8. 9. 2008.

Marek Lapčík, Ph.D.
 Katedra žurnalistiky FF UP v Olomouci
 Wurmova 7
 771 80 Olomouc
 Česká republika
 e-mail: marek.lapcik@upmedia.cz

DIALOG MIĘDZYKULTUROWY A KONCEPCJA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Aleksandra KUZIOR

Interkultural Dialogue and Sustainable Development Conception

The European Commission acknowledged year 2008 as Year of the European Intercultural Dialogue. The main target is the respect of a cultural variety and promotion of several cultures. Establishments of the intercultural dialogue are condensing with essentials ethical values such as: equality, fellowship, social justice, values which are being promoted also by a sustainable development conception, in which one of the most important values is respect of personal dignity and human communities all over the world without caring about the colour of skin, religion, national or ethnic attachment. It promotes the basis of tolerance and mutual understanding for building a better future. The article is building up the ethical plots of the sustainable development conception, defining the basis of the intercultural dialogue, mutual respecting and understanding people and building foundation of pacific coexistence.

Komisja Europejska ogłosiła rok 2008 Rokiem Europejskiego Dialogu Międzykulturowego. Podstawowym celem jest poszanowanie różnorodności kulturowej i promocja poszczególnych kultur. Założenia dialogu międzykulturowego ogniskują się wokół istotnych etycznych wartości takich jak: równość, solidarność, sprawiedliwość społeczną, wartości promowanych także przez koncepcję zrównoważonego rozwoju, która zakłada poszanowanie godności każdego człowieka i ludzkich zbiorowości na całym globie bez względu na kolor skóry, wyznanie, przynależność narodową czy etniczną. Promuje postawy tolerancji i wzajemnego porozumienia dla budowania lepszej przyszłości.

W ramach obchodów Europejskiego Dialogu Międzykulturowego podejmowane są różnorodne działania, z którymi zapoznać się można na specjalnie utworzonej stronie internetowej¹.

W Polsce instytucją koordynującą obchody Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego jest Narodowe Centrum Kultury. W ramach promowania dialogu organizowane są akcje kulturalne i edukacyjne. Podstawowym postulatem jest poznanie inności, umożliwiające dialog i wzajemne poszanowanie.

¹ <http://dialog2008.pl/>

Dialog międzykulturowy w globalizującym się świecie jest koniecznością. Stwierdzenie to, chociaż oczywiste, musi być często przypominane i powtarzane, by każdy uświadomił sobie tę konieczność i z otwartością podchodził do inności, poznając i próbując zrozumieć to, co dotychczas było obce. Europa, jako chyba najbardziej zróżnicowany kulturowo kontynent świata, poprzez działania podejmowane w ramach Europejskiego Dialogu Międzykulturowego, pokazuje, w jaki sposób dialog międzykulturowy jest możliwy i jakie drogi wzajemnego poznania należy obrać.

Europa zawiera w sobie zjawisko „inności”, jak podkreśla Z. Baumann, a H.-G. Gadamer zdolność Europy do uczenia się życia z innymi uznaje za szczególny atut. ([1], 14) Europa przez wieki przyciągała, przyjmowała i asymilowała „inność”. Z tego też powodu można Europę nazwać „miejscem narodzin transgresywnej cywilizacji. ([1], 14)

Europa jednak nie tylko przyciągała „inność”, ale także „eksportowała” swoją kulturę, dlatego, zdaniem D. de Rougemonta, można Europie przypisać funkcję globalizującą ([1], 17), której jednak Europa przełomu XX i XXI wieku trochę się przestraszyła, zamykając czy uszczelniając swoje granice. Wielokulturowość Europy jest jednak faktem, który w istotny sposób wpływa na współczesne działania mające wskazać sposoby podejmowania dialogu z „innymi”. Ponadto, jak podkreśla Z. Bauman, dzisiejszy świat potrzebuje Europy, która byłaby wyposażona w poczucie globalnej misji. „Karta tożsamości europejskiej”, w której Europa określona została jako „wspólnota odpowiedzialności”, wskazuje, że „w dzisiejszym świecie, w którym wszyscy uzależnieni są od siebie nawzajem, Unia Europejska ponosi szczególną odpowiedzialność” za losy reszty świata i że „jedynie poprzez współpracę, solidarność i jedność w działaniu Europa może skutecznie pomóc w rozwiązywaniu problemów świata.” Unia Europejska „powinna dawać przykład, szczególnie w kwestii przestrzegania praw człowieka i ochrony praw mniejszości.”” ([1], 57) Postulaty te wpisują się w założenia koncepcji zrównoważonego rozwoju¹, wyartykułowane w programach i planach działań oraz deklaracjach, których kraje europejskie (i nie tylko europejskie) są sygnatariuszami.

¹ Koncepcja zrównoważonego rozwoju (sustainable development) – najważniejsze dokumenty: Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, Globalny Program Działań Agenda 21, Deklaracja z Johannesburga, Plan Działań z Johannesburga.

Działania na rzecz dialogu międzykulturowego nie powinny ograniczać się jedynie do geograficznej przestrzeni Europy. Cały świat to jedna wielka mozaika kultur, powodująca, że każdy z nas to jednocześnie „ten inny”, który chce, by go zrozumieć i respektować jego prawa. Rozwój cywilizacyjny dodatkowo potęguje możliwości spotkania z innymi. Czy jednak nastąpi dialog, zależy to już nie tyle od techniki, ale od chęci poznania drugiego, jego kultury, wartości, którymi się kieruje, obyczajów, obrzędów, a nawet marzeń i wizji przyszłości. Dialog to rozmowa dwóch równorzędnych podmiotów, które z otwartością chcą doświadczać innych na drodze zbliżenia i zrozumienia. Jednak historia pokazuje, że nie zawsze w relacjach z innymi człowiek wybiera dialog. R. Kapuściński, analizując fenomen spotkania z Innym, wskazuje trzy drogi wzajemnych relacji: wojnę, izolację i dialog. ([3], 67) Wszystkie trzy możliwości można zidentyfikować w dzisiejszym świecie, ale tylko ostatnia daje podstawy pokojowego współistnienia.

Wybitni filozofowie dialogu, tacy jak: E. Levinas, M. Buber, ks. J. Tischner podkreślali znaczenie, a nawet moralny obowiązek otwartości i życzliwości wobec Innych.. Ks. J. Tischner wskazywał na znaczenie solidarności międzyludzkiej, której fundamentem jest to co świadczy o człowieczeństwie człowieka, czyli sumienie. Przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie pokazuje, w jaki sposób powinien zareagować człowiek, który spotka się z bólem i cierpieniem drugiego człowieka. ([13], 14 – 15)

Spotkanie z drugim to także branie na siebie odpowiedzialności za drugiego. W obliczu ludzkich tragedii, które są codziennym doświadczeniem wielu mieszkańców naszego globu – głodu, niedożywienia, niehigienicznego trybu życia i chorób z tego wynikających – w imię solidarności międzyludzkiej powinniśmy pomóc, nawet jeśli wołanie o ratunek jest bezgłośnie a krzyk rozpaczny niemy. Odpowiedzialność za drugiego człowieka i solidarność międzyludzka wyeksponowane zostały m.in. w Deklaracji z Johannesburga. Głód, niedożywienie, choroby dziesiątkujące całe populacje ludzkie zostały uznane za poważny problem, podważający podstawowe prawo każdego człowieka do godnego życia. Dlatego też wykorzenienie ubóstwa stało się priorytetem w postulatach i działaniach wyspecjalizowanych agend ONZ. Działania pomocowe są egemplifikacją przejęcia odpowiedzialności za drugiego człowieka i za całe społeczności ludzkie, żyjące poniżej minimum egzystencjalnego. Dzięki odpowiedzialności prawdopodobnie może się stać urzeczywistnienie wartości sprawiedliwości generacyjnej i międzygeneracyjnej. ([6]; [7])

Solidarność, odpowiedzialność, sprawiedliwość a także tolerancja to podstawy dialogu. W wielokulturowym świecie szczególnego znaczenia nabiera właśnie tolerancja, wartość warunkująca otwartość na inność. Rozumienie pojęcia tolerancji w ciągu wieków ulegało zmianom od postawy tolerancji negatywnej, określanej także mianem biernej lub formalnej, po tolerancję pozytywną zwaną też czynną lub treściową czy nawet afirmację inności, przejawiającą się w entuzjastycznej aprobacie dla odmienności. ([9]; [11], 82; [14], 22) Koncepcja zrównoważonego rozwoju wymaga przyjęcia szerokiego rozumienia tolerancji jako akceptacji. Za najważniejszą zasadę uznaje się poszanowanie godności drugiej istoty ludzkiej bez względu na kolor skóry, status społeczny, płeć, religię, przynależność narodową czy etniczną. Jednak we współczesnym świecie ta podstawowa zasada pokojowego współistnienia jest ciągle łamana. W *Deklaracji z Johannesburga* zwraca się uwagę na palące problemy i zagrożenia, z którymi trzeba walczyć, wśród nich na nietolerancję i nawoływanie do nienawiści rasowej, etnicznej czy religijnej (pkt. 19).¹ Poszanowanie godności drugiego człowieka i dialog różnorodności w założeniach koncepcyjnych stają się właściwą drogą do osiągnięcia wytyczonego celu, jakim jest zrównoważony rozwój (pkt. 16 i 17),² definiowany jako „(...) taki przebieg nieuchronnego rozwoju gospodarczego, który nie naruszałby w sposób istotny i nieodwracalny środowiska życia człowieka, nie doprowadziłby do degradacji biosfery, który godziłby prawa przyrody, ekonomiki i kultury.”([4], 257)

¹ Deklaracja z Johannesburga - pkt. 19: Potwierdzamy nasze zobowiązanie do skupienia się szczególnie na zaslugującej na priorytetowe traktowanie walce z ogólnoswiatowymi czynnikami stanowiącymi poważne zagrożenie dla zrównoważonego rozwoju naszych narodów. Do czynników tych należą: chroniczny głód; niedożywienie; okupacja przez obce siły; konflikty zbrojne; problemy związane z narkotykami; zorganizowana przestępczość; korupcja; klęski żywiołowe; nielegalny handel bronią; przemyt osób; terroryzm; nietolerancja i nawoływanie do nienawiści rasowej, etnicznej, religijnej i innego rodzaju; ksenofobia; choroby zakaźne i chroniczne; zwłaszcza HIV/AIDS, malaria i gruźlica - <http://www.mos.gov.pl/rio10/index.html>

² Deklaracja z Johannesburga - pkt. 16. Jesteśmy zdecydowani dopilnować, aby nasza bogata różnorodność, która jest naszą siłą, została wykorzystana dla konstruktywnego partnerstwa na rzecz zmian i dla osiągnięcia wspólnego celu, jakim jest zrównoważony rozwój. Pkt 17. Uznając znaczenie rozwoju ludzkiej solidarności, usilnie zachęcamy do promowania dialogu i współpracy między cywilizacjami i narodami świata, niezależnie od rasy, ułomności, religii, języka, kultury i tradycji. - <http://www.mos.gov.pl/rio10/index.html>

Promowanie dialogu międzykulturowego w globalizującym się świecie jest koniecznością, aby czarne scenariusze powszechnej uniformizacji kultury nie zaprzepaściły szans na zrównoważony rozwój. Procesy globalizacji rozpatrywane są z różnych perspektyw przez specjalistów z różnych dziedzin naukowych: filozofii, socjologii, antropologii kulturowej czy społecznej, ekonomii czy politologii. Ciekawa teoretyczna refleksja przedstawiona została przez szwedzkiego antropologa społecznego Ulfa Hannerza, który wprowadził pojęcie „globalnej ekumeny” jako obszaru nieustannych kulturowych interakcji. Dzięki rozwijającym się technologiom informatycznym, komunikacyjnym i transportowym globalna ekumena staje się przestrzenią kulturowo otwartą, przekraczającą bariery przestrzenno-czasowe. Jakie mogą być w przyszłości efekty globalizacji kultury Hannerz przedstawia w czterech nie do końca optymistycznych scenariuszach. Pierwszy scenariusz pokazuje procesy „globalnej homogenizacji”, w której uniformizacja przyjmuje wzorzec dominującej kultury Zachodu w stosunkowo krótkim czasie. Scenariusz drugi wskazuje na model „nasycenia kulturowego”, który, podobnie jak w scenariuszu pierwszym, uniformizuje świat zgodnie z modelem kulturowym Zachodu, ale procesy te realizują się w dłuższej perspektywie czasowej. Trzeci scenariusz ukazuje degradację kultury Zachodu w procesach adaptacyjnych i asymilacyjnych, co doprowadza do tzw. „deformacji kulturowej”. Czwarty, optymistyczny scenariusz to „dojrzewająca amalgamacja kulturowa”, zakładająca równorzędny dialog kultur, prowadzący do ogólnego wzbogacenia i rozwoju. Ostatecznym pożądanym efektem amalgamacji kulturowej jest „kreolizacja” albo „hybrydyzacja” kultury. ([12], 592 – 595). Który scenariusz globalizacji kultury aktualnie się realizuje trudno jednoznacznie stwierdzić. W zależności od intensyfikacji naporu kultury Zachodu, rozwoju technologicznego poszczególnych państw oraz stabilności tożsamości narodowej czy etnicznej poszczególnych ludów realizować się mogą i realizują różne scenariusze. Przede wszystkim jednak procesy globalizacji charakteryzują się dwiema przeciwstawnymi tendencjami: intensyfikacją dominacji kultury Zachodu i renesansem kultur narodowych i etnicznych. Procesy te w znacznym stopniu wspomagane są przez szybko rozprzestrzeniające się medium elektroniczne jakim jest Internet. W „supermarkecie kultury”¹ ([10]) sprzedaje się wszystko, co cywilizacja Zachodu zdolna wytworzyć lub wymyślić. Jednak Internet służy także do promowania kultur etnicznych ([5]) i eksponowania różnorodności kulturowej.

¹ Sformułowanie zaczerpnięte od G. Mathews, Supermarket kultury.

Reasumując można stwierdzić, że współcześnie mamy do czynienia z jednej strony z homogenizacją, z drugiej z heterogenizacją kultury. W. Welsch znany niemiecki filozof i historyk sztuki zdecydowanie opowiada się przeciwko homogenizacji kultury, twierdząc jednocześnie, że sama wielość i heterogeniczność też nie jest wystarczającą podstawą dialogu. Za pomocą idei rozumu transwersalnego wskazuje możliwości przechodzenia pomiędzy tym, co różnorodne, zaznaczając, że owe przejścia wcale nie likwidują różnorodności. ([15], 76) Można dodać, że wzbogacają nawet tego, który staje się podmiotem poznania w rzeczywistości transkulturowej. E. T. Hall wskazuje na korzyści płynące z analizy obcych kultur, ponieważ dzięki temu możemy zrozumieć, jak funkcjonuje kultura, z którą się utożsamiamy. Dodaje także, że poznawać życie innych, obcych „(...) warto przede wszystkim dlatego, że zaczynamy wówczas żyć intensywniej, doznawać ostrzej – budzi się w nas ciekawość życia, której źródłem może być jedynie szok wywołany przez kontrast i różnicę.” ([2], 51). Dodać jeszcze należy, że poznawać innych warto i dlatego, by oswoić inność i przestać się lękać kontaktu z drugim człowiekiem. Poznanie jego kultury, obyczajów, zwyczajów, wierzeń, obrzędów pozwoli na zrozumienie i akceptację. Akceptacja ta jednak nie może być jednostronna i bezwarunkowa. Kultury, w których deprecjonuje się wartość człowieka jako istoty posiadającej niezbywalną przyrodzoną godność i łamie się jego podstawowe prawo wolności do rozwoju i wolności od bólu, cierpienia i poniżenia, nie powinny być tolerowane. Jednak dzięki dialogowi międzykulturowemu można w kulturach tych zaszczerpić ideę postulowanego uniwersalizmu, który Ija Lazari-Pawłowska określiła jako postulat wspólnego wzorca moralnego dla wszystkich kultur, dla całej ludzkości jako jedności moralnej. ([8], 119 – 120)

Literatura

- [1] BAUMAN, Z.: *Europa nieskończona przygoda*. Kraków : Wydawnictwo Literackie 2005.
- [2] HALL, E. T.: *Bezgłówny język*. Warszawa : PIW 1987.
- [3] KAPUŚCIŃSKI, R.: Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku. In: Kapuściński, R.: *Ten Inny*. Kraków : Wydawnictwo Żnak 2006.
- [4] KOZAK, Z.: O pojęciach rozwoju zrównoważonego i ekorozwoju. In: Dołęga, J. M. – Czartoszewski, J. W. (eds.): *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*. Warszawa : Wydaw. Akademii Teologii Katolickiej 1999, s. 257 – 259.

- [5] KUZIOR, A.: Wpływ Internetu na promowanie kultur etnicznych. In: Kuzior A. - Rąb J. – Sobieraj, I. (eds.): *Spółeczności lokalne na pograniczu*. Gliwice : Wydawnictwo Politechniki Śląskiej 2008, s. 34 – 36.
- [6] KUZIOR, A.: Paradygmat odpowiedzialności w perspektywie koncepcji sustainable development. In: Gluchman, V. (ed.): *Morálka a súčasnosť*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2008, 88 – 96.
- [7] KUZIOR, A.: Sprawiedliwość pokoleniowa i międzypokoleniowa w kontekście założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju. In: Probuska, D. (ed.): *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* Kraków : Wydawnictwo Akademii Pedagogicznej w Krakowie 2008, s. 333 – 339.
- [8] LAZARI-PAWŁOWSKA, I.: *Etyka. Pisma wybrane*. Wrocław (etc.) : Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992, s. 119 – 120.
- [9] LAZARI-PAWŁOWSKA, I.: Trzy pojęcia tolerancji. In: *Studia Filozoficzne* (1984) nr 8, s. 105 –118.
- [10] MATHEWS, G.: *Supermarket kultury*. Warszawa : PIW 2005.
- [11] PODREZ, E.: *Moralne uzasadnienie tolerancji*. Warszawa : Wydaw. Akademii Teologii Katolickiej 1999.
- [12] SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków : Wydawnictwo Znak 2003.
- [13] TISCHNER, J.: *Etyka solidarności*. Kraków : Wydawnictwo Znak 2000.
- [14] WALZER, M.: *O tolerancji*. Warszawa : PIW 1999.
- [15] WELSCH, W.: Odpowiedzi. In: Zeidler-Janiszewska, A.: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury : wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. 1. Poznań : Wydaw. Fundacji Humaniora 1998.

Dr Aleksandra Kuzior
 Politechnika Śląska
 Wydział Organizacji i Zarządzania
 Katedra Stosowanych Nauk Społecznych
 Ul. Roosevelta 26-28
 41-800 Zabrze
 Polska
 e-mail: aleksandra.kuzior@neostrada.pl

ROZVOJ KOMUNIKAČNÝCH KOMPETENCIÍ V ETICKEJ VÝCHOVE A KOMUNIKATÍVNA ETIKA

Zlata ANDROVIČOVÁ

Development of communication competences in ethic education and communicative ethic

Moral assumptions of an active citizenship in participative democracy by A. Honneth. Communicative ethic as one of the theoretical bases of ethic education and education toward citizenship. Development of the communication competences in ethic education in Slovakia and in the programme of education toward citizenship in France.

Rozvoj demokratickej spoločnosti predpokladá inováciu a zdokonaľovanie procedurálnych a inštitucionálnych aspektov politického a spoločenského života v duchu ideí participačnej demokracie. To je ale iba jeden z predpokladov humanizácie spoločenského života v pluralitnej dobe poznačenej procesmi globalizácie, ktorý môže len spolu s ostatnými, konkrétne s podstatnou a reálnou zmenou panského vzťahu spoločnosti k pozemskej prírode vo všetkých oblastiach ľudskej aktivity, ale aj s hľadaním nepanského, rovnoprávnejšieho vzťahu k iným kultúram, zabezpečiť perspektívu západnej civilizácie.

Realizovanie ideí participačnej demokracie v živote spoločnosti závisí od miery ich prijatia jednotlivcami a kolektívami za bázu ich presvedčení. Nie všetky sociálne skupiny a spoločenstvá, či už etnické, národnostné, náboženské, politické, ktoré dnes tvoria obraz Európy, podporujú u svojich členov hodnoty demokracie a humanizmu. Stačí spomenúť neofašistické skupiny ako smutný príklad toho, čo etológ K. Lorenz nazval „kontrakultúrna skupina“ a ich jestvovanie pokladal za symptóm nezvládnutia výchovy mladej generácie v masovej spoločnosti ([1], 143). H. Pourtois, profesor na Univerzite v Louvain vo Francúzsku, uvádza, že niektoré minoritné, alebo i dominantné (či považujúce sa za také) sociálne skupiny vo Francúzsku vo svojom boji za práva a uznanie „používajú spôsob rétoriky plačlivej morálky“ ([2], 3) a to, čo prezentujú ako boj za uznanie, je v skutočnosti často len pokrytecký plášť na zakrytie záujmov získať moc alebo materiálne výhody. Tak sa problematizuje zabezpečenie toho, aby verejné autentické vyjednávanie viedlo k nastoleniu spravodlivých, alebo aspoň menej nespravodlivých noriem spoločenského života. Súčasne ale zdôrazňuje, že napriek tomu vyjednávanie môže ak nie vyriešiť, tak prinajmenej odhaliť možné

normatívne zdroje sociálneho konfliktu. „Verejné vyjednávanie umožňuje venovať stúpajúcu pozornosť kontextu, ktorý nevyvoláva odmietnutie ani sakralizáciu rozdielnosti. Lebo tým, že je stále otvorené čiastkovým nárokom vyzdvihovaným aktérmi, verejný diskurz ich môže tiež spochybniť a stanoviť im limity. Zmena dôvodov môže tiež vyústiť do záverov, že dokonca i vtedy, ak je sťažnosť podaná kultúrnou minoritou právoplatná, neoprávňuje to kvôli nedostatku alebo absencii zdrojov uskutočniť ich špeciálnu ochranu alebo iné kroky, lebo by to mohlo viesť do nebezpečenstva slobodu členov spoločnosti... Verejný diskurz uľahčuje kladenie otázok o normách uznania, ktoré vyvolávajú poníženie, zneváženie, a môže viesť k tvorbe nových noriem, ktoré prekračujú prežité normy pokorenia.“ ([2], 4 – 10)

Podmienkou „fungovania“ humanistických a demokratických princípov v živote spoločnosti je teda prijatie demokratických a humanistických hodnôt väčšinou členov spoločnosti, vôľa aplikovať ich v každodennom živote vo verejnej a súkromnej sfére, teda to, čo sa zvykne označovať ako „étos“ – morálna kultúra spoločnosti. Na dôležitosť existencie „pred-vyjednávacích“ foriem uznania v morálnej kultúre spoločnosti pre riadne fungovanie „demokracie vyjednávania“, a taktiež na dôležitosť toho, aby tieto formy kultúry boli právnym systémom podporované, upozornil A. Honneth. ([3], 71 – 86). H. Pourtois z Honnethovej knihy „Boje za uznanie“, ocenil najmä jeho poukaz na to, že „Samotné autentické vyjednávanie, poháňané hľadaním najlepších argumentov, nie je ochránené pred výmenou takých názorov, ktoré, hoci fundované dobrými dôvodmi, môžu niekedy produkovať sociálnu neúctu.“ ([2], 2) Teda pri absencii zodpovedajúcej morálnej kultúry a hodnotových presvedčení spoločenských subjektov môžu samotné právne inštitucionalizované procedúry demokratického vyjednávania priviesť k prijatiu takých pravidiel a zákonov, ktoré protirečia hodnotám demokracie a humanizmu. Nie je to myšlienka celkom nová, vieme, že aj Hitler sa dostal k moci v demokratických voľbách. A hoci to v klasických liberálnych teóriách nebýva zvykom, význam „étosu“, morálnej kultúry členov spoločnosti zdôraznil aj liberálny filozof J. Rawls vo svojej „Teorii spravodlivosti“. Podľa neho by bola dobrá spoločnosť taká, v ktorej nielenže sú etablované zásady spravodlivosti (respektíve humanizmu a demokratického vyjednávania – poznámka autorky), ale aj verejné vedomie by bolo určované zmyslom pre spravodlivosť (pre hodnoty humanizmu a demokracie – poznámka autorky). ([4], 276)

Honneth z pozície filozofie a etiky diskurzu presvedčivo poukázal na to, že politika vyjednávania predpokladá podmienky sebauvedomenia (uznania), ktoré tvoria možnosti rozvoja pozitívneho vzťahu k sebe, ale nemôžu byť produkovateľné samotnou praxou vyjednávania. A teda, že inštitucionálne mechanizmy sú neoperatívne, ak občania nekultivujú isté vlohy a schopnosti. Pravda, už samotná účasť vo verejnej diskusii môže u občanov indukovať sebavedomie. Fakt, že spoločnosť otvára občanovi reálne možnosti účasti sa vo verejnej diskusii, v občianskej spoločnosti alebo cez inštitucionálne procesy, mohla by posilniť jeho autonómnosť, prispieť k rozvoju sebaúcty a sebaocenenia a rozvinúť cit spolupatričnosti a identifikáciu s politickým spoločenstvom. A to už tým, že verejne pre všetkých znamenajú, že každý občan musí byť považovaný za schopného rozhodovať sa a rozlišovať (dobro a zlo), že musí byť považovaný za autonómneho, za morálny a občiansky subjekt. Na sociálny význam juridického zabezpečenia ľudských práv analogicky poukázal historik ekonómie Landes, keď skúmal faktory, ktoré napomohli priemyselnej revolúcii v Anglicku. Juridické ukotvenie práv malo pozitívny vplyv na „výchovu k cnostiam“ a, cez postupné utvorenie väčšinovej verejnej mienky, že byť čestný, usilovne pracovať a dodržiavať zmluvy sa oplatí, aj na rozvoj ekonomiky. ([5], 189 – 198)

Existencia právne a politicky inštitucionalizovaných podmienok na vstup jednotlivcov do verejného diskurzu teda utvára iba základy pre vzájomné uznanie. Honneth ukázal, že demokracia vyjednávania predpokladá nielen občanov plne schopných verejne diskutovať a odôvodňovať normy, ale žiada si tiež občanov *schopných vstúpiť do verejnej diskusie*, čo ho priviedlo k skúmaniu sociálnych podmienok rozvoja cností. Prišiel k záveru, že diskurzívne rozhodovanie politických problémov predpokladá prediskurzívne uznanie v rovine sociálnej kooperácie ([3], 71 – 86). Aby bol jednotlivec občiansky aktívny, musia procedurálne formy demokracie vyjednávania nadobudnúť v jeho očiach aj etickú hodnotu, inak ostane ľahostajný, zvlášť v masových spoločnostiach, kde môže nielen presunúť zodpovednosť na iných, ale ju jednoducho ani nepocítiť. Preto rozvoj demokratických procedúr predpokladá nejakú formu sociálnej prediskurzívnej integrácie cez „kolektívne vedomie predpolitického zjednotenia všetkých občanov“ a to často spočíva na vedomí nutnosti kooperačnej účasti a nemôže v dôsledku vyvstať inak než vďaka správnej a spravodlivej forme sociálnej deľby práce. Spravodlivá sociálna kooperácia predpokladá teda, ako upresňuje Pourtois, spravodlivé vyjednanie, ale aj spravodlivé verejné vyjednanie predpokladá ako svoju podmienku sociálnu kooperáciu, ktorá, pokiaľ má

chyby ohľadne spravodlivosti, musí byť prinajmenej „slušná“ – nesmie plodiť poníženie, sociálne pokorenie, ktoré pôsobia na vzťah k sebe, bránia človeku, aby sa vnímal ako plnoprávny účastník sociálneho života. „Pri absencii spravodlivosti nielen v odmeňovaní práce, ale rovnako v jej rozdelení, nie je zreteľne možné toto vedomie sociálnej kooperácie...“ ([2], 16) Na dôležitosť sociálnej spravodlivosti (nielen formálne právnej) pre formovanie vedomia sociálnej spolupatričnosti a solidarity poukazuje aj francúzsky filozof F. Éwald: „Spravodlivosť je ... pravidlo pravidiel spoločnosti: je to, čo pridáva morálnu hodnotu rešpektovaniu pravidiel najrozličnejších druhov, dokonca aj tým, ktoré nie sú pravidlami špeciálne morálnymi. Je teda predovšetkým morálnym pravidlom, ktoré garantuje samotnú existenciu sociálnej skupiny...“ ([6], 553) Fakt, že zmysel pre spoluprácu a občianske cnosti u jednotlivcov sa môžu rozvinúť nielen na poli politickom, ale i v ostatných oblastiach základnej štruktúry spoločnosti: na poli sociálno-ekonomickom, alebo na poli občianskej spoločnosti, tematizuje aj komunitarista M. Walzer, ktorý chápe oživenie občianskej spoločnosti ako nástroj oživenia demokratického štátu ([7], 145).

Honneth zdôraznil najmä *pozitívny vzťah jednotlivca k sebe* ako determinantu jeho schopnosti a potenciálu k účasti na sociálnom a politickom živote. Teda, ako súhlasne s Honnethom konštatuje Pourtois, „vstúpiť do verejnej diskusie o normách (uznania a rozdeľovania) má zmysel iba pre toho, kto sa sám hodnotí ako schopný účastniť sa na sociálnej spolupráci.“ ([2], 15) Honnethovej analýze štrukturálnych sociálnych podmienok (rodina, právo a solidárna morálna kultúra) zakladajúcich pozitívny vzťah jednotlivca k sebe samému ako predpokladu jeho účasti vo verejných diskurzoch, som sa podrobnejšie venovala na inom mieste ([9], 214-220). Okrem nich však pôsobí na sebauvedomenie aj oblasť cieľavedomého formovania vlastností – spoločenská výchova: „Povinná základná a všeobecná škola pripravuje budúcich občanov na spoločný sociálny život, čo predpokladá minimálny spoločný učebný plán, súčasťou ktorého musia byť aj hodnoty a cnosti určitého spoločenstva.“ ([8], 137)

Spoločenská výchova prispieva k rozvoju občianskych a komunikačných kompetencií nadobudnutých jednotlivcom v interakciách v rodine, konkrétnom sociálnom prostredí a v praktickom konaní, ba môže do istej miery aj kompenzovať nedostatočnú úroveň ich rozvinutia. Život v demokracii predpokladá schopnosť racionálne komunikovať, hľadať konsenzus, pristúpiť na kompromis, ale aj, ako zdôraznil Honneth, pozitívny vzťah k sebe a k druhým, vedomie solidarity a toleranciu, schopnosť vedieť brániť vlastné práva a cítiť práva dru-

hých atď. Rozvoj komunikačných schopností predpokladá schopnosť počúvať, formulovať svoje názory a argumentovať, hľadať spolu s ostatnými riešenia a pristupovať na vhodné kompromisy, ale aj schopnosť komunikovať spôsobom, ktorý neuráža, nediskriminuje, nenálepkuje, nevylučuje z diskurzu. Ved', ako upozorňuje Pourtois, „schopnosť vstúpiť do verejného vyjednávania ... predpokladá..., že diskurzy produkované vo verejnom priestore nepotláčajú účasť niektorých občanov a neznevýhodnia ich stratou uznania rozhodnutiami, ktoré budú prijaté. Lebo slová prednesené vo verejnej debate môžu byť inokedy pocitované ako ponížujúce a zraňujúce. A keď toto zranenie zasiahne sebaúctu alebo sebaocenenie občana, môže ho podnietiť, aby sa držal bokom od verejnej diskusie, alebo, v horšom prípade, môže byť svojimi spoludiskutujúcimi marginalizovaný...“ ([2], 18)

Otázka, nakoľko sa v súčasných edukačných systémoch ako ciele reflektujú občianske cnosti, sa týka predovšetkým cieľov občianskej a etickej výchovy. Pre slovenskú etickú (a občiansku) výchovu môže byť inšpiratívny program občianskej výchovy vo Francúzsku aj preto, lebo vo Francúzsku prebehla v ostatných desiatich rokoch školská reforma, ku cieľom ktorej patrilo posilnenie výchovy k občianskym cnostiam a morálne charakterovým vlastnostiam, dôležitým pre život v demokracii. Výskumy sprevádzajúce reformu odhalili niektoré ťažkosti, s ktorými sa vyučujúci Občianskej, právnej a sociálnej výchovy vo francúzskych lýceách „pasovali“. K hlavným cieľom predmetu, ktorý zaviedla reforma lýceí v r.1999, patrila aj „pomoc rozvoju osobnosti žiakov, jeho individualizácii...“ ([10], 18 – 19) Avšak „stretávajú sa tu dve logiky: jedna podporuje demokratizáciu školy a nariaďuje opierať sa v predmete o kolektívny život, druhá obsahuje sériu odporúčení smerom k individualizácii výchovy“. ([10], 78-79) A ďalej, „odporúčaná metóda argumentačnej diskusie si vyžaduje od učiteľa dlhú prípravu, preto sa zvyčajne využíva len dva – trikrát ročne.“ ([11], 87)

Reforma francúzskej občianskej výchovy prípravu mladých ľudí na život v demokracii postavila do centra pozornosti. Nový program francúzskej občianskej výchovy ponechal pre konkrétnych učiteľov škôl veľký rozhodovací priestor o formách i konkretizácii obsahu predmetu, zároveň boli prijaté opatrenia, ktoré majú pomôcť učiteľom občianskej výchovy na školách a ktoré sa týkajú predovšetkým prípravy učiteľov. „Boli presnejšie definované aj kritériá toho, kto môže byť učiteľom občianskej výchovy.“ ([11], 89) V primárnom vzdelávaní bola občianska výchova nahradená predmetom Občianska a morálna výchova. Občianska výchova na druhom stupni základných škôl (*le collège*) a na stredných

školách (*le lycée*), kde sa vyučuje predmet Občianska, právna a sociálna výchova, tvoria dnes komplexný celok. Aktuálne programy pre druhý stupeň (*le collège*), ktoré vstúpili do platnosti r. 1990, boli spresnené v r. 2006 prijatím Spoločného základu vedomostí a schopností žiaka. Hodinová dotácia predmetu bola navýšená na jednu hodinu za týždeň v každom ročníku, končiace nevynímajúc.

V „Spoločnom základe vedomostí a schopností žiakov s povinnou školskou dochádzkou“ prijatom 11. júla 2006 je sociálnym a občianskym kompetenciám venovaný šiesty diel „Spoločného základu“ s názvom *Sociálne a občianske kompetencie* ([12], 19 – 22). Paralely so slovenskou etickou výchovou obsahuje aj siedma časť „Spoločného základu“ *Autonómia a iniciatíva* ([12], 22-25). V zdôvodnení šiesteho dielu sa píše: „Aby žiak úspešne zvládol školu, aby bol zabezpečený jeho rozvoj, aby úspešne formoval svoju osobnú a profesionálnu budúcnosť, aby uspel vo svojom živote v spoločnosti a slobodne uplatňoval svoje občianstvo, musí škola umožniť každému žiakovi *stať sa zodpovedným, autonómnym a iniciatívnym* – a teda musí účinnejšie zabezpečiť sociálnu a občiansku výchovu ... Preto sa žiaci musia naučiť rozlišovať medzi univerzálnymi princípmi (ľudské práva), pravidlami právneho štátu (zákony) a sociálnymi zvyklosťami...“ ([12], 19)

V podčasti nazvanej *Život v spoločnosti* sa medzi schopnosťami, ktoré majú budúci občania v škole nadobudnúť, radí aj schopnosť „Komunikovať a pracovať v skupine, čo predpokladá vedieť počúvať, povedať svoj názor, hľadať dohodu, plniť si svoje úlohy podľa pravidiel stanovených v skupine“. ([12], 20) Škola a občianska výchova sa má usilovať o formovanie postojov, ako sú sebaúcta, úcta k druhým ľuďom (občianstvo, tolerancia, odmietnutie predsudkov a stereotypov), úcta k druhému pohlaviu, úcta k súkromiu, vôľa riešiť konflikty pokojnou cestou, vedomie, že nikto nemôže existovať bez druhých ľudí – „to predpokladá vedomie, že je nutné, aby každý prispel k životu kolektívu, vedomie zodpovednosti vo vzťahu k ostatným a nevyhnutnosť solidarity – vedieť brať do úvahy potreby osôb s ťažkosťami (fyzickými i ekonomickými), tak vo Francúzsku ako aj vo svete.“ ([12], 20 – 21) Ako vidno, táto časť „Sociálnych a občianskych kompetencií žiakov“ sa vo veľkej miere zhoduje s programovými cieľmi slovenskej etickej výchovy (porovnaj s [13], [14]).

Stýčné body s cieľmi slovenskej etickej výchovy týkajúce sa rozvoja občianskych cností obsahuje aj siedma časť francúzskeho Spoločného základu vedomostí a schopností žiaka s názvom *Autonómia a iniciatíva*. V úvode k podčasti *Autonómia* sa zdôvodňuje význam rozvoja autonómie: „Autonómia ľudskej oso-

by je najnutnejším z práv človeka: spoločný základ ustanovuje možnosti, ako ... pôsobiť ..., aby sa u žiaka rozvíjala jeho schopnosť sebahodnotenia. Autonómia je tiež podmienkou školského úspechu, dobrej profesijnej orientácie a schopnosti žiaka adaptovať sa na zmeny v jeho osobnom, profesijnom a sociálnom živote.“ ([12], 22) K požadovaným schopnostiam sa zaraďuje aj „Byť schopný logicky a presne uvažovať, a teda vedieť: – identifikovať problém a odhaliť kroky k jeho riešeniu, – vyhľadať potrebné informácie, analyzovať ich, triediť, hierarchizovať, organizovať, syntetizovať, – dávať do súvislostí poznatky nadobudnuté v rôznych predmetoch a využiť ich v rôznych situáciách, – identifikovať, vysvetliť a opraviť chybu, – odlíšiť to, čo je isté, od toho, čo treba dokázať, – podrobiť previerke viaceré spôsoby riešenia.“ ([12], 22) Ako vidíme, ide o rozvoj schopností potrebných i vo verejnom diskurze, čomu napomáha aj základná didaktická metóda schválená pre francúzske stredné školy – forma argumentačnej diskusie.

V podčasti *Duch iniciatívy* sa na rozvoj občianskych kompetencií vrátane komunikačných schopností odporúčajú praktické aktivity žiakov, ktoré majú rozvinúť schopnosť „prechádzať od slov k činom“, čo predpokladá, že sa naučia okrem iného „... nachádzať a kontaktovať spolupracovníkov, konzultovať, radiť sa s druhými, robiť rozhodnutia, brať na seba záväzky a niesť dôsledky rozhodnutí, zohľadňovať názor ostatných, vymieňať si s nimi informácie, organizovať stretnutia, reprezentovať skupinu, určovať úlohy, ktoré treba splniť, stanovovať priority.“ ([12], 23)

Francúzsky „Spoločný základ“ považuje za bázu úspešného osobného, občianskeho a profesijného života postoje ako „Želanie byť iniciatívny, predvídať, byť nezávislý a vynachádzavý v osobnom živote, vo verejnom živote a neskôr v práci... To predpokladá: – vynachádzavosť a tvorivosť, – motiváciu a odhodlanosť v realizácii cieľov“ ([12], 24).

Charakter inovácií vo výučbe občianskej výchovy vo Francúzsku približuje jej obsah k obsahu etickej výchovy na Slovensku, čo na prvom stupni školy signalizuje aj nový názov predmetu – Občianska a morálna výchova, ktorej cieľom je rozvíjať morálne predpoklady občianskych cností. Inšpiratívne je smerovanie k rozvoju kritického myslenia, ku komunikačným a argumentačným schopnostiam potrebným pre vstup do verejného života a smeruje aj k výchove občana Európskej Únie. ([15], 1 – 5) Pre edukačnú prax na Slovensku môže byť francúzsky program inšpiratívny aj aktivitami „občianskej praxe“ ako súčasťou občianskej a sociálnej výchovy. Výskum, ktorý sa uskutočnil na jeseň 2004 u žiakov

končiacich ročníkov lýceí (vyše 2500 žiakov z 400 lýceí) ukázal, že žiadne aktivity nevykonávalo iba 1,3 % respondentov ([16], 1 – 3).

Problém, ako zladit' výchovu k autonómii a súčasne aj ku rešpektu a empatii vo vzťahu k druhému, čo sú ciele tak francúzskej občianskej ako i slovenskej etickej výchovy, nie je čiste didaktický alebo pedagogický. V jeho pozadí stojí novoveké radikálne oddelenie subjektu a objektu. Ako píše A. Rácz, „Moderná psychológia... spochybňuje tento prirodzený (?) rozkol, keď sa opytuje na rozdiel medzi „ja“ a „ne-ja“... fundamentálna otázka psychológie, že kde sú hranice „ja“ a kde začína ten „druhý“, ostáva stále otvorená a nezodpovedaná...“ ([17], 170) Preto je potrebná dôkladná filozofická príprava učiteľov občianskej a etickej výchovy. Len tak dokážu zladit' „dve logiky“ – výchovu osobnosti k autonómii a kritickému mysleniu a súčasne k rešpektovaniu druhých a sociálnych noriem.

Literatúra

- [1] LORENZ, K.: *Odumírání lidskosti*. Praha : Mladá fronta 1997.
- [2] POURTOIS, H.: *Luttes pour la reconnaissance et la politique délibérative*. [online]. [cit. 12. júla 2006]. Dostupné na WWW: pourtois@etes.ucl.ac.be
- [3] HONNETH, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha : FILOSOFIA 1996.
- [4] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha : VICTORIA PUBLISHING 1996.
- [5] LANDES, D. S.: *Bobatství a bída národů*. Praha : BB art 2004.
- [6] ÉWALD, F.: *L'Etat providence*. Paris : Grasset & Fasquelle 1986.
- [7] VELEK, J. Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: WALZER, M. *Interpretace a sociální kritika*. Praha : Filosofia 2000, s. 97 – 147.
- [8] WALZER, M.: *Interpretace a sociální kritika*. Praha : Filosofia 2000.
- [9] ANDROVIČOVÁ, Z.: O morálních hodnotách v postmodernej etike Axela Honnetha. In: Petruciová, J. – Feber, J. (eds.): *Člověk – Dějiny – Hodnoty II*. Ostrava : VŠB – TU v Ostravě 2005, s. 114 – 220.
- [10] BACONNET, M. – BANCAL, C. – FORT, M.: *Suivi de la mise en place de la réforme du lycée*. Rapport à le ministre de l'éducation nationale, septembre 2000, p.1 – 84 [online]. [cit. 17. júla 2008]. Dostupné na WWW: <http://www.education.gouv.fr>
- [11] BERGOUNIOUX, A.: L'éducation civique au collège et au lycée. In: *Éducation & formation* n° 76, décembre 2007. [online]. [cit. 27. júla 2008]. Dostupné

- na WWW: <http://www.education.gouv.fr/pid20165/sommaire-du-numero-76.html>
- [12] Le socle commun des connaissances et des compétences. Décret du 11 juillet 2006. Tout ce qu'il est indispensable de maîtriser à la fin de scolarité obligatoire. 2006, s. 19 – 22, 22 – 25 [online]. [cit. 17. septembre 2008]. Disponible na WWW: <http://www.education.gouv.fr>
- [13] *Učebné osnovy Etická výchova pre základné školy schválené MŠ SR 13.04.2004.* [online]. [cit. 5. júna 2007]. Disponible na WWW: www.minedu.sk
- [14] *Učebné osnovy Etická výchova pre gymnáziá, SOŠ a SOU schválené MŠ SR 24.2.1997.* [online]. [cit. 15. júna 2007]. Disponible na WWW: www.minedu.sk
- [15] DARCOS, X.: *Présentation des nouveaux programmes du primaire 20.02.2008.* [online]. [cit. 13. 8. 2008]. Disponible na WWW: <http://www.education.gouv.fr>
- [16] VERDON, Roseline, GUILLAUME, J.C.: Pratiques citoyennes des lycées et hors de l'établissement In: *Note d'information n° 21, 2007.* [online]. [cit. 5. júla 2008]. Disponible na WWW: <http://www.education.gouv.fr>
- [17] RÁCZ, A.: Psychologické aspekty životného prostredia. In: *Ekologizácia a humanizácia alebo o predpokladoch a cestách nášho (pre)žitia(?)* Zvolen : Národné lesnícke centrum 2008, s. 168 – 171.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0372-06

Zlata Androvičová, CSc.
KSV FFE TU vo Zvolene
Masarykova 24
96053 Zvolen
Slovenská republika
e-mail: zandrovicova@gmail.com

POSTOJE MLÁDEŽE K MORÁLNÝM NORMÁM STOJACIM NA STRÁŽI ŽIVOTA A RODINY (NA PŘÍKLADE SPIŠSKÉJ DIECÉZY)

Ondrej ŠTEFANĀK

The attitudes of young people that protect life and family (on an example of Spiš diocese)

This sociological paper considers the attitudes of young people to four moral norms that protect life (prohibition of abortion and euthanasia) and family (prohibition of infidelity and divorce). This is done in the context of discussions about contemporary forms of thinking and moral attitudes of today's people in concrete socio-cultural circumstances. Consideration is also given to the differences between groups of young people with various demographical, social and religious characteristics. This sociological paper is based mainly on the results of empirical research that was carried out in November 2006.

Možno prijať ako pravdu, že človek je vo všetkých aspektoch svojej ľudskej prirodzenosti nerozlučne spojený so spoločnosťou, v ktorej žije. Dosahuje svoje ciele a realizuje svoje potreby prostredníctvom rôznych foriem a druhov sociálneho života. Ľudská osobnosť je dielom Stvoriteľa, je tiež dôsledkom samorozvoja človeka, ale aj pôsobenia naň prirodzeného i sociálneho prostredia, v akom žije ([18], 7, 13). Predstavujúc vybrané morálne postoje slovenskej mládeže je preto potrebné pamätať na hlavné historické i súčasné sociálno-kultúrne činitele, ktoré majú na túto mládež prirodzený vplyv. Súčasnú situáciu slovenskej mládeže je teda potrebné vnímať z jednej strany v kontexte európskom alebo až svetovom; z druhej strany taktiež v historickom kontexte. ([15], 278 – 279)

Možno povedať, že tá umelá prekážka (socialistický systém) v istom stupni pomohla kresťanstvu na Slovensku. Spôsobila vznik istého konzervativizmu, a to uchránilo Cirkev pred mnohými excesmi, ktoré v dôsledku modernizácie priniesli nové problémy v Cirkvi v západných krajinách Európy. Cirkev na Slovensku si zachovala mnoho prvkov, ktoré Európa nerozvážne odhodila ([1], 117). Avšak v súčasnej dobe je vplyv západnej kultúry veľmi silný aj na Slovensku a neustále silnie. Na základe načrtnutého sociálno-kultúrneho kontextu sa nasúva otázka: Aká je dnešná slovenská mládež? Je to zaiste otázka veľmi ťažká, a predovšetkým komplexná. V súvislosti s tým nemožno podať vyčerpávajúcu odpoveď. Podľa maďarského sociológa M. Tomka, je Slovensko – spolu s Poľ-

skom, Rumunskom a Chorvátskom – najreligióznejším krajom v Stredovýchodnej Európe ([17], 43). Na otázku, či sa pomerne vysoká úroveň religiozity odráža aj v konkrétnych morálnych postojoch mládeže, sa pokúsím čiastočne odpovedať v tomto referáte.

Podstatná časť toho, čo tu predstavujem, pochádza z vlastného empirického výskumu¹. Na základe niekoľkých konkrétnych otázok, situovaných v ankete, predstavím postoje súčasnej mládeže, vzťahujúce sa na dve hodnoty: menovite na hodnotu ľudského života a na hodnotu rodiny. Taktiež poukážem na rozdiely v postojoch konkrétnych skupín mládeže – vzhľadom na vybrané demografické, sociálne a náboženské charakteristiky.

1. Mládež a hodnota ľudského života

Najčastejšie akceptovanou normou Dekalógu je zákaz zobrať človeku život. Aj vo vlastnom empirickom výskume ju považuje za záväznú 90,1 % skúmanej mládeže. Sociologické analýzy, dotýkajúce sa postojov súčasných k morálnym normám Dekalógu, nepoukazujú na radikálny pokles akceptácie všeobecne záväzných morálnych hodnôt a noriem. Prechod od objektívnej morálky k morálke individuálnych opcí sa uskutočňuje skôr na úrovni konkrétnejších morálnych regúl, najmä vzťahujúcich sa na manželsko-rodinné otázky.

Katechizmus Katolíckej cirkvi veľmi konkrétnym spôsobom hovorí o morálnych normách, ktorým chcem venovať pozornosť. Majúc na zreteli normu zákazu umelého prerušenia alebo – precíznejšie povedané – ukončenia tehoten-

¹ Ide o kvantitatívny výskum za pomoci dotazníka ankety. Terénne zbieranie dát sa uskutočnilo v novembri roku 2006. Cieľovou skupinou (základným súborom) bola 17-18 ročná mládež Spišskej diecézy. Vstupnou podmienkou bola zásada „3x3x3“: tri mestá z rôznych regiónov diecézy (Spiš, Liptov, Orava); v každom meste tri rôzne typy škôl (Gymnázium, Stredná Odborná Škola s maturitou, Stredná Odborná Škola bez maturity); v každej škole tri triedy 17-18-ročnej mládeže (tretiaci stredných škôl, resp. štvrtáci osemročných gymnázií). Túto podmienku sa mi podarilo zrealizovať z veľkej časti (keďže v niektorých školách neboli tri triedy 17-18-ročnej mládeže). Zo základného súboru bol zámerno-náhodným spôsobom (zámerne boli určené mestá – Poprad, Ružomberok a Tvrdošín; školy a triedy boli určené náhodne) vyčlenený výberový súbor, ktorý tvorilo 663 mladých ľudí (24 tried z 8 štátnych a jednej cirkevnej školy). Zrealizovaný súbor predstavuje 629 respondentov, čo tvorí 94,87 % výberového súboru. Vzhľadom na pohlavie sa v zrealizovanom súbore nachádza 52,8 % chlapcov a 47,2 % dievčat. Vzhľadom na veľkosť aktuálneho bydliska je tam 49,8 % mládeže z dedín, 16,3 % mladých ľudí z menších miest a 34,0 % respondentov z väčších miest Spišskej diecézy.

stva, v ňom môžeme čítať: „Diet’a má už od svojho počatia právo na život. Priamy potrat, to znamená chcený ako cieľ alebo ako prostriedok, je ‘hanebný čin’, ktorý závažne protirečí morálnemu zákonu“ ([6], 562). Katolícka cirkev veľmi silne zdôrazňuje hodnotu ľudského života, od počatia až po prirodzenú smrť. Rozhodne sa dožaduje aj právnej ochrany nenarodených. ([12], 342 – 343)

Štatistická ročenka Slovenskej republiky informuje, že v roku 2005 bolo na Slovensku vykonaných 35,4 umelých ukončení tehotenstiev na 100 narodených detí. ([16], 32 – 33) V takomto sociálno-kultúrnom kontexte sa formujú aj pohľady mladej generácie v tejto oblasti. Pre získanie odpovede na otázku, aké tie postoje mládeže skutočne sú, bola v ankete položená otázka: Ohodnot’ prax interrupcie. V celej skupine skúmanej populácie považuje interrupciu za morálne dovolenú 16,1 %, za morálne dovolenú v závislosti od situácie 28,6 %, za morálne nedovolenú 48,8 %, nevie sa vyjadriť 5,7 % a odpoveď neudelilo 0,8 % skúmanej mládeže.

Dôležitým aspektom morálnej orientácie je presvedčenie o absolútnom alebo relatívnom charaktere morálnych noriem. V postmodernej spoločnosti sa zdá udomáčať druhý zo spomenutých typov. ([3], 248) Je to vidieť aj v opisovanej anketovej otázke. Len menej ako polovica mladých ľudí rozhodne odmieta umelé ukončenie tehotenstva. V niektorých okolnostiach túto prax ospravedlňuje takmer jedna tretina skúmaných. Je ťažko presne povedať, aké okolnosti má mládež na mysli vyberajúc túto možnosť odpovede – môže to byť ohrozenie života matky, choroba dieťaťa, ale aj ekonomická situácia rodiny a pod. Tento výsledok možno čiastočne porovnať s podobným ukazovateľom pre celú slovenskú spoločnosť, ktorá podľa M. Krivého v okolo 60 % dezaprobuje prax umelého ukončenia tehotenstva. ([9], 32)

Charakteristiky, ktoré štatisticky významným spôsobom odlišujú postoje skúmanej mládeže k abortu, sú: veľkosť bydliska ($p < 0,0005$; $V = 0,235$), vzťah k viere ($p < 0,0005$; $V = 0,305$) a účasť na svätej omši ($p < 0,0005$; $V = 0,346$). Vo väčších mestách minimálne v istých okolnostiach akceptujú umelé ukončenie tehotenstva takmer dve tretiny mladých ľudí. Vzhľadom na deklarovaný vzťah k viere sa najviac odlišuje skupina hlboko veriacich, ktorá až v 85,1 % považuje opisovanú morálnu normu za správnu bez ohľadu na situáciu. Najvýraznejším korelátom postojov k interrupcii je účasť na svätej omši. Zdá sa, že počúvanie učenia Cirkvi, resp. vysvetlení morálnych noriem, výrazne vplýva na postoje mladých ľudí v opisovanej otázke.

Prejdime teraz k postojom skúmanej mládeže k eutanázii. Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí: „Priama eutanázia – nech by na ňu boli akékoľvek dôvody a použili sa akékoľvek prostriedky – spočíva v usmrtení telesne alebo mentálne postihnutých, chorých alebo umierajúcich. Je morálne neprijateľná“ ([6], 553). V ankete bola situovaná aj nasledovná otázka: Ohodnot' prax eutanázie. V celej skupine mládeže považuje eutanáziu za morálne dovolenú 19,9 %, za morálne dovolenú v závislosti od situácie 40,5 %, za morálne nedovolenú 33,1 %, nevie sa vyjadriť 5,7 % a odpoveď neudelilo 0,8 % skúmaných mladých ľudí. Aj na základe výsledkov vlastného sociologického výskumu sa zdá, že v súčasnosti sa vysoko cení kvalita života, menej sa cení život ako taký. Ostáva otvorenou otázkou: „Kvalita čieho života?“

O štatisticky významných koreláciách možno v otázke eutanázie hovoriť vzhľadom na pohlavie ($p = 0,003$; $V = 0,148$), veľkosť bydliska ($p < 0,0005$; $V = 0,197$), vzťah k viere ($p < 0,0005$; $V = 0,232$) a účasť na svätej omši ($p < 0,0005$; $V = 0,293$). Dievčatá častejšie než chlapci považujú eutanáziu za morálne dobrú alebo zlú v závislosti od konkrétnej situácie; chlapci ju častejšie než dievčatá akceptujú bez ohľadu na situáciu. Mládež z menších obydľí v súlade s očakávaniami častejšie informuje o postoji *pro life*, kým mladí ľudia z väčších obydľí o postoji *pro choice*. Vzhľadom na deklarovaný vzťah k viere a účasť na svätej omši sa najviac odlišujú krajné skupiny mládeže – hlboko veriaci a ľahostajní alebo neveriaci; pravidelne zúčastňujúci sa na svätej omši a nepraktizujúci.

Konkludujúc reflexie o postojoch skúmanej mládeže k hodnote života v jeho počiatkovej a finálnej fáze možno tvrdiť, že náboženské orientácie sú najvýraznejším korelátom postojov k morálnym normám zakazujúcim umelé ukončenie tehotenstva a eutanáziu, čo svedčí o skutočnom vplyve učenia Cirkvi na tento typ morálnych postojov. ([4], 265) Vo vzťahu k demografickým a sociálnym charakteristikám sa výraznejšie korelácie zaznamenávajú v prípade veľkosti aktuálneho bydliska. Zároveň je v tejto súvislosti potrebné podčiarknuť, že sociálno-kultúrne a sociálno-morálne zmeny, prebiehajúce v skupinovom vedomí mládeže, sú vážnou výzvou pre Cirkev, ktorá nemeniteľne stojí na stráží života človeka – každého človeka.

2. Mládež a hodnota rodiny

Podľa filozofie kresťanského personalizmu je rodina časťou spoločnosti, ktorej hodnota a súdržnosť spočíva na vzájomnej láske. V rodine človek nado-

búda elementárne poznatky o svete a spoločnosti. Niekedy sa zvykne tvrdiť, že rodina je „hniezdo“ alebo tiež „kolíska“ každého človeka. Ona formuje duchovne, a v tom aj morálne, ľudskú osobu. ([7], 271 – 272)

Túto základnú a zároveň úžasnú hodnotu sociálneho i osobného života chránia rôzne morálne normy. Katechizmus Katolíckej Cirkvi hovorí: „Jednota, nerozlučiteľnosť a otvorenosť pre plodnosť sú pre manželstvo podstatné. Polygamia (mnohoženstvo) je nezlučiteľná s jednotou manželstva. Rozvod rozlučuje, čo Boh spojil. Odmietnutie plodnosti zbavuje manželský život jeho najvzácnejšieho daru, ktorým je dieťa“ ([6], 420). „Zmluva, ktorú manželia slobodne uzavreli, zahŕňa vernú lásku. Ukladá im povinnosť chrániť nerozlučiteľnosť svojho manželstva“. ([6], 577)

Podľa deklarácií skúmanej populácie, normu zákazu cudzoložstva rozhodne alebo skôr akceptuje 80,9 % mladých ľudí. Tento ukazovateľ nehovorí o výraznom nedocenení hodnoty jednoty a nerozlučnosti manželstva vo všeobecnej rovine. V ankete bola umiestnená aj otázka: Ohodnot' prax manželskej nevery. V celej skupine skúmanej populácie považuje manželskú neveru za morálne dovolenú 1,6 %, za morálne dovolenú v závislosti od situácie 14,5 %, za morálne nedovolenú 79,7 %, nevie sa vyjadriť 3,5 % a odpoveď neudelilo 0,8 % mládeže. Na základe týchto ukazovateľov možno tvrdiť, že rodina ako osobná i sociálna hodnota má vo vedomí slovenskej mládeže skutočne veľký význam. Tieto výsledky možno čiastočne porovnať s ukazovateľmi pre celú slovenskú spoločnosť, ktorá v ponad 80 % dezaprobue prax manželskej nevery. ([9], 32)

Vzhľadom na prijaté nezávislé premenné možno o štatisticky významných koreláciách hovoriť v prípade pohlavia ($p < 0,0005$; $V = 0,184$), vzťahu k viere ($p < 0,0005$; $V = 0,145$) a účasti na svätej omši ($p < 0,0005$; $V = 0,163$). Je zrejmé, že pri takom rozklade ukazovateľov, aký zaznamenávame v opisovanej otázke, nemožno očakávať príliš veľké percentuálne rozdiely medzi jednotlivými skupinami mládeže. Dievčatá jednak omnoho častejšie ako chlapci považujú manželskú neveru za morálne nedovolenú bez ohľadu na situáciu. Kým v prípade vzťahu k viere sa najviac odlišuje skupina ľahostajných k viere alebo neveriacich, v prípade účasti na svätej omši je to skupina pravidelne praktizujúcich mladých ľudí.

Prechod od morálnej normy zakazujúcej manželskú neveru k norme zakazujúcej rozvod možno čiastočne interpretovať ako prechod od „príčin“ k „dôsledkom“. Na úvod možno spomenúť, že podľa Štatistickej ročenky v roku 2005 bolo na Slovensku zaznamenaných 44,2 rozvodov na 100 uzavre-

tých manželstiev. ([16], 32 – 33) Aby sme získali odpoveď na otázku aké sú skutočné postoje mládeže k praxi rozvodov, v ankete vlastného sociologického výskumu bola situovaná aj nasledovná otázka: Ohodnot' prax rozvodu. V celej skupine mládeže považuje rozvod za morálne dovolený 19,7 %, za morálne dovolený v závislosti od situácie 49,6 %, za morálne nedovolený 25,8 %, nevie sa vyjadriť 4,0 % a odpoveď neudelilo 1,0 % mladých ľudí.

Postoje súčasných mladých ľudí sa pomerne často situujú „uprostred“ – morálne ohodnotenie rozvodu robia závislým na konkrétnych okolnostiach. Omnoho menej je tých, ktorí bránia nerozlučnosť manželstva v každej situácii. Ostáva otvorenou otázka, koľko je medzi akceptujúcimi rozvod v istých okolnostiach takých osôb, ktoré myslia skôr na manželskú odluku. Získaný výsledok možno opäť čiastočne porovnať s ukazovateľom pre celú populáciu Slovenska, ktorá v okolo 50 % dezaprobujeme prax rozvodu. ([9], 32)

Spomedzi prijatých nezávislých premenných konštatujeme v prípade postojov mládeže k rozvodu štatisticky významný vplyv veľkosti bydliska ($p < 0,0005$; $V = 0,206$), vzťahu k viere ($p < 0,0005$; $V = 0,254$) a účasti na svätej omši ($p < 0,0005$; $V = 0,295$). Možno si všimnúť, že len jedna desatina mládeže väčších miest považuje rozvod za morálne nedovolený bez ohľadu na situáciu. Medzi „hlboko veriacimi“ je rozvod dezaprobovaný až v 61,7 %; medzi „ľahostajnými k viere alebo neveriacimi“ len v 3,4 %. Taktiež rozdielna systematickosť v účasti na svätej omši vyvíja svoj výrazný vplyv na postoje skúmanej mládeže k rozvodu, hoci aj medzi pravidelne praktizujúcimi je značné percento tých, ktorí rozvod aspoň v určitých okolnostiach akceptujú (55,8 %).

Na záver možno opäť povedať, že náboženské orientácie sú najvýraznejším korelátom pohľadov na prax manželskej nevery a rozvodov. Vzhľadom na demografické a sociálne charakteristiky konštatujeme zaujímavé výsledky. Zdá sa, že dievčatá omnoho častejšie než chlapci odsudzujú „príčiny“ nevydareného manželstva (konkrétne v podobe manželskej nevery), no v prípade potreby volia radšej rozvod ako nevydarený život. Toto tvrdenie by však bolo potrebné dôkladnejšie preskúmať, čo môže byť zaujímavou propozíciou pre budúcnosť. Inou zaujímavosťou je, že mládež z menších obydľí omnoho častejšie dezaprobujeme rozvod než mládež z väčších obydľí, avšak v prípade hodnotenia manželskej nevery niet výrazných štatistických rozdielov. Zdá sa, že v menších obydľiach má naďalej značný vplyv sociálna kontrola prostredia, ktorá je vo väčších obydľiach viac alebo menej oslabená.

V dnešnom svete pozorujeme „voľnejší“ prístup k hodnotám. Zdá sa, že všetko možno spochybniť, všetko možno nahradiť – že život je len istou „hrou“ bez zodpovednosti. ([2], 68) Mnohí tvrdia, že postoj Cirkvi v otázkach manželskej a rodinnej morálky ju „stojí“ výraznú stratu dôvery. Je pravdou, že dnes už nie je možné udržať manželsko-rodinnú morálku sankciami kánonického práva. Cirkev však upozorňuje, že človek „uvoľnený“ z rodinných, sociálnych a morálnych väzieb sa stáva obeťou vlastnej alienácie a je vystavený rôznym formám dehumanizácie. ([11], 182)

3. Záverečné reflexie

Na záver našej „prechádzky po vybraných zákutiach záhrady morálnych postojov“ slovenskej mládeže je potrebné súhlasiť s názorom, že súčasnú mládež charakterizuje výrazný príklon k morálnemu relativizmu, ktorý sa spája s odmietaním morálneho rigorizmu ([10], 77). Výzvy, pred akými stojíme, sú čoraz viditeľnejšie, hoci hovorenie o kríze morálky je rovnako staré ako sama morálka. Rôznorodosť morálky, akú opisuje empirická sociológia, nie je v rozpore s presvedčením o jestvovaní morálnych noriem a hodnôt s absolútnou platnosťou, hoci závislých od konkrétneho sociálno-kultúrneho prostredia. Sprostredkované je empirická sociológia taktiež volaním po predchádzaní, resp. liečení morálneho relativizmu, ktorý sa stal neodmysliteľnou súčasťou každo-dennej životnej problematiky. ([13], 30 – 31)

Hľadania a odkrývanie pravdy (taktiež morálnej) je však úlohou veľmi ťažkou. „Človek kladie otázky a možno, cez tisícročia vlastnej histórie, hľadá na ne odpovede“ ([8], 122). Toto je naša úloha: odkrývať (nie produkovať) morálnu pravdu a spoločne formovať sociálny súlad. Dialóg medzi náboženstvami je v tejto situácii takisto podstatný ako dialóg medzi rôznymi etickými a kultúrnymi tradíciami. ([14], 86) Otázka kultúrnych – v tom aj morálnych – odlišností sa musí nachádzať v centre prebiehajúcich diskusií na tému formy našej „globálnej obce“. ([5], 27 – 28)

Literatúra:

- [1] CHALUPECKÝ, I.: Kultura katolicka w Słowacji w epoce „socializmu”. Jej stan aktualny i jej możliwy wkład w odnowę chrześcijaństwa w krajach Europy. In: ... (eds.): *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program*. Kielce : Wydawnictwo „JEDNOŚĆ” 1992, s. 107 – 118.

- [2] DOKULIL, M.: Morální hodnoty v současné etice a morálce. In: Gluchman, V. – Dokulil, M. (eds.): *Teoretické otázky etyki*. Prešov : PVT 1998, s. 61 – 83.
- [3] DOKTÓR, T.: Orientacje moralne. In: Borowik, I. – Doktor, T. (eds.): *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków : NOMOS 2001, s. 229 – 251.
- [4] DOKTÓR, T.: Postawy moralne – ochrona ludzkiego życia, podatki i pomoc bliźniemu, In: Borowik, I. – Doktor, T. (eds.): *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków : NOMOS 2001.
- [5] GIDDENS, A.: *Europe in the Global Age*. Cambridge : Polity 2007.
- [6] *Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava : Spolok Svätého Vojtecha 1998.
- [7] KOWALCZYK, S.: Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej. Lublin : Wydawnictwo KUL 2005.
- [8] KOWALCZYK, S.: *Filozofia kultury*. Lublin : Wydawnictwo KUL 2005.
- [9] KRIVÝ, V.: Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. In: *Sociológia* (2001), č. 1, s. 7 – 45.
- [10] MARIANŃSKI, J.: *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków : Zakład Wydawniczy NOMOS 1991.
- [11] MARIANŃSKI, J.: Nauczanie Jana Pawła II. o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce. In: *Ethos* (2004), č. 3, s. 161 – 182.
- [12] MARIANŃSKI, J.: Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej. Kraków : NOMOS 2004.
- [13] MARIANŃSKI, J.: Socjologia moralności w służbie społeczeństwa. In: Gorlach, K. – Niezgoda, M. – Seruga, Z. (eds.): *Socjologia jako służba społeczna. Pamięci Władysława Kwaśniewicza*. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, s. 21 – 35.
- [14] MCDONAGH, E.: Ethical Globalisation and Globalising Ethics. In: McDonagh, E. (eds.): *Ethical globalization. Christian Perspectives on Development Issues*. Maynooth : TROCAIRE 2005, s. 72 – 86.
- [15] MORICOVÁ, J.: Współczesna rodzina słowacka. Zagrożenia i szanse. In: *Ateneum Kapłańskie* (2007), č. 2, s. 278 – 289.
- [16] Štatistická ročenka Slovenskej republiky. Bratislava : VEDA 2006.
- [17] TOMKA, M.: Catholics and Protestants in Post-Communist Europe. In: Borowik, I. (eds.): *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*. Kraków : NOMOS 2006, s. 37 – 51.

- [18] TUROWSKI, J.: *Sociologia. Małe struktury społeczne*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL 2001.

PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD.
Pedagogická fakulta KU
Námestie Andreja Hlinku 56/1
034 01 Ružomberok
Slovenská republika
e-mail: ondrej.stefanak@gmail.com

WIELOKULTUROWOŚĆ – PODMIOT W SFERZE WARTOŚCI W EPOCE PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI

Elżbieta STRUZIŁ

Multicurrency – the subject in the sphere of values in the epoch of late modernity

The article presents the main tendencies of multicurrency ideology referred to the description of modern culture communities, ethnic problems, culture differences. Social and culture transformations, globalization process, hybridization, redefining of the frontiers, coexistence of cultures and the variety of value system place the subject in the axiology space. In this context Ch. Taylor's, W. Welsh's, R. Shusterman's and Z. Bauman's attitudes have been presented, the ones that deal with the culture identity and self-creation of the subject.

Pojęcia globalizacji, wielokulturowości, transkulturowości, hybrydyzacji, redefinicji granic, koegzystencji kultur i wielości systemów wartości, kształtują współczesny dyskurs kulturowy i społeczny. A. Zachariasz, rozważając problem dyferencjacji i wielości kultur w aspekcie globalizacji, podkreśla rolę kształtowania nowych systemów znaczeń i właściwych dla nich systemów wartości. „Globalizacja jest zarazem jednoznaczna z kumulacją systemów wartości”. ([22], 297; [23]) Obecność człowieka w kulturze (*homo contemplator* i *homo creator*) wyraża się poprzez realizację określonych systemów wartości, kształtujących warunki współczesnej podmiotowości. Również J. Bańka z perspektywy eudemonizmu, podkreślając znaczenie mechanizmu identyfikacji i projekcji kulturowej charakteryzującej „mutacje kulturowe”, postrzega konieczność wyboru wartości. „Wartości, które wiążemy z bytem, wymagają byśmy zajmowali wobec nich postawę w teraźniejszości”. ([1], 194; [3]) Egzystencja w warunkach wielokulturowości, stymuluje twórczą podmiotowość i świadomość aksjologiczną podmiotu do autonomicznego procesu komunikowania systemu wartości. Wyraża to mechanizm identyfikacji odsyłający do tradycji i obiektywnych systemów wartości, natomiast mechanizm projekcji dotyczy przyszłości, lecz sens ma jedynie w teraźniejszości. ([2], 85)

Idee pluralizmu kulturowego sformułowane w latach 20-tych XX wieku, podejmujące kwestię etniczności i asymilacjonizmu (H. Kallen, R. Bourne) ([18], 21 – 23), stały się fundamentem współczesnej ideologii wielokulturowości, która począwszy od lat 80-tych zaczyna wyznaczać główne trendy analiz zjawisk społecznych i kulturowych współczesnych społeczności. Spektrum analiz zjawiska wielokulturowości – etniczność i polityka różnic kulturowych, problem tożsa-

mości kulturowej, polityka społeczna wobec etniczności –integrują różne perspektywy badawcze – filozoficzną socjologiczną, kulturową, psychospołeczną, politologiczną i ekonomiczną. Analizy problemu etniczności i wielokulturowości „cywilizacji amerykańskiej” i struktury społeczno-kulturowej społeczeństwa kanadyjskiego, przyczyniły się do zdefiniowania fundamentalnych założeń „wielokulturowości oficjalnej” ([12], 147), uznającej zasadę równości kultur i wartość różnorodności, wzmagającą stosowania zasady tolerancji. Akty legislacyjne oraz zasady polityki kulturowej usankcjonowały idee wielokulturowości, respektującej etniczność i kulturową heterogeniczność w społeczeństwach, ideał równości i poszanowanie praw mniejszości etnicznych oraz idei równouprawnienia podmiotów niezależnie od pochodzenia, rasy czy religii. Humanistyczna refleksja w tym zakresie, jako centralny uznaje problem tożsamości kulturowej, koegzystencję kultur, kumulację systemów wartości, komunikację transkulturową. Dialog międzykulturowy w obrębie indyferentnych systemów wartości prowadzi do poszerzenia horyzontów komunikacyjnych i wypracowania nowych kompetencji w procesie interakcji społecznych relacji „ja – inny”, „my – oni”. Idea „wielokulturowości oficjalnej” deklaruje uznanie różnorodności kulturowej, opartej „na takich wartościach etycznych, jak respektowanie odmienności, tolerancja, oraz zobowiązaniu do obrony wolności. Ponadto wielokulturowość nie ogranicza się do sfery kultury, lecz obejmuje swym zasięgiem życie społeczne, polityczne i gospodarcze”. ([12], 151) Współczesne dyskursy poszukując alternatywnych wykładni ujęcia wielokulturowości, uznają jego wieloznaczność zależną od perspektywy badawczej. E. Mozejko proponuje odróżnienie ideologii „oficjalnej” od jej alternatywnych ujęć „nieoficjalnych” ([12], 155) pozalegisłacyjnych, diasporycznych i acentrycznych. M. Herzfeld podkreśla, iż wielokulturowość, traktowana jako projekt polityczny, może zostać przekształcana w atuty polityczne będące podstawą roszczeń do poszukiwania wsparcia w zewnętrznych siłach politycznych i opinii publicznej, celem zabezpieczenia interesów grup i nacji. Tym samym może posiadać duże znaczenie w „polityce tożsamości” oraz „wojnach kulturowych”. ([9], 210) W debacie na temat multikulturalizmu, formułowanej w latach 80-tych, M. Novak postuluje nowy typ kultury, łączący postulaty etniczności i uznania pluralizmu kulturowego z ideami współczesnego liberalizmu. Szczególny wkład w rozwój ideologii wielokulturowości wnieśli kanadyjscy filozofowie W. Kymlicki oraz Ch. Taylor. Sformułowane przez W. Kymlickiego tezy multikulturalizmu (polietniczności) uznają ważność problematyki tożsamości etnicznej w kontekście postulatów uznania równości różnych kultur. W ramach

polityki multikulturalizmu, sformułowano szereg postulatów i „praw ochronnych” promujących równość pomiędzy grupami (wykluczając dominację jednej z nich). W perspektywie dyskusji z tezami liberalizmu, podejmowane zostają kwestie prawa jednostki i prawa grup (kolektywne), hierarchii wartości preferowanych przez jednostkę i afirmowanych przez wspólnotę. Stanowisko Ch. Taylora w kwestii wielokulturowości wyraża szeroko dyskutowany esej *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (1992). Narracyjna koncepcja tożsamości, podobnie jak u A. MacIntyre, wyrasta z krytyki dyskursu moralnego. ([15]) Tożsamość podmiotu rozważana w horyzoncie etycznym, stabilizuje się w kontekście narracji wspólnotowej, wpisanej w szerszy horyzont narracji kulturowo-historycznej. W *Źródła podmiotowości* pisze: „Wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej(...) w której pojawiają się pytania, o to, co dobre, a co złe”. ([19], 54) Za fundament podmiotowej autokreacji uznaje dialogiczność i interakcje wpisane w horyzont społeczny i kulturowy. „Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców(...), którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia: w innej znów relacji - do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia(...) Podmiotowość istnieje w obrębie czegoś, co nazywam „sieciami rozmowy”. ([19], 70) Definiowanie podmiotowej tożsamości dokonuje się w dwóch wymiarach – horyzoncie moralnym i sferą wartości (moralnych i duchowych) oraz w wymiarze wspólnoty. Proces narracyjnego konstruowania tożsamości, dokonuje się – zdaniem Taylora – w obrębie społeczności i kultury, w sferze jej języka. Wpisany w ramy wspólnoty i kultury proces, nie jest w pełni autonomiczny, gdyż zakłada konieczność negocjowania warunków uznania tożsamości („polityka uznania”). Jak wskazuje A. Szahaj, w rozważaniach Taylora funkcjonują „dwie polityki pozostające ze sobą w konflikcie: równej godności i praw jednostek, oraz polityka różnicy, podkreślająca odmiennność tożsamości jednostek i grup”. ([18], 25) Kontrowersyjna wydaje się dla Taylora teza, uznania bezwarunkowej równości wszystkich kultur. Preferuje raczej postawę „otwartości na ich wartość”. Analizy wielokulturowości Ch. Taylora, torują drogę ku ideom tolerancji i akceptacji odrębności kulturowej, stymulują również impuls do radykalnego postawienia kwestii tożsamości podmiotu i roli czynników kulturowo-społecznych. Aprobowana ideologia multikulturalizmu i formułowane w jej ramach postulaty „polityki uznania” i tolerancji, nie jest jednak bezkrytycznie akceptowana, gdyż zawęża rozumienie samego zjawiska, rezygnując z głębszych analiz złożonych układów społeczno-politycznych, ekonomicznych i egzysten-

cialnych. Krytycy ideologii multikulturalizmu (R. Rorty, T. Gitlin, N. Fraser) sygnalizują szereg negatywnych zjawisk społecznych zintegrowanych ze sferą ekonomii i polityki; m.in. pogłębiające się różnice ekonomiczne i nierówności społeczne, dystrybucja władzy i poczucie alienacji grup etnicznych i rasowych. Fundamentalny w tym ujęciu problem tożsamości kulturowej, wiąże się z dramatycznymi wyborami pomiędzy wartościami uniwersalnymi (globalnymi) a wartościami znamienymi danej społeczności (globalność/lokalność). Problem relatywizacji wartości, wykorzenienia i alienacji, zagraża pojęciu solidarności i konsolidacji grup etnicznych. Złożony charakter wielokulturowości z perspektywy socjologii i filozofii kultury analizuje Z. Bauman. Preferowany integrujący opis ujawnia złożone relacje korespondencji między strukturą społeczno-kulturową a procesami globalizacji. Wielokulturowość, analizowana w tej perspektywie, stanowi efekt procesów transformacji społeczno-kulturowych procesu globalizacji i charakteryzujących ją zjawisk - rozpadu tradycyjnych instytucji społecznych, sytuacji niepewności i ryzyka, istnienia społeczeństwa informacyjnego, zjawisk konsumpcjonizmu, rozwoju biotechnologii. Warunki „płynnej nowoczesności” ([5]) skłaniają do rewizji pojęcia tożsamości ([6], 29), rozumianej zarówno jako indywidualny refleksyjny projekt jednostki, jak i „tożsamości kolektywnej”. Problem tożsamości jawi się w kontekście zjawisk globalizacji, jako kreacja nowych mechanizmów społecznych, dążących wtórnie do scalenia i tworzenia nowej „kolektywnej tożsamości” opartej na wspólnocie losu lub przeznaczenia. W *Etyce ponowoczesnej* analizuje zjawisko konstruowania „przestrzeni społecznej” i „tożsamości zbiorowych”, w których kryterium różnic kulturowych może spełniać funkcję konsolidacji społeczności. Podkreśla jednak negatywną tendencję cechującą współczesną kulturę, którą charakteryzuje niechęć oraz niewydolność państw do piastowania roli „dostarczycieli nowych formuł tożsamościowych” ([4], 317), kreujących podstawy tożsamości narodowej, czy kulturowej. W procesie organizacji przestrzeni społecznej, fundamentalne znaczenie - sądzi Bauman - nadano samej strategii konstruowania tożsamości, wpisanej w charakter dyskursu kulturowego, akcentującego wspólnotowy charakter oparty na wartościach i postawach wobec różnic kulturowych. Strategia ta, nie zapewnia jednak wzajemnej tolerancji koegzystujących kultur. W sferze praktyki politycznej przyczynia się do radykalizacji podziałów typu „My-Oni”, generując strategię wobec „obcości” i „inności” kulturowej - strategię „antropofagiczną” i „antropoemiczną” ([5], 272; [6]). W perspektywie projektu multikulturalizmu, kwestią nadrzędną wydaje się niwelowanie granic i różnic (My-Oni) wyzwających wspólne

działanie i solidarność. Rozważając warunki uzyskiwanej jedności - „przez podobieństwo czy różnicę?”, konstatuje, iż „najbardziej obiecującym rodzajem jedności okazuje się tutaj jedność osiągnięta – (...) codziennie od nowa, poprzez spór, debatę, negocjacje i kompromisy między wartościami, preferencjami i wybranymi sposobami życia oraz definiowania własnej tożsamości poprzez wielu różnych, lecz zawsze autonomicznych w swoich decyzjach, mieszkańców polis”. ([5], 276) Kwestie wielokulturowości podejmuje Z. Bauman również w *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. ([7]) Polemizując krytycznie z tezami W. Kymlickiego oraz ideologiami liberalizmu i komunitaryzmu ([7], 323 – 345), dostrzega szereg negatywnych zjawisk projektu multikulturowego – nacjonalizm, nierówności społeczne, dystrybucja władzy, funkcjonowanie nowych form mechanizmów wykorzeniających, procesy alienacji. Wielokulturowość, analizowana w kontekście globalizacji, procesów transformacji społeczno-kulturowych, wskazuje na istotną zależność procesów makro i mikrosocjalnych. Ujawnia ścisły związek pomiędzy procesami transformacji a problemem redefinicji tożsamości kulturowej i kolektywnej, oraz procesami podmiotowej autokreacji, znajdującej realizację w aktywnej i otwartej postawie wobec wartości. Współbieżnie z ideologią wielokulturowości, rozwija się teoria transkulturowości, podejmująca kwestie autokreacji podmiotu w przestrzeni estetycznej, etycznej i aksjologicznej. Współczesne teorie transkulturowości akcentują element otwarcia i integracji wartości jednej kultury na grunt innej kultury. Pojęcie „transkulturowości”, zauważa K. Wilkoszewska – „zakłada inter – czy też transdyscyplinarność” ([21], 9), projektującą perspektywę nowych badań nad zjawiskami kultury, łączącą różne dyscypliny badawcze - estetykę, filozofię, antropologię kultury, etnologię, filozofię religii, jak również psychologię. Formułowane nowe dyscypliny, tj. estetyka transkulturowa, czy też psychologia transkulturowa wpisana w psychologię kultury, odnosząca się do „przeżyć transkulturowych i transkulturowego wymiaru tożsamości”. ([8], 186) Psychologia transkulturowa zakłada badanie wzajemnych interaktywnych relacji psyche – kultura, prowadzących do wyjaśnienia kulturowych źródeł podmiotowej tożsamości. W perspektywie estetyki transkulturowej podejmującej kwestie estetycznej kreacji własnego „ja”, podmiotowej tożsamości wpisanej w kontekst procesów kulturowych i społecznych procesów globalizacji, społeczeństwa informacyjnego, nowych mediów elektronicznych, estetyzacji rzeczywistości, hybrydyzacji i etniczności, multikulturalizmu, formułowane zostają koncepcje transkulturowości W. Welscha i R. Shustermana. Koncepcja transkulturowości Welscha „wprowadza w miejsce idei całościowych kultur –

ideę sieci kulturowych”. ([21], 14) W tym sensie akcentuje się wzajemne przenikanie i otwartość, zacieranie granic, zmianę wartości i znaczeń, dynamizm - definiujące charakter rzeczywistości i określające warunki kreacji podmiotowej tożsamości. „Transkulturowość - twierdzi Welsch – istnieje nie tylko na makropoziomie całych społeczności, ale sięga też mikropoziomu tożsamości indywidualnej”. ([20], 34) Transkulturowa tożsamość integruje elementy własnej kultury, dla której charakterystyczny jest pluralizm opcji, jak i elementy innych kultur asymilowane poprzez kryterium mentalnej „bliskości”. Tożsamości transkulturowe charakteryzuje wrażliwość i otwartość na sferę wartości, przez co, sadzi Welsch, stają się zdolne do tolerancji odmienności kulturowej. Analizy R. Shustermana fenomenu wielokulturowości i transkulturowości kształtują się zarówno w kontekście założeń somatoestetyki i filozofii pragmatycznej, jak i indywidualnych doświadczeń. Zgłębiając krytycznie ideę multikulturalizmu, polemizując z argumentami Ch. Taylora, rozpatruje filozoficzne aspekty ideologii pod kątem ich zintegrowania z własnym projektem estetycznej jaźni. „Interesuje mnie głównie to – wskazuje Shusterman – w jaki sposób można włączyć idee wielokulturowego zrozumienia do projektu kształtowania samego siebie, w którym impuls estetyczny zostaje nakierowany na przebieg życia, a filozofia jest pojmowana i uprawiana jako krytyczna i ulepszająca sztuka życia”. ([16], 226) Formulowana nowa perspektywa zakłada narrację podmiotu „jedność Ja” znajdującą źródło w „integracyjnej partycypacji” „kulturowo innego” w sobie. Jedność „Ja” jest kształtowana poprzez społeczną i kulturową interakcję i ma swoje źródło w „stabilności i spójności Ja w procesie transformacji”. ([16], 233) Społeczne interakcje z kulturowo „innym” wzmacniają poczucie własnej tożsamości (kulturowej Jaźni). Mechanizmy przeciwstawienia i asymilacji ujawniają, że „nasze kulturowe jaźnie są tak naprawdę złożone z elementów kulturowej inności”. ([16], 237) W perspektywie wielokulturowości Shusterman analizuje problem etniczności i cielesności, problem podmiotowej tożsamości i rolę narracji w procesie autokreacji ([17], 235 – 257; [11]). Problem tożsamości osobowej i kulturowej analizowany w perspektywie transkulturowości, ujawnia mechanizmy twórczego procesu kreacji podmiotu, posiada również szczególne znaczenie w kontekście własnych doświadczeń Shustermana. Pojęcie transkulturowości gruntownej analizie poddaje E. Rewers ([14]) wpisując je w kontekst pojęć wyrażających kondycję współczesnej kultury, tj. globalizacji, wielokulturowości, globalności. Krytyczne studia kulturoznawcze i projekty „transnarodowej antropologii” wpłynął na kształt nowego dyskursu i redefinicji tradycyjnych pojęć i centralnych kategorii

antropologii kulturowej i społecznej. Postulat wykreowania nowego typu dyskursu i interpretacji zjawisk kulturowych i społecznych współczesności, zawiera projekt A. Appadurai „antropologii bez granic”, „transnarodowej antropologii”. ([13], XXVII, 75)

Literatura

- [1] BAŃKA, J.: Eurorecentywnizm czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów. Katowice : Śląsk 2002.
- [2] BAŃKA, J.: Nowa encyklopedia nauk filozoficznych. T.1. Poznań : Stow. Psychologia i Architektura 2002.
- [3] BAŃKA, J.: Eurorecentywnizm i kształtowanie kultury duchowej Europy. In: Zachariasz A. L. (ed.): Byt i powinność czyli status i funkcje wartości. Rzeszów : Uniw. Rzeszowski 2005, s. 265 – 270.
- [4] BAUMAN, Z.: Etyka ponowoczesna. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN 1996.
- [5] BAUMAN, Z.: Płynna nowoczesność. Kraków : Wydawnictwo Literackie 2006.
- [6] BAUMAN, Z.: O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie. In: Kalaga, W. (ed.): Dylematy wielokulturowości. Kraków : Universitas 2004, s. 13 – 39.
- [7] BAUMAN, Z.: Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa : Sic! 2000.
- [8] DUDEK, Z.: Wprowadzenie. Od uniwersum mitologicznego do transkulturowego wymiaru psyche. In: Dudek, Z. W.- Pankalla, A. (eds.): Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe. Warszawa : Eneteia 2005, s. 167 – 189.
- [9] HERZFELD, M.: Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie. Kraków : Wyd. UJ 2004.
- [10] LYOTARD, J.-F.: Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy. Warszawa : Aletheia 1997.
- [11] MITEK, A.: O estetycznych aspektach wielokulturowej autokreacji (Richarda Shustermana „sztuka życia”). In: Wilkoszewska, K. (ed.): Estetyka transkulturowa. Kraków : Universitas 2004, s. 61 – 78.
- [12] MOŻEJKO, E.: Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie globalizacji. In: Kalaga, W. (ed.): Dylematy wielokulturowości. Kraków : Universitas 2004, s. 141 – 161.

- [13] PUCEK, Z.: Arjun Appadurai i antropologia bez granic. In: Appadurai, A.: Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków : Universitas 2005, V-XXVIII.
- [14] REWERS, E.: Transkulturowość czy globalność? Dwa dyskursy o kondycji post-ponowoczesnej. In: Kalaga, W. (ed.): Dylematy wielokulturowości. Kraków : Universitas 2004, s. 119 – 139.
- [15] ROSNER, K.: Narracja, tożsamość i czas. Kraków : Universitas 2003, s. 24 – 37.
- [16] SHUSTERMAN, R.: O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej. Wrocław : Wyd. Alta 2 2007.
- [17] SHUSTERMAN, R.: Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Kraków : Universitas 2005.
- [18] SZAHAJ, A.: E PLURIBUS UNUM? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności. Kraków : Universitas 2004.
- [19] TAYLOR, CH.: Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej. Warszawa : WN PWN 2001.
- [20] WELSCH, W.: Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa. In: Wilkoszewska, K. (ed.): Estetyka transkulturowa. Kraków : Universitas 2004, s. 31 – 43.
- [21] WILKOSZEWSKA, K.: Ku estetyce kulturowej. Wprowadzenie. In: Wilkoszewska, K. (ed.): Estetyka transkulturowa. Kraków : Universitas 2004, s. 7 – 16.
- [22] ZACHARIASZ, A. L.: Kulturozofia. Rzeszów : Wydawnictwo WSP 2000.
- [23] ZACHARIASZ, A. L.: Wartości, czyli obowiązanie i powinność jako momenty bytowe kultury. In: Zachariasz, A. L. (ed.): Byt i powinność czyli status i funkcje wartości. Rzeszów : Uniw. Rzeszowski 2005, s. 15 – 27.

Dr Struzik Elżbieta
 Instytut Filozofii
 Uniwersytet Śląski
 Bankowa 11
 40-007 Katowice
 Polska
 e-mail:elzbieta.struzik@wp.pl

RÉTORIKA IMPOZÍCIE

Klement MITTERPACH

Rhetorics of imposition

The text addresses the problem of an intercultural communication with regard to the specific intracultural communication which is significant to the European thinking, philosophy. Martin Heidegger's understanding of philosophy as a historical response to and reinterpretation of its Greek origin, is my point of departure. I consider particular philosophers (Aristotle, Heidegger, Lyotard) at the point of their (mostly indirect) articulations of the question of „entering“ philosophy, thinking or pathic situatedness in being imposed by thinking as an uncalled for, excessive burden or task. The understanding of imposition interferes with the question of responsibility. To whom and to what are we responsible, responding in philosophical thinking? The question of the entering into thinking as well as its responsibility is articulated by using several meanings of the word „imposition“ as well as with the help of an excursion to Aristotle's Rhetorics as an exposition of the fundamental rhetoric situatedness of any philosophical endeavour.

Tému *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie* chápem predovšetkým ako tematizáciu súvislosti, resp. diferencie toho, na základe čoho rozlišujeme tzv. *súčasné* a *historické* podoby myslenia. Otázkou je, akú úlohu hrá tento rozdiel a jeho reflexia v chápaní medzikultúrnej komunikácie. Napriek tomu, že ide vlastne o podtitul podujatia s názvom *Európske kontexty interkultúrnej komunikácie*, budem ho považovať za všeobecnejší, pričom tento zastrešujúci názov celého podujatia, za jeho konkretizáciu.

Podoby myslenia, odpovede na to, čo je to myslenie, resp. výsledky filozofického či vedeckého myslenia nesporne ovplyvňujú nielen spôsob, akým o komunikácii uvažujeme, pojem komunikácie, ale i povahu komunikácie, teda predovšetkým komunikácie výsledkov takéhoto myslenia. Možno práve komunikácia smerom k inej kultúre je tou špecifickou črtou, resp. diferenciou „súčasnosti“ súčasného myslenia. Zdá sa, že práve filozofia reprezentuje programovo ohľaduplný postoj k odlišnosti kultúr. Filozofická konfrontácia s touto odlišnosťou je špecifická tým, že na jednej strane jej táto odlišnosť *imponuje*, zároveň však sama filozoficky „*im-ponuje*“ svoje nároky na tieto kultúry a ich sebaukľadávanie vtedy, keď túto odlišnosť explicitne prevezme ako otázku výkladu pojmu. V skutočnosti medzi kultúrami prebieha intenzívna výmena nielen informácií, ale

i mysliteľských komparatívnych skúseností. Táto výmena, aj keď prebieha medzi kultúrne rôzne zakorenenými ľuďmi, však ešte nie je zárukou, že ide o komunikáciu *interkultúrnú*. O tú ide až tam, kde sa explicitne tematizuje práve svojbytnosť kultúr, resp. kde sa táto svojbytnosť presadzuje nepriamo, ale o to nástojčivejšie v konfrontácii motivácií a očakávaní ako aj komunikačných rol, ktoré si komunikujúce strany pripisujú. Táto „svojbytnosť“ sa teda neukazuje ani tak v sebaafirmatívnych deklaráciách ako v diferencii univerzálnemu humanizmu nezrozumiteľného, resp. s ním nesúmerateľného, zámeru.

Napriek planetárnemu polylógu kultúr, ktorý je možný vďaka univerzálnemu rozšíreniu komunikačných technológií nie je jasné, čo vlastne táto svojbytnosť znamená, resp. čo znamená „komunikovať“ ju. Je tiež otázkou, či je samozrejmé, že kultúra stojí o komunikáciu svojej svojbytnosti, teda, či špecifickým rysom európskeho myslenia nie je práve tendencia explikovať svoju identitu zo svojho pôvodu a ten súčasne ako pôvod univerzálneho ľudstva a niečo podobné očakávať tam, kde sú kultúry voči takýmto motiváciám rôznym spôsobom rezistentné.

Európska filozofia vždy otvárala špecifickú možnosť artikulovať súvislosť medzikultúrnej komunikácie, pričom jej európskym špecifikom je fakt, že komunikuje sama so sebou práve *filozoficky*. Zdalo by sa, že možno štandardnejšie povedať, že ide o „komunikáciu“ s vlastnou minulosťou, ktorá sa nazýva tradovaním, odovzdávaním, prevzatím kultúrneho, resp. myšlienkového dedičstva. Táto komunikácia so svojou minulosťou však nie je „filozofická“ iba mimochodom, ale mohli by sme povedať, že je práve *filozofiou* samotnou. To znamená, že ide o svojbytnosť tejto *intrakultúrnej* komunikácie, kde otázka jej pôvodu je otázkou, na ktorú sa odpovedá práve v konfrontácii s určitou kultúrou, ktorá tento význačný vzťah k sebe iniciovala ako vzťah filozofický. Nie je samozrejmé, že svoju svojbytnosť konštituuje v „komunikácii“ ako dejinnej odpovedi svojmu *gréckemu počiatku*. Ide o odpovedanie svojmu počiatku ako jedinečnému počiatku a zároveň o komunikáciu naprieč dejinnou diskontinuitou. Svet starovekého Grécka je predsa minulý a svet súčasný nakoniec nededí iba grécke rysy. Dejinná diskontinuita však ani nie je možná ako diskontinuita historicky minulého, ale ako diskontinuita počiatku v jeho *opakovaní*.¹ Grécka kultúra je totiž signi-

¹ „Kedže je každý počiatok neprenosný, musí byť neustále opakovaný, výkladom vždy založený do jedinečnosti jeho počiatočnosti a tým do jeho nevyhnutného predbežného uchopenia.“ (prekl. K. M.)

fikantne minulou. Grécky počiatok je počiatkom času, minulosti, dejinnosti vôbec ako voči kritickej interpretácii otvorených pojmov. Je počiatkom nezaisteného pýtania sa, otvorenia diskontinuity a tým vôbec dejinného (a nie iba mýtického, tradičného, rodového, etnického) „seba-vzťahu“. Grécka kultúra je nielen „kultúrou“, ale počiatkom sveta ako fenoménu a pojmu. Napriek tomu sa táto „komunikácia“ s gréckym počiatkom nestáva obyčajným mýtizovaním autorskej prítomnosti gréckeho ducha ako vynálezcu pojmu, ale je ním iba vďaka dôrazu na jedinečnosť a nesamozrejmúť tohoto počiatku. Európske myslenie je preto napriek kultúrnej antropologickým či historickým výkladom tohoto počiatku od počiatku mysliteľskou konfrontáciou s *jedinečným*. Preto je tá konfrontácia základom dejinnosti, ktorá sa nekonštituuje radom dejinných udalostí, ale interpretáciou neredukovateľne jedinečného ako vlastného spôsobu reflexie gréckeho etnika, polis, resp. sveta fenoménov.¹

Nejde teda o návrat k historickému obdobiu, ku kultúrnej udalosti, ale k počiatku takýchto rozlíšení samotných. Tieto rozlíšenia sú však „použiteľné“ iba ak sa súčasne s ich použitím reflektuje ich povaha, resp. keď sa o nich znova rozhoduje. Ich trvanie potom nespočíva v uchovávaní, ale v ich iterácii, z povahy pojmového myslenia nevyhnutného opakovania v meniacom sa kontexte. Ide teda o interpretáciu počiatku vôbec, samozrejmosti predpokladov, na základe ktorých rozumieme času ako dejinnosti vlastného bytia (vlastnej svojbytnosti). Európska kultúra tak pozná nielen dejiny filozofie ale i filozofiu dejín, ktorá sa artikuluje v teóriách dejinného pohybu, resp. miesta európskeho dejinného pohybu a sveta. Identita európskej kultúry sa nedá jednoducho prevziať, či uchovať, ale sa konštituuje v dejinnom rozhovore, v *spôsobe* reči a nie v jej *obsahu*. Ak takto komunikuje kultúra sama so sebou, tak túto *intra-kultúrnu* komunikáciu možno chápe ako *inter-kultúrnu*, pričom práve tento spôsob exteriorizácie diferencie, predvedenia vnútornej diferencie ako vonkajšej, kvalifikuje ako *filozofický*. Ako sme už spomenuli, európskym špecifikom interkultúrnej komunikácie je jej komunikácia intrakultúrna, ktorá sa vlastne nazýva *filozofiou*. Nejde teda iba o dedičstvo, ale predovšetkým o to, akým spôsobom bude formulovať svoju

„Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt, in der Auseinandersetzung in die Einzigkeit seiner Anfänglichkeit und damit seines unumgehbaren Vorgreifens gesetzt werden.“ ([1], 55)

¹ Vďaka tejto konfrontácii s jedinečným, s jedinečnosťou počiatku, má pojem kultúry vôbec zmysel, keďže predpokladá kultúru ako svojbytný a jedinečný a nielen z rozmanitých aspektov komparovateľný a kvalifikovateľný sebvzťah.

diferenciu voči gréckej kultúre. Práve vďaka jej tematizácii má tendenciu dejinne sa situovať a vďaka určitej interpretácii európskej dejinnosti túto situovanosť zdôvodňovať.

Keď Heidegger uvažuje o pravde umeleckého diela, pripomína, že akonáhle zmizne svet určitého diela, ono prestáva byť dielom a stáva sa funkciou pragmatického zaobstarávania, napr. vzácnym, zberateľským artefaktom, predmetom špekulácie kunsthistorikov alebo filozofov.¹ Myslí toto „zmiznutie“ ako diferenciu voči inému svetu, pričom nejde o časový posun, interval medzi dvoma chronologicky radenými svetmi, ale o dejinný rozdiel? Alebo myslí svet, ktorý zmizol, pretože dnes napriek používaniu tohoto slova už nechápeme „svet“ ako fenomén, tj. nechápeme „svet“ ako horizont myslenia, ktoré sa nazýva filozofické? V *Bytí a čase* hovorí Heidegger o prehliadaní fenoménu sveta vo filozofii. Myslí tým grécky svet alebo „svet“ ako horizont antického myslenia? Heideggerovi vlastne nejde o „komunikáciu s gréckou kultúrou“, ale o odpovedanie tomu, čo tu z gréckeho sveta zostáva: teda na otázku, nakoľko dokážeme vidieť svet fenomenologicky.

Spôsob tohoto „pretrvania“ otázky gréckeho sveta a dvojznačnosť toho, čomu nás v tomto uchovávaní a prevzatí vystavuje, nezachytíme, ak za horizont filozofickej artikulácie zvolíme pojem *kultúry*. Ako už bolo spomenuté, špecifiky európskym konceptom medzikultúrnej komunikácie je pre Európu zásadný vzťah k antickému grécku, tj. nie ako kultúre, ale konkrétnejšie, k jeho mysleniu. K špecifiku každej interkultúrnej komunikácie zo strany Európy patrí teda vždy výzva ku konfrontácii s myslením diferencie *kultúry* a *sveta*. Zdá sa, že povaha takejto interkultúrnej komunikácie by mala rozhodnúť o tom, ako to bude s našim svetom, pričom je to asi naopak: podľa toho, ako rozumieme fenoménu sveta, pochopíme i povahu toho, čo je dnes faktom i projektom zároveň, teda interkultúrnej komunikácii. To je vlastne heideggerovský obrat. Jeho rutinnosť by som však doplnil: nejde tu o tzv. „vysporiadanie sa s vlastnými dejinami“ ale o to, čo stojí za to vôbec komunikovať, čo nechať počuť.

Nie je to práve to, čo nás zaujíma, keď sme odkázaní v myslení na starogrécky myslený „svet“? Nepýtame sa práve tak, čo z toho, čo sme ochotní považovať za starogrécke, je rozhodujúcim pre dešifrovanie povahy našej súčasnosti? „Čo nechať počuť“, to, zdá sa, implikuje selekciu, ktorá je filozoficky a politicky

¹ „Odnětí světu ani rozpad světa nelze již nikdy zvrátit. Díla již nejsou těmi díly, kterýmiž byla.“ ([2], 76)

vždy podozrivá. V európskom kontexte existuje určitý druh selekcie, ktorá je špecifickou mysliteľskou praxou, ktorá je dokonca výslovne zameraná na „komunikáciu“ s ne-filozofickým publikom, teda publikom, ktoré sa nerozhodlo odborne filozoficky zaujímať. Mám na mysli *rétoriku*, ktorá je v Aristotelovom pojednaní vlastne umením „*vypořádati možnou přesvědčivou stránkou každé jednotlivé věci*“ ([3], 30) Práve filozoficky zakorenená možnosť komunikácie medzi rečou každodenných všeobecných hľadísk a rečou, ktorá tieto hľadiská tematizuje a analyzuje v rámci špeciálneho odborného výkladu, aby nakoniec dokázala vďaka reflexii tohoto posunu a rozdielu rozprávať príbeh o bádání – to je špecifická možnosť rétoriky. Rétorika nie je iba praktickým prostriedkom na ovládanie verejnej mienky, ale predovšetkým spôsobom tematizácie rozdielu, ktorý otvára možnosť filozofického prevzatia reči, rozdielu pravdivého a pravdepodobného, kde presvedčivosť figuruje ako to, z čoho a v prospech čoho sa rozvíja na jednej strane politická a na druhej vedecká argumentácia.

Monologickosť, resp. dialogickosť európskej filozofie má vždy krypto-rétorický charakter, pretože (si) vždy predstavuje „tretieho“, rozhodcu, alebo niekoho, komu je tu z podstaty veci filozofie nevyhnutne otvorený prístup zvonka. Táto pozícia nemusí byť obsadená osobou, ale i vecou, a preto ju možno chápať aj ako „miesto“ toho, o čom je reč. V tomto zmysle výklad udeľuje veci jej „miesto“, ktoré ju nemusí situovať ako predmet našej reči, ale naopak do pozície proponenta, v ktorej vec rešpektujeme ako to, čo iniciuje, predkladá a tak vystupuje, zjavovuje sa vo „vlastnej“ reči. Táto úloha tak môže pripadnúť aj reči samotnej (bytie), reči, ktorá znamená predovšetkým distribúciu pozícií a v tomto zmysle je *impozíciou*. Vďaka nej sme „patriční“ (Gehörende), čo neznamená pridelenie úlohy či kompetencie. Znamená to, že sme *predstavení*, čo znamená, že každé naše načúvanie tomu, čo obsadzuje toto miesto je naším artikulujúcim predstavením sa. Túto úlohu „tretieho“, pozície distribuujuceho zakladajúceho môže striedavo obsadiť vlastne i partner v dialógu, a práve vďaka ústupu z tejto pozície, jej uvoľnením, s nami môže súhlasiť alebo nám môže oponovať. Rétorikou preto vôbec nemusíme myslieť iba politicky angažované rečenie, ktoré vychádza z určitého filozofického základu, resp. argumentačnej praxe. Rétoriku neurčuje iba jej verejný charakter. Je možnosťou reči, ktorá sa konfrontuje s tým, čo je mimo filozofie, pričom má vlastne nie persuasívnu, ale sprostredkovateľskú úlohu tlmočiť to, čo a na základe čoho filozof rozvážil niečo ako rozumné. K tomu však potrebuje súhlas. Snaží sa teda zaväzovať k rozhodnutiu, k zvažovaniu, rozumnosti, angažovanosti, nielen ako sa tradične zdôrazňuje

k súhlasu alebo nesúhlasu. I keď rétorika nie je filozofiou, je to práve európska filozofia, ktorá kultivuje prax, ktorá vďaka mysliteľskému pohľadu nabáda k rozvažovaniu mimo filozofie bez toho, že by touto cestou chcela presvedčať o správnosti filozofického života.

Grécky *kosmos* a odkrytie jeho štruktúra až po princípy je svetom, ktorý sa otvára v rétorickej situácii. To neznamená, že filozof svoje výklady verejne deklamuje, ale ich artikuluje vďaka reči, o ktorej Herakleitos hovorí, že je „spoločná“, resp. vďaka reči sveta, ktorej možno načúvať. Je spoločnou nie fakticky ale v predstavi, teda ako úloha, pretože ide vždy o úlohu iniciácie do spoločnej reči. Heidegger vlastne v svojom myslení gréckeho sveta, resp. sveta z gréckeho myslenia odкрýva tento rétorický charakter myslenia, ktorý je odpoveďou na počiatočné oslovenie a ani v jeho vyústení v metafyziku, ktorá okrem iného umožní odborné pojednanie o rétorike ako umení nájsť to presvedčivé na každej veci, sa táto oslovenosť nestráca. Preto môže Heidegger zdôrazniť, že nevyhnutnosť metafyzických princípov je nám *pririeknutá* (*Zuspruch*), avšak nie ako zákon, ale ako vynútenie nášho odpovedania, ktorým je myslenie. Heidegger teda ukazuje ďalší špecifický európsky rys jej vysporiadavania sa s iným. Ide o túto počiatočnú oslovenosť, o počiatok ako diferencovanú rétorickú situáciu, v ktorej odpovedáme na nárok, ktorý nás automaticky nefixuje do akejsi jednoduchšej pozície filozofov ako ľudí so spoločensky a odborne jasne definovanou pozíciou. Naopak súčasťou mysliteľskej odpovede je otázka tlmočenia filozofie, myslenia ako permanentnej deterritorializácie tam, kde sú roly iných ľudských aktivít relatívne stabilné a z hľadiska *locus communis* pochopiteľné. Súčasťou problému tlmočenia filozofie, súčasťou rétoriky ako tlmočenia myslenia, ktoré sa obracia k svojmu počiatku, je jej pedagogický a iniciačný charakter.

Filozofické myslenie je vlastne expozíciou troch výrazných rysov tejto dejinnej „komunikácie“: že sme vždy oslovení, že tlmočíme to, čo sme nevymysleli a že sme vlastnými žiakmi. Dejinnosť myslenia diferencie, dejinnosť gréckeho sveta a našej vzdialenosti voči nemu, sa odohráva v podobe takejto *rétoricko-pedagogickej situovanosti*.

F. Lyotard v krátkom texte *Adresa k běhu filosofování* tento autodidaktický rys pripomína rovnako ako aj proteovskú povahu filozofického myslenia, filozofovania. Zmysel jeho textu však spočíva v dôraze na paradoxnosť požiadavky „výuky filozofie“ a súčasne položenej otázky či sa filozofia ešte vôbec stretá s nejakou spoločenskou požiadavkou, či existuje nejaké očakávanie, ktoré by bolo možné chápať ako jej vlastné bremeno, resp. otázkou, voči komu je filozof zod-

povedný? Filozofia sa tu teda zrejme ocitá v úlohe rétoru, ktorého nárok sa napriek jeho snahe o *expozíciu* veci, exponovanie seba samého a iniciáciu do filozofického myslenia stáva iba rétorikou *impozície*, ktorá však už nedokáže tlmočiť, prípadne iniciovať jeho vlastné rozhodnutie, keďže to, čo exponuje ako filozofické myslenie je nesúmerateľné so spoločenskými cieľmi. Filozof, zdá sa, odpovedá, ale spoločensky nezodpovedá nikomu a ničomu. Expozícia či iniciácia už neexponuje pohyblivosť, dianie mysliteľského oslovenia a táto základná rétorická situovanosť sa už chápe iba ako rétorická persuasívna a maskujúca aktivita, kde sa *expozícia* pociťuje ako *impozícia*, ako nátlak, nevyžiadané bremeno, pre ktoré chýba akýkoľvek dôvod. Otvorenie rétorickej situácie myslenia sa tak javí ako odstrašujúci nátlak, a vo vyučovaní ako vynútenie neúčelnej aktivity. Myslenie filozofie nielen neimponuje, ale je usvedčované vlastnou explicitnou rétorikou, z toho, že sa narozdiel od gréckeho myslenia snaží zakryť to, čo vlastne pôvodne odkrývalo: že myslenie je odpoveďou na impozíciu počiatočného oslovenia.

Lyotard píše: „*Zánik moderních ideálů spolu s přetrváváním republikánské školní instituce, která se o ně opírala, má ten důsledek, že jsou do běhu filosofování vrženi ti, kteří se do něho neupraví. Jejich rezistence se zdá být nepřemožitelná, právě proto, že se u ní nelze ničeho zachytit.*“ ([4], 90) Lyotard nakoniec hovorí namiesto o dialektike a dialogike o agonistike, kde z nášho hľadiska hovoríme o *impozícii*¹.

Heidegger v texte s názvom *Aus einem Gespräch von der Sprache*², ktorý je známy ako tzv. *Rozhovor s Japoncom* najskôr posmeľuje svojho partnera, aby neprepadol ilúzii o bohatosti a jemnosti európskeho pojmového aparátu a súčasne, aby vklad japonského myslenia nepokladal za vopred stratený tvár v tvár západom širšej industrializácii, ktorá sa nestará o identitu kultúr. Potom hovorí o *stretnutí*

¹ Slovo „imposition“ vykladá Merriam-Webster Dictionary ako „an excessive or uncalled-for requirement or burden“, teda ako „prehnaný príp. krajný a nevyžiadaný nárok alebo bremeno“ (prekl. K. M.). Aj keď v slovenskom jazyku toto slovo nemáme, rozhodol som sa použiť ho namiesto viacčlenného výrazu, ktorý by obsahoval vždy adjektívne kvalifikované výrazy požiadavka, úloha, bremeno, nárok ba až zneužitie. Mám na mysli kvalifikáciu, ktorá by zdôrazňovala vynútenie, resp. nevyžiadanosť a zároveň nadmernosť, prebytok až krajnosť, ktoré v sebe spája tento výraz v jeho najvšeobecnejšom a voči kontextom najneutrálnejšom anglickom výklade. Zároveň je to výraz, ktorý umožňuje použiť výraz v aktívnom i pasívnom zmysle, teda ako akt uloženia nároku ako aj situáciu, polozenie, v ktorom sa takým uložením nároku môžeme ocitnúť.

² „Z rozhovoru o reči“ (prekl. K. M.)

(Begegnung), ktoré nenastáva tam, kde sa idey iba rôzne premiešavajú, aby sa nakoniec spýtal, na slovo, ktoré japonci používajú na označenie „reči“. Hovorí: „*Hovorenie o reči mohlo byť práve rozhovorom.*“ (prekl. K. M.)¹, aby zdôraznil, že súdenie a pojmové uchopovanie predmetu nám o reči, narozdiel od rozhovoru, nepovie nič. Toto vzájomné rozvíjanie, načúvanie toho, čo zaznie v razení rôznych mien „reči“ v rozhovore, je možné vo vystavení sa tomu oslovujúcemu, rovnako ako Heideggerovej iniciátorskej úlohe, ktorá sa nepotvrdzuje ani tak v spôsobe vedenia rozhovoru ako tým, že Japonec sa dôkladne oboznámil s európskou kultúrou a fenomenológiou a sám sprístupňuje ono japonské oslovenie „reči“. Ono japonsky vyslovené slovo, ktoré sa má stať ďalším jedinečným usmernením načúvania reči rozhovoru je *imponujúce* tam, kde sa Heideggerovo myslenie a európska tradícia filozofického myslenia, prijme ako *impozícia myslenia*, ako spôsob iniciácie počiatku mysliteľského dialógu. Zdá sa, že pre mysliteľsky interesovaných ľudí z iných tradícií, nie je komunikácia až takým zásadným problémom. Mýtická a utopická inakosť, nesúmerateľnosť, sa presadzuje asi v akejkoľvek kultúre skôr tam, kde niekoho zat'ážujeme myslením, o ktoré nestál.

Otázka medzikultúrnej komunikácie je v Heideggerovom myslení vlastne transformovaná na otázku rôznosti počiatkov myslenia. Toto oslovenie, ktoré je „nevyžiadaným bremenom“, ba dokonca bremenom, ktoré hrozí prebytkom toho, čo sa má premyslieť, vidí rôzne kultúry ako jedinečné a rôzne počiatky myslenia. Heidegger však zdôrazňuje ešte inú diferenciu, a to diferenciu *nemysleného* (Ungedachte). Komunikácia tak nebude dešifrovaním ich rôznych kódov, ale prijatím impozície diferencie myslením, ktoré si toto nemyslené neexotizuje ani nebanalizuje. Pre európske myslenie je možno konfrontácia s nemysleným vždy konfrontáciou s prebytkom jedinečného a rôzneho, o ktoré sa stále učíme vôbec stáť. Práve to je možno úlohou európskeho myslenia a zmyslom *impozície počiatku*, ako situácie, v ktorej rozhodujeme o tom, čo vlastne necháme počuť, čomu vôbec necháme slovo, pričom už nemyslíme na kultúry ako subjekty prehovoru, ale ako na artikulácie počiatku myslenia, ktoré takto chápeme, kým ponúkajú, čo sme z vlastného počiatku zatiaľ nedokázali premyslieť.

¹ „*Ein Sprechen von der Sprache könnte nur ein Gespräch sein.*“ ([5], 150)

Literatúra

- [1] HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann 1989.
- [2] HEIDEGGER, M.: Zrození uměleckého díla. In: *Orientace*, č. 6, 1968.
- [3] ARISTOTELES.: *Rétorika*. Praha : Jan Leichter 1948.
- [4] LYOTARD, J.-F.: Adresa k běhu filosofování. In.: *O postmodernismu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR 1993.
- [5] HEIDEGGER, M.: Aus einem Gespräch von der Sprache. In.: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen : Neske 1965.
- [6] Merriam-Webster Dictionary: <http://www.merriam-webster.com>

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.
Katedra filozofie
FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: kmitterpach2@ukf.sk

ETICKÉ A FILOZOFICKÉ PROBLÉMY DIALÓGU VO SFÉRE ŠPORTU

Josef OBORNÝ

Ethical and philosophical communication problems in realm of sport

The article is dealing with following issues: system of sport, basic philosophical and ethical communications problem of contemporary sport, sport hermeneutics, scientific and practical problems of sport philosophy, human self-fulfillment in sport, layers of sports ethics.

Na začiatku tohto príspevku sa žiada podať všeobecné vymedzenie športu a jeho štruktúry, ktoré umožňuje hlbšie a presnejšie pochopiť podstatu športu. Umožňuje aj spoznať zložitost' komunikácie medzi jednotlivými prvkami vnútri tohto systému (intrakomunikácia), problematickosť komunikácie s inými sofistikovanými systémami spoločnosti (interkomunikácia) a komunikáciu športu so spoločnosťou ako celkom.

Vo všeobecnosti môžeme povedať, že systém športu tvoria dve základné množiny prvkov: *ľudské prvky* a *vecné prvky*. Ďalšia špecifikácia tejto štruktúry je adekvátne výkonnostnému alebo dokonca profesionálnemu športu.

Medzi priamo aktívne *ľudské prvky* s kardinálnym podielom na všetkých formách komunikácie zaraďujeme športovanie (teda činnosť), športovcov, trénerov, metodikov, rozhodcov a i. Do skupiny sprostredkované aktívne patria organizácia športu a inštitúcie, manažérstvo, sponzoring, zabezpečenie a servis, pozorovateľ (divák, inštruktor), súkromné, rodinné a spoločenské väzby, intelekt (FTVŠ UK a iné „športové“ fakulty, relevantné vedecké ústavy).

Vecné prvky ďalej klasifikujeme na prirodzené a umelé. Do prirodzených – len pre ilustráciu – zaraďujeme hmotné (terén, voda vo všetkých skupenstvách, vzduch), „technické“ (kameň, konár), priestorové (príroda), animálne (napríklad kôň, ťava, pes), prirodzenú výživu. Umelé vecné prvky sú materiálne (napríklad skokanská žrd', bežecké topánky, syntetický ťad, veslo, disk), technické (s motorovým pohonom, s prírodným pohonom, s ľudským pohonom – bicykel, trampolína a i.), priestorové (telocvičňa, haly, klziská, štadióny) a suplementy výživy.

Pre súčasný (svetový, moderný a výkonnostný) šport je priam typická adekvátne a diferencovaná participácia vedy na rozvoji systému športu. ([1], 5-7)

So zreteľom na vyššie uvedenú štruktúru športu zameriame teraz v stručnosti pozornosť na komunikačnú rovinu jeho sociálnej a spoločenskej existencie.

Medzi základné filozofické a etické komunikačné problémy súčasného športu, pretransformované do polohy úloh športu patrí:

- odovzdať spoločnosti svedectvo o svojej podstate (antropologickej, humánnej, kultúrnej, sociálnej, morálnej, technickej)
- byť akceptovaný a pochopený spoločnosťou, verejnou mienkou aj každým jedincom
- byť akceptovaný sofistikovane na pozadí a základe pochopenia
- prekonať animozitu určitej časti verejnosti (averziu, nenávisť, apatiu, nihilizáciu, dehonestáciu,)
- vytvárať nové komunikačné mosty medzi spoločnosťou a športom
- odpovedať na výzvy globalizácie.

Mnohé z týchto problémov a úloh patria do kompetencie hermeneutiky športu. Ide o pojem, ktorý, ako je známe, má vo všeobecnosti tieto významové obsahy: 1. umenie významovej interpretácie textov; 2. proces, pomocou ktorého možno zistiť hľadisko podmieňujúce postoj hovoriaceho k predmetu rozhovoru; 3. náuka o predpokladoch porozumenia; 4. metóda porozumenia textu, t.j. hermeneutický kruh – od celku k časti, od časti k celku; 5. teória zdôvodnenia procesu porozumenia; 6. filozofická metóda porozumenia ľudskému bytiu a bytiu vôbec ako základu všetkého poznania. ([2], 12) Každý z týchto aspektov obsahového významu pojmu hermeneutiky má vzťah k športu, športovcom, k športovej teórii a vede a ku komunikácii športu s prostredím, do ktorého je zasadený. Hermeneutika športu rozširuje mieru porozumenia športu, jeho vonkajším aj vnútorným stránkam, jeho fenomenologickým aj imanentným hodnotám, jeho prejavom navonok aj vnútornej podstate. Hermeneutické uvažovanie o športe umožňuje pochopiť jeho poslanstvo človeku. Metodologický význam hermeneutiky športu smeruje k pochopeniu súčasných vedeckých výskumov v oblasti športu, k pochopeniu športu ako dôležitého prvku systému spoločenskej kultúry. Hermeneutika športu súčasne umožňuje človeku pochopiť prostredníctvom športu samotného hlbší zmysel života, možnosti a medze rozvoja človeka, vedie človeka k širšej škále prostriedkov svojho seba porozumenia. ([3], 27 – 28)

Zmena hodnotových postojov verejnosti k športu celkom určite závisí aj od toho, ako sa šport prezentuje a „opisuje“ vo vzťahu k tejto verejnosti alebo k spoločnosti ako celku. Máme za to, že to predpokladá vytvoriť komunikačnú sústavu, ktorá umožní „sprístupniť“ šport poznávacím možnostiam spoločnosti, ktorá umožní dialóg medzi športom a „nie-športom“. Gigantická úloha stojí

v tejto súvislosti pred aplikovanými humanistickými disciplínami a pred filozofiou športu.

Čo rozumieme pod filozofiou športu? V našom poňatí je to integrálna súčasť športovej humanistiky, vedecky a myšlienkovy špecializovaná disciplína športovej humanistiky, v ktorej sa reflektuje šport cez prizmu filozofických pojmov. ([4], 27 – 28) Filozofia športu je aplikovaná vedecká teória (subdisciplína), skúmajúca a explaňujúca všeobecnú podstatu a genézu športu, humánne poslanie, všeobecné ľudské a sociálne súvislosti športu a zákonitosti existencie a vývinu športu. Pojem filozofia športu má v odbornej verejnosti iné významy – napr. étos športu, stratégia športu, základná koncepcia rozvoja športu, základná charakteristika športu, hlavná myšlienka rozvoja športového odvetvia a i. Vo filozofickom myslení sa niekedy objavuje otázka, či je šport dôstojným problémom filozofického myslenia.

Či je šport vôbec hoden záujmu filozofie? Súčasný šport z každého aspektu svojej existencie je nielen vhodným, ale aj nutným predmetom filozofického myslenia. V modernej dobe, s ohľadom na spoločenský a individuálny význam športu, s ohľadom na jeho význam v ontogenezi aj vo filogenezi, je nemožné filozoficky „ignorovať“ šport. Vo vede sa musíme zmieriť s „etablovaním a akceptovaním problematiky športu ako filozoficky relevantného problému, ... v posledných rokoch začala pociťovať potreba participácie filozofie na riešení jej problémov. ([5], 272)

Súčasne sa filozofia športu chápe v pragmatickej a hermeneutickej rovine ako komunikačný nástroj medzi odborníkmi, ktorí sa výskumom športu zaoberajú, ako nástroj porozumenia premenám, ktorými šport prechádza v týchto časoch, ako všeobecná komunikačná terminológia v ich odborných diskusiách. Z tohto hľadiska rozvíjajú filozofické spoznávanie športu predovšetkým predstavitelia analytickej filozofie a špecificky predstavitelia filozofie jazyka.

V športe vo všeobecnosti a predovšetkým v športovej hre sa ukazuje filozofická, vedecká a ľudská *pravda* prostredníctvom príslušných komunikačných foriem. Vedecká pravda sa formuluje pomocou empirických (kvantitatívnych) i kvalitatívnych (teoretických) výskumov. Vzniká na pôde konkrétnych vied a jej platnosť je analogicky tomu „obmedzená“ len na objekty alebo javy, ktoré sú predmetom skúmania daných vied. Inak je tomu v prípade transcendentného významu a obsahu pojmu pravda. Príkladom na ilustráciu uvedeného je práve filozofická interpretácia hry a športovej hry, ktorej kognitívnym výsledkom je filozofická pravda. Cesta k nej vedie cez kvalitatívne výskumy. „Kvalitatívny

výskum má význam práve preto, že je schopný postihnúť kontextualitu, pozadie, horizont, celok.“ ([6], 291) Takáto interpretácia umožňuje dialóg (v zmysle rozhovor) medzi predstaviteľmi stúpencov a odborníkov z oblasti rôznych športových hier. Pravda hry je jej ľudskou esenciou. Predmetom záujmu filozofie športu je aj telesná výchova a praktickým výsledkom jej výskumov je filozofia výchovy.

Všetko nasvedčuje tomu, že šport je rovnako ambivalentný ako každý iný významný kultúrny fenomén súčasnosti. Jeho prejavy a dôsledky majú protirečivý charakter a sú aj protirečivým spôsobom reflektované. Možno je to dôsledkom toho, že šport je kultúrny, teda aj civilizačný fenomén a je súčasťou procesov akulturácie. Vo vzájomnej výmene hodnôt medzi športom a spoločnosťou sa šport „obohatí“ aj o hodnoty nežiaduce a zo športu presakujú do spoločenskej sféry kvázihodnotové „produkty“. Do športu napríklad prenikli politické formy (násilie, terorizmus).

Našu pozornosť však treba zameriavať na pozitívne stránky športu, športového pohybu a športovania. V tejto podobe sa šport „núka“ ako sebauskutočnenie človeka – napríklad v rovine autentického bytia: v takom prípade sa kladie akcent na bezprostredný, osobný, pôsobivý, zážitkový a zodpovedný vzťah ľudskej existencie k sebe samej; nachádzanie zmyslu športovania vo vytváraní a prežívaní seba samého; spôsob, ako môže športovec porozumieť svojej osobe prostredníctvom športu. ([7], 162 – 163) Autenticita je jedným z možných opozít odcudzenia (alienácie) vo filozofickom význame slova a protirečením zvecnenia ľudských vzťahov v športe.

V závere svojho príspevku k téme komunikácia a šport upriamime pozornosť na jeden z etických aspektov problematiky. Všeobecne ide o námet športu a etika, ktorého syntézou je športová etika. Vnútornú štruktúru vedeckej športovej etiky tvorí niekoľko rovín: 1. *filozofická explanačná rovina* (filozoficko-etická reflexia morálky v športe, formulácia základných teoretických prístupov k výskumu predmetu športovej etiky); 2. *deskriptívna rovina* (prostredníctvom teoretických a empirických metód sa v nej „opisuje“ morálka v športe, skúma sa štruktúra a osobitosti prvkov tejto morálky, definuje sa obsah základných športových etických pojmov); 3. *normatívna (preskriptívna) rovina* (formulácia a deklarácia športových etických noriem a kódexov); 4. *pedagogická rovina* (športová pedagogická etika, orientácia na etické problémy prípravy a činnosti telovýchovných a športových pedagógov a trénerov). Neočakávame všeobecný súhlas, ale napriek tomu sa domnievame, že bez etickej analýzy športu, športovania

a športového pohybu zostane celý systém športu terra incognita a nebudeme mu preto do hĺbky rozumieť. „Svalový pohyb, pohyb ľudského tela nie je pochopiteľný iba cez fyzikálne a chemické formule – to je nepopierateľné.“ ([8], 7) Neporozumenie, ako je známe, je jedna z hlavných prekážok verbálnej aj neverbálnej komunikácie, vlastne je prekážkou akejkoľvek komunikácie. Pre šport je typická neverbálna aj neformalizovaná komunikácia takmer celým telom a každej úrovni. To je ale už iná kapitola teórie komunikácie a dialógu.

Literatúra

- [1] HOGENOVÁ, A.: *Príspevek k hermeneutice sportu*. In: Hogenová, A. (ed.): *Hermeneutika sportu*. Praha : Karolinum 1998, s. 24 – 28.
- [2] HOGENOVÁ, A.: *Etika a sport*. Praha : Nakladatelství Karolinum 2000.
- [3] HOGENOVÁ, A.: *K filosofii výkonu*. Praha : EUROLEX BOHEMIA 2005.
- [4] HROCH, J.: *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. Brno : Masarykova Univerzita 1997.
- [5] JIRÁSEK, I. (ed.): *Filozofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc : Univerzita Palackého 2005.
- [6] OBORNÝ, J.: *Filozofické a etické problémy do športovej humanistiky*. Bratislava : Slovenská vedecká spoločnosť pre telesnú výchovu a šport 2001.
- [7] OBORNÝ, J.: *Športový humanistika* (encyklopedické heslo). In: Kasa, J. – Švec, Š. (eds.): *Terminologický slovník věd o športe*. Bratislava : Univerzita Komenského 2007, s. 215 – 216.
- [8] ŠMIDKEOVÁ, A.: *Problematika športu – nová výzva pre filozofiu*. In: Andreanský, E. (ed.): *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta*. Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7. - 9. novembra 2005. Bratislava : IRIS 2006, s. 272 – 276.

Doc. PhDr. Josef Oborný, PhD.
 Fakulta telesnej výchovy a športu
 UK v Bratislave
 Nábr. L. Svobodu 9
 814 69, Bratislava
 Slovenská republika
 e-mail: oborny@fsport.uniba.sk

Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie

Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou
v rámci 8. výročného stretnutia SFZ pri SAV

Nitra 18. – 19. septembra 2008

**Slovenské filozofické združenie pri SAV
Katedra filozofie FF UKF v Nitre**

Vyšlo vo vydavateľstve Iris, Vydavateľstvo a tlač, s.r.o.

Bratislava 2008

ISBN 978-80-89238-24-8