Realita a fikcia

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV

Róbert Karul – Matúš Porubjak (eds.)

Bratislava 2009

Editori: Róbert Karul
Matúš Porubjak

Recenzenti: Stanislav Hubík
Jaroslava Vydrová
Tomáš Čana

Obálka: Peter Barényi

Technická redakcia: Eugen Andreanský

Jazyková redakcia: Dagmar Dobiášová

Za veľkorysú podporu konferencie a zborníka vydavateľ ďakuje:

Poľskému inštitútu

mestu Trnava

Rade slovenských vedeckých spoločností

Grantovému projektu VEGA č. 2/7156/27
Sondy do dejín slovenského filozofického myslenia

Vydavateľ: SFZ pri SAV a KF FF UCM

Copyright: SFZ pri SAV

ISBN: 978-80-970303-0-8
EAN: 9788097030308

Obsah

Na úvod 9

Realita fikcie a fikcia reality
Miroslav Marcelli 11

Sci-fi jako skutečnost
Josef Krob 19

Sekcia 1: *Realita a fikcia vo filozofickom diskurze*

Realita a její stín. Levinas o uměleckém díle
Jan Bierhanzl 27

Filozofická interpretácia fikcie z pohľadu Darwinovej evolučnej teórie
Tatiana Cárová 33

Realita a fikcia z pohľadu Nietzscheho ontológie a teórie poznania
Matej Ferjanc 39

Pravda a omyl v diele Friedricha Nietzscheho
Andrea Javorská 45

Fotografia a interpretácia. Antropologické riešenie jedného problému semiotiky
Michaela Fišerová 52

Záhradné mesto a utópia
Andrej Gogora 59

Fiktívna realita a skutočnosť fikcie: Marxova kritika ekonomických kategórií
Juraj Halas 65

Rorty a fikcia lásky k múdrosti
Katarína Mayerová 71

Filozofia človeka: poznávanie reality, alebo vytváranie fikcie?
Marián Mazag 78

Miera ilúzie v základnom životnom postoji človeka
Branislav Motýľ 83

Spytovanie sa na človeka v kontexte dejín filozofie
(Fikcia a realita v živote človeka, ale aj v živote filozofa)
Peter Nezník 89

Milujeme vás a pomáhame vám!
Andrej Rozemberg 98

Vytvára si mystik fiktívny svet?
Juraj Skačan 106

Predvoľba prístupu a jej dôsledky (*metaxy – the In-Between – das Zwischen*)
Miloslav Špoták 112

Fénix a oheň – Bachelardov prístup k fiktívnym objektom
Anton Vydra 119

Niekoľko poznámok k problému fikcie a reality v histórii
Juraj Šuch 125

Čím větší fikce, tím blíže realitě aneb Diskurs imediace jako princip
realistické reprezentace či hyperrealné simulace?
Martin Foret 131

Nové ICT: nové paradigma nebo jen hypertrofie hyperreality?
Marek Lapčík 138

Modálnosti a fenomenologické schémy premýšľania o jestvovaní
Witold Marzęda 144

Skutočnosť ľudskej bytosti v súčasných sporoch o existenciu človeka
Wiesław Wójcik 150

Reálnosť umenia a fikcie interpretácie
Dariusz Rymar 158

Sekcia 2: *Filozofia a sci-fi*

Bioetika transhumanizmu
Peter Sýkora 169

Ekologická problematika v sci-fi a ideály ekologickej etiky
Zlata Androvičová – Attila Rácz 176

Sociálne mýty vzdialenej budúcnosti
Oliver Brezinský 184

Warpem od Čapka k Rortymu Pragmatickým vesmírem Ironie a Solidarity
Andrea Preissová Krejčí 190

Biotechnológie a človek: medzi realitou a fikciou
Jana Tomašovičová 195

Podoby človeka v postmodernej fantastike
Ondrej Herec 201

Scifi a Bondyho morálne dilemy
Slavomír Lesňák 207

Príroda verzus prostredie vo filmovej fikcii (Q. Tarantino vs. O. Stone)
Jana Rončáková 213

Fiktívni dvojníci autora
Marek Debnár 218

Prvky filozofie v literatúre science-fiction
Miła Kwapiszewska-Antas 223

Bifurkácia či transverzalita? O vzťahoch medzi realitou a fikciou v digitálnom svete
Tadeusz Miczka 231

Človek budúcnosti – kyborgizácia tela
Elżbieta Struzik 238

Dekonštrukcia subjektu vo svete simulakier
Aleksandra Kuzior 246

Virtuálna spoločnosť
Grażyna Szumera 252

Sekcia 3: *Fiktívne entity a fiktívne (možné) svety*

Kontrafaktuálne situácie v Kripkeho argumentácii
Dezider Kambal 261

Premeny pojmu realita vo vývine fyziky
Milan Zigo 269

Kvantová gravitácia – realita alebo fikcia
Ján Dubnička 277

Fikcia a možné svety
Barbora Geistová Čakovská 284

Problém vymedzenia možných a fikčných svetov
Eugen Andreanský 291

Mezi realismem a instrumentalismem
Zdeňka Jastrzembská 299

Jsou myšlenkové experimenty zdrojem znalosti?
Marek Picha 304

Od fiktívnych obrazov k realite vedy: metaepistemologické úvahy
Mariana Szapuová 311

Sémantická teória humoru založená na scenároch. Dve možné a zároveň protikladné interpretácie textu
Mária Sačková 318

Sekcia 4: *Problém reality v slovenskej, českej a poľskej filozofii*

Problém ontologického a noetického realizmu v starších dejinách slovenskej filozofie
Teodor Münz 327

Fikce a diskurs všenápravy
Jiří Svoboda 335

Otázka reálnosti „ekologického problému“ v novější slovenské filosofii
Petr Jemelka 341

Realita a iluze magického realismu
Jan Zouhar 347

Problém realizmu v medzivojnovom období a Josef Tvrdý
Peter Mlynarčík 354

Vzťah reality a umenia v Losského noetickom intuitívnom realizme
Zlatica Plašienková – Blanka Šulavíková 360

Tvorba reality (z diel Dominika Tatarku, Igora Hrušovského a Etely Farkašovej)
Erika Lalíková 371

Poľské utopistické myslenie 19. storočia. Socialistické utópie
Sonia Bukowska 378

Je racionalita v situácii morálnej voľby realitou či fikciou?
Lenka Bohunická 384

Cígerovo ponímanie problému reálna so zreteľom na európsku filozofickú tradíciu
Zlatica Plašienková 389

Sekcia 5: *Reálne a fiktívne v morálnej a politickej filozofii*

Est-ce que les Balkans ressentent des sentiments esthétiques envers l'Europe?
Ivan Kalčev 401

Realita a fikcia v myslení práva
Peter Colotka 405

Bol dobrý divoch naozaj dobrým? O jednom osvietenskom konštrukte medzi realitou, imagináciou a fikciou
Antónia Furjelová 410

Súčasná kríza: realita fikcie alebo fikcia reality
Ladislav Hohoš 416

Morálne ako fikcia
Adriana Jesenková 422

Audit ako politická technológia
Ľubica Kobová 428

Prirodzený zákon – realita alebo fikcia?
Vladimír Manda 434

Etický intuicionizmus a etický realizmus
Anna Remišová 440

Fikcia ako prameň ideológie
Richard Sťahel 446

Fiktívne roly alebo nové čítanie filozofie L. A. Senecu
Milan Toman 452

Fiktívne a reálne príklady v etickej argumentácii
Michaela Ujházyová 459

Morálka, človek – skutočnosť, fikcia alebo hra?
(Je postmoderna niečím novým?)
Anna Klimeková 465

Na úvod

V dňoch 12. – 13. októbra 2009 sa v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach uskutočnilo 9. výročné stretnutie SFZ pri SAV, do rámca ktorého patrí medzinárodná vedecká konferencia. Jej hlavnými organizátormi boli Slovenské filozofické združenie pri SAV a Katedra filozofie FF UCM v Trnave. Na organizácii konferencie sa ďalej podieľali Filozofický ústav SAV a Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK. Záštitu nad výročným stretnutím po prvý raz v histórii SFZ prevzal FISP – Medzinárodná federácia filozofických spoločností, ktorá vyslala na konferenciu zástupcu Výkonného výboru FISP-u prof. Ivana Kalčeva zo Sofijskej univerzity. Vedeckými garantmi konferencie a autormi plenárnych prednášok sa stali prof. PhDr. Josef Krob, CSc. a prof. PhDr. Miroslav Marcelli, PhD. Osobitné poďakovanie za podporu konferencie patrí Poľskému inštitútu, mestu Trnava, Rade slovenských vedeckých spoločností a grantovému projektu VEGA č. 2/7156/27 *Sondy do dejín slovenského filozofického myslenia*.

Hlavnou témou konferencie, s návrhom ktorej prišla Katedra filozofie FF UCM, bola realita a fikcia. Problém reality a fikcie sprevádza filozofiu od jej vzniku až podnes. Symbolicky by sa dal ohraničiť platónskymi počiatočnými snahami o ich odlíšenie a baudrillardovskými „koncami", v ktorých sa realita a fikcia prepadajú jedna do druhej. S problémom realita – fikcia úzko súvisia mnohé ďalšie kľúčové filozofické témy, akými sú pravda, interpretácia, virtualita, ilúzia, utópia – a to nielen v ich „statických" momentoch, ale aj v dynamike ich diachrónnych zmien, kedy sa napríklad fikcia mení na realitu či realita na virtualitu.

Vystúpenia účastníkov konferencie prebiehali v piatich sekciách, ktorých členenie zachováva aj tento zborník.

Prvá sekcia nesie názov *Realita a fikcia vo filozofickom diskurze*. Všeobecnosť formulácie názvu predznamenala najrozličnejšie prístupy sledované naprieč dejinami filozofie. Príspevky v sekcii *Filozofia a sci-fi* sa neobmedzili len na interpretáciu klasických či moderných diel žánru sci-fi. Zachytávajú širší okruh tém, ako napríklad biotechnológie či nové médiá, ktoré nás, vďaka dynamike posledných desaťročí, stavajú pred nové, často nečakané otázky. Viaceré aspekty dvojice realita – fikcia sú stále aktuálne v analytickej filozofii a vo filozofii vedy. Ich skúmaniu sa venujú príspevky sekcie *Fiktívne entity a fiktívne (možné) svety*. Autormi slovensko-česko-poľskej proveniencie

a ich vplyvom na filozofické myslenie sa zaoberá sekcia *Problém reality v slovenskej, českej a poľskej filozofii*. Realita a fikcia nadobúdajú osobité zafarbenie v oblasti sociálnej, politickej, morálnej a právnej filozofie, dali tak vzniknúť sekcii *Reálne a fiktívne v morálnej a politickej filozofii*.

Nóvum v tradícii zborníkov SFZ pri SAV predstavuje preklad príspevkov poľských účastníkov konferencie do slovenčiny. Týmto spôsobom chceme prispieť k posilneniu komunikácie medzi účastníkmi podujatí SFZ pri SAV a sprostredkovať poľské filozofické myslenie publiku, ktoré poľštinu neovláda.

Veríme, že problém realita – fikcia v podobách, ktoré mu dali autori príspevkov, spĺňa všetky predpoklady na to, aby čitateľa predkladanej publikácie zaujal a podnietil k ďalším úvahám a skúmaniu.

Zostavovatelia

Realita fikcie a fikcia reality

Miroslav Marcelli

Reality of Fiction and Fiction of Reality
The paper is focused on the two aspects of the relation between fiction and reality. Whereas the first one starts with the state of their distinction and proceeds to the endorsement of their mutual dependence, the second one supposes the lack of differentiation that leads to the question about the very possibility to determine the reality. The approach corresponding to the second aspect is studied on the case of the Baudrillard's theory of simulation. In the last part of the paper the author raises the theses of the irreducibility of space and irreversibility of time against Baudrillard's theses of the disappearance of reality in the universe of reversible processes.

Svoj príspevok som rozdelil do troch časti. Prvú z nich som nazval slovami **chiméra a koza.**

Aby som hneď vylúčil nepatričné asociácie, ktoré by takýto názov mohol vyvolať, dovoľte, aby som na úvod citoval slová, ktoré sa už dávno stali trvalou súčasťou filozofickej klasiky:

„Pokiaľ ide o idey, ak ich berieme osebe a s ničím iným ich nedávame do vzťahu, nemôžu byť klamlivé vo vlastnom zmysle. Lebo či si predstavujem kozu alebo chiméru, je predsa pravdivé, že si predstavujem práve tak jednu ako druhú." ([2], 88).

Predpokladám, že každému, kto študoval filozofiu, je známe, kto takto kozu postavil vedľa chiméry na základe toho, že obidve v našej mysli vystupujú ako idey. A dovolím si predpokladať aj vedomosť o tom, že pre tohto mysliteľa sa vo chvíli, keď tieto slová vyslovil, v rade ideí vedľa seba ocitli nielen koza a chiméra, ale tiež človek, obloha, anjel a dokonca Boh. Áno, to všetko sú pre Descarta na začiatku tretej meditácie iba idey; po záveroch, ku ktorým dospel v dvoch predchádzajúcich meditáciách, ich už nemôžeme bezprostredne porovnávať s nejakou danou realitou sveta a podľa toho vyhlasovať za jej vernú alebo nevernú, pravdivú alebo nepravdivú reprezentáciu. Teraz sa z nich stali obsahy vedomia, spôsoby mysle, ako Descartes hovorí. K tomuto zisteniu však Descarates hneď dodáva slová, ktoré otvárajú novú líniu jeho úvah o ideách: „Pokiaľ sú idey iba akýmisi spôsobmi myslenia, nezisťujem medzi nimi nijakú rozdielnosť, pokiaľ však jedna predstavuje túto vec a iná inú, je zjavné, že sú si navzájom rozdielne" ([2], 90). Descartes sa na tomto mieste začína odvolávať na objektívnu realitu ideí, ktorá je myšlienkovým ekvivalentom aktuálnej reality vecí. Práve týmto umiestnením

objektívnej reality do ideí, si Descartes pripravil pôdu pre nasledujúce odlíšenie idey Boha od všetkých ideí, ktoré som si sám vytvoril. Proces, akým sa chiméra odlíši nielen od Boha, ale aj od kozy ako rozpriestranenej veci sa môže začať. Vďaka tomuto kroku sa v Descartovom učení mohli objaviť ontologické nároky; zároveň si preň od neskorších mysliteľov vyslúžil obvinenia z metafyzického ústupku.

Nebudem sledovať ani jednu z týchto perspektív; aby som sa dostal k svojmu predmetu, k problematike fikcie a jej vzťahu k realite, chcem sa vrátiť k situácii, z ktorej Descartes vychádza a nájsť v nej niektoré širšie platné určenia.

Zvyčajne sa fikcia stavia proti realite a pokladá sa za produkt schopnosti, ktorá sa (či už zámerne ale nezámerne) spreneverila požiadavke používať jazyk na konštatovanie faktov. Na túto pozíciu a na túto schopnosť nás napokon upozorňuje aj etymológia, ktorá vychádza z latinského *fingere*, t. j. vytvárať, vymýšľať, pretvarovať sa, dokonca klamať. Z tohto postavenia fikcie oproti realite sa potom môžu začať úvahy, ktoré budú vzdialenosť medzi protikladmi zmenšovať a schopnosti vytvárať fikcie pripíšu poznávacie funkcie. Príkladom takéhoto prístupu môžu byť skúmania vzťahov medzi fikciou, mimésis a realitou, aké vo svojich prácach rozvíja Vlastimil Zuska. Zakaždým, keď medzi týmito pojmami nájde dištanciu, začína uvažovať o jej vyplňovaní, zakaždým, keď hovorí o diskontinuite, prejde ku komplementarite. V knihe *Mimésis – fikce – distance* svoj zámer vyjadruje takto: „Diskontinuitu fikce, mimésis a reality lze tematizovat z mnoha hledisek, každé však musí vzít v úvahu, až už explicitně nebo implicitně, komplementárně k vymezení např. ontologického statusu fikce i koncept reality“ ([6], 77). Po prečítaní stránok, ktoré napĺňaniu svojho zámeru venoval, prijmeme záver tejto štúdie: „Setkání s fikcí, participace ve fiktivním světě tak umožňuje teprve skutečně »vidět« i vidět reálný svět každodenna, stvrdit jeho ontologický status, jehož nahlédnutá arbitrárnost je současně odkrytím možnosti svobody pobytu“ ([6], 91). Fikcia sa stala formou afirmácie reality, jej prítomnosť nám ukazuje, že negácia, akou sme ju spočiatku definovali, patrí k samej realite a vnáša do nej stávanie.

Na rozdiel od tohto prístupu, ktorý vychádza z negácie a diskontinuity, aby v nich našiel príležitosť pre afirmáciu a prechody, sa k problematike fikcie a reality chcem priblížiť z pozície pripomínajúcej stav, v akom sa Descartes ocitol na začiatku tretej meditácie. Idea chiméry je takým istým modom myslenia ako idea kozy, niet medzi nimi principiálneho rozdielu, všetky patria môjmu mysleniu. Dôsledne vzaté, nedá sa povedať ani to, že jedna je

fikciou a druhá reprezentáciou reality: na to by sme totiž museli mať nejaké vonkajšie kritérium, akým by sme ich porovnávali, čo, pravdaže, teraz nemáme. V situácii, keď filozofovi ostala len istota vedomia a jeho obsahov, ide potom o to, nájsť spôsob pre nastolenie rozdielu, aby sa dalo ukázať, že všetky tieto obsahy nie sú rovnorodé. Zjednodušene povedané, zatiaľ čo prvý prístup vychádza z negácie, aby dospel k afirmácií, druhý, ten, akému sa chcem venovať, postupuje symetricky a inverzne od zjednocujúcej afirmácii k negácii a diskontinuite.

Pre vymedzenie východiskového stavu svojich úvah musím uviesť ešte jednu dištinkciu, tentoraz vzhľadom na Descartov prístup. Ako vieme, dejiskom Descartových úvah o ideách je vlastné vedomie, kam sa stiahol, aby v jeho obsahoch našiel tie idey, ktoré bude môcť pokladať za jasné a rozlíšené. Moju pozornosť priťahuje širšia scéna – tá, kde sa idey stávajú súčasťou spoločenských a kultúrnych procesov. Som presvedčený, že aj tam dochádza k pohybom, ktoré prinášajú zmiznutie dištinkcií a pripravujú tak vstup nových negácií, nových diskontinuít. V ďalších častiach svojho príspevku sa chcem venovať najskôr jednému, potom druhému.

Výsledok zmiznutia dištinkcií na takto rozšírenej scéne nám najskôr predstaví úryvok z dialógu, ktorý by sa mohol volať

pivo a cigara.

V druhej časti príspevku sa najskôr prenesieme do jedného dosť ordinárneho prostredia. V nádražnom bufete, kam Bertold Brecht umiestnil jeden zo svojich *Dialógov exulantov*, odznievajú tieto slová: „Toto pivo nie je nijaké pivo. Našťastie to kompenzuje fakt, že táto cigara tiež nie je cigarou. Keby pivo nebolo pivom, ale cigara by bola cigarou, bolo by všetko zlé.“ Jean Baudrillard, ktorý tieto slová exulanta cituje vo svojej knihe *Dokonalý zločin*, k nim dodáva: „Poriadok je teda nastoľovaný harmonickou kompenzáciou niekoľkých neporiadkov. Taká je ironická verzia dvojitej negácie“ (podľa [1], 74). Vidíme, že neprítomnosť rozdielov nie je v tomto prípade svedectvom toho, že by tento terén bol ešte panenský, uchránený od vpádov negativity, ktorá poriadok vnáša iba tak, že trhá a ničí pôvodnú bezprostrednosť sveta; prvá negácia, ktorá do harmonickej idyly žitia vtláča svoje neúprosné „nie“, tu už bola, vykonala svoju prácu a odovzdala ju druhej negácii; tá však nepriniesla prisvojenie protikladov v prekonávajúcej syntéze, o akom snívali (a možno ešte stále snívajú) dialektici; po druhej negácii ostal iba ironický imitátor poriadku, ktorý harmóniu skladá z nerozlíšiteľných fragmentov neporiadku.

A za touto druhou negáciou už nebude žiadna ďalšia, ktorá by mohla priniesť prekonanie tohto stavu. Dalo by sa povedať, že určenia vecí už nie sú implicitnou negáciou, že už neplatí klasické *omnis determinatio est negatio*. „Už nijaká negácia alebo možné prekročenie", hovorí Baudrillard, „pretože už sme mimo" (podľa [1], 71). Odtiaľ, kde sme sa ocitli, vidno iba ustavičné prechody, hru sprostredkovaní, ktorá nemá nič spoločné s prehlbovaním určení, naopak, všetky určenia stiera. Baudrillard túto situáciu opisuje slovami: „Akonáhle veci stratili dištanciu, substanciu a rezistenciu nediferencovaným zrýchlením systému, zmätené hodnoty začali produkovať svoj opak alebo vzájomne na seba pokukávať" ([1], 71). V dôsledku toho sa veci a hodnoty včleňujú do poľa, kde okamžite strácajú diferencujúce znaky a polarizujúce postavenia. Vec neprechádza do svojho protikladu rozvíjaním určení, ale ich stratou.

Je zrejmé, že Baudrillard tento stav neohraničuje na sféru teoretických úvah o veciach, určeniach, realite a znakoch. Keď hovorí o tom, že znak odstránil referenciu, pohltil celú realitu a zároveň sa prezentuje ako akási vyššia realita, v jeho výpovediach nachádzame zjavnú ambíciu diagnostikovať stav súčasného sveta. Strata dištinkcií sa neodohrala v mysli filozofa, ktorý sa utiahol do ticha pracovne; je to situácia nás všetkých: „žijeme vo svete, kde najvyššou funkciou znaku je umožniť realite, aby zmizla, a toto zmiznutie súčasne maskovať" (podľa [1], 14). Semiurgia, ktorá odobrala každej realite právo vystupovať inak, ako jeden z jej nespočetných produktov, sa odohráva vo svete, čo sa sám premenil na univerzum znakov.

To, pravdaže, nevylučuje, aby sa podobnou cestou popierania dištinktívnych určení reality nevydala aj náuka o znakoch, semiotika. Jeden z tých, ktorý bol nielen svedkom, ale aj aktérom jej vývinu v druhej polovici minulého storočia, Umberto Eco v štúdii Semiotika v budúcom tisícročí otvorene hovorí, že semiotika šesťdesiatych rokov sa odvracala od prirodzeného vzťahu medzi znakom a vecou a zamerala sa na štúdium kultúrnych konvencií, ktoré nás vedie k tomu, aby sme sa na skutočnosť pozerali ako na kultúrny konštrukt (pozri [3], 43). Odklon od štúdia referenčných vzťahov medzi znakmi a vecami v prospech analýz procesov neobmedzenej semiózy pokladá Eco v konečnom dôsledku za produktívny, no otvorene dodáva: „Nemôžeme poprieť, že tieto prístupy vytvorili aj ilúziu, že už nie je nijaký svet, ale iba texty, a že semióza je nepretržitým a nekonečným prechádzaním od znaku k znaku, od textu k textu" (podľa [3], 44).

Semiotika takto v jednom svojom prúde, ktorý mnohí pokladali za hlavnú a reprezentatívnu líniu jej skúmaní, smerovala k predstave, že jediným

svetom je svet znakov; Baudrillard nás chce presvedčiť, že k tomuto stavu smeroval sám svet. Koncidencia oboch procesov určite nie je náhodná. Baudrillard hovorí za všetkých, či už sme semiotici, alebo len obyčajní účastníci hier signifikácií vo virtuálnom svete: „S Virtuálnym sme vstúpili nielen do éry likvidácie Reálneho a Referenčného, ale aj do éry vyhladenia Iného" (podľa [1], 117).

Eco v citovanom článku naznačuje, že radikálny odklon od referenta, či dokonca jeho popretie, nie je posledným slovom semiotických skúmaní. V súvislosti s programom semiotiky pre budúce tisícročie (ktoré sa medzičasom stalo prítomnosťou) uvažuje o semióze, ktorá sa stretáva s niečím vonkajším, o referencii a o interpretáciách, ktoré dospievajú k významu, čo je, ak aj nie objektívny, tak aspoň intersubjektívny (pozri [3], 47). Takéto napredovanie semiotiky bude podľa neho návratom k inšpiráciám, ktoré jej zanechal Ch. S. Peirce. Dá sa analogicky uvažovať o návrate k realite, referencii a dištancii aj vtedy, keď si všímame spoločenské a kultúrne procesy? Mohlo by sa zdať, že tento predpoklad vyvracajú masívne procesy fabrikovania mediálnej a špeciálne televíznej reality, ktorá má všetky vlastnosti hyperreality a na strane príjemcov vyvoláva anestéziu, znemožňujúcu vnímať čokoľvek iné, kohokoľvek Iného. Ešte aj vojna sa v televíznom sprostredkovaní môže premeniť na simulakrum. Keď sa však v našom svete pokračovaním vojny stal terorizmus, boli sme odrazu konfrontovaní s obrazom, ktorý nám naliehavo pripomenul

nezredukovateľnosť priestoru a nevratnosť času.

Je zvláštne, že väčšina z nás tento obraz videla na televíznej obrazovke, ktorá údajne sprostredkúva len mediálnu hyperrealitu. Vstupujúc do poslednej časti textu hovorím o obraze skazy, ktorá ostala po útoku na Svetové obchodné centrum. Pravdaže, tento obraz vyvolal rôzne reakcie od rozhodnutí zničiť ríšu zla až po nadšenie z estetického zážitku. Jedna z nich má však podľa môjho názoru mimoriadny význam, pretože sa stáva svedectvom návratu. Pri uvažovaní o tom, čo zostalo po budovách Svetového obchodného centra, francúzsky architekt Christian de Portzamparc v rozhovore s Ph. Sollersom povedal: „Sme svedkami návratu k niečomu pôvodnému. Táto udalosť sa odohrala vtedy, keď nás ešte fascinovala nová imaginárna globalizácia; všetci ospevovali virtuálne, hovorili, že priestor už nie je dôležitý a nevideli, že na nás čaká tento návrat k archaickému v jeho najkrutejšej podobe" ([4], 21). Návrat k archaickému sa tu viaže s pochopením, že reálny priestor sa nedá zredukovať na jeho virtuálnu reprezentáciu. Akoby sme

v úplne iných podmienkach a úplne iným spôsobom zopakovali cestu, po dovŕšení ktorej Descartes napokon priznal, že existuje nielen *res cogitans*, ale aj *res extensa*. Desivá deštrukcia budov, ktorých nadmerná, ľudské miery ďaleko presahujúca architektúra sa spájala s výraznou symbolikou, nám pripomenula niečo pôvodné, priam naivné: existenciu priestoru, v ktorom sa reálne veci nachádzajú. Zároveň s priestorom sa nám takto pripomenula realita vecí, ktoré sme vedeli zničiť, no obnoviť ich už nemôžeme. Nijaká funkcia ich znovu nestvorí, nijaký program ich z virtuálnej reality neprivedie do zdanlivo banálnej reality priestorových a materiálnych vecí.

Masívna deštrukcia, s ktorou sme tu konfrontovaní, v nás vyvoláva pochybnosti o univerzálnom pôsobení princípu reverzibility. Baudrillard jeho účinky veľmi pôsobivo demonštroval viacerými fenoménmi zo súčasného sveta; extrémy si v tejto reverzibilnej perspektíve podávajú ruky a navzájom sa podmieňujú: extrémom nepriateľa je rokovanie, extrémom zvádzania je sexuálna ľahostajnosť, extrémom tajomstva je transparentnosť, extrémom smrti je nesmrteľnosť klonu atď. (pozri [1], 117). Dá sa dokonca povedať, že princíp reverzibility je priamo spätý s predpokladom simulácie vytvárajúcej hyperrealitu nášho sveta. Tak aspoň pochopili Baudrillardove myšlienky niektorí jeho stúpenci, napríklad Alan Shapiro. Na rovine techo-kultúrnych procesov upozorňuje Shapiro na súvislosti medzi koncepciou simulácie ako jedinej reality a efektmi reality, ku ktorým dospievajú najnovšie technológie (umelá inteligencia, expertné systémy, nanotechnológie, robotika, genetické inžinierstvo, neurovedy a i.). K tomu sa pridáva teoretická reflexia rozvíjaná v rámci toho, čo sa nazýva androidnou epistemológiou. Shapiro tvrdí, že jedným z rozhodujúcich bodov, kde sa všetky tieto pohyby a procesy stretávajú, je pojem reverzibility. Nachádza v ňom príležitosť súbežne rozvíjať dve témy. Na jednej strane ho tento pojem privádza k niektorým súčasným teóriám, ktoré spája úsilie o radikálnu teoretickú i praktickú kritiku esencialistických predstáv o identite. Reverzibilita sa pre tieto teórie stáva východiskom kritiky spoločenských pomerov: „Reverzibilita je kritikou, ktorá sa umiestňuje do činností, vzťahov a výmen (nie identít a rozdielov). Prevracia systém, kde sa zrodila a dlho žila“ ([5], 298). Shapiro sa týmto spôsobom dostal napríklad ku koncepcii kyborgov, ktorú rozvíja Donna Haraway (pozri [5], 298). Zároveň s tým môže Shapiro rozvíjať svoje analýzy populárneho seriálu Star Trek: po upozornení, že rodové správanie síce možno chápať ako performanciu, no toto uvedomenie je iba momentom výzvy, s akou prichádza reverzibilita, sa obracia k jednej z postáv tohto seriálu nazvanej Seven of Nine, aby v jej konaní našiel opravdivú prax reverzibility.

Vzhľadom na to pohľad na ruiny Svetového obchodného centra prináša poučenie, ktorého rámce by sa dali nazvať teóriou a praxou ireverzibility. Na začiatku by mohlo stáť uvedomenie si skutočnosti, že napriek všetkým pokrokom technovedy sa podmienky nášho života v zásadných bodoch nedajú modelovať konaním kyborgov, akokoľvek bude inteligentné. Extrémom smrti nie je nesmrteľnosť klonu alebo androida, narážame tu na jednu z hraníc našej konečnej existencie, s ňou na principiálnu ireverzibilitu žitého času a s tou zasa na realitu, ktorá sa nevyhladzuje ani v procesoch nekonečnej produkcie znakov.

Je jasné, že v tejto chvíli sme sa dosť vzdialili od baudrillardovských obrazov súčasnej spoločnosti. Vzdialili sme sa aj od Baudrillarda? Nie tak ďaleko, ako by sa mohlo zdať. V jeho *Dokonalom zločine* nájdeme aj vetu, ktorá by mohla byť komentárom k obrazu neodstrániteľnej skazy, z pripomenutia ktorého som pred chvíľou vyšiel. Znie:

Reálne je iba ľavobočkom dezilúzie.

(Podľa [1], 117.) Presne to sa stalo: vytriezvenie z ilúzie o neohraničených možnostiach simulácie nám ako svoj vedľajší produkt prinieslo stretnutie s niečím archaickým, pôvodným, nezredukovateľným. To sú predsa určenia reality. Možno by sa z toho dala rozvinúť epistemológia, ktorá by ukázala, ako sa z takýchto stretnutí rodí nemanželské dieťa dezilúzie, poznanie reality.

O tom však radšej niekedy inokedy. Teraz mi však ostáva iba vyjadriť nádej, že medzi dezilúziami, ktoré vám môj príspevok priniesol, je aj taká, ktorá priniesla poznanie.

Literatúra

[1] BAUDRILLARD, J.: *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum 2001.

[2] DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava: Epocha 1970.

[3] ECO, U.: Sémiotika v příštím století. In: *Mysl a smysl*. Praha: Moraviapress 2000.

[4] PORTZAMPARC, Ch. de – SOLLERS, Ph.: *Voir Écrire*. Paris: Calmann-Lévy 2003.

[5] SCHAPIRO, A. N.: *Star Trek: Technologies of Disappearance*. Berlin: Avinus Verlag 2004.

[6] ZUSKA, V.: *Mimésis – fikce – distance. K estetice XX. století*. Praha: Triton 2002.

Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie, FFUK, Bratislava
marcelli@fphil.uniba.sk

Sci-fi jako skutečnost

Josef Krob

La science-fiction comme la réalité
L'auteur de cet article veut montrer comment on peut utiliser les histoires de la science-fiction dans la philosophie, ou plus exactement dans les démarches cognitives. Les œuvres littéraires peuvent servir comme les modèles ou les expériences de pensée. En utilisant une histoire de S. Lem *Golem XIV* et ses lectures de l'évolution, l'auteur développe cette idée dans les descriptions de l'avenir possible. L'avenir de l'être humain est décrit comme une prolongation d'une série des chocs par lesquels l'homme perd successivement ses positions exclusives. Les chocs astronomique, biologique et psychologique sont déjà passés et demain ils nous attendent les chocs somatique, rationnel et celui dans le domaine des droits de l'homme – la perte possible de la vie privé et de la liberté.

Název mého příspěvku není konstatování, ale doporučení. Vedle toho, že čteme sci-fi příběhy pro zábavu, můžeme v mnohých z nich rozpoznat větší ambice. Bez ohledu na fantastické kulisy nabízejí některé příběhy alternativní scénáře a průhledy do možné budoucnosti. Pokud se byť i jen letmo podíváme na dějiny žánru sci-fi, velmi brzy narazíme na nikoli ojedinělé příklady, které nás více či méně ohromují tím, jak přesně některé fantastické příběhy popisovaly budoucí skutečnost. Předpověď atomové bomby s tak dobrým popisem technologie, že to vyprovokovalo FBI k návštěvě redakce časopisu, který povídku uveřejnil[1], je jen jedním z mnoha takovýchto případů. Verne, Clark, Asimov, Lem, jsou autoři, jejichž dílo přímo učebnicovou ukázkou fantastických předpovědí, které se staly skutečností. Je to jenom náhoda, že se v tomto žánru koncentruje takové množství úspěšných předpovědí, nebo je zde něco, co přitahuje úspěšné autory-vizionáře?

Jistěže to není tak jednoduché a přímočaré, najdeme totiž i řadu příběhů s vizemi a předpověďmi, které mířily vedle, byly příliš či málo optimistické a neměli bychom podlehnout klamu, který způsobuje, že si pamatujeme

[1] John Campbell soustředil ve 40. a 50. letech kolem časopisu *Astounding Science Fiction* řadu autorů, kterým kontroloval texty právě z hlediska věrohodnosti s ohledem na poznatky soudobé vědy, autory v tomto duchu ovlivňoval a byl v tom natolik úspěšný, že když vyšla povídka Steva Cartmilla *Poslední lhůta* předpovídající atomovou bombu, bylo to tak věrohodné, že měl časopis potíže s FBI.

spíše ty prognózy, které se vyplní. I s tímto vědomím nám zůstává pozoruhodné množství popisů, které se přesunuly z říše fantazie do skutečnosti a staly se součástí všedního dne.

Kromě klamu či náhody bychom mohli přijmout ještě jedno jiné vysvětlení. Žánr sci-fi je zde použit jako krycí manévr. Vlastně se nejedná o sci-fi ve smyslu literárního žánru, ale o vědeckou práci, která nabízí velmi odvážné hypotézy. Natolik odvážné a v okamžiku svého zrodu nedokazatelné, že by ve vědeckém světě velmi pravděpodobně nemohly obstát. A tak jim autoři ušijí slušivý oblek sci-fi příběhu, jejich neobvyklost ospravedlní fikcí a fantastickým prostředím.

Typickým příkladem autora, který takto postupuje, byl podle mého názoru S. Lem a v následujícím bych se pokusil o parafrázi tohoto postupu s využitím přednášky, kterou Lem nabízí čtenáři prostřednictvím svého literárního výtvoru [2].

Chceme-li uvažovat o nejisté budoucnosti člověka, není možné pominout jeho jistou minulost. Jsme totiž produktem této minulosti a na jejím základě právě teď připravujeme svou budoucnost. Rozumná, korigovaná extrapolace se tak stává jedním z nástrojů na odhalení věčné otázky a pomalu odhalovaného tajemství: Kam směřujeme a existuje vůbec nějaký cíl? Jako odpověď zkusme zformulovat jednu velmi abstraktní extrapolaci našich vlastních dějin.

Na úsvitu své historie se člověk opájel svou výjimečností. Byl středem vesmíru, byl stvořen bohy, kteří nad ním neustále bděli, vše se doslova i přeneseně točilo kolem něj. Následující dějiny člověka jsou dějinami ztrát jeho výsadního postavení. Stanislav Lem nechává v této souvislosti promlouvat k lidem superinteligentní počítač jménem Golem XIV, který tento proces nazývá „kvantovou detronizací“, tedy postupným sesazováním člověka z trůnu uprostřed vesmíru. Podle jiných bychom mohli hovořit o šokové terapii, během které člověk postupně o své domnělé výsady přichází.[1]

První šok je astronomický. Člověk, který se zabydlel na planetě uprostřed vesmíru, zjišťuje s pomocí svého vlastního rozumu, že je to iluze a že obývá jednu z planet. Šok ovšem není jednorázový, je dále stupňován zjiště-

---

[1] Podle Freudovy přednášky k úvodu do psychoanalýzy cituje J. Stromšík v doslovu k ([1], 398), že „naivní sebeláska lidstva musela v průběhu věků snést dvě velké urážky.“ Tu první způsobuje Koperník a tvrzení že „naše Země není středem Kosmu, nýbrž nepatrnou částicí světového systému, jehož velikost je nepředstavitelná“.

ním, že středem vesmíru není ani jeho mateřská hvězda a dokonce že i celá jeho galaxie je jen jednou z miliard. Je ztracen v hlubokém vesmíru a nikdo na jeho volání neodpovídá, nikoho nezajímá.

Druhý šok je biologický a znamená konec mýtu o původu člověka. Nejen že člověk už nemůže odvozovat svůj rodokmen od bohů, ale zdá se, že jeho zrození je věcí pouhé náhody. Spíše než determinismus fyzikálního, bohy uspořádaného vesmíru, má jeho zrod na svědomí biologická náhoda. Namísto racionálního dialogu s řádem nastupuje nepochopení biologického chaosu.

Třetí šok je psychologický a znamená tři rány tradiční alianci mezi člověkem a božstvem. Všechny jdou v rychlém sledu za sebou: Nietzsche lidem oznámí, že Bůh již neexistuje, protože jsme pochopili, jak byl stvořen lidskou bytostí, Marx se přičiní o konec boha jako duchovní autority a garanta společenského pořádku, když tvrdí, že společenská a politická moc nepochází z nebe a od boha, ale je to věc bojů mezi lidmi, a do třetice Freud ukáže, že více než průzračný vesmír a zákonitosti pohybu nebeských těles určují náš život nereflektované zážitky uchované v našem podvědomí.

Stojíme tak ve své současnosti a ze vší nádhery božské minulosti nám zůstal rozum a svoboda. Bude-li detronizace, tedy sesazování z trůnu pokračovat, o co přijdeme teď? Máme vůbec možnost volby?

Scénářů nejbližší i vzdálenější budoucnosti je celá řada. Vážných, vtipných, fantastických, více či méně pravděpodobných. Nezanedbatelnou skupinu tvoří scénáře ekologické. Určitě i proto, že ekologické problémy jsou věcí přítomnosti a jejich extrapolace vypadá smysluplně. Zkusme si také nastínit takový ekologicko-fantastický scénář.

Vztah přírody a kultury je vztah kompetice a vzájemného vylučování – rozvoj jednoho systému při konstantním množství stavebního materiálu (a zůstaneme-li na Zemi i při omezeném prostoru a souvisejících energetických zdrojích) znamená vždy nevratné ničení systému druhého. Jak by se asi mohla vyvíjet situace, kdyby přišel někdo se scénářem katastrofického vývoje, který by předpokládal, že rostoucí tempo spotřeby bude mít za následek zhroucení obou systémů – přírodního i kulturního – a nabízel by řešení, jejichž podstata by spočívala v nějaké míře omezování spotřeby?

Ve formě demokracie, kterou praktikujeme, není jednoduché získat rozhodující převahu pro jedno nekompromisní, navíc nepopulární řešení, jakým je například konzumní skromnost. Subjekt, který by chtěl iniciovat podobné změny, bude pouze jedním z mnoha politických hráčů a zcela jistě

se najde alespoň jeden protivník, který bude mít názor naprosto opačný. Byla by tedy nezbytná diskuse a přesvědčování. Je myslím celkem zbytečné rekonstruovat fiktivní diskusi o zeleném diktátu, který by nás měl zachránit před ekologickým kolapsem. Argumenty pro a proti by se pravidelně a bez konce střídaly a situace by se zatím zhoršovala, až by nakonec k závěrečné katastrofě stejně došlo. V tom okamžiku by samozřejmě diskuse skončila, a pokud by něco zůstalo z lidského společenství, je velmi pravděpodobné, že by se v něm ke slovu dostala síla. Zelený diktát by měl velkou šanci bez dalšího dohadování získat nejen faktickou moc, ale stát se třeba i náboženstvím přeživší společnosti.

Co by se mělo stát, aby se tento varovný scénář nenaplnil? Jako první možnost se samozřejmě nabízí neničit své vlastní prostředí, tedy radikálně změnit životní styl celé společnosti, ale to se dostáváme zase na začátek naší úvahy. Tak tedy něco jiného. Lemův Golem k tomu podotýká: „Klíč k tomu, co teď říkám, je ve slovech: svobody bylo více než rozumu. Museli jste si vymýšlet to, co zvířata umějí od narození, podivuhodnost vašeho osudu pak je v tom, že jste vymýšleli tvrdíce, že nic nevymýšlíte."

Jestliže tedy není cesta zpátky, zbývá jen cesta dopředu – někdy se této cestě říká technooptimismus, přechod od evoluce biologické k technologické. A jakým způsobem by nám technika – a její další rozvoj – mohla pomoci, když sama je jednou z hlavních příčin stavu, do kterého jsme se dostali? Odpověď můžeme formulovat v duchu šokové terapie: Pomůže tím, že nás zbaví závislosti na přírodě. Je totiž pravděpodobné, že v rámci naší terapie musí člověk odvrhnout i iluzi o tom, že je vrcholem a posledním slovem evoluce. Není. Co však po něm bude následovat? Pracuje sám člověk na svém konci? Jedna z variant pravděpodobných budoucností je spjata s technoevolucí, během které se člověk biologický bude stále více stávat člověkem technickým včetně mezního důsledku, který může znamenat i fyzický konec člověka jako biologického individua.

K tomu nám opět Golem nabízí příklad, ve kterém říká: Posledním příměrem je pohádka, v níž poutník na rozcestí najde nápis: „Nalevo se dáš – ztratíš hlavu; napravo vykročíš – zahyneš, a není cesty zpět." Dáte-li se na jednu stranu, neobsáhne váš obzor poznání nutné pro ovládnutí tvůrčího jazyka. Jak už tomu bývá, nemá ta bariéra absolutní charakter. Díky vyššímu rozumu se jí můžete vyhnout. Já, anebo někdo mně podobný, by vám mohl poskytnout plody tohoto poznání. Avšak pouze plody, protože poznání samo se do vašich mozků již nevejde. Dostanete se tudíž pod kuratelu jako dítě, nicméně dítě dorůstá v dospělého, zatímco vy nikdy nedospějete. Obda-

ruje-li vás vyšší rozum tím, co nejste schopni sami pochopit, zároveň tím váš rozum uhasí. Tudíž, kterak říká rozcestník z bajky: „Vydáš-li se tudy, přijdeš o hlavu".

Vydáte-li se na druhou stranu, protože se rozumu nehodláte zřeknout, budete se muset sami vzdát, mozek nezlepšíte, protože jeho horizont nelze dostatečně rozšířit. Tady vám Evoluce vyvedla nehezký kousek: její rozumový prototyp už dosáhl hranice svých konstrukčních možností. Omezuje vás stavební materiál – ostatně jako všechna antropogeneticky pojatá rozhodnutí kódu. A tak se tedy pozvednete rozumem výš, až přijmete podmínku zavržení sebe sama. Člověk rozumný tehdy zavrhne člověka přirozeného – takže jak praví pohádka – *homo naturalis* zahyne.

Ovšem v konfrontaci s ekologickým katastrofickým scénářem má Golemovo rozcestí perspektivní cestu jen jednu, tu naposledy zmíněnou: Nebýt v takovém rozsahu jako nyní závislý na přírodě, nebýt tedy přírodním tvorem. Představa je to pro mnohé asi notně strašidelná, možná i více než obyčejná ekologická katastrofa. Ale stačí si uvědomit, že my jsme tuto cestu nastoupili už dávno, rozhodnutí již padlo. Rozum a veškeré naše poznání není nic jiného, než postupné zbavování se závislosti na přírodě, jde jen o to, překonat hranici, kdy se to dotkne našeho fyzického těla. Šoková terapie pokračuje. A také už má i první výsledky. Žijí mezi námi tací, jimž srdce udržuje v chodu akumulátor, jiní si nechávají cizími stroji čistit krev, další se zase pouze s pomocí strojů pohybují a jsou snad proto všechno méně lidmi? Je snad někdo méně člověkem, když mu chybí některá z končetin? Proč by tedy nemohl být člověkem ten, který má tělo plastové nebo žádné?

Sečteno a podtrženo, po astronomickém, biologickém a psychologickém šoku nás čeká šok rozumový, tj. zjištění, že již nejsme jediným nositelem rozumu a inteligence, že máme následníky, kteří nás v tomto ohledu mnohonásobně předčí, šok somatický, který nám způsobí skutečnost, že naše tělo bude stále více produktem technologií a původní závislost na přírodě bude do značné míry transformována v závislost na technice. Třetí rovinou bude šok právní, který – podobně jako somatický – možná již začal, jeho součástí bude radikální proměna v chápání lidských práv v oblasti osobní svobody a soukromí. Jejich možná ztráta či podstatné omezení jsou tématem již současných zcela vážných debat v souvislosti se stále se rozmáhajícím používáním sledovacích a identifikačních technologií.

Ale nechejme poslední slovo opět Golemovi, který přes všechno uvedené nekončí zase tak pesimisticky: Nepodaří se vám ani hrdinně zahynout,

ani zvítězit. Domnívám se, že vykročíte do století metamorfózy, že se rozhodnete odvrhnout celou svou historii, celé dědictví, veškerý zbytek přirozeného člověčenství, … protože tím, že člověka zavrhne, člověk se zachrání.

Literatura

[1] FREUD, S.: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1989.
[2] LEM, S.: *Dokonalá prázdnota / Golem XIV*. Praha: Svoboda, 1983.

Josef Krob
Katedra filosofie Filosofické fakulty MU
Arna Nováka 1
634 00 Brno

Sekcia 1

Realita a fikcia vo filozofickom diskurze

Realita a její stín. Levinas o uměleckém díle

Jan Bierhanzl

La réalité et son ombre
Levinas et l'oeuvre d'art. Le but du présent exposé est de montrer, à travers une relecture de l'étude „La réalité et son ombre", que l'analyse phénoménologique levinassienne de l'image et de la temporalité propre à celle-ci place la sensation esthétique en-deçà de l'être et du temps. La question se pose alors, si l'art nous arrache ainsi au monde, comment intégrer l'oeuvre dépersonnalisante de l'artiste dans le monde humain. En guise de réponse à cette question, qui est celle du rapport entre esthétique et éthique, nous tenterons d'esquisser une articulation possible entre l'en-deçà de l'être qui caractérise l'événement de l'art et l'au-delà de l'être, où Levinas place le rapport à autrui.

Studie *Realita a její stín*, publikovaná Emmanuelem Levinasem v roce 1948 v časopise *Les Temps Modernes*[1] představuje jediný filosofův text, kde se soustavně zaobírá uměním. Navazuje v něm na kapitolu *Exotismus* z knihy *Existence a ten, kdo existuje* z roku 1947, kde nastínil elementární funkci umění v rámci ontologie, sice nahrazení předmětu obrazem, které působí vytržení předmětu poznání či předmětu k užívání, jakož i vnímajícího subjektu ze světa do jakési anonymní sféry „před" světem, kterou nazývá „ono je". Světem přitom rozumí horizont smyslu, kde pravda a bytí jsou ko-originární a kde poznávané a užívané předměty jsou koreláty subjektivního prožitku vnímajícího subjektu. Zásadním výdobytkem Levinasovy analýzy exotismu je důležitá úloha umění v rámci obecné ekonomie bytí: umění nás vymaňuje ze světa a vrhá do jakési existence bez světa, čímž poukazuje k tomu, že bytí-na-světě není synonymem existence.

V následujících okamžicích se pokusím pomocí četby studie *Realita a její stín* upřesnit tento pohyb umění do oné sféry „před", a ukázat, že Levinasova fenomenologická analýza obrazu a časovosti, jíž je obraz nositelem, situuje umění do jakési sféry „před" bytím a zároveň „před" časem, kterou Levinas nazývá osudem. Konkrétně mi půjde o to, jednak ukázat, jak událost umění nejen poukazuje, nýbrž také působí zdvojení bytí, jak říká Levinas, na

[1] Studie *La réalité et son ombre* později byla zařazena jako kapitola do knihy *Les imprévus de l´histoire,* vydané v roce 1994.

realitu a její stín, jednak popsat časovost tohoto zdvojení, sice jako zastavení času. V neposlední řadě se pak nabízí otázka, vrhá-li nás umění takto vně bytí a času, jak je možný návrat z této čiré materiality a osudovosti do světa. Je třeba říci, že podle Levinase se fenomenologie neomezuje na ontologickou problematiku, a tudíž výstup z anonymní sféry „ono je" v posledku nebude možný, než do sféry situované jaksi „za" světem, jak Levinas charakterizuje oblast setkání s druhým člověkem. Jinak řečeno, v závěru se dotkneme otázky po vztahu umění a kritiky, potažmo estetiky a etiky, otázky, jež sice překračuje rámec obou výše zmíněných textů, v obou je však zároveň ohlášena.

Umění a dvojznačnost bytí

Obecnou tezi, která představuje rámec pro veškeré další úvahy o umění, formuluje Levinas následovně: „Realita není jen tím, čím je, čím se odhaluje v pravdě, ale je také svým vlastním dvojencem, stínem, obrazem." ([2], 115) Mohlo by se zdát, že se tu filosof pouští do jakési nepředvídatelné dialektiky, není-li totiž realita jen tím, čím je, pak je zároveň tím, čím není, z čehož by vyplývalo *sequitur quod libet*. Levinasovi tu však nejde o to, popřít zákon sporu, nýbrž expresivně vyjádřit myšlenku dvojznačnosti bytí a tím poukázat na ontologickou sféru, která je situována vně bytí-na-světě, jež je jako takové koextenzivní s pravdou. Neváhá dokonce mluvit o „ne-pravdě bytí", což samozřejmě znamená „postavit se proti ko-originaritě bytí a pravdy, kterou zdůrazňovalo *Sein und Zeit* (srov. § 44)" ([4], 80). „Ne-pravda" zde neznamená opak pravdy, nýbrž charakterizuje ontologickou sféru nezávislou na bytí-na-světě, sféru depersonalizace a vytržení ze světa jako horizontu smyslu. A právě ve vztahu mezi bytím ve smyslu rozumění a bytím ve smyslu anonymní existence bez světa, chceme-li mezi realitou a jejím stínem, hraje zásadní roli umění, neboť sféru „ono je" obnažuje a uvádí nás do ní. „V čem spočívá ne-pravda bytí? Definuje se stále, ve vztahu k pravdě, jako residuum rozumění? Nepopisuje obcování s temnem, jakožto totálně nezávislá ontologická událost, kategorie neregulovatelné na kategorie poznání? Chtěli bychom ukázat, že touto událostí je umění. Umění nepoznává zvláštní typ skutečnosti – překračuje poznání. Je samotnou událostí ztemnění, příchodem noci, vpádem stínu." ([2], 110) Umělecké dílo tak v Levinasově rozvrhu není vyjádřením něčeho, na způsob jazyka či poznání, nýbrž uskutečňuje pohyb vně pojmově uchopitelného světa, jenž Levinas nazývá, v návaznosti na Jeana Wahla, *transdescendence*.

Zbývá ukázat, jak se tato „dekonceptualizace skutečnosti“ děje konkrétně, čehož Levinas dosahuje pomocí analýzy obrazu. „Nejelementárnější postup umění spočívá v tom, že předmět je nahrazen svým obrazem.“ ([2], 110) Vztah mezi předmětem a jeho obrazem je přitom nazván podobností. Přesněji: podobnost je sám pohyb, který tvoří obraz, a vzhledem k tomu, že spočívá ve vztahu v lůně skutečnosti samé, sice mezi tím, čím je a jejím obrazem, jde o pohyb mající ontologickou povahu. Pojem podobnosti s sebou navíc nese jistou neprůhlednost, čímž se tento vztah, totiž mezi předmětem a jeho obrazem, liší například od vztahu mezi předmětem a jeho znakem. Zatímco znak průhledným způsobem odkazuje k předmětu, který označuje, obraz na nás působí tak, že ustrneme v jeho uchvácení. Levinas v této souvislosti hovoří o účasti na rytmu uměleckého díla, či přesněji o inversi naší moci v anonymní účast na rytmu. „Rytmus představuje jedinečnou situaci, kde nemůžeme mluvit o svolení, přijetí, iniciativě, svobodě – protože subjekt je tímto rytmem jat a unesen. Je součástí své vlastní představy. Nelze ani říci navzdory sobě samému, poněvadž v rytmu již není žádné sobě, ale jakoby přechod od sebe do anonymity. A to je právě očarování a zaříkávání poezie a hudby.“ ([2], 111) Stejně jako v knize z roku 1947, kde pohyb umění byl popsán jako rehabilitace čistého čití, i zde jímavost obrazu a následná depersonalisovaná účast na rytmu, vedou vnímající subjekt vně vnímání, které se jako takové děje ve světě, do oblasti čistého čití. „Funkcí uměleckého díla je skrze nahrazení předmětu obrazem zvrátit běžný pohyb vnímání, jak se děje ve světě, v čisté čití, které je estetickým živlem par excellence.“ ([4], 82) Dalším důležitým rysem uměleckého díla, který hraje roli v pohybu transcendence, je jeho dokonalost, ve smyslu ukončenosti, která jej vymaňuje ze světa charakterizovaného nedokonalostí: „Svět, který je třeba zdokonalit je nahrazen esenciální dokonalostí jeho stínu.“ ([2], 125) Ustrnutí v čistém čití, kterým se vyznačuje událost umění má v tomto smyslu také časový rozměr: ustrnutí ve stínu bytí jde ruku v ruce s ustrnutím času jako takového.

Obraz jako ustrnutí času

Vyznačuje-li se umělecké dílo určitou dokonalostí, díky níž je vyňato ze světa, implikuje to soběstačnost vůči čemukoli budoucímu. „Myšlenka dokonalosti díla, spjatá s časem..., s sebou přináší soběstačnost toho, čemu nechybí nic, co by nějaká budoucnost mohla eventuálně naplnit. Dílo tudíž nemá budoucnost.“ ([3], 7) Jinak řečeno: nejde o to, že by umění reproduko-

valo nějaký zastavený čas, nýbrž „v obecné ekonomii bytí, je umění pohybem upadání *před* čas, do osudu“ ([2], 121). Prototypem veškerého uměleckého díla se v této souvislosti stává socha, jež v sobě uskutečňuje „paradox okamžiku, který trvá bez budoucnosti“ ([2], 119). Levinas hovoří o tomto ustrnutí okamžiku v sobě samém jako o „mezičase“ a ilustruje jej dvěma příklady: budoucnost, jež je předznamenána v zaťatých svalech Láokoóna, stejně jako v úsměvu Mony Lisy, který se už už rozzáří, se nikdy nebude moci stát přítomností.

Mohli bychom oponovat, že přeci na rozdíl od sochy či obrazu je literatuře, hudbě nebo filmu vlastní jistá časovost, podle Levinase však i tyto formy umění otevírají onu sféru „mezičasu“, a to v případě románu například tím, že postavy jsou odsouzeny k určitému *amor fati*, k nekonečnému opakování svých osudů. Je třeba říci, že v přísném smyslu osud, se nímž se setkám v umění, není mým osudem, a to právě proto, že ono uvěznění v přítomném okamžiku neumožňuje nic vzít na sebe a je tudíž spojené s depersonalizací. „O veškerém uměleckém díle je možné říci, že nám vnucuje přítomnost, která nemůže nic vzít na sebe ani podniknout, přítomnost, která není přítomností nikoho, neosobní a anonymní okamžik.“ ([4], 92) Pojem „mezičasu“ tedy dokresluje pojem transdescendence tím, že bytí umísťuje do ustrnulého osudu, jenž je sférou „před“ bytím-na-světě a „před“ časem, zbavenou personality, a tudíž svobody a odpovědnosti.

Takovéto skloňování pojmů bytí a času bez pochyby svědčí o tom, že celá Levinasova analýza je vedena jako polemika s Heideggerem. Levinas si podle našeho názoru prostřednictvím analýzy „mezičasu“ připravuje cestu k tomu, chápat čas jinak, než jako ontologický horizont bytí jsoucna. Vystoupit z ontologické sféry „ono je“, vyznačující se osudovostí, totiž v posledku nebude možné, než v čase jako modu překročení horizontu bytí (*mode de l'au-delà de l'être*), který Levinas ztotožňuje se vztahem myšlení k Jinému.

Estetika a etika

Poslední věta článku *Realita a její stín*, v níž Levinas konstatuje omezený charakter svého dosavadního zkoumání, je v tomto smyslu výmluvná: „Ve skutečnosti by bylo třeba vnést do hry perspektivu vztahu k druhému člověku – bez níž nelze o bytí vypovídat v jeho realitě, to jest v jeho čase.“ ([2], 127) Interpret J. Taminiaux k tomu dodává: „Transdescendence, jíž je upadání do ustrnulého okamžiku, na jednu stranu zakazuje jakoukoli idolatrii

umění, zároveň však odkazuje k transcendenci druhého člověka, poněvadž skrze něj se otevírá budoucnost." ([5], 12)

Na závěr se pokusím ukázat, že zavedení perspektivy vztahu k druhému, byť je v textu pouze zmíněno, představuje klíč k vymezení vztahu umění a jeho filosofické exegeze. V závěrečné sekci nazvané *Za filosofickou kritiku*, Levinas tento vztah explicitně tematizuje: „... kritika včleňuje nelidské dílo umělce do lidského světa." ([2], 126) Kritika tak má zásadní úlohu v tom, že vnáší řeč do sféry, která se nedává jako počátek dialogu. Hovoří-li pak Levinas o tom, že kritika integruje umění do „reálné historie", nemá ani tak na mysli včlenění do historického a sociálního kontextu, jako spíše do navýsost etické sféry interlokuce. „Reálná historie v levinasovském smyslu je diachronií pro níž jsou zásadní uznání jinakosti druhého člověka a promluvy vůči němu odpovědných jednotlivců." ([5], 14) Kritika, jež se dá jen obtížně oddělit od umění samotného, tak uskutečňuje onu inversi transdescendence v transcendenci vztahu k druhému člověku, která se podobně jako zkušenost „ono je" vyznačuje heteronomií, avšak nikoli heteronomií depersonalizující, nýbrž heteronomní odpovědností za druhého, která představuje pravé *principium individuationis*.

Esenciální ambivalence umění, jeho relativní hodnota, jak o ni uvažuje Levinas, tedy umožňuje jednak odmítnout to, co Levinas nazývá „hypertrofie umění v naší době", jež by z umění činila svrchovanou hodnotu civilizace, jednak se přiblížit, oklikou přes transdescendenci, transcendenci tváře druhého člověka. „Umění se možná pokouší o to, dát věcem tvář, a právě v tom spočívá jeho velikost a lež." ([1], 23)

Literatura

[1] LEVINAS, E.: *Difficile liberté*. Paris 2006.

[2] LEVINAS, E.: *Les imprévus de l'histoire*. Paris 2007.[3] ARMENGAUD, F.: Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération. In: *Noesis* (2000), č. 3 [on line], URL: http://noesis.revues.org/index11.html, p. 1 – 13.

[4] TAMINIAUX, J.: Art et destin. In: Hansen, J. (ed.): *De l'être à l'autre*. Paris: PUF 2006, p. 75 – 97.

[5] TAMINIAUX, J.: Préface. In: Schiffer, D. S.: *La philosophie d'Emmanuel Levinas: Métaphysique, esthétique, éthique*. Paris: PUF 2007, p.1 – 15.

Mgr. Jan Bierhanzl
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. J. Palacha 2
116 38 PRAHA 1
Česká republika
bierhanzl@arcig.cz

Filozofická interpretácia fikcie z pohľadu Darwinovej evolučnej teórie

Tatiana Cárová

Philosophical interpretation of fiction from the perspective of Darwin's evolution theory
The author of the article presents fiction from the darwinian point of view as a product of cognitive and inventive activity of human mind. She employs Darwin's evolution theory in order to illuminate the origin and importance of fiction in our lives, while she concentrates on responding two questions: Can we consider human inclination to following and producing fiction as a kind of evolutionary adaptation strategy? If yes, what does it imply for our ever-present fascination for fiction?

Podľa štatistík amerického denníka USA Today sa na prvých štyroch priečkach najpredávanejších kníh za uplynulý rok v Spojených štátoch amerických nachádzajú fantazijno-romantické knižné tituly o upíroch. Prieskum britskej vlády ukázal, že priemerný Brit trávi okolo 6 percent svojho voľného času hraním simulačných hier, pozeraním filmov a televíznej drámy. Zdá sa, že fikcia – ako produkt invenčnej a imaginatívnej činnosti ľudského mozgu, tvorí vo svojich rôznych podobách neoddeliteľnú súčasť našich životov. Čo nás na nej fascinuje natoľko, že sme schopní na snahu o jej porozumenie, ako aj na jej tvorbou míňať toľko vzácneho času? V mojom príspevku sa zamýšľam nad našou inklináciou k nasledovaniu a tvorbe fikcie z pohľadu Darwinovej evolučnej teórie a kladiem si otázku, či je možné objasniť pomocou nej význam prítomnosti fikcie v našej realite.

Pri skúmaní sociálno-kultúrnych aspektov života človeka sa často stretávame s popieraním relevancie poznatkov evolučných vied z dôvodu ich údajného redukovania komplexnosti ľudského života iba na biologickú úroveň. Austrálsky profesor literatúry Brian Boyd, autor knihy *On the origin of stories*, je naopak presvedčený, že Darwinova teória evolúcie naše chápanie kultúrno-umeleckých prejavov človeka neredukuje, ale naopak – rozširuje ich, a to minimálne o históriu miliónov rokov. Tvrdí, že bez poznania pôvodu fikcie a „bez biokultúrnej perspektívy nemôžeme oceniť skutočnosť, ako hlboko prekvapivá a ako hlboko prirodzená fikcia vlastne je." ([1], 3) Prínos biokultúrneho prístupu pre snahu objasniť pôvod a význam fikcie ako produktu ľudskej mysle spočíva najmä v zohľadnení poznatkov evolučných vied o ľudskej mysli a jej kognitívnych schopnostiach. Na základe skúmaní adap-

tacionistickej a fylogenetickej vetvy evolučnej psychológie[1] potom možno objasniť, ako sa u nás inklinácia k tvorbe a nasledovaniu fikcie vôbec vyvinula a taktiež akú dôležitosť v našich životoch fikcia naozaj zastáva.

Z darvinistického pohľadu môže byť naša inklinácia k nasledovaniu a tvorbe fikcie v zásade trojakého charakteru. V prvom rade môže ísť o typ adaptačného správania organizmov, ktoré je výsledkom jeho favorizácie prírodným výberom. Taktiež môže ísť o vedľajší produkt evolúcie, ktorý bol prírodným výberom vyselektovaný na základe jeho spojitosti s iným favorizovaným mechanizmom, alebo o čisto náhodný produkt procesu evolúcie. Evoluční psychológovia Leda Cosmides a John Tooby tvrdia, že spôsob, ako možno odlíšiť adaptácie od vedľajších a náhodných produktov evolúcie, je takýto: Najskôr je potrebné preukázať, že inklinácia k skúmanému správaniu smeruje k riešeniu adaptívnych problémov, následne, že túto inklináciu nemožno lepšie vysvetliť ako vedľajší produkt mechanizmov určených na riešenie iných adaptívnych problémov, a napokon, že je vysoko nepravdepodobné, aby vznikla čisto náhodne.

Keď sa zamyslíme nad tu predkladaným obrazom fikcie ako našej inklinácie k tvorbe a nasledovaniu fiktívnych predstáv a informácií, asi sa nám bude na prvý pohľad zdať, že jej vznik u našich pleistocénnych predkov len ťažko možno vysvetliť ako adaptívnu stratégiu, ktorá mala pôvodne podporovať evolučnú zdatnosť vtedajších jedincov. Pri snahe dokázať adaptívny charakter nami skúmaného typu správania vychádzame z predpokladu, že „nič nemôže byť považované za adaptívnu funkciu fikcie, pokým to nevysvetľuje, ako mohla ľudská obľuba fiktívných naratívov, aj keď len okrajovo, zvýšiť šance na prežitie alebo rozmnožovanie u našich pleistocénnych predkov“ ([7], 110). Brian Boyd rozlišuje tri úrovne, na ktorých človek prichádza do kontaktu s fikciou: úroveň porozumenia fikcii, jej nasledovania a tvorby. Na každej z nich pripisuje fikcii určité funkcie, ktoré mohli v minulosti našim predkom pomôcť vyriešiť adaptívne problémy. Tvrdí, že na úrovni snahy porozumieť fikcii a odlíšiť falošné informácie od pravdivých, porozumenie fiktívnym príbehom napomáha vývinu individuálnej ľudskej mysle, ako aj zvyšuje naše kognitívne kapacity a schopnosť empatie – vciťovania sa do pozícií iných ľudí. To nám podľa evolučných psychológov značne uľahčuje

[1] Fylogenetická vetva hľadá podobnosti v skúmaných charakteristikách, zdedených po spoločných predkoch, u našich najbližších živočíšnych príbuzných. Adaptacionistická vetva pomáha vysvetľovať fenomény za pomoci odhaľovania ich adaptívnych dizajnov.

tzv. „čítanie myslí“ druhých, ako aj následné predvídanie ich správania. „Porozumenie, že presvedčenie sa opiera o túžby a zámery, a že môže byť nesprávne, nám poskytuje omnoho väčšiu presnosť v predpovedaní túžob, zámerov a správania iných. Umožňuje tak komplexnosť a sofistikovanosť ľudskej interakcie. Bez väčšej námahy odhadujeme presvedčenia iných o spoločenských situáciách a tiež aj dôsledky našich možných omylov.“ ([1], 277) Spomínané funkcie ľudskej mysle považuje mnoho súčasných evolučných antropológov a najmä zástancov „hypotézy sociálneho mozgu“ [1] za adaptívne stratégie jedincov na prežitie. Tvrdia, že fiktívne príbehy nám poskytujú možnosť nielen sa lepšie zorientovať v sociálnych vzťahoch a manipulovať nimi, ale tiež aj možnosť preskúšať si bez rizika dôsledky niektorých modelov správania vo fiktívnych predstavách situácií typu „čo by bolo, keby“. Evolučný psychológ Steven Pinker vysvetľuje túto funkciu fikcie pomocou paralely so šachovými hráčmi. Tí najúspešnejší podľa neho nečerpajú skúsenosti a vedomosti len zo svojej vlastnej zažitej praxe, ale bezrizikové poučenie čerpajú z modelových šachových partií. V živote, ktorý je ešte komplikovanejším „sociálnym šachom“, je teda potrebné sa orientovať nielen pomocou vlastných skúseností, ale aj na základe relevantných informácií získaných z našich fiktívnych predstáv. V druhej forme nášho kontaktu s fikciou, ktorá sa spája so snahou ju nasledovať ako reprezentáciu udalostí, možno definovať viacero adaptívnych funkcií. Za pomoci ovplyvňovania emócií môže fikcia motivovať jednotlivcov k utuženiu sociálneho života v rámci istého spoločenstva, a tiež aj k lepšej vnútroskupinovej a medziskupinovej kooperácii. Boyd ako príklad úspešného ľudského využívania tejto funkcie fikcie uvádza fenomén náboženstva. „Ak chceme zhodnotiť spoločenský prínos náboženstva, jeho pravdivosť je menej podstatná, než jeho sila motivácie. Dokým sú falošné myšlienky všeobecne prijímané za pravdu, môžu významne povzbudzovať sociálnu kooperáciu.“ ([1], 310) Nasledovanie príjemných fiktívnych predstáv má takisto veľký význam pre konsolidáciu a ozdravovanie ľudskej psychiky v prípade jej deprimácie. Na tretej úrovni potýkania sa s fikciou vymýšľame podľa Boyda fiktívne príbehy ako formy kognitívnej hry. Hlavnou funkciou tejto činnosti je zvyšovanie

[1] Hypotéza sociálneho mozgu (*Social brain hypothesis*) je v súčasnosti najuznávanejšie vysvetlenie expanzie mozgu u antropoidných primátov – interpretuje sa tu ako následok kognitívnych požiadaviek na lepšiu orientáciu primátov v rámci ich čoraz komplikovanejšieho spoločenského života.

našich inteligenčných kapacít, čo následne môže viesť k nárastu kreativity spolu so zmyslom pre divergentné myslenie. Adaptívnosť tejto funkcie spočíva vo vybudovaní schopnosti u jedinca generovať inovatívne a efektívne riešenia problémov v prípade výskytu nepredvídaných selekčných tlakov prostredia na jeho existenciu. Úspešná tvorba a zdieľanie fikcie v určitom spoločenstve tiež môže priaznivo ovplyvniť nárast statusu talentovaných jednotlivcov v skupinovej hierarchii, čo pre nich môže znamenať dôležitý reprodukčný zisk, ako aj výhody v prístupe k surovinám.

Podľa postupnosti procesu overovania adaptačného charakteru našej inklinácie k fikcii sa nám ako ďalšia v poradí naskytá otázka, či je fikcia naozaj adaptívnou funkciou *per se*, alebo sa vyvinula ako vedľajší produkt evolúcie funkcií mozgu, určených na riešenie iných adaptívnych problémov. Pre objasnenie tohto problému sú obzvlášť relevantné poznatky z výskumov vývinovej psychológie, ktoré potvrdzujú, že u detí všetkých kultúr sa od ich osemnástich mesiacov, v dobe, keď ešte len začínajú hovoriť, objavuje tendencia k predstieraným hrám (*pretend-play*). Terénne výskumy etológov taktiež potvrdili, že rovnakú tendenciu možno pozorovať u mláďat našich najbližších súčasných živočíšnych príbuzných – ľudoopov. Z týchto poznatkov, ako aj z faktu, že sa paralelne so začiatkom objavovania tejto tendencie u detí u nich zároveň vyvíjajú mechanizmy na odlišovanie fiktívneho a reálneho sveta, možno usúdiť, že „*pretend-play* a tvorba fikcie sú izolovateľné, evolučne vyvinuté adaptácie, formy špecializovanej intelektuálnej mašinérie," ([1], 108) ktoré existujú nezávisle na schopnosti hovoriť alebo písať. Hovorenie a písanie teda nepredstavujú adaptačné mechanizmy, ktoré podmieňujú vznik inklinácie k tvorbe fikcie, ale skôr vo vzťahu k nej figurujú ako pomocné mechanizmy na jej etablovanie a efektívne šírenie.

Pri skúmaní možného náhodného evolučného vývinu našej obľuby fikcie treba vziať do úvahy možnosť, že sa nevyvinula ako biologická adaptačná stratégia pre zvýšenie šancí na prežitie jedincov, ale prislúcha jej v našich životoch len akási doplnková a ozdobná funkcia „pávieho chvostu". Existencia tohto typu správania vo všetkých kultúrach a jej pretrvávanie v histórii ľudstva počas tisícok generácií však predsa len nasvedčuje inému záveru. Podľa Darwinovej evolučnej teórie je dôvodom pre vysokú rozšírenosť istých foriem ľudského správania ich transgeneračný prenos ako adaptačne výhodných stratégií na prežitie a reprodukciu evolučných jednotiek. Náhodne vzniknuté modely správania, ktoré neslúžia na riešenie adaptívnych problémov a stoja nás tak veľa času, energie a zásob ako naša univerzálna ľudská fascinácia fikciou, sú prírodným výberom v priebehu evolúcie elimi-

nované, a teda nemajú šancu sa tak veľkoplošne rozšíriť medzi rôzne populačné skupiny a pretrvať v ich kultúrach po tisícročia. Vyzerá to tak, že napríklad naša tendencia akceptovať fiktívne vysvetlenia javov okolo nás, ako aj preferovať fikciu v literatúre a masmediálnej produkcii, predstavuje jednu z biologicky zakotvených ľudských univerzálií, ktorá sa u ľudí pravdepodobne nemohla vyvinúť náhodne.

V tomto príspevku som prezentovala myšlienku, že všetky hlavné funkcie fikcie, ako zlepšovanie kognitívnych schopností jednotlivca, napomáhanie kooperácii v rámci skupiny, podpora kreativity a zvyšovanie statusu talentovaného umelca, možno pomocou Darwinovej evolučnej teórie interpretovať ako adaptačné stratégie. Zároveň som tvrdila, že je možné preukázať, že tieto mechanizmy nevznikli v procese evolúcie ani náhodne a ani ako vedľajšie produkty iných adaptačných mechanizmov. Aj keď nie každé správanie, ktoré sa objavilo v procese evolúcie, má charakter evolučnej adaptívnej stratégie, na základe predchádzajúcich úvah o pôvode a funkciách fikcie možno napokon konštatovať, že inklinácia k jej nasledovaniu a tvorbe môže byť typom adaptívneho správania. Záver, ktorý z takýchto úvah pre filozofické skúmanie fenoménu fikcie vyplýva, je, že ľudská fascinácia fikciou je zrejme zakorenená v našich génoch, a preto sme ochotní jej venovať toľko vzácneho času a energie. Aj napriek jej pôvodnému adaptívnemu významu pre našich pleistocénnych predkov je však potrebné sa filozoficky zamyslieť nad funkciami fikcie v živote dnešného človeka. Zatiaľ čo kedysi pre našich evolučných predkov predstavovala inteligenčná prevaha účinnú zbraň voči vonkajším nepriateľom, dnes ju človek, ktorý medzi živočíchmi nemá žiadneho prirodzeného nepriateľa, využíva okrem zveľaďovania svojich kognitívnych a sociálnych zručností hlavne na účely zvyšovania svojho osobného statusu a blahobytu na úkor druhých ľudí. Naša evolučne vyformovaná inklinácia k nasledovaniu a tvorbe fiktívnych príbehov tak predstavuje prirodzenú platformu, ktorá umožňuje talentovaným jedincom manipulovať dôverou iných ľudí. Preto aj napriek tejto našej všeobecnej obľube netreba zabúdať, že v súčasnej dobe zahltenej fikciou nie je dôležité popularizovať iba jej pozitívne stránky. Treba najmä zdôrazňovať dôležitosť zveľaďovania našich kognitívnych schopností pre efektívne odlišovanie fikcie od reality a tiež propagovať uplatňovanie kritického myslenia na skúmanie zákulisných motívov šíriteľov fiktívnych predstáv a informácií.

Literatúra

[1] BOYD, B.: *On the Origin of Stories*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2009.
[2] BULLER, D. J.: *Adapting Minds*. Cambridge, MA: MIT Press 2005.
[3] COSMIDES, L., TOOBY, J.: *Evolutionary Psychology: A Primer*, [online] [cit. 2009-10-08]. Dostupné na internete: http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.html.
[4] DENNETT, D. C.: *Darwin's dangerous idea: Evolution and Meanings of Life*. London: Penguin Books 1995.
[5] DOW, J.: *Is Religion an Evolutionary Adaptation?* [online] [cit. 2009-10-08]. Dostupné na internete: http://jasss.soc.surrey.ac.uk/11/2/2.html.
[6] DUNBAR R. I. M., *The Social Brain Hypothesis* [online] [cit. 2009-10-08]. Dostupné na internete: http://www.liv.ac.uk/evolpsyc/Evol_Anthrop_6.pdf.
[7] DUTTON, D.: *The Art Instinct*. New York: Bloomsbury 2009.
[8] ZUNSHINE, L.: Why do we read fiction. Columbus: Ohio State University 2006.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu č. UK/470/2009.

Mgr. Tatiana Cárová
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava, SR

Realita a fikcia z pohľadu Nietzscheho ontológie a teórie poznania

Matej Ferjanc

La réalité et la fiction d'après l'ontologie et la théorie de la connaissance de Nietzsche
L'objet de la contribution est l'analyse critique de la cohérence de l'ontologie de Nietzsche, basée sur la réalité de la volonté de puissance, par rapport à sa propre théorie de la connaissance. Notre thèse est que l'ontologie de Nietzsche s'avère incohérente par rapport à sa théorie de la connaissance, mais aussi qu'elle est insoutenable pour d'autres fautes supplémentaires dans son raisonnement. En effet, l'attitude de scepticisme et de perspectivisme de Nietzsche ne permet pas la connaissance de la réalité en soi.

Filozofické názory Nietzscheho znamenajú zásadný zlom predovšetkým v dejinách metafyziky a teórie poznania. Cieľom príspevku je analyzovať a posúdiť koherentnosť, opodstatnenosť Nietzscheho ontológie založenej na realite vôle k moci voči vlastnej teórii poznania. Tézou príspevku je, že Nietzscheho ontológia je nekoherentná voči jeho teórii poznania a tiež aj inak mylne zdôvodnená. Najskôr preto poukážem na Nietzscheho teóriu poznania a v rámci nej na filozofiu jazyka, ktoré, ako sa domnievam, svojimi skeptickými konzekvenciami znemožňujú čokoľvek pozitívne vypovedať o realite osebe. Podľa Nietzscheho jazyk nie je adekvátnym výrazom vecí, lebo predpokladá prenos nervového vzruchu v obraz a následne prenos obrazu do zvuku: „A pokaždé úplné přeskočení celé sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové" ([4], 12). Z toho plynie skeptický záver, že veci osebe bez ohľadu na uvedené prenosy, teda bez ohľadu na to, ako sa nám javia, sú celkom nepoznateľné.

Podľa Nietzscheho tradičná, predovšetkým kresťanská metafyzika, práve vtedy, keď nahliada výraznú tvár bytia prostredníctvom transcendentálií, t. j. jednoty, pravdy, dobroty a krásy, sa prezrádza ako taká, ktorá v prvom rade realizuje morálne stimulovanú potrebu všeobecnej istoty, logicky a hodnotovo prehľadného sveta viery, dôvery, ktorý sa najlepšie hodí pre zachovanie života nášho druhu. Nietzsche pokladá významovo plný svet, v ktorom platia zákony, vrátane tých vedeckých, v ktorom sa ukazuje rozumný a morálny poriadok, za fikciu, ktorú sme sami vytvorili. Poznanie tak nie je schopnosť odrážať niečo osebe existujúce, ale tvorivá, „básniaca" sila, aktívne vynachádzajúca a presadzujúca nové formy jednoty. Poznanie má

metaforický charakter, je teda bytostne antropomorfné, keďže predstavuje spôsob prisvojovania, zvládania, asimilácie.

V Nietzscheho teórii poznania je prítomný aj nepragmatický uhol pohľadu „mimo dobra a zla", cez ktorý sa všetky nevyhnutné a užitočné pravdy pre náš život javia ako fikcie. Na rozdiel od neskoršieho pragmatizmu nestotožňuje pravdivosť s vitálnou funkčnosťou. Realite neskreslenej nevyhnutnými a užitočnými fikciami pre náš život potom rozumie takto: „Celkovým charakterem světa je naproti tomu věčný chaos, nikoli ve smyslu chybějící nutnosti, nýbrž chybějícího řádu, členění, formy, krásy, moudrosti, a jak se všechny ty naše estetické lidské představy nazývají." ([5], 103) Realita osebe je tak údajne „nebožská", „neľudská", „nemorálna". Ako píše Frenzel, Nietzsche si uvedomuje, že „skutečnost nemá žádné významy, jí vlastní. Existuje a má bytí, nemá v sobě však žádný smysl" ([1], 119). Keď Nietzsche vypovedá o svete ako o večnom chaose, tak sa domnieva, že touto výpoveďou prenikol k pravej bytnosti bytia. Tomu však odporujú už uvedené skeptické závery jeho teórie poznania, predovšetkým metaforickosť každého ľudského poznania, ako aj vyjadrenia týkajúce sa uznania perspektivistického charakteru bytia: „Jak hluboko sahá perspektivistický charakter bytí, nebo zda má bytí vůbec ještě jiný charakter … – to se nedá arci zjistit ani nejpilnější a nejsvědomitější analýzou ani přísným přezkoumáním vlastních sil intelektu: jelikož lidský intelekt musí i při takové analýze vidět sám sebe ve svých perspektivních formách a *pouze* v nich." ([5], 226)

To znamená, že aj Nietzscheho intelekt vypovedajúci o realite vôle k moci by si mal byť vedomý vlastnej perspektívnej formy interpretácie, a teda vzdať sa čo i len pomyslenia na to, že táto výpoveď má nejaký ontologický význam. Z Nietzscheho perspektivistickej teórie poznania je každá ontológia zavádzajúca. Je vylúčená absolútna a definitívna pravdivosť súdov, a teda aj uvedený Nietzscheho súd, ktorý si zjavne robí takéto ambície. Ak fakty pre nás neexistujú a vždy už máme dočinenia len s perspektívnymi interpretáciami, malo by to platiť aj pre tú Nietzscheho. Poznanie tak môže byť v najlepšom prípade poznaním nepoznateľnosti reality osebe. Všetko ostatné sú fikcie. Nielen náboženstvo a umenie, ale aj veda nám vo svojej schematizácii neustále predstiera fikcie. Základným predsudkom vedy je presvedčenie, že realita má svoj ekvivalent a svoju mieru v ľudskom myslení, v ľudských hodnotových pojmoch.

Má však zmysel neustále hovoriť o fikciách, ilúziách či omyloch, keď podľa Nietzscheho ani nevieme, či nejaká realita osebe mimo perspektívnych interpretácií existuje? Voči čomu majú byť nami vytvorené kategórie vlastne

fikciami? Len keby bola k dispozícii realita osebe, mohli by sme mať vzhľadom na ňu pravdu alebo sa mýliť. Nie je možné proti falšujúcim interpretáciám postaviť pravdu o pravom svete, ak takýto svet neexistuje. Tiež potom nemá zmysel hovoriť o fikciách tam, kde nemôže byť pravda. Nietzsche si však bol vedomý toho, že nejaká perspektívna interpretácia sveta by mohla byť mylná len vtedy, keby nepravdivo súdila o pravom svete, o realite takej, aká je osebe. V *Súmraku modiel* sa vyrovnáva s ideou pravého sveta ako s „príbehom bludu" v dejinách filozofie. Napokon dospieva k nutnosti vzdať sa tejto idey: „ „Pravý svět" – myšlenka, která není již k ničemu, ani již nezavazuje, – myšlenka stavší se neužitečnou, zbytečnou, tedy vyvrácená myšlenka: odstraňme ji!" ([6], 42) Ak nie je k dispozícii pravý svet, je nemysliteľný protiklad pravdivej a mylnej či fiktívnej interpretácie sveta. Na margo toho napokon Nietzsche v citovanej časti poznamenáva: „Pravý svět jsme odklidili: jaký svět zbyl? Zdánlivý snad?… Ó ne! *S pravým světem odklidili jsme i svět zdánlivý!*" ([6], 43)

Ak je Nietzsche presvedčený, že pravý svet neexistuje, a teda odmieta zásadný protiklad medzi „pravdivým" a „nepravdivým", zdanie, fikciu už nechápe ako protiklad pravého vedenia a je ochotný pripustiť len rozličné stupne zdania, akú podobu môže mať ešte jeho ontológia? Napriek uvedenému sa Nietzsche na viacerých miestach vyjadruje v tom zmysle, že jeho rozumenie sveta ako vôle k moci sa usiluje o transperspektivistickú pravdu, t. j. pravdu v tradičnom ontologickom zmysle. Tomu zodpovedá napr. jeho vyjadrenie: „Svět viděný zvnitřku, svět určený a označený ve svém ‚inteligibilním charakteru' – takový svět by byl právě ‚vůlí k moci' a ničím jiným." ([3], 43) Nietzsche tu znova predpokladá realitu osebe, vracia sa k idei pravého sveta. Zároveň sa domnieva, že vypovedá o realite tak, ako je osebe, a nie tak, ako sa mu javí len z určitej perspektívy. Vyvoláva dojem, že uchopuje realitu bezprostredne a akoby zvnútra len za pomoci intuície.

V Nietzscheho myslení tak nevyhnutne narážame na rozpor, na ktorý upozorňuje aj Röd: „Mezi ontologickým a interpretacionistickým výkladem Nietzscheovy filosofie spočívá zjevný protiklad, pokud Nietzsche pokládal ontologii za objektivně pravdivou: perspektivistické pojetí samo již perspektivní být nemá." ([7], 118) Keby Nietzscheho ontológia bola objektívne pravdivá, musela by byť fundamentálnejšia ako jeho perspektivistické poňatie. Vôľa k moci by tak mala predstavovať najpôvodnejšie, ontologické stanovisko, ktoré predchádza, a tým zároveň umožňuje všetky možné perspektívy; stanovisko, z ktorého až následne sú perspektívne interpretácie vždy

určitého života relativizované. Realita vôle k moci by mala byť vymanená z perspektivistickej relativity. Ak vôbec má byť možný život, ktorý sa nezaobíde bez určitého perspektívneho rozumenia a zdania, tak tu podľa Nietzscheho ontológie už vždy musí byť transperspektivistická vôľa k moci, ktorej je takýto život objektiváciou. Vždy už určitým spôsobom interpretujúci, t.j. stranícky a obmedzený život tak predstavuje empirickú rovinu, ktorá predpokladá ontologickú rovinu, v ktorej je nutná transperspektivistická pravda. Prečo by však touto pravdou mala byť práve vôľa k moci? Vychádzajúc z Nietzscheho skeptickej teórie poznania, aj vôľa k moci sa ukazuje len ako antropomorfná metafora a pravda o nej tak nemôže byť transperspektivistická, ale len perspektivistická. Podľa akého neantropomorfného kritéria Nietzsche môže rozhodnúť, že pojmom vôle k moci neurobil znova len ďalšiu metamorfózu sveta v človeka? Takéto kritérium nepodáva.

Nietzsche v prvom rade potvrdzuje svoju ontológiu v rovine intuície, ktorá môže byť zdrojom heuristického poznania, ale sama osebe nemôže slúžiť k uskutočneniu filozofickej verifikácie. Nietzsche zdôvodňuje transperspektivistickú pravdu vôle k moci tak, že ukazuje život buď ako vykorisťujúci, alebo vykorisťovaný, prisvojujúci si, alebo prisvojovaný, rastúci vždy len na úkor iného života. Domnievam sa však, že takáto interpretácia života je už vždy vedená jeho pozorovaním práve z perspektívy vôle k moci, a práve preto je takouto interpretáciou predstavujúcou potom vždy už len perspektivistickú pravdu. To znamená, že ide o dôkaz v kruhu, mylný úsudok, pri ktorom sa jedno dokazuje druhým a druhé opäť prvým. Okrem toho proti uvedenej interpretácii života možno uviesť, vychádzajúc z Fromma, na jednej strane pojem produktívneho, t. j. nevykorisťovateľského a na druhej strane pojem neproduktívneho, t. j. vykorisťovateľského charakteru človeka ([2], 53 – 73). Fromm ukazuje, že potreba moci nad druhými so zámerom ovládať ich a vykorisťovať narastá u ľudí, ktorí sami stratili silu k niečomu a to predovšetkým silu rozumu, predstavivosti a lásky. Život, ktorý má vykorisťovateľský charakter, je tak len dôsledkom slabosti k niečomu; je márnou snahou získať druhotnú silu u druhých. Nietzsche sa tak mýli, keď rozumie vykorisťovateľskému životu ako vyrastajúcemu z vlastnej sily; opak je pravdou.

Podľa Nietzscheho človek súhlasí s takou interpretáciou reality, ktorú predkladá práve ten pud, ktorý sa v jeho motivačnej štruktúre prejavuje najsilnejšou vôľou k moci. Ak v motivačnej štruktúre najsilnejšie pôsobí napr. potreba lásky, takýto človek je intelektuálne predurčený na to, aby cez vôľu k láske nahliadal inteligibilný charakter sveta. Jeho interpretácia reality je

prísne determinovaná mocenským pomerom tých pudových síl, ktoré pôsobia v jeho motivačnej štruktúre. Prečo by však uvedené nemalo platiť aj pre Nietzscheho interpretáciu? Ak Nietzsche tvrdí, že „myšlení je jen chováním těchto pudů k sobě navzájem“ ([3], 42), mal by to vztiahnuť aj na svoje myslenie.

Proti tomu by Nietzsche mohol uviesť, že už samotná interpretácia z perspektívy akéhokoľvek pudu predstavuje prostriedok, ako nad niečím získať moc. To znamená, že každý pud, a nielen moc pre moc, má záujem svojou perspektívnou interpretáciou získať prevahu a nadvládu nad ostatnými. To je však interpretácia interpretácie samotnej a zároveň interpretácia pudov znova len z perspektívy práve toho pudu, ktorý má v Nietzscheho motivačnej štruktúre prevahu, takže interpretuje aj všetky ostatné pudy v rovine vôle k moci.

Je potrebné sa kriticky pýtať: Prečo by vôľa k vytvoreniu takých životných podmienok, ktoré najlepšie umožnia rozvinutie potencií, ktoré sú prítomné v človeku, mala nevyhnutne znamenať vôľu k moci? Ako ukázal Fromm, človek, ktorý má prirodzenú potrebu rozvinúť svoje potencie, neprejavuje vôľu k získaniu moci nad niečím alebo nad niekým, t. j. nadvlády. Problém vidím v tom, že Nietzsche na rozdiel od Fromma nerozlišuje silu k niečomu (schopnosť) a silu nad niekým (nadvládu) ako vylučujúce sa sily. Nietzsche v podstate rozumie nadvláde ako nevyhnutnému dôsledku sily k niečomu; v tom je jeho zásadný omyl.

Na záver zdôrazňujem, že Nietzscheho ontológia založená na realite vôle k moci sa z uvedených dôvodov ukazuje ako neopodstatnená a nekompatibilná voči jeho teórii poznania.

Literatúra

[1] FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche.* Praha: Mladá fronta 1995.

[2] FROMM, E.: *Člověk a psychoanalýza.* Praha: Aurora 1997.

[3] NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: Předehra k filosofii budoucnosti.* Praha: Aurora 1996.

[4] NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.* Praha: Oikoymenh 2007.

[5] NIETZSCHE, F.: *Radostná věda.* Praha: Aurora 2003.

[6] NIETZSCHE, F.: *Soumrak model: Jak se filosofuje kladivem.* Praha: Votobia 1995.
[7] THURNHER, R. – RÖD, W. – SCHMIDINGER, H.: *Filosofie 19. a 20. století. III. Filosofie života a filosofie existence.* Praha: Oikoymenh 2009.

Mgr. Matej Ferjanc, PhD.
Katedra filozofie FF KU
Hrabovská cesta 1/1652
034 01 Ružomberok, SR
ferjanc@ff.ku.sk

Pravda a omyl v diele Friedricha Nietzscheho

Andrea Javorská

The truth and mistake in Friedrich Nietzsche
In the present paper, the author attempts to distinguish two conceptions of truth in Nietzsche's earlier philosophy. The aim of this article is to show the differences between the theoretical and artistic access to reality, Nietzsche's critique of the absolute truth and metaphysics.

V diele *Ľudské, príliš ľudské* Nietzsche zdôrazňuje neexistenciu absolútnych právd, večných faktov. Ukazuje na podmienenosť a iluzórnosť metafyzických ideí, ktoré sú podľa neho založené na našej viere, či predstave pravdy, ktorá poskytuje človeku ilúziu zmyslu celku. Nietzsche konkrétne hovorí o nemožnosti postihnúť poznaním celok. Totiž naša snaha o takéto poznanie „nerešpektuje povahu sveta, jeho dvojznačnú skutočnosť, ktorú nie je možné uchopiť naraz" ([2], 39). Ak k tomu pridáme jeho kritiku do seba uzavretej rozumovosti, ktorá sa domnieva, že má nekonečný nárok na vysvetlenie celej prírody, uvidíme jeho odpor k systému, k uzavretosti, ktorý je odklonom od skutočnosti, a preto je lžou a klamom. Uznanie systému je podľa Nietzscheho prejavom nedostatku čestnosti tých, ktorí nepoznajú skutočný zmysel svojho konania, nemôžu byť sami sebou, ale predsa sú presvedčení, že svojím aj tak konečným poznaním postihujú bytie samo.

V období svojej ranej tvorby sa kriticky stavia voči metafyzike, náboženstvu, ale aj vede. Spochybňuje rozum, spochybňuje pravdu vedeckého vedenia, nie však metodickú správnosť vedeckého poznávania, preto treba upozorniť na to, že Nietzsche neodcudzuje vedu. Svojím celkovým filozofickým postojom sproblematizoval objektivitu pravdy, jej výlučnosť a zaradil ju do súvislosti, ktorá sama nie je objektívna. Ukazuje, že zabúdame na neustálu prítomnosť nepravdy, ktorá sa vzťahuje nielen na celú oblasť porozumenia, ale aj na fenomén života ako taký. V tomto kontexte Nietzsche zdôrazňuje perspektívnosť a interpretatívnosť rozumenia. Náš pohľad na svet je perspektívny a uznať tento postoj znamená podľa Nietzscheho byť otvorený možnosti, že naše terajšie perspektívy sa ukážu ako iluzórne, znamená porozumieť vlastnej situácii ako obmedzenej, uznať, že je tu niečo, čo nemožno úplne, vyčerpávajúco pochopiť. S akým postojom

k pravde sa v Nietzscheho diele stretávame?

Pravda v jeho poňatí nie je súcno, ktoré môžeme vlastniť, resp. ktorá je raz navždy daná v hotovej podobe, ale ktorá je postupne, neukončiteľnou aktivitou (myslenia) odhaľovaná. Pravda vystupuje ako disproporcia. Voči pravde sme akoby vždy pozadu, vyžaduje si od nás sústredenie, obrat. Pravda existuje pre nás vo forme reakcie proti omylu, bludu, úpadku, do ktorých sme svojou pôvodnou pasivitou ponorení.

Nietzsche v diele *Zrodenie tragédie z ducha hudby* hovorí o poznaní génia, v ktorom vytvárajú jednotu dva „princípy" prejavujúce sa v ľudskom živote – dionýzovský a apolónsky. Tieto dva princípy stáli pri zrode antickej tragédie, v ktorej Nietzsche vidí vrchol umenia. Ide o taký druh umenia, ktorý tematizuje to, čo je na existencii „tvrdé, desivé, zlé problematické" ([4], 12). Dva princípy sú protichodné pnutia v prírode a v živote človeka a zároveň umelecké sily. Ich umeleckosť však nemá povahu estetickej krásy, ktorú vníma subjekt, umelec umožňujúci ich realizáciu. Tieto sily majú prirodzenú možnosť pôsobiť „z prírody samej, bez sprostredkovania ľudského umelca" ([4], 30).

Apolónska sila sa prejavuje cez individualitu a s ňou spojenú umiernenosť a môže pôsobiť i bez vedomej spoluúčasti človeka. Nietzsche ukazuje, ako je s gréckym bohom Apolónom spojené snenie, fantázia, zobrazujúce umenie, veštenie, ale aj miera. V sne má človek možnosť nesprostredkovane zakúšať krásu života, všetko má v ňom svoje miesto, úlohu a zmysel, nie je v ňom nič zbytočné a aj ohrozujúce sa ukazuje neškodným. Naša každodenná existencia je plná neistoty, sklonu k úpadku, a preto sen, zdanie a fantázia budú prirodzeným vyjadrením základnej ľudskej potreby pocitu bezpečia a istoty, že život má zmysel. Sen sa v konfrontácii s každodenným životom stáva miestom pôsobenia „liečivej a pomáhajúcej prírody" ([4], 27), umožňuje človeku skúsenosť vyhovujúcu jeho individualite. Významným sa v tomto kontexte stáva prvok individuálnosti, pretože vždy ide o konkrétny sen konkrétnej osoby. Sen, zdanie a fantázia tak vlastne pomáha udržiavať život, umožňuje žiť i tým ľuďom, ktorým ich každodennosť spôsobuje problémy. Keďže boh Apolón je aj bohom miery, je nutné ju dodržiavať, pretože neprimerané oddávanie sa fantáziám vedie práve tak k znemožneniu života ako ich nedostatok. Dodržiavať mieru znamená vedieť odlíšiť povahu stretnutia človeka s nezjavnou skutočnosťou. „Najvnútornejšia podstata" ([4], 27), spoločný základ ľudí si v sne, v pozadí, predsa len uchováva istý pocit toho, že ide iba o zdanie. Tak ako si mimoriadne nadaní ľudia uchovávajú pocit, že rovnako

i realita, ktorú človek zažíva počas bdelého života, je formou zdania. Zdanie v takom obraze sveta, ako ho podáva Nietzsche, umožňuje človeku mať pod zdanlivou kontrolou dejovosť, nezachytiteľnosť, plynutie života, ako aj jeho desivosť. Vytvára ilúziu hodnotnosti života. V prípade pôsobenia apolónskej sily sa tak deje cez krásu, krásne zdanie. Avšak človek prostredníctvom zdania nepreniká k podstate vecí, ostáva povrchným.

Vytrácanie individuálnosti sa deje pôsobením dionýzovskej sily, ktorá sa prejavuje v opojení. Tento stav opojenia opisuje Nietzsche takto: „Spievajúc a tancujúc sa vyjadruje človek ako člen vyššieho spolubytia: odnaučil sa chodeniu a rozprávaniu a je na ceste tancujúc vzlietnúť do výšin" ([4], 30). Proces, ktorý na sebe zakúša človek pod vplyvom dionýzovskej sily, bude Nietzsche charakterizovať ako pretváranie, ktoré postihuje celú existenciu. Dionýzovské opojenie spôsobuje zásadnú zmenu v optike videnia sveta, ktorá sa ukáže najmä v používaní reči.

Pôsobením dionýzovskej sily sa otvára sféra pôvodnejšia než sféra zdania. Človek nazerá život taký, aký je vo svojej podstate. Ucelená štruktúra sveta sa pod vplyvom tohto živlu rozpadá. Avšak pre dionýzovskú silu je charakteristické zabúdanie. „Touto priepasťou zabudnutia sa od seba líši svet každodennej a dionýzovskej skutočnosti" ([4], 56). Zabudnutie, ale i opojenie Nietzsche chápe ako premenu človeka, ktorá sa odohráva na hranici medzi zjavným a nezjavným aspektom sveta. Sebazabudnutie ako akt straty svojej individuálnosti, ktorú umožňuje apolónsky živel, je odkrytím života vo svojej podstate. Život sa ukazuje v jeho nezakrytej podobe, v jeho nezmyselnosti až krutosti. Toto vysvetľuje, ako mohol antický Grék pri pohľade na Oidipa a jeho osud zakúšať sústrasť, trpieť spolu s ním. Život Oidipa nie je iným životom ako ten, ktorý žije ktorýkoľvek človek.

Pred očami pre-tvoreného človeka sa ukazuje dionýzovská múdrosť. Nietzsche v tomto kontexte hovorí o dionýzovskej pravde, založenej na nazeraní a nie teoretickom skúmaní. Charakteristika dionýzovskej sily a jej pôsobenia, ktoré si nutne nevyžaduje zámerné sprostredkovanie človekom, je jeden z poukazov na odlišný spôsob prístupnosti k pravde. Oblasťou, ktorej sa táto pravda týka, je život. Nietzsche hovorí o živote, že je „nezničiteľne mocný a slastný" ([4], 56). Takéto tvrdenie môže vyznievať paradoxne, vzhľadom na to, na pozadí čoho sa odhaľuje dionýzovská pravda. Je to práve tragédia, kde môže každý človek nahliadnuť na podstatu života. Dionýzovská pravda sa ukazuje ako „krutá", jej dosah sa odzrkadľuje v pesimizme Grékov tragického obdobia. V tom okamihu, ako prevládol rozum nad inštinktom,

stáva sa táto múdrosť neželanou, nepotrebnou. Ani dionýzovská pravda sa nedokáže úplne zbaviť účinku, pôsobenia na človeka.

Nietzsche odkrýva na základe pôsobenia dvoch síl rozdiel v prístupe človeka k pravde. Hovorí o pude k pravde, ktorý sa začína základným nahliadnutím protikladu medzi skutočným svetom a svetom lži. Klamár používa slová, aby neskutočnému prepožičal zdanie skutočnosti. Človek hľadá takú pravdu, ktorá mu má poslúžiť pre život. Pravda v tomto zmysle nie je nič „objektívne". Moderný človek sa však usiluje o pravdu, ktorá by mala vyjadrovať večne platný obsah a zmenila by život k lepšiemu. Takéto úsilie odporuje tak dionýzovskej, ako aj apolónskej sile. Pôsobením tej prvej prichádza človek k poznaniu, že nie je nič večné, okrem života, ktorý je však neustálou zmenou. Účinkom tej druhej je presviedčaný o tom, že život je krásny taký, aký je, netreba ho meniť.

Princíp zmeny sa stáva limitujúcim faktorom poznateľnosti sveta. Z tohto konceptu bude v neskoršom období svojej tvorby Nietzsche vychádzať ďalej. V ňom sa dá vybadať dôvod, prečo Nietzsche nedôveruje teoretickému prístupu, abstraktným pojmom či pojmom vôbec. Zdôvodňuje jeho príklon na stranu slova i jeho neskoršie zdôrazňovanie prínosu telesných zmyslov pre poznanie. Nietzsche v tomto kontexte rozlišuje medzi teoretickým a intuitívnym človekom.

Teoretický človek, rovnako ako človek apolónskej kultúry, ostáva na povrchu. Rozdiel spočíva v tom, že človek pod vplyvom apolónskeho nadobúda dojem krásy toho, čo vidí, druhý typ človeka je v prvom rade potešený vlastnými schopnosťami a ilúziou poznateľnosti. Teoretický človek je otrokom prítomnosti, ktorý však verí, že práve jeho prístup tu bol vždy. Je človekom, ktorý nepochybuje o tom, že v nadčasovosti svojho ideálu má pevný dôkaz svojej pravdy. Teoretický človek je úplne pohltený víziou poznateľnosti sveta, a preto sa zbavuje zodpovednosti. Je pripútaný k prítomnému momentu, ale zároveň stavia nárok večnej pravdy, pretože mu zaručuje autoritu, ktorá ho prekračuje.

Intuitívny človek zrejme predstavuje človeka prirodzeného. Problémom sa stáva dionýzovský pud, dionýzovská múdrosť, ktorá nehovorí o vláde nad životom. V nej sa odhaľuje podstata života ako nepretržitá zmena, z ktorej treba mať potešenie v zmysle radosti zo žitia, účasti na ňom. Dionýzovský zasvätenec takémuto nároku plne zodpovedá. Intuitívny, či umelecký človek vidí okolo seba výhradne krásu, preto principiálne nemôže nemať radosť zo života.

Na základe diela *Zrodenie tragédie* je túžba vládnuť životu jednoznačne najbližšia teoretickému človeku. Neskorší text *O pravde a klamstve v mimomorálnom zmysle* poukazuje na nový dôvod potreby poznania, ktorým je možnosť, nutnosť čeliť životu. Kým o radosti dionýzovského zasvätenca či umeleckého človeka temer nemožno pochybovať, v prípade teoretického človeka jestvuje množstvo náznakov zdôvodňujúcich pochybnosti. Jedným z nich je kríza, ktorá postihuje modernú spoločnosť a ktorá by podľa Nietzscheho mala viesť k postupnému návratu k tragickému porozumeniu sveta. Dôvodom pre obrátenie sa človeka späť ku tragickej kultúre je obmedzenosť teoretického prístupu, ktorá ruší optimizmus v základe teoretickej kultúry. Vedecký prístup nie je schopný odpovedať problematickosti života. Jeho nedostatok spočíva v tom, že nedokáže postihnúť celú existenciu človeka. „Pretože periféria kruhu vedy má nekonečne veľa bodov, a zatiaľ čo sa ešte vôbec nedá odhadnúť, akoby kruh mohol byť niekedy úplne vymeraný, tak predsa naráža ušľachtilý a nadaný človek, ešte pred vrcholom svojej existencie a nevyhnutne, na takéto hraničné body periférie, kde civí do neosvetliteľného" ([4], 101).

V *Zrodení tragédie* vyjadruje Nietzsche obdiv človeku, ktorý je spätý so svojou prirodzenosťou a dokáže prijať svet a seba taký, aký je. V tejto súvislosti cituje Goetheho, ktorý sa v súvislosti s Napoleonom vyjadril: „Áno, môj milý, jestvuje i produktivita činov" ([4], 116). Napoleon je príkladom neteoretického človeka, ktorý miesto „zbytočného" uvažovania koná. Teoretický človek netúži po pravde, ktorá by mu mala slúžiť, pretože si začína uvedomovať, že takýto druh pravdy mu nemusí byť nikdy dostupný. Život sa ukázal byť príliš komplikovaný na to, aby ho mohol vnímať tak jednostranne, ako v to veril. Podstata problému však nespočíva vo svete, ale v samotnom človeku. V dôsledku nenaplnenia optimistickej vízie človek stráca kontakt so svojou prirodzenosťou. Nie je schopný konať. Problémom je skutočnosť, že sa nestratila potreba tento život zdôvodniť. Ľudia, ktorí stratili vieru i odvahu, sa stávajú základom toho, čo neskôr Nietzsche nazve resentimentom.

„Sú obdobia, v ktorých vedľa seba stojí rozumný a intuitívny človek, ten jeden so strachom pred intuíciou, ten druhý s úškľabkom nad abstrakciou; ten posledný je práve tak nerozumný ako ten prvý neumelecký. Obaja dychtia po vláde nad životom: tento tým, že opatrením, dôvtipom, pravidelnosťou dokáže čeliť hlavným ťažkostiam, onen tým, že ako ‚veselý hrdina' tieto ťažkosti nevidí a ako skutočný vníma iba život pre-tvorený na

zdanie a krásu“ ([5], 889).

Poznanie je podľa Nietzscheho viazané na život, preto spochybňuje naše predstavy o výlučnosti objektívneho poznania, ktoré je výsledkom abstrahujúceho a konštruujúceho myslenia. Myslenie, ktoré triedi, usporadúva, označuje, či sa prispôsobuje vonkajším pravidlám, má inštrumentálny charakter. Jeho úlohou je uchopiť skutočnosť, ktorá podlieha stabilnému a pevnému poriadku. Je tu však ešte jedna skutočnosť, ktorá má neuchopiteľnú podobu a je unikajúcim dianím. Jej význam Nietzsche vidí v tom, že ukazuje iluzórnosť a obmedzenosť prvej podoby skutočnosti, ale zároveň vyzdvihuje aj význam prvého typu skutočnosti, pretože je výsledkom tvorivého výkonu nášho myslenia. Ani jeden z týchto aspektov skutočnosti nie je reálny sám v sebe, vzájomne sa premieňajú, „jedna vzniká z druhej“ ([2], 193). Nietzsche postihuje na jednej strane ne-uchopiteľnosť diania ako ne-pravdivosť, falošnosť, a na strane druhej iluzórnosť „základných ‚apriórnych‘ konštrukcií“ ([2], 193), akoby sme sa pohybovali medzi poznateľnou ne-pravdou a ne-poznateľnou pravdou.

Nietzsche v tomto kontexte ukazuje, že vytváranie sveta pojmov s prísnou hierarchiou je formou úteku pred tým, aký človek je. Oproti prchavosti, ktorá je mu sprostredkovaná zmyslami, stavia prísne štruktúrovaný svet, v ktorom nie je miesto pre zmenu. Pojem má predstavovať to, čo skutočne je. Človek vyčíta zmyslom nespoľahlivosť, o ktorej je presvedčený, že vo veciach nie je. Lenže túto stálosť vo svete pojmov vytvára on sám.

V rozvrhu sveta raného obdobia Nietzscheho myslenia je pravda v prvom rade záležitosťou jazyka. Miesto pravdy Nietzsche postihuje v reči a nie vo svete. Reč, ktorá sa realizuje pomocou slov i pojmov. A práve diferenciácia medzi slovom, ktoré má vyjadrovať pôvodnú skúsenosť, a pojmom sa ukazuje ako dôležitý moment pre „funkčnosť“ reči ako takej. Pojem je pre Nietzscheho „zrovnanie ne-rovného“ ([5], 880). Stojí za ním snaha odstrániť všetko svojské, snaha generalizovať individuálny, prvotný zážitok, ktorý sa dá vyjadriť slovom. Na pozadí vzťahu medzi slovom, pojmom a pravdou rozvíja problém komunikovateľnosti poznania. Zásadnú úlohu v tomto procese zohráva metafora. Ľudské poznanie má metaforický charakter, ktorý spočíva v tom, že „uchopovaná skutočnosť nemá povahu jednoty“ ([2], 184). Slovo vyjadruje pôvodnú skúsenosť, dokonca môže vyjadrovať istú pra-skúsenosť, aj keď vždy ide o pra-skúsenosť konkrétneho človeka. Podľa Nietzscheho „označuje iba vzťahy vecí k ľuďom a berie si pre ich vyjadrenie na pomoc tie najtrúfalejšie metafory“ ([5], 879).

Literatúra

[1] FRANK, M.: *Das Problem der Zeit in der deutschen Romantik*. Padeborn: Ferdinand Schöningh 1990.
[2] KOUBA, P.: *Nietzsche*. Praha: Oikoymenh 2006.
[3] NIETZSCHE, F.: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. In: *KSA* I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter 1999.
[4] NIETZSCHE, F.: Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: *KSA* I. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter 1999.
[5] NIETZSCHE, F.: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: *KSA* I.München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter 1999.
[6] SCHNEIDER, W.: *Wörter machen Leute. Magie und Macht der Sprache*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1979.

Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
ajavorska@ukf.sk

Fotografia a interpretácia
Antropologické riešenie jedného problému semiotiky

Michaela Fišerová

Photographie et interprétation
Solution anthropologique d'un problème sémiotique
Parmi toutes les images fixes auxquelles les historiens ont l'habitude se référer, la photographie est jugée comme étant la plus crédible. En témoigne également le fameux regret de Jacques Le Goff de ne pas disposer des épreuves des époques qui précédaient à l'invention de la photographie: „Comme notre connaissance du Moyen-Âge serait changée, enrichie, étendue, aussi bien vers l'humble quotidien que vers l'événément prestigieux, si la photographie avait existé." Cet énoncé, regrettant la non-existence des épreuves photographiques provenant des époques historiques qui précédaient à l'invention de la photographie, est compréhensible sous l'angle de la pratique des historiens qui utilisent les épreuves comme des preuves des événements du passé. L'article se propose de questionner cette pratique de l'interprétation du réel passé par l'intermédiaire de l'interprétation des photographies, en suggérant de résoudre ce problème sémiotique en litige par la mise en évidence d'une solution d'ordre anthropologique.

V súčasnosti je fotografia pokladaná za najvierohodnejší z obrazov, na ktoré sa historici zvyknú odvolávať. Svedčí o tom aj známy výrok historika Jacquesa Le Goffa v článku *Mirages de l'histoire* (*Prízraky dejín*), vyjadrujúci ľútosť nad neexistenciou fotografických snímok z dôb, ktoré predchádzali vynájdeniu fotografie: „keby bývala existovala fotografia", píše Le Goff, „ako veľmi by sa tým bývalo zmenilo, obohatilo, rozšírilo naše poznanie stredoveku" ([1], 44). Tento postoj historika je iste pochopiteľný z hľadiska jeho praxe, v ktorej snímky nadobúdajú funkciu dôkazného materiálu. Súčasne si však možno položiť otázku, čo oprávňuje túto dôveru v pravdivosť fotografických obrazov: umožňuje azda interpretácia fotografií porozumieť minulosti, v ktorej vznikli? Nie je práca historika zároveň tvorbou reprezentácií, založenou na určitom mode interpretácie, ktorý oprávňuje stotožnenie fotografických obrazov a faktov?

1. Problém dvoch pamätí

Keďže je analógová fotografia odtlačkom svetla, umožňujúceho vidieť skutočnosť vo chvíli stlačenia spúšte fotoaparátu, ako taká umožňuje určitú kvázi-prítomnosť minulého vizuálneho vnemu: klenie sa ako most

ponad priepasť medzi tým, čo možno vidieť „tu a teraz " a tým, čo bolo možné vidieť „inde a inokedy". Aby však bol tento „most" univerzálne prístupný, je potrebné, aby ho rozprávač po oboch stranách zasadil do kontextu, schopného bezpečne previesť diváka na druhú stranu. Každá fotografia určená na vedecké použitie musí byť preto overená expertom, ktorý jej prisúdi určitý presný význam a premení ju na dôkaz opisovaných udalostí.

Z tohto hľadiska možno konštatovať, že fotografia spracovaná historikmi sa dovoláva dvoch pamätí: jednej solídnej a kontinuálnej, ktorú pomáhajú konštruovať a na ktorú sa odvolávajú historici, a druhej súkromnej a diskontinuálnej, v mode ktorej si spomíname na minulé udalosti. Na rozdiel od kolektívnej individuálna pamäť zvykne znepokojovať: recepcia fotografií, ktoré nie sú ukotvené v oficiálnom diskurze dejín, nepôsobí dojmom kontinuity. Skôr naopak: keďže samou svojou existenciou poukazuje na absenciu minulej reality, každá jednotlivá fotografia vnáša do nášho chápania času určitú „ruptúru". Túto – inak nepreklenuteľnú – ruptúru v čase eliminujú práve historici, prinavracajúci kultúre kontinuitu videnia, ktorú individuálna recepcia fotografií tak vážne narúša. Daňou za kontinuitu videnia minulosti je však jej zjednodušenie: historik vyberá a opisuje osoby, veci a činy, ktoré uvádza do vzťahov vzájomnej závislosti s inými vybranými osobami, vecami a činmi. Svojím písaním starostlivo uzatvára medzery empirického výskumu a v rovine diskurzu istí kontinuitu minulých udalostí.

Aby sme však porozumeli tomu, prečo historici uprednostňujú spomedzi všetkých fixných obrazov práve fotografie, a prečo ich vo svojej narácii používajú ako dôkazy opisovaných minulých udalostí, treba objasniť modus interpretácie, ktorý túto preferenciu oprávňuje. Ako by sme radi ukázali, jednou z ciest, ktoré v súčasnosti vedú k porozumeniu tomuto modu interpretácie, je prístup semiotiky.

2. Prístup semiotiky

V semiotickom diskurze je analógová fotografia zväčša označovaná ako „indexová". Táto charakteristika má svoj pôvod v koncepcii Charlesa Sendersa Peircea, podľa ktorého „fotografie, zejména momentky, jsou velmi poučné, protože víme, že v určitých ohledech jsou presne podobné objektům, jež reprezentují, ale tato podobnost plyne jen z toho, že fotografie fyzikálně nutně odpovídají bod za bodem přírodě. V tomto směru tedy patří do druhé třídy znaku, znaku na základe fyzikální souvislosti" ([2], 35). Podľa

Peirceovho názoru nás teda exaktná podobnosť so zobrazenou skutočnosťou oprávňuje radiť fotografie medzi *indexy*: znaky späté so svojím referentom vzťahmi kauzality a styčnosti, vyplývajúcimi z predpokladu fyzického kontaktu, zanechávajúceho určitú „stopu".

V súčasnosti bola Peirceova teória odtlačku ako *indexu* zrevidovaná inými semiotikmi, spomedzi ktorých treba spomenúť najmä Umberta Eca. Na rozdiel od štrukuralizmu sa Eco pokúša obsiahnuť nielen znakové funkcie znakov definovaných ako gramatické jednotky, ale i znakové funkcie znakov, ktoré podľa jeho názoru takto nemôžu byť definované. V perspektíve Ecovej koncepcie, predstavenej v *Teórii semiotiky* [3], je štrukturalizmus chápaný ako semiotická teória založená na „verbocentrickom dogmatizme"[1]. Ako je známe, Eco odmieta hlavnú tézu štrukturalizmu, podľa ktorej je každý systém znakov založený na binárnych opozíciách a na „jazyku" podobnom verbálnemu jazyku. Podľa jeho vlastných slov je dôsledkom tohto „predsudku" eliminovanie inovácií a silené aplikovanie lingvistických princípov na hudbu a vizuálne mediá.[2] Ecov nesúhlas s týmito praktikami ho privádza k tomu, aby zanechal štrukturalizmus v prospech pragmatickej perspektívy, príznačnej osobným zaangažovaním recipienta v praxi interpretácie.

V tejto súvislosti je pochopiteľné, že hlavnou inšpiráciou pre Ecovu verziu semiotiky sa stala práve Peirceova triadická koncepcia znakov. Aj v tomto prípade má však Eco určité výhrady: jeho zámerom nie je totiž vytvoriť typológiu znakov, ale analyzovať spôsoby používania znakov v praxi. Pokiaľ ide o recepciu a interpretáciu fotografie, Eco konštatuje, že semiotika dosiaľ dostatočne nepremyslela jej povahu svetelného odtlačku.[3] Zvláštnosť obrazov založených na princípe odtlačku spočíva podľa jeho názoru v tom, že ich interpretácia je vždy dvojaká. Na rozdiel od „ikonických" obrazov, ktorých interpretácia je založená primárne na *metafore* a vzťahoch podobnos-

---

[1] Eco konštatuje, že „během šedesátých let sémiotiku ovládal nebezpečný verbocentrický dogmatizmus, pomocí něhož byla hodnota jazyka propůjčena systémům, které se řídí dvojí artikulací" ([3], 259).

[2] V *Teorii semiotiky* Eco prepokladá existenciu istej matrice, podľa ktorej sa riadi každý systém znakov, túto matricu nemožno stotožniť s jednou z jeho vonkajších manifestácií. Práve toto však urobil Lévi-Strauss, keď zamietol nefiguratívne maliarstvo s vysvetlením, že nezodpovedá dvojakej artikulácii: Lévi-Strauss uviedol figurativizmus v maľbe ako „metajazyk", oprávnený zamietnuť každý iný vizuálny „jazyk".

[3] V Ecovej definícii je odtlačok „svedok kontaktu, svedok, ktorého forma odhaľuje niečo z formy toho, kto stopu zanechal" ([4], 19).

ti, interpretácia „indexových“ obrazov si vyžaduje súhru dvoch rečníckych figúr: *metonymiu* a *metaforu*. *Metonymická* operácia, zamieňajúca časť za celok, ktorá v prípade interpretácie fotografie predchádza operáciu *metaforickú*, umožňuje, aby bol fotografický záznam chápaný ako reprezentácia zaznamenanej udalosti ako takej. Skutočnosť, že fotografia zachytáva všetko, čo bolo na danom mieste viditeľné vo chvíli stlačenia spúšte fotoaparátu, však nezaručuje, že interpretácia obrazu toho, čo bolo viditeľné, bude vždy identická. Akonáhle začneme interpretovať fotografiu, prechádzame totiž od istoty kontaktu svetla a fotocitlivého papiera k hľadaniu podobnosti medzi skutočnosťou a jej obrazom. Tu sa k *metonymickej* operácii pridáva operácia *metaforická*, čo spôsobuje, že interpretácia fotografie je komplexným hľadaním: hľadaním významov z podobnosti i hľadaním dôkazov zo styčnosti. Diskurzívne očakávanie od fotografie je preto tiež dvojaké: zatiaľ čo ako od *indexu* sa od snímky očakáva, že bude „svedčiť“ o fyzickom kontakte s minulou realitou, ako od *ikony* sa od nej očakáva, že sa na túto minulú realitu bude „podobať“.

Pokiaľ porovnáme ambíciu historika s touto dvojakou interpretáciou fotografie, na prvý pohľad sa zdá, že historik postupuje rovnako ako fotograf: vyberá zo skutočnosti len určité prvky, ktoré fixuje a uchováva. Keď totiž pripustíme, že náš vzťah k minulosti je najskôr *metonymický,* v praxi to znamená, že vyberáme z celku určité prvky, ktoré sú splnomocnené zastupovať celok: historik i fotograf nám len pripomínajú vybrané momenty minulosti. Ich práca sa navzájom líši len v spôsobe tohto pripomínania. Spôsob, akým fotograf dáva vidieť minulosť, je totiž oveľa skromnejší: fotograf dáva vidieť svetelný odtlačok, znehybnený v čase a premenený na obraz, ktorý však nehovorí nič o scéne z minulosti, ktorú dáva vidieť. Historikov prístup k fotografii je, naopak, vysvetľujúci a podstatne podmienený existenciou archívov, na ktoré sa historik odvoláva. V súlade s nastavením filtra diskurzu svojej vednej disciplíny historik vyberá z toku času určité prvky, z ktorých potom vyskladá svoje rozprávanie. A keďže sú obrazové dokumenty príliš početné na to, aby ich mohol historik všetky použiť, vyberie si z nich len niektoré, ktoré sa stanú v kontexte jeho písania modelovými príkladmi. Zobrazovanie minulosti v prácach historikov takto konštituuje rezervoár legitímnych vizuálnych referencií, prostredníctvom ktorých si ich čitatelia robia predstavu o podobe sveta v minulosti.

Ecova práca v tomto ohľade osvetľuje skutočnosť, že semiotický problém použitia fotografií ako dôkazov minulých udalostí nemožno riešiť

prostriedkami štrukturalizmu, pretože tieto neberú ohľad na zvláštny vzťah fotografie k času a k útržku minulej reality, ktorý snímka ukazuje. Ako však vyriešiť tento problém, ktorý z pozície semiotiky naznačil Umberto Eco? Akého spôsobu myslenia sa to vlastne dovoláva fotografia, ktorá je len čiastkovým a príležitostným svedectvom minulých udalostí, a ktorá zvykne byť napriek tomu pokladaná za ten najpravdivejší z obrazov?

3. Magické myslenie

V perspektíve našej reflexie je zaujímavé, že súvislosť medzi diskurzívne danými možnosťami interpretácie fotografie a vierou v zvláštnu pravdivosť odtlačku bola nedávno reflektovaná francúzskym filozofom a teoretikom umenia Georgesom Didi-Hubermanom. Tento hovorí o politickej moci fotografického odtlačku, ktorou „sa tento technický predmet vyznačuje ako proces, aj ako paradigma" ([5], 49). Moc odtlačku svetla je však podľa jeho názoru paradoxná: na jednej strane fyzický kontakt istí jedinečnosť záznamu, danú neopakovateľnosťou momentu v ktorom záznam vznikol; na druhej strane je získaný negatív matricou, ktorá umožňuje nekonečnú reprodukciu rovnakého, a to dokonca bez rizika, že sa záznam šírením znehodnotí.

V snahe porozumieť tejto politickej moci, ktorú diskurzívne prisudzujeme fotografickému odtlačku, Didi-Huberman navrhuje „sekularizovať naše vlastné kategórie interpretácie" ([5], 52) a prejsť od semiotického problému interpretácie fotografie k antropologickému problému viery v jej pravdivosť. Didi-Huberman konštatuje, že politickú moc odtlačku možno pochopiť len z pozície antropológie, pretože jej pôvod je „magický". Interpretácia odtlačku je podľa jeho názoru podstatne podmienená našou vierou v istý nevedomý zákon, konštantne prítomný v mnohých kultúrach sveta, ktorý bol pôvodne opísaný antropológom Jamesom Georgeom Frazerom. Podľa viery v *kontaktnú mágiu,* ako Frazer tento fenomén nazval, „veci, ktoré raz tvorili jeden celok, a ktoré boli následne oddelené, zostanú i napriek vzdialenosti, ktorá ich delí, späté tak mocným putom sympatie, že všetko, čo sa stane s jednou z vecí, sa prejaví i u druhej." ([6], 19) Podľa Didi-Hubermana môže skúmanie viery v *kontaktnú mágiu* vysvetliť niektoré diskurzívne očakávania, majúce za následok dôveru v pravdivosť fotografie. Z hľadiska kredibility tradične prisudzovanej fotografii nie je totiž zanedbateľné, že tento obraz je odtlačkom svetla, a že tento odtlačok bol vytvorený aparátom, určeným na šírenie vizuálnych „stôp" minulosti.

Pripomeňme, že vzťah, ktorý zakladá *index* ako znak, je rovnako vzťahom fyzického kontaktu zanechávajúceho stopy. Práve tento fyzický kontakt spôsobuje, že odtlačok svetla, prestúpený *kontaktnou mágiou,* istí pravdivostný nárok a s ním spätú politickú moc fotografie. Reflexia tejto antropologicky skúmanej viery v „magickú" moc odtlačku sa teda premieta aj v semiotike: zakladá semiotickú koncepciu odtlačku ako *indexu* u Peircea, a zároveň stojí pri zrode Ecovej semiotickej teórie fotografie, v ktorej je odtlačok interpretovaný prostredníctvom *metonymie*. Práve *metonymia* umožňuje napokon porozumieť modu interpretácie odtlačku, kde platí, že vybraná časť celku je splnomocnená zastupovať celok ako taký. Tak je to aj v prípade interpretácie fotografie, ktorá dáva vidieť výrez z toho, čo bolo z minulej udalosti viditeľné v momente fotografického záznamu, a ktorá môže byť vďaka *metonymii* chápaná ako reprezentácia minulej udalosti ako takej. Inými slovami, práve vďaka tomu, že fotografia je odtlačkom svetla a že ju možno interpretovať na základe *metonymie,* historici ju preferujú ako jediný obraz, ktorý je schopný ukázať „skutočnú" podobu sveta v minulosti.

Didi-Huberman by v tejto súvislosti povedal, že konečné riešenie problému interpretácie fotografie si vyžaduje, aby sme „sekularizovali" kategórie, ktoré nám umožňujú interpretáciu v našom legitímnom, zaužívanom mode. V súlade s touto jeho požiadavkou navrhujeme antropologickú reflexiu *kontaktnej mágie,* kompletizujúcu Ecovu semiotickú kritiku štrukturalizmu, umožňujúcu chápať prax historikov ako prax interpretácie fotografií v mode *metonymie*. Toto riešenie napokon umožňuje porozumieť ľútosti historikov nad tým, že nedisponujú fotografiami z čias stredoveku, a zároveň ich žiadať o uznanie primárnej významovej autonómie fotografických obrazov, ktoré sa v ich rozprávaní premieňajú na legitímne reprezentácie stavu sveta v minulosti. Politická moc daného modu interpretácie nie je totiž zneužitá len v takej miere, v akej sú historici ochotní pripustiť túto magickú stránku svojho myslenia, ktorá ich vedie k premene fotografií na nástroj konštrukcie určitých právd, svojich vlastných i diskurzívnych.

Literatúra

[1] LE GOFF, J.: Mirages de l'histoire. In: *La Recherche photographique.* č. 18, 1995.

[2] PEIRCE, Ch. S.: *Lingvistické čítanky. Sémiotika,* zv.1. Praha: SPN 1992.

[3] ECO, U.: *Teorie semiotiky*. Brno: JAMU 2004.
[4] ECO, U.: *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris: PUF 1988.
[5] DIDI-HUBERMAN, G.: La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte. In: *L'empreinte*. Paris: Centre Georges Pompidou 1997.
[6] FRAZER, J. G.: *Origines magiques de la royauté*. Paris: Librairie Paul Geuthner 1920.

Mgr. Michaela Fišerová, PhD.
Katedra Filozofie a dejín filozofie, Filozofická Fakulta,
Univerzita Komenského, Bratislava
UFR de Sciences Sociales, Université Paris 7 – Denis Diderot, Paríž
michaelafiserova@yahoo.fr

Záhradné mesto a utópia

Andrej Gogora

Garden City and Utopia
The paper offers a comparison between Victorian city and Garden city, with regard to utopian nature of later. The first aim is to analyze this utopian system, the second, more general, is to briefly illustrate the development of european city between 19th and 20th century.

Úvod

Táto štúdia sa snaží prispieť k diskusii o realite a fikcii prostredníctvom konkrétneho prípadu urbánnej utópie, teda načrtnúť problém z hľadiska filozofie urbánneho priestoru. Tým prípadom bude plán záhradného mesta od Ebenezera Howarda. Rozdiely medzi ním a viktoriánskym mestom odhalia príčiny utopického charakteru toho prvého. Všeobecným cieľom je stručne ilustrovať vývoj európskeho mesta od 19. po 20. storočie.

1. Viktoriánske mesto

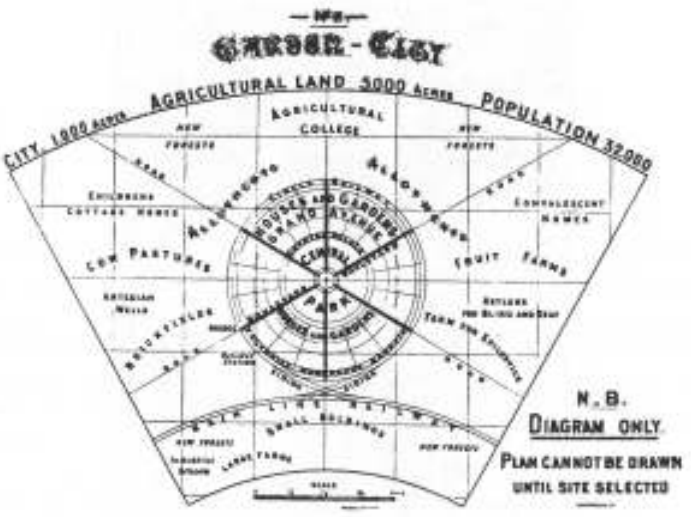
Továreň, železnica a slum sú prvky, ktoré v 19. storočí určujú povahu viktoriánskeho mesta. Neobjavili sa náhodou, súvisia s procesmi, ktoré uviedol do chodu James Watt, keď v roku 1776 dodal parný stroj do komerčnej prevádzky. Postupne nahradili remeselnú výrobu, konský záprah a pokojný život na vidieku. Všetky tri sú navzájom úzko späté: fabrika potrebuje rýchly prísun nerastných surovín a spojenie s inými mestami; budovanie železníc je nutnou podmienkou migrácie ľudí z vidieka do miest; a napokon industriálna koncentrácia vyžaduje lacnú pracovnú silu a miesto, kde by bola sústredená. Rozsah pôsobenia týchto troch prvkov bol takmer neobmedzený, v spoločnosti prevláda slogan *laissez-faire* a regulácia urbánneho vývoja sa riadi princípmi utilitarizmu. Chýba verejná inštitúcia, ktorá by zjednotila mestský život a dozerala na jeho smerovanie. Anglicko sa nazýva veľkou dielňou sveta a to sa odrazilo aj na urbánnej forme vtedajšieho mesta. Namiesto záväzného a racionálneho plánu sa presadzuje chaotická zástavba, ktorá spôsobuje nezdravé miešanie priemyselných a obytných štvrtí. Viktoriánske mesto je roztrieštené, chýba mu ucelená koncepcia a čoraz viac sa rozširuje. Lewis Mumford zhodnotil vtedajšie pomery: „Bolo to obdobie

obrovskej urbánnej improvizácie“ ([1], 449). Ťažký priemysel vyrastá v centre mesta a prichádzajúci robotníci sa koncentrujú v jeho blízkosti. Všade je neznesiteľný dym a hluk. Dlhé rady lacných a narýchlo postavených domov sú základom vznikajúcich slumov. Hustota zástavby je vysoká, nedostatok priestoru, zelene a čerstvého vzduchu je súčasťou bežného života. Budovy sú bez infraštruktúry, nemajú hygienické zariadenie a v jednej izbe sa spravidla tlačí jedna početná rodina. V chudobných oblastiach prekvitá kriminalita, prostitúcia, choroby a sociálne nepokoje. Viktoriánske mesto je totožné s prostredím, ktoré opísal Charles Dickens: „Bylo to město strojů a vysokých komínů, z nichž neustále vystupovaly nekonečné kotouče kouře, které se nikdy neodvinuly. Byl tam černý kanál a řeka purpurově zbarvená odpudivě zapáchajícími barvami; byly tam obrovské shluky budov ze samých oken, kde to celý den hrčelo a otřásalo se a kde se píst parního stroje jednotvárně pohyboval nahoru a dolů jako hlava slona, zachváceného melancholickým šílenstvím“ ([2], 24). Dôsledky boli drastické: znečistené prostredie, mrhanie priestorom a rast slumov. V dejinách sídel je málo príkladov, ktoré by zasiahli mesto do takej miery ako priemyselná revolúcia. Neregulovaná urbanizácia spôsobená industriálnym rozvojom narušila relatívnu rovnováhu, ktorá dovtedy panovala vnútri mesta a vo vzťahu k okolitému prostrediu. Mesto sa stalo sociálnym problémom.

2. Záhradné mesto

Napätá situácia otvorila diskusiu o novom urbánnom a sociálnom poriadku. Slumy, hygiena, bezpečnosť a neúmerné rozrastanie mesta do okolitej krajiny boli problémy, na ktoré reagovali nielen urbanisti, ale aj sociálni filozofi, literáti a ekonómovia. Spomínajú sa najmä predstavitelia utopického socializmu, no v roku 1898 vyšla kniha *To-morrow: A Peaceful Path to Real Reform*, ktorá významne prispela k dialógu o uzdravení viktoriánskeho mesta. Jej autorom je Ebenezer Howard (1850 – 1928), zapisovateľ britského parlamentu, sociálny vizionár a iniciátor konceptu záhradného mesta.

Vyriešiť problém chudobných a preľudnených štvrtí, zabrániť rozrastaniu veľkomiest a obmedziť hromadné sťahovanie z vidieka boli tri hlavné dôvody, prečo projekt záhradného mesta vznikol. Cieľom mala byť ríša slobody, zelené mesto, ktoré zaistí strednej a nižšej triede zdravé bývanie a prijateľnú prácu. Howardov plán má silný sociálny náboj a jasný zámer zmeniť nielen priestorové usporiadanie, ale aj sociálne a ekonomické pomery. Navrhol model mesta, ktorý mal prestavať kapitalistickú spoločnosť na malé a



kooperatívne spoločenstvá: „Jeho základným princípom by bolo lokálne riadenie a samospráva“ ([3], 94). Nebol marxista, sníval skôr o samostatnej komunite, v ktorej má nastať vytúžené zmierenie jednotlivca a spoločnosti, slobody a poriadku. Pre neho to bol vynález a všeliek, úplne nové a sebestačné mesto, bez predošlej bázy a postavené podľa záväzného plánu. Má kruhový pôdorys s výmerou 400 hektárov a počtom obyvateľov 32 000 ľudí. Spája prednosti mestského prostredia (ekonomické a sociálne príležitosti) a vidieckej krajiny (zelené plochy). Mesto pretína 6 radiálnych tried, v strede je veľká záhrada a okolo nej verejné budovy, mestský park a obchodné stredisko. Každý obytný dom má vlastnú záhradu. Ľahký priemysel je sústredený po vonkajšom obvode a napojený na železnicu, ktorá obopína celé mesto. Efektívne vlakové spojenie a pre chodcov prijateľný polomer mesta (1,2 km) redukuje vnútornú dopravu. Okolo mesta je poľnohospodárska oblasť s rozlohou 2 000 hektárov, ktorá zabraňuje rozrastaniu urbánneho územia a splývaniu s inými mestami. Rozširovanie hraníc a nárast počtu obyvateľov je zakázané, aby sa nenarušila vyváženosť a jednota. Záhradné mesto je uzavretý celok, monocentrický priestor, organizmus, ktorý bráni svoje prirodzené hranice. Howard v ňom uplatnil racionálne zónovanie, zmysel pre poriadok a regulovanú výstavbu. Ak počet obyvateľov prekročí stanovenú hranicu, od-

porúča založiť nové mesto, neďaleko od pôvodného a prepojiť ich železničnou dopravou. Zhluk zelených miest nazýva Sociálnym mestom. Je to polycentrické zoskupenie samostatných celkov, ktoré ponúka nielen zdravé prostredie na bývanie, ale aj sociálne možnosti veľkomesta.

3. Utopická vízia

Vývoj miest v 20. storočí potvrdzuje, že záhradné mesto ostalo iba utópiou. Howard však nebol naivný a uvedomoval si rozdiel medzi plánom a skutočnosťou. Správne predpokladal, že na to, aby realizoval svoj zámer, musí presvedčiť investorov a nahromadiť kapitál. Preto venuje veľkú pozornosť kapitolám, ktoré pojednávajú o skupovaní pôdy, vyberaní poplatkov a správe finančných záležitostí. Predkladá detailný výpočet nákladov, s účtovníckou presnosťou zaznamenáva odvody a spôsob ich využitia. Je to kalkul, ktorý sa v porovnaní s utopickými socialistami zdá byť takmer reálny. Chýba mu tá oslnivosť a obscénnosť, ktorú spozoroval Roland Barthes u Fouriera: „Vášeň je neredukovatelná jednotka fourierovské kombinatoriky, absolutní grafém utopického textu“ ([4], 99). Howardov systém je racionálny, strohý a starostlivo vybudovaný.

Napriek tomu ostala vízia záhradného mesta neuskutočneným snom. Dôvody boli viaceré, prvou skupinou sú praktické podmienky. Realizovať Howardov projekt prestavby kapitalistickej spoločnosti znamenalo postaviť po celej krajine niekoľko stoviek záhradných miest. Masa chudobných z Londýna by zaplnila aspoň 50 takýchto miest. Vykonať taký obrovský presun bez zásahu štátnej moci je takmer nereálne. Stať sa občanom záhradného mesta je dobrovoľné, no zabezpečiť taký veľký počet ľudí je nepredstaviteľné. Chudobný neostávali v slumoch preto, že by chceli, zvyčajne nemali finančné prostriedky na lepšie bývanie. Zdravé prostredie a dobrá práca sú lákavá idea, no pre nemajetnú vrstvu nekonečne vzdialená. V tých časoch sa objavujú prvé náznaky osobnej automobilovej dopravy, s ktorou Howard nepočítal. Na začiatku 20. storočia táto forma dopravy priamo ovplyvnila rozrastanie miest a sťahovanie na predmestia. Predpoklad, že záhradné mesto vyrieši problém chápadlovitého mesta, sa tak ocitol zoči-voči rozmachu predmestského života.

Uvedené okolnosti nie sú jediné prekážky, na ktoré narazil Howardov sociálny projekt. Porovnanie základných znakov viktoriánskeho a záhradného mesta odhaľuje štruktúrnu príčinu zlyhania tohto plánu. Jeho základným nedostatkom nie je monocentrizmus a kruhový tvar mesta, ani kolektivizmus

a sociálna sebestačnosť. Jednoduchý zoznam znakov viktoriánskeho mesta a jeho prirovnanie k znakom záhradného mesta upozorňuje na to, že tieto dva systémy sú vo vzájomnom protiklade:

Viktoriánske mesto: veľké, choré, roztrieštené, samovoľné, rozrastajúce, nestále, anonymné

Záhradné mesto: malé, zdravé, jednotné, regulované, ukončené, udržateľné, kolektívne

Howard zažil viktoriánske mesto, poznal jeho choroby a nemal o ňom dobrú mienku. Takmer ku každému jeho znaku vytvoril protiklad a očakával že takto vybudovaný systém vylieči znetvorené prostredie. Historická skúsenosť však ukázala, že izolovaný a na zelenej lúke postavený celok, protipól každodennej biedy, nedokáže vyriešiť príčinu úpadku industriálnych miest. Tak ako viktoriánske mesto ani to záhradné nevzniklo náhodne, dôvodom jeho zrodu boli problémy toho prvého. Sú to dva izolované a protikladné systémy, chýbajú medzi nimi vzťahy, ktoré by naznačovali, že ten druhý sa zameriava na vnútornú príčinu rozkladu toho prvého. Záhradné mesto je utópiou z hľadiska dôvodu svojho vzniku. Howard stručne opíše nedostatky viktoriánskeho mesta, no viac sa k nim nevracia. Neuvažuje o možnosti racionálneho plánovania a územnej rekonštrukcii postihnutého mesta. V procese liečenia akoby zabudol na chorého, vzdialil sa, vyčlenil postrannú parcelu a začal konotovať nové významy. Mylne predpokladal, že problém preplnených, špinavých a roztrieštených veľkomiest možno napraviť stavaním malých, zelených a jednotných miest. Riešenie vyžaduje skôr detailnú analýzu prvkov, nové rozloženie výrobných síl, zmenu sídelnej štruktúry a otázku ich udržateľnosti. Howardov únik je svedectvom utópie záhradného mesta, teda nejestvujúceho miesta.

Na Howardovom prípade možno ilustrovať dva základné prístupy k riešeniu urbánnych problémov. Projekt záhradného mesta výrazne ovplyvnil moderné plánovanie, teda upravený, čistý a stráviteľný urbanizmus, ktorý projektuje pre budúcnosť. Často sa mu vyčíta programové vyhladzovanie, zanedbanie súvislostí a bezohľadný prístup k dejinám mesta. Druhý model sa snaží riešiť problém v jeho prostredí, prijíma nedostatky a plánuje pre súčasnosť, je to flexibilný a otvorený urbanizmus. Niekedy však príliš vyzdvihuje spontánny vývoj a zanedbáva otázku minimálnej regulácie.

Dodatok

Pár rokov od vydania Howardovej knihy sa 40 kilometrov severne od Londýna postavilo prvé skutočné záhradné mesto – Letchworth. Utópia sa však nakoniec nestala reálnou. Záhradné mesto má jasne stanovený sociálny a urbanistický cieľ a z tohto hľadiska ostáva utopické. Okrem Letchworthu sa v Anglicku a iných krajinách postavilo niekoľko podobných miest, no ich počet bol zanedbateľný a ani jedno nedodržalo pôvodný plán, či už urbanistický, alebo sociálny. Robili sa kompromisy, vznikali odchýlky a zmiešané mestské formy. Bez ohľadu na urbanistický kontext sa v nich býva príjemne, ponúkajú mnoho zelene, pokoj a nenútený poriadok. Viktoriánske mesto medzičasom narastá do všetkých strán a pretvára okolitú krajinu, nastáva veľký vek predmestí.

Literatúra

[1] MUMFORD, L.: *The City in History*. New York 1961.
[2] DICKENS, C.: *Zlé časy*. Praha 1953.
[3] HALL, P.: *Cities of Tomorrow*. Oxford 1993.
[4] BARTHES, R.: *Sade, Fourier, Loyola*. Praha 2005.

Mgr. Andrej Gogora
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava

Fiktívna realita a skutočnosť fikcie: Marxova kritika ekonomických kategórií

Juraj Halas

Fictitious reality and the reality of fiction: Marx's critique of economic categories
The concept of reality is traditionally accompanied by connotations such as „actually existing", „true", „substantive", while the term fiction usually carries the attributes „unreal", „deceptive" and „illusory". Our paper focuses on the specific configuration of the relationship of reality and fiction in *Capital*. Marx's critique, instead of grasping reality and fiction as two irreconcilable extremes, reveals the fictitious quality of *reality* and the reality of *fiction*.

Úvod

O vzťahu reality a fikcie uvažujeme zvyčajne dichotomicky: na jednej strane stojí pravdivá, skutočná a podstatná realita, kým opačný pól tvorí klamlivá, zdanlivá, neskutočná fikcia. Ak je veda úsilím o pravdu, pri takto chápanom vzťahu reality a fikcie je úlohou vedca postaviť sa na stranu reality a zapudiť domnelé fikcie. V našom príspevku sa pokúsime ukázať, že vzťah spoločenskej reality a fikcie môže v kontexte kritickej sociálnej vedy nadobudnúť inú, zložitejšiu podobu, v ktorej síce kontrastujú, no nie ako antagonisti, ale ako navzájom sa prerastajúce výsledky ľudskej praxe. Takáto zamotanosť vzťahu reality a fikcie komplikuje i úlohy teoretika a vyžaduje si špecifický prístup. Domnievame sa, že pozoruhodným príkladom takého prístupu – ba jeho metodologickej reflexie – je Marxova kritika ekonomických kategórií. V nasledujúcich častiach preto najprv načrtneme interpretáciu Marxovho diela ako kritiky politickej ekonómie. Neskôr sa zameriame na problematiku vzťahu spoločenskej skutočnosti a fikcií a objasníme, ako sa premieta do jeho kritiky. Inak povedané, ukážeme, že kritika politickej ekonómie, ktorej korene siahajú ku Kantovmu poňatiu kritického skúmania, odhaľuje fiktívnu kvalitu spoločenskej reality a skutočnosť fikcie.

Marxova kritika ekonomie

V liste Lassallovi, ktorý vznikol počas práce na jednom z predchodcov *Kapitálu*, Marx napísal: „Práca, o ktorú teraz ide, je *kritika ekonomických kategórií*, alebo inými slovami, kriticky podaná sústava buržoáznej ekonómie.

Je zároveň opisom sústavy a pomocou jej opisu jej kritikou." ([7], 57) Marxov zámer bol teda širší, než sa zvyčajne predpokladá. Jeho cieľom nebolo koncipovať novú ekonomickú teóriu, ale podať kritiku politickej ekonómie ako disciplíny, ktorá si nárokuje vedecké poznanie, a na báze tejto kritiky sformulovať kritickú teóriu modernej spoločnosti, ktorá by mohla fundovať jej praktickú premenu. Ako píše Heinrich, cieľom takejto kritiky je „rozpliesť *teoretické pole* (t. j. celkom samozrejmé názory a spontánne vznikajúce predstavy), ktorému kategórie politickej ekonómie vďačia za svoju zdanlivú plauzibilitu" ([1], 32). Marxovu kritiku politickej ekonómie možno teda považovať za špecifické pokračovanie kantovskej *Erkenntniskritik* inými prostriedkami.

Politická ekonómia je pre Marxa teoretickým výrazom kapitalistického výrobného spôsobu, pričom jej jednotlivé kategórie sú abstrakciami objektívne existujúcich spoločenských vzťahov ([3], 84). *Kritika* ekonomických kategórií sa pýta, v akom rozsahu sú tieto kategórie, považované za samozrejmé a prirodzené, platné. Jej skúmanie má dva aspekty. Po prvé, ukazuje, za akých (spoločensko-historických) podmienok je politická ekonómia – či už ako veda, alebo ako apologetika – vôbec možná. Podobne ako Kantova kritika, aj tá Marxova stanovuje hranice: vymedzuje rozsah platnosti ekonomických kategórií tým, že ich radikálne historizuje a denaturalizuje. Kým pre politických ekonómov je napríklad deľba práce či tovarová výmena výsledkom prirodzených ľudských sklonov,[1] podľa Marxa je výsledkom špecifických historicko-spoločenských okolností. Kritika politickej ekonómie je v tomto zmysle kritikou ideológie, legitimizujúcej kapitalizmus ako večný a prirodzený.

Z Marxovho známeho aforizmu „všetka veda by bola zbytočná, keby sa javová forma a podstata vecí bezprostredne zhodovali" ([6], 698) možno usudzovať, že disciplíne s vedeckými pretenziami by skutočný štatút vedy prisúdil len v prípade, ak by preukázala, že skutočne preniká do podstaty skúmanej skutočnosti. Druhým a z hľadiska vzťahu reality a fikcie významnejším aspektom Marxovej kritiky je teda skúmanie, do akej miery sú ekonomické kategórie skutočne vedeckými kategóriami – takými, ktoré prekračujú hranice každodenného dogmatizmu.[2]

---

[1] Napríklad Adam Smith považoval deľbu práce za nevyhnutný dôsledok „sklonu vymieňať", ktorý vyplýva z ľudskej prirodzenosti ([9], 19).

[2] Dogmatizmu v zmysle, v ktorom tento termín používa Kant: „Kritika... je v protiklade s

Kapitalistická realita a spoločensky platné fikcie

Kritika ekonomických kategórií sa v *Kapitáli* začína analýzou tovaru, čohosi, čo na prvý pohľad „vyzerá ako samozrejmá, triviálna vec" ([5], 75). Skúmanie však odhaľuje, že s tovarom to v skutočnosti nie je také jednoduché: vonkoncom nejde o obyčajný produkt ľudskej činnosti, ale o produkt spoločensky určenej práce, ktorý nesie pečať historicko-spoločenských vzťahov. V závere prvej kapitoly Marx formuluje známu teóriu tovarového fetišizmu: v dôsledku špecifickej štruktúry kapitalistickej spoločnosti, v ktorej styk nezávislých súkromných výrobcov sprostredkúva výmena tovarov na trhu, nadobúdajú vzťahy medzi výrobcami „vecnú formu". Za chrbtom výrobcov pôsobia neosobné zákonitosti, regulujúce alokáciu spoločenskej práce, ktoré sa však atomizovaným výrobcom v ich každodennom styku manifestujú len prostredníctvom povrchových javov, akým je napríklad pohyb cien. To, čo je v skutočnosti výsledkom konania aktérov v spoločenských vzťahoch, javí sa im ako dôsledok autonómneho pohybu vecí – tovaru, peňazí, kapitálu – ktorý je celkom mimo ich kontroly. Inak povedané, výrazom praktického styku vo vedomí aktérov je fikcia, v ktorej sa vzťah medzi vecami a ich výrobcami prevracia a spoločenský vzťah zrastá s jeho materiálnym nositeľom. Túto fikciu Marx nazýva tovarovým fetišizmom. Ním sa vysvetľuje napríklad zdanie, že drahé kovy sú peniazmi pre svoje prírodné vlastnosti, a nie v dôsledku osobitých spoločenských vzťahov, ktoré z nich peniaze robia. Fetišizmus premieňa zlato v očiach aktérov tovarovej výmeny na magický kov, ktorým možno všetko kúpiť.

Kategórie politickej ekonómie reprodukujú tieto „nezmyselné" (*verrückte*) formy, v ktorých sa predmety zdajú byť nositeľmi mystických vlastností: „Práve formy tohto druhu tvoria kategórie buržoáznej ekonómie." ([5], 78) Politická ekonómia teoreticky, na úrovni kategórií, formuluje predstavy vyrastajúce z praktického styku.[1] Z epistemického hľadiska však tieto kategórie zostávajú na úrovni fetišistických fikcií. Spomínaná ilúzia o

---

dogmatizmom, t. j. s požiadavkou zaobísť sa len s čistým poznaním na základe... pojmov podľa princípov, ktoré rozum už dávno používa, a nepreskúmať pri tom, ako a či správne k nim dospel." ([2], 52)

[1] „Vulgárna ekonómia nerobí v skutočnosti nič iné než to, že doktrinársky vykladá, systematizuje a ospravedlňuje predstavy agentov buržoáznej výroby..." ([6], 698)

„prirodzenej“ funkcii zlata ako absolútnej podoby bohatstva sa napríklad v merkantilistickej ekonómii premieta do politického odporúčania, aby sa za každú cenu zabránilo odlivu zlata z krajiny: „Keby sa predávalo menej cudzích a viac domácich produktov, musel by prebytok vo forme zlata a striebra, ako poklad, plynúť k nám.“ ([4], 181)[1] Jedna z podôb tovarového fetiša – fetišizmus peňazí – tak dostáva teoretickú podobu s politickými implikáciami.[2]

Že tu však nejde o číre fikcie, o púhy klam, a že vzťah reality a fikcie je v prípade tovarovej výroby zložitejší, ukazuje ďalšia analýza. Myšlienkové formy, ktoré tvoria kategórie politickej ekonómie, a ktoré sme vyššie označili ako fikcie, Marx charakterizuje ako „spoločensky platné, teda objektívne myšlienkové formy výrobných vzťahov tohto historicky určeného spoločenského spôsobu výroby“ ([5], 78). Z toho možno predovšetkým vyvodiť, že fikcia tovarového fetišizmu je podmienená existenciou rozvinutej tovarovej výroby, teda ukotvená v realite. Analogický vzťah k realite však zrejme platí i pre bežné klamy: aj fatamorgána je podmienená realitou, prinajmenšom preto, lebo odráža okolitú krajinu. Špecifikum fikcií tovarovej výroby, ktoré ich odlišuje od bežných ilúzií, však spočíva práve v tom, že sú *spoločensky platné*. Pútnik, ktorý sa nechá viesť fatamorgánou, na klam doplatí, no aktér tovarovej výmeny, vedený fetišistickou predstavou o skutočnosti, má lepšie vyhliadky.

Fikcie, o ktorých je tu reč, totiž vychádzajú z praktického styku, a v tomto zmysle sú mu adekvátnym, platným výrazom. Zachytávajú povrchovú stránku javov, teda to, čo je v praktickom styku výrobcov bezprostredne dané – v tom spočíva ich pravda, ich skutočnosť. Aktéri tovarovej výmeny síce neustále používajú peniaze, no nemusia o nich vedieť viac než to, že sú prostriedkom výmeny. Fetišistická predstava o prirodzenej úlohe zlata ako peňazí nijako neprekáža ich používaniu, ba naopak, dokonca sa osvedčuje „v časoch kríz“ ([4], 181), keď sa aktéri horúčkovito usilujú zmocniť „platidla

---

[1] Marx tu cituje anglického merkanitilistu E. Misseldena.

[2] Samozrejme, Marx kritizuje aj nominalizmus klasických politických ekonómov, ktorí v protiklade k merkantilistom chápali zlato len ako „znak“ hodnoty, t. j. redukovali peniaze na ich funkciu obeživa. Pre jednoduchosť uvádzame len elementárny príklad fetišizmu, charakteristický pre staršiu ekonómiu a pre historickú etapu vývoja kapitalizmu, v ktorej ako peniaze fungujú drahé kovy. Analýza zložitejších podôb fetišizmu, ako napríklad predstavy, že kapitál prinášajúci úrok sa sám zhodnocuje, by si vyžadovala podrobnejšiu expozíciu Marxovho postupu, na akú v našom príspevku nie je priestor.

poslednej inštancie".[1] Voči takýmto fikciám skutočnosť neexistuje ako čosi vonkajšie, ako protipól v dichotómii. Naopak, sama ich plodí ako svoj prejav. Na rozdiel od bežných klamov hrajú spoločensky platné fikcie významnú úlohu v každodennosti i v politickej ekonómii. V praxi tvoria jednoducho formy vedomia, ktoré motivujú skutočné konanie aktérov a viac či menej sa v ňom preukazujú ako platné. Na úrovni teórie zase plnia legitimujúcu funkciu: spoločenská funkcia vecí zrastá s ich predmetným bytím, takže historicky určené spoločenské vzťahy sa naturalizujú a strácajú historický charakter.

Marxova kritika má v súvislosti s týmito fikciami dve úlohy. Po prvé, pokiaľ ide o kategórie politickej ekonómie, musí vystopovať pôsobenie spomínaných zákonitostí až k ich povrchovým prejavom v praktickom styku výrobcov (teda k cenám a k zdrojom dôchodku) a ukázať, ako sa v ekonomických kategóriách upevňujú predstavy, založené na týchto povrchových javoch. Táto úloha je pre *Kapitál* kľúčová a charakterizuje kritiku politickej ekonómie ako takú.

Po druhé, keďže v prípade fetišových fikcií nejde len o falošné zdanie, treba vymedziť *spoločenskú platnosť* týchto fikcií (a na nich založených kategórií), čiže ukázať, do akej miery sa fikcie, vznikajúce vo vedomí aktérov tovarovej výmeny, kryjú so skutočnými určeniami spoločenskej skutočnosti. Tie môže odhaliť len jej nové preskúmanie. V prípade funkcie zlata ako peňazí to znamená vysvetliť, ako sa tovar stáva peniazmi a v akom zmysle sú fantastické predstavy o moci peňazí výrazom ich skutočných funkcií. Zočivoči rafinovanej realite, ktorá plodí „fikcie", a fikciám, ktoré sú „skutočné", si však teoretická kritika nevyhnutne musí uvedomiť vlastné hranice a uplatniť kriticizmus na seba samu. Kritika fikcií a kategórií totiž vôbec neporušuje realitu, ktorá fikcie generuje. To môže byť len úlohou *praktickej* kritiky.

Literatúra

[1] HEINRICH, M.: *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2005.

---

[1] Tak sa o zlate nedávno vyjadril Alan Greenspan. Pozri [8].

[2] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979.
[3] MARX, K.: *Bieda filozofie: Odpoveď na Proudhonovu Filozofiu biedy*. Bratislava: Pravda 1980.
[4] MARX, K.: *Základy kritiky politickej ekonómie: Rukopisy „Grundrisse"*: I. Bratislava: Pravda 1972.
[5] MARX, K.: *Kapitál: Kritika politickej ekonómie: Prvý zväzok*. Bratislava: Pravda 1985.
[6] MARX, K.: *Kapitál: Kritika politickej ekonómie: Tretí zväzok*. Bratislava: Pravda 1987.
[7] MARX, K. – ENGELS, F.: Marx – Lassallovi: 22. februára 1858. In: *Listy o „Kapitáli"*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957. s. 57 – 58.
[8] MUNSHI, M. – ESPINOSA, V. N.: Gold Rally Signals Move Away From Currencies, Greenspan Says. Dostupné na: http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601083. [cit. 30. 9. 2009].
[9] SMITH, A.: *Wealth of Nations*. New York: Cosimo Classics 2007. Skrátené vydanie: BULLOCK, C. J. (ed.).

Mgr. Juraj Halas
Katedra logiky a metodológie vied
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Šafárikovo námestie 6
810 06 Bratislava

Rorty a fikcia lásky k múdrosti

Katarína Mayerová

Rorty and the fiction of the love of wisdom
Based on the anti-representationalistic position of a neopragmatist, there arises a serious doubt about the use of the term „truth". What becomes acceptable is the use of this term as an adjective (ie true) serving only as a tool to achieve human goals and desires. Despite Rorty's provocative attitude to metaphysics, truth, or natural order of things, he keeps defining philosophy as love of wisdom. Wisdom for him, however, means bringing balance into human life, with an emphasis on its practical part, and finding balance in communication, in which we talk not only about ourselves but speak to the others as well. Love of wisdom, or rather love of truth, should not be a reflection (or an image) of a single correct way of understanding things, disregarding daily human life. However, is it realistic at all for a pragmatist to love the truth?

Od nepamäti je problém pravdy dominantnou témou filozofie. Otázku pravdy preto neobchádza ani Richard Rorty. Tento novopragmatista je často kritizovaný pre jeho pohľad na pravdu a často sú kritické stanoviská odôvodnené tak, že je otvoreným ignorantom overených metód vedeckého hľadania pravdy. Je však rozdiel hovoriť o pravde týkajúcej sa bežných výrokov, výrokov každodenného života a hovoriť o vedeckej pravde, o pravde napr. v matematike, v biológii, vo fyzike, chémii a pod., keďže ju môžeme určitým spôsobom overiť. Rorty skutočne odmieta chápanie pravdy v zmysle lásky k múdrosti, resp. ako prenikanie k podstate vecí a v nekonečnom rade konečnej inštancii odmieta uznať pravdu ako zrkadlenie nezávislej skutočnosti prostredníctvom predmetov a všetkého, čo je vôkol nás. V tomto zmysle by sme mohli opäť upadnúť do metafyzických špekulácií, pretože by sme museli pravdu stotožniť s vecami takými, aké sú samy osebe. To je však postoj verného metafyzika, v žiadnom prípade nie novopragmatistu akým bol Rorty. „Láska k pravde by sa mala namiesto toho chápať ako láska ku konverzácii – k porovnávaniu našich politických názorov, vedeckých teórií, obľúbených umeleckých diel s názormi, teóriami a obľúbenými dielami iných ľudí a k prekonávaniu nezhôd"([1], 131).

Tu sa u Rortyho stretávame s pojmom konverzácia. Mohlo by sa zdať, že ide len o akýsi rozhovor niekoho s niekým iným. Avšak konverzácia v pravom slova zmysle – a určite v takom ju chápe aj samotný Rorty – je

dokonalejšia forma rozhovoru, je to určitý druh komunikácie, na ktorej sa ľudia podieľajú, dávajú do toho vlastný intelektuálny, duchovný a kultúrny vklad. Podľa môjho názoru, konverzácia v Rortyho chápaní by nemala byť nejakým konfrontačným žánrom, ktorý by mal slúžiť k vyvolávaniu či riešeniu konfliktov, ale mala by byť nápomocná akýmkoľvek konfliktom predísť. Zrejme na základe tejto konverzácie je možné dospieť ku konsenzu, teda k zhode medzi ľuďmi, ktorá by mala na zreteli, ba dokonca by vychádzala z ľudských túžob, prianí a potrieb. V tom tkvie čaro rortyovskej konverzácie, hlasu ľudstva, hlasu slobodnej spoločnosti, slobodného sociálneho zoskupenia. Aj keď Rorty hovorí o konsenze, nehovorí o vonkajšej nezávislej skutočnosti, ale predsa sa nepriamo dotýka tej skutočnosti, ktorá sa vytvára „dohodou o tom, čo treba robiť, aby ľudia dosiahli konsenzus"([2], 398). Teodor Münz vo svojej knihe Hľadanie skutočnosti však poukazuje na to, že „táto dohoda bude pre jej tvorcov dozaista mlčky pravdivá a skutočná, bude tvrdiť, že je to tak a nie inak, bude intersubjektívna, nezávislá od ich ľubovôle, no aj podmienená ich subjektívnosťou, po čase diskutabilná a korigovateľná, bude nahradená inou, čiže bude vykazovať všetky znaky hľadania a nachádzania pravdy a skutočnosti"([3], 41). Všetko to však speje k výberu jedného tvrdenia, toho najsilnejšieho, toho najlepšieho a najpresvedčivejšieho spomedzi všetkých ostatných, pričom sa tým zdôrazňuje opäť len výber jedného pravdivého tvrdenia, jednej skutočnosti. Táto skutočnosť nemôže byť náhodná, ani nepodmienená, pretože na jej tvorbe a dohode sa zúčastňuje viacero strán.

Rorty nesúhlasí s chápaním pravdy ako korešpondencie s podstatou vecí, pretože to jednoznačne považuje za metafyzický dogmatizmus. Rorty pripúšťa používanie výrazu láska k múdrosti , resp. láska k pravde jedine vtedy, ak pripustíme možnosť hovoriť o viacerých opisoch reality, z ktorých môže každý napĺňať iné ľudské ciele. Práve toto je pre Rortyho to najpodstatnejšie v zmysle hľadania pravdy. Pravda má vtedy skutočné opodstatnenie, keď je to pravda pre človeka a o človeku. Rorty priam s dávkou irónie poukazuje na to, že spory o materiálnej a nemateriálnej povahe podstaty vecí nastávajú len v rámci metafyzických teórií. „Metafyzici ako Platon sú presvedčení, že pochopenie prirodzeného poriadku vecí, preniknutie cez jav ku skutočnosti môžu priniesť človeku blaženosť – isté šťastie, ktoré zvieratá nepoznajú a ktoré vyplýva z vedomia, že čosi, čo má zásadný význam pre ľudí, má zásadný význam aj pre vesmír" ([1], 132).

Filozofia vďačí svojmu dnešnému statusu pokusom nemeckého klasického idealizmu, pretože práve v tomto období sa vedy dostávajú na to

miesto, ktoré im patrí a vzniká z jej strany snaha o chápanie pravdy ako niečoho, čo je vytvárané a nie objavované. Avšak toto obdobie vo filozofii je príliš krátke na to, aby napr. Kant, či Hegel mohli svoje predstavy a snahy doviesť do konca. Ich úsilie skončilo niekde na polceste, pretože neustále nechávali priestor niečomu neempirickému a to najmä v otázke chápania rozumu, ducha alebo samotného ľudského ja ako niečoho, čo má vnútornú prirodzenosť a tá je poznateľná akousi vedou vied, niečím, čo nepotrebuje empirické dôkazy, a v tejto úlohe vystupovala filozofia. Z toho teda vyplýva, že podľa Rortyho na základe intervencie idealistov sa vytvárala iba polovica pravdy ako takej a to bola práve tá vedecká, pričom pravda o rozume zostávala v snahách objavovania, nie vytvárania.

Musím oceniť Rortyho ľahkosť uvažovania a hlavne jeho pragmatizmus v otázke pravdy, ktorú chápe aj ako viacero možných, nezávisle existujúcich opisov tej istej veci, ako to napríklad urobil s Platonovou filozofiou a jeho úvahami o tele a mysli, keď Platon tvrdil, že meniaca sa myseľ a meniace sa telo sú prejavmi čohosi nemenného, pričom to môžeme interpretovať aj iným spôsobom, totiž, že sú to dva totožné kúsky vesmíru opísané rozličným spôsobom. A samozrejme je potrebné dodať, že okrem toho ešte existuje niekoľko ďalších rozdielnych spôsobov interpretácie s dôrazom na ich užitočnosť. „Možno vôbec nevieme, kedy, ak vôbec niekedy, sú naše opisy vesmíru presné, ale máme predstavu, kedy sú jednoducho užitočné z hľadiska istého cieľa“([1], 135).

Len čo dáme priestor pragmatizmu, začneme pochybovať o prirodzenom poriadku vecí a o idei pravdy ako jeho vernej reprezentácii. Hovoriť o svete a o nás je len opis prostredníctvom jazyka, pričom ani jeden z jazykov nemá privilegovanejšie miesto medzi tými ostatnými, ani jeden nedokáže lepšie opisovať ako ten druhý, ani jeden nepoužíva lepšie nástroje ako ten druhý, a tým pádom nemôžeme vyzdvihovať jeden opis sveta pred tým druhým a pripisovať mu väčšiu hodnotu pravdivosti ako ktorémukoľvek inému. Ak sa zameriame na opisy prírody, budú nám vždy vykazovať známky určitého poriadku, avšak príroda, ktorá by nebola opísaná ľudským jazykom (čo je v konečnom dôsledku pre nás nepredstaviteľné), zostala by jed-

noducho Kantovou nepoznateľnou vecou o sebe, jednoducho len neužitočným, bezobsažným, púhym pojmom.[1]

V konečnom dôsledku vyvstáva otázka, či vôbec pragmatista s postojom, aký prezentuje v otázke pravdy, môže byť vôbec milovníkom pravdy? Nesmieme zabúdať, že práve pragmatisti nevnímajú pravdu ako vernú reprezentáciu skutočnosti, že istý opis sveta, resp. „skutočnosti" môže byť vernejší a výstižnejší ako iný. Podľa Rortyho, neexistuje nejaká špecifická ľudská činnosť ako hľadanie pravdy. Do hry sa dostávajú nové pojmy, a to pojmy presvedčenie a spoľahlivý, čiže v súvislosti s otázkou pravdy ide o to, že za pravdivé označujeme tie presvedčenia, ktoré sa na základe nami určených cieľov zdajú spoľahlivejšie ako akékoľvek iné.

Podľa Rortyho je lepšie hovoriť o hľadaní spoľahlivých nástrojov. Nástrojov, ktorými by sme mohli čo najlepšie dospieť ku každodenným ľudským cieľom a túžbam. Ani o najradikálnejšom postmodernistovi by sme nemali tvrdiť, a tak ani u Rortyho, že považuje všetky výroky o skutočnosti za rovnaké a nenachádza v nich žiadne opodstatnenie. Nie, avšak považuje ich za názory, ktoré sú ako nástroje spoľahlivejšie než iné. Podstatou dobre fungujúcej spoločnosti by mala byť práve dohoda, resp. konsenzus o tom, ktoré nástroje budú použiteľné a budú napĺňať prioritné potreby daného spoločenstva.

Rorty zdôrazňuje, že v otázkach chápania pravdy nepripúšťa boj dvoch táborov, pričom jedny v pravdu veria a druhí nie. Zásadný rozdiel spočíva v tom, že „podľa jedných je slovo „Pravda" pomenovanie veci, ktorú treba milovať, kým druhí ho považujú za nešťastne hypostazované podstatné meno, za zavádzajúcu reifikáciu"([1], 143). Pre pragmatistov je priam ideálnym užitočným nástrojom používanie prídavného mena „pravdivý", avšak používanie podstatného mena „pravda" je len akýmsi pozostatkom z filozofie dávnych čias, ktorá sa snažila hľadať prirodzený, od nás nezávislý poriadok vecí a chcela ho prostredníctvom vlastných nástrojov pochopiť.

Niektorí ľudia zavrhujú pragmatizmus, pretože ak by sme sa ho chceli striktne držať, mohlo by sa nám zdať, že mieri proti veľkým filozofickým postavám (ako napr. Platon, Spinoza, či Nietzsche a pod.), ktoré by sme mali

---

[1] Bez ohľadu na problém plurality opisov skutočnosti sa však ukazuje potreba rozlíšenia pravdivosti od nepravdivosti. Podľa E. Andreanského: "Dôležité je predísť logicko-ontologickému chaosu alebo konštrukcii opisu natoľko nekonzistentného sveta, v ktorom všetko môže byť uznané za pravdivé, v ktorom nastane akýkoľvek stav vecí" ([6], 14).

prestať uctievať ako milovníkov pravdy. Podľa Rortyho je možné, že títo milovníci pravdy podľahli sebaklamu. Ako teda nepodľahnúť takejto dileme? Jedným z možných riešení je lásku k pravde chápať ako postoj k inému človeku, nie ako postoj k niečomu transcendentnému. Je to však opäť len pragmatický postoj. Avšak tí, ktorí túto pravdu chápu aj naďalej ako lásku k múdrosti, sú presvedčení dogmatici, ktorí neprestali veriť v existenciu podstaty našej skutočnosti, ktorá je v takom prípade jedna a jedna je aj pravda.

Lásku k pravde môžeme chápať aj ako túžbu po poznávaní a vlastnú nespokojnosť s dosiahnutými faktami, s našou snahou podrobovať naše tvrdenia kritike a hľadať to najprijateľnejšie vysvetlenie. Ak budeme pravdu vnímať takto, budeme ju vnímať ako zvedavosť, cnosť, toleranciu a odmietanie fanatizmu. Pre Rortyho je to základný krok ku diskusii. Ak budeme lásku k pravde chápať takto jednoducho, môžeme dôsledne opustiť platonske hľadanie prirodzeného poriadku.

V konečnom dôsledku sa však Rorty neustále vracia k definícii filozofie ako lásky k múdrosti, ale vylučuje chápanie múdrosti ako chápanie prirodzeného, od nás nezávislého poriadku. Ide jedine o praktický život človeka, o snahu a túžbu po vyváženosti rôznych súčastí ľudského života. Podľa môjho názoru, chápanie filozofie ako lásky k múdrosti v žiadnom prípade nie je fikciou, ale priam realitou v zmysle hľadania rovnováhy medzi našimi vysnívanými predstavami a komunikáciou s ostatnými ľuďmi.

Ak by som to chcela veľmi stručne zhrnúť, Rorty tvrdí, že pravdu ako zobjektivizovaný pojem môžeme definovať ako názor, ktorý je nápomocný pri realizácii našich túžob a želaní. Je to nenásilná zhoda viacerých individualít na tom, čo sa pre ne osvedčuje ako najlepšia možnosť a výsledok konania. Teda pravda ako vlastnosť nášho vedomia nesúvisí s týmto vedomím akoby jeho zrkadlom, ale jedine, a to len v určitej forme, s naším jazykom, nie s nedefinovateľným absolútnom, ale s našim efektívnym konaním. Rorty popiera, že by existovala nejaká všeobecne platná teória pravdy. Popiera, že by podstatou samotného jazyka mohla byť reprezentácia v tom zmysle, že určité výpovede (určitá časť jazyka) sú adekvátnym a zhodným odrazom reality (časť jazyka totiž nie je totožná s časťou reality).[1]

---

[1] Napriek tomu otázka realizmu stále je a zrejme aj dlho bude predmetom filozofických úvah. E. Andreanský pripomína, že „… detailnejšie posúdenie nových transformácií, ktoré nás vzdialili od starého chápania sporu o realizmus je schopné poukázať na fakt, že tento spô-

Pravda podľa môjho názoru je veľmi relatívny pojem. Nie je však nutné ho zatracovať, ani zbytočne degradovať. Tento pojem bol a určite aj zostane jedným z popredných diskutovaných a možno aj diskutabilných problémov vo filozofii. „Mnohorozmernosť pravdy nie je pluralitou pravdy, pravda nie je dokonca ani záležitosť moci. Je to úsilie čoraz dokonalejšie odhaľovať mnohosť rozmerov pravdy s vedomím, že nikdy ju nebudeme poznať v úplnosti" ([4], 340). To, čo Rorty vo svojej filozofii vyvracia ako staré, prekonané, by pokladal za fikciu, za nepodložený, alebo len domnele podložený názor. Fikcia je relatívny pojem a o ňom to platí tiež.

Pravda má dozaista množstvo tvárí a podôb. Jedno je však isté: ani realita, ani fikcia nemajú zmysel bez človeka, bez jeho praktických cieľov, každodenných potrieb, ale ani bez jeho snahy vzťahovať sa k fiktívnym predstavám, ku svojim snom. Pravdou je skutočná potreba človeka oscilovať medzi týmito protipólmi aj keď často nevedome, spontánne, celkom prirodzene. Pravdou je naša snaha skúmať možnosti poznania toho, kde a v čom či ako žijeme. Sme zvedaví, sme ľudia a to je pravda.

Literatúra

[1] RORTY, R.: Spinoza, pragmatizmus a láska k múdrosti. In: Filozofické orchidey. Bratislava: Kalligram 2006.

[2] RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: Filozofia, r. 52, Bratislava 1997, č. 6.

[3] MÜNZ, T.: Človek je len polovičný tvor. In: Hľadanie skutočnosti. Bratislava: 2008.

[4] NEZNÍK, P.: Mutácie 1700-2000 (Sen o angažovanosti filozofie vo vede). In: Medzi modernou a postmodernou. Zborník príspevkov (Ed. P. Nezník). Košice 2005.

[5] ANDREANSKÝ, E.: Spor o realizmus v súčasnej analytickej filozofii. In: Andreanský, E. (ed.): Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta. Bratislava: Iris 2006, s. 407–414.

[6] ANDREANSKÝ, E.: Teoretické a praktické aspekty parakonzistentnej logiky. In: Suvák, V. (ed.): K diferencii teoretického a praktického II. Acta

---

sob analýzy vzťahu človeka k svetu nemusí byť neplodný. Jedine vtedy, ak by sme neplodnosť stotožnili s neukončenosťou" ([5], 413).

Facultatis Philosophicae Universitatis Prešoviensis 94/176. Filozofický zborník 18, Prešov 2003, s. 9–23.

Mgr. Katarína Mayerová
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
Košice

Filozofia človeka: poznávanie reality, alebo vytváranie fikcie?

Marián Mazag

Philosophy of Man: Recognition of Reality or Creation of Fiction?
This paper deals with the possibility of philosophic understanding of man and his particularity, as it is placed as a goal by philosophical anthropology. This search is concretized in analysis of methodology of Emerich Coreth, who presents the method of antropological circle, and its varieties and paralles inspired by philosophical hermeneutics.

Základnou otázkou tejto štúdie je vzťah medzi koncepciami, ktoré sú pokusom o zachytenie podstaty človeka, a realitou. Inými slovami, do akej miery môžu filozofické koncepcie človeka zachytávať realitu? Otázka o vzťahu nášho poznania k realite nadobúda v kontexte filozofie človeka špecifický charakter. Pri skúmaní človeka je totiž skúmaný objekt zároveň skúmajúcim subjektom. Špecifikom pri filozofickom skúmaní tejto problematiky je aj ohromné množstvo rôznych, často vzájomne nezlúčiteľných koncepcií. Musíme sa preto opýtať, o čom vypovedajú tieto koncepcie? Ide o zachytenie reality? Ak áno, ide o verné zachytenie reality, alebo predpoklad? Alebo nejde o jej zachytenie, ale naopak o jej normatívne určovanie? Ide o vzor, ideál pre formovanie ľudskej bytosti? V štúdii chcem ukázať, akú odpoveď nám dáva metóda antropologického kruhu Emericha Coretha.

Predbežne si môžeme odpovedať, že koncepcie človeka, ktoré budem ďalej označovať ako obrazy človeka, chcú byť zachytením reality. Je však potrebné pozrieť sa na tento vzťah, medzi obrazmi človeka, ako ich nachádzame vo filozofii, a skutočnou formou, ktorú človek nadobúda, podrobnejšie.

Odpoveď budeme hľadať v spomenutej metóde antropologického kruhu. Ten ukazuje, že ak sa človek chce sám na seba pýtať, musí už sám sebe nejakým spôsobom rozumieť. Na druhej strane mu musí chýbať plné sebaporozumenie, inak by otázka nemala zmysel. Medzi prítomným predporozumením a neprítomným plným porozumením sa začína tvoriť obraz človeka, ako ho budeme chápať v tejto štúdii.

Predporozumenie tvorí v tejto koncepcii východisko poznávania človeka. Tento Corethom použitý pojem, má svoj základ v Diltheyovej ambícii dostať sa k pôvodnej predpojmovej skúsenosti toho, ako chápeme se-

ba samých a ako podľa toho chápeme iných ľudí. Neskôr sa s týmto pojmom stretávame vo filozofii Martina Heideggera. Ten, ako tvrdí Novosád, kladie za hlavný cieľ svojej hermeneutickej fenomenológie „pochopiť, ako život zakúša sám seba, ako je charakterizovaná živá skúsenosť vo svojich výkonoch, teda nie tam, kde sa život spoznáva ako objekt" ([5], 39). Ako Coreth ukazuje ďalej, pri snahe o tematické vyloženie tohto predporozumenia zdôrazňuje každý skúmajúci iný hlavný, resp. privilegovaný fenomén. Môže ísť aj o množinu fenoménov, avšak fakt výberu nás posúva k otázke kritéria výberu, pričom toto kritérium sa potom stáva v istom zmysle normou a vyžaduje zdôvodnenie.

Tu sa dostávame do roviny selektívneho opisu reality. Otázka je, kde sa berie kritérium pre takúto selekciu, resp. privilegovanie. Ak ponecháme bokom možnosti zámerného zneužitia, kritériom privilegovania je práve vlastná žitá skúsenosť toho ktorého subjektu, teda konkrétne subjektívne predporozumenie, ktoré môžeme označiť ako sebaporozumenie. Tomuto predporozumeniu však Coreth – v následnosti na tradíciu nemeckej hermeneutickej filozofie, a prisúdenie významnosti subjektívnej stránke poznávania v duchovedách, ktoré je pre túto tradíciu príznačné – priznáva poznávaciu funkciu. „Konkrétne predporozumenie, ktoré z toho vyrastá, však ani nemá byť vylúčené, aj keby to bolo možné. Je to nutná podmienka nášho pýtania sa na človeka. Otvára nám prístup k tomu, na čo sa pýtame." ([1], 17) Toto predporozumenie človeka sebe samému, z ktorého vzniká sebainterpretácia alebo sebavýklad, sa podľa Heideggera podieľa na jeho vlastnom bytí. Ľudské bytie je tak neustále spoluurčované jeho vlastnou sebainterpretáciou. Tá sa však vždy odohráva v istom rámci. Tento rámec tvoria podľa Coretha jednak čisté apriórne podmienky, vyplývajúce z bytostného uspôsobenia človeka, ale tiež konkrétne apriórne podmienky, teda empiricko-dejinný svet, ktorý určuje rámce nášho možného rozumenia, nazerania, myslenia a hovorenia.

Konkrétny obraz človeka je teda výsledkom konkrétneho predporozumenia človeka sebe samému, čiže sebaporozumenia. Sebaporozumenie je však zároveň výsledkom apriórnych podmienok, v rámci ktorých k nemu dochádza. Obraz človeka je tak na jednej strane špecifickou formou poznania, založenou na subjektívnom sebaporozumení. Na druhej strane je však takýto obraz človeka zároveň súčasťou konkrétneho apriori, a preto aj rám-

com pre konkrétne sebaporozumenie.[1] Práve obrazy, ktoré má človek v rámci danej spoločnosti k dispozícii, určujú totiž jeho budúcu formu, pôsobia preňho ako vzory. Tieto obrazy sa stávajú niečím pre človeka vlastným, stávajú sa teda následne súčasťou jeho vlastnej identity, a tým aj súčasťou jeho vlastného sebaporozumenia, z ktorého sa postupne tvoria nové a nové obrazy. Tie sa takýmto subjektívnym spracovaním postupne v dejinách menia a človek sa vo svojom formovaní stáva dejinne – dobovo podmienený. Obraz človeka tak zároveň pôsobí ako vzor, norma pre ľudské sebautváranie. Preto ak hovoríme o obraze človeka, nejde len o výsledok poznávania skutočnosti, ale aj o jej predpisovanie.

Prirodzene miera, akou túto realitu obraz človeka naozaj zachytáva, a miera, akou ju bude schopný predpísať, je relatívna. Otázkou sa potom stáva, ako je možné odlíšiť vhodný obraz od nevhodného, ako je možné zistiť, či niektorý obraz nie je čistou fikciou, avšak so schopnosťou byť človeku vzorom, a iný nie je verným zachytením ľudskej skúsenosti bez schopnosti kohokoľvek pri sebautváraní inšpirovať. Ak by takéto dva obrazy vedľa seba existovali, prvý by sa realitou postupne stal a druhý by ňou postupne prestal byť. Takáto možnosť ešte viac znemožňuje určiť kritérium pre výber. Tu sa dostávame ku klasickému problému poznania v humanitných, resp. duchovných vedách (*Geisteswissenschaften*), ktorému sa od 19. storočia venoval nejeden filozof. Subjektívnosť, ktorú so sebou nesie východisko v predporozumení, sa nielen Corethovi, ale pred ním aj Gadamerovi ukazuje prirodzená a nepovažuje ju za problém pre poznávanie v humanitných vedách. Omnoho väčším problémom sa ukazuje spomenuté kritérium výberu, ktoré by nás uchránilo pred relativizmom. Gadamer považuje za takéto kritérium autoritu tradície. V práci *Wahrheit und Methode* ukazuje, že duchovné vedy nedisponujú žiadnou osobitnou metódou, ktorá by zohľadňovala špecifickosť ich objektu a zároveň potvrdzovala nárok na objektivitu. Doslovne tvrdí: „Neexistuje žiadna vlastná metóda duchovných vied. Môžeme sa ale samozrejme spolu s Helmholtzom pýtať, aký veľký význam tu má metóda, a či ďalšie podmienky, na ktorých stoja duchovné vedy, nie sú pre ich pracovné postupy omnoho dôležitejšie ako induktívna logika.“ ([2], 5) Za takýto

[1] To čo Coreth označuje ako čisté apriori, teda bytostné uspôsobenie človeka nepatrí pod mnou použitý pojem „obraz človeka“. Ten je iba obrazom, teda jednou z možných odpovedí na otázku: Kto je človek? Čisté apriori však výslednú podobu takéhoto obrazu determinuje, keďže determinuje naše možnosti sebaporozumenia, z ktorého takýto obraz vyrastá.

postup označuje Gadamer psychologický cit taktnosti ([3], 139), pričom jeho subjektívnosť nepovažuje za problém. Proti relativizmu v tejto oblasti poznania sa Gadamer, ako na kritérium, odvoláva na humanistickú tradíciu. Tú potom približuje analýzou hlavných pojmov tejto tradície a to: *sensus communis*, *Urteilskraft*, *Geschmack* a *Bildung*.

Pojem *Bildung* je pre pochopenie obrazu človeka veľmi užitočný. V tomto smere by som sa obrátil na kvalitnú analýzu tohto pojmu od Naděždy Pelcovej [6]. Tento pojem je preložiteľný ako vzdelanie, ale aj ako forma, tvar, podoba.[1] Zaujímavé sú aj konotácie s týmto pojmom. *Bilden* znamená tvoriť[2], *Nachbild* znamená napodobnenina a *Vorbild* znamená príklad, vzor. Koreňom tohto slova je *Bild*, čo znamená obraz.[3] Pelcová ukazuje genézu tohto pojmu v nemeckom prostredí už od majstra Eckhardta: „V tomto myšlienkovom kontexte tak *Bildung* znamená základné ontologické určenie človeka odvodené zo vzťahu človeka k základu bytia, nech ním je idea, alebo boh." ([6], 44) Ak sa presunieme až do 19. storočia k fenoménu, ktorý sa označuje ako „dejinné vedomie", pojem *Bildung* získa trocha odlišný význam: „*Bildung*, to je genéza človeka, duše, ľudského ducha, prejavujúca sa ako dejinné dianie vo vede, mravoch, kultúre, v dobách a národoch, v mnohosti svojich foriem a účelov" ([6], 50).

Poznávanie človeka tak odkazuje na vzťah medzi ľudským sebautváraním podľa spoločenských vzorov, ale tiež podľa vlastnej sebainterpretácie a vlastným sebapoznávaním v konkrétnom predporozumení. Tak sa človek neustále nanovo utvára v súlade s tradíciou, pričom ju svojím vlastným životom neustále oživuje a svojou subjektívnou skúsenosťou neustále obohacuje. Platí tu však vzťah, ktorý definuje Landmann takto: „ Jednotlivec nie len priemerný, ale aj najvyšší génius, menej kultúru formuje, než je ňou formovaný" ([4], 56).

---

[1] Tiež vznik, tvorba, vzdelanosť – podľa Nemecko-slovenský slovník, Bratislava: SPN 1986.

[2] Tiež formovať, utvárať, zušľachťovať, ohraničovať – podľa Nemecko-slovenský slovník, Bratislava: SPN 1986.

[3] Tiež stelesnenie, vzor, ideál, predstava, dojem – podľa Nemecko-slovenský slovník, Bratislava: SPN 1986.

Literatúra

[1] CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon 1994.
[2] GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*, 2. Auflage, Tűbingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965.
[3] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh 1997.
[4] LANDMANN, M.: Philosophische Anthropologie. In: *Menschlische Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 1955.
[5] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995.
[6] PELCOVÁ, N.: *Filosofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum 2000.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy UK/470/2009.

Mgr. Marián Mazag
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta univerzity Komenského
Šafárikovo námestie 6
818 01 Bratislava

Miera ilúzie v základnom životnom postoji človeka

Branislav Motýľ

The degree of illusion in fundamental life attitude
French philosopher J. Guitton in his work *Justification du temps* is analyzing three fundamental life attitudes from the perspective of three time horizons: past, present and future. In article I concentrate upon analysis of these three life attitudes in their extreme versions and try to manifest a degree and character of illusoriness with which they are imbued.

V príspevku sa zameriam na analýzu vzťahu medzi základnou životnou orientáciou a časom. Základným textom, o ktorý sa tieto úvahy opierajú, je kniha J. Guittona *Zmysel ľudského času (Justification du temps)*. V nej Guitton načrtáva rôzne podoby životných orientácií človeka a pokúša sa vykázať mieru a charakter iluzórnosti, ktorá je v nich prítomná v súvislosti s dvoma možnými zdrojmi ilúzií, ktoré spájame s časom: kontamináciou a disociáciou. Ja sa budem venovať prvej z nich – kontaminácii.

Najprv by som si dovolil v krátkosti priblížiť širší kontext danej problematiky, do ktorej táto téma patrí.

S výrazom *základná životná orientácia* som sa stretol pri čítaní štúdie L. Hejdánka *Filosofie a víra*. Hejdánek v nej rozpracováva myšlienku základnej životnej orientácie ako istého smerovania života jednotlivca alebo národa k určitému centru, ktoré zásadným spôsobom určuje jeho životný pohyb. Tento vzťah k centru nemá definitívny charakter. Jednotlivec, ale aj celý národ môže prechádzať z príťažlivosti jedného centra k druhému, s čím súvisí aj premena životnej orientácie. Pri tejto udalosti zohráva dôležitú úlohu vedomé rozhodnutie. ([1], 54) Vďaka nemu sa utvára nový spôsob života, založený na novej existenciálno-ontologickej báze. Príkladom takejto premeny životnej orientácie bolo podľa Hejdánka vymanenie sa z príťažlivosti mýtického sveta. Možnosť takéhoto prechodu Hejdánek vyjadril v téze: „Ak mal byť mýtus prekonaný, musel byť nájdený pozitívny, t. j. nádejný vzťah k budúcnosti, taký, ktorý by bol schopný bezprostredne zmeniť ľudský život v prítomnosti“ ([1], 69 – 70).

Jedným zo spôsobov, ktoré J. Patočka vo svojom diele *Kacířské eseje o filosofii dějin* používa pri odlíšení dejinného sveta od nedejinného a preddejin-

ného, je opis charakteru základných životných pohybov (pohybu akceptácie, obrany a pravdy), ktoré majú svoju vlastnú časovosť, indikovanú prevládajúcou dimenziou času. ([2], 30)

Kým analýzy Hejdánka a Patočku sa pohybujú „makro-priestore", J. Guitton sa pokúša o analýzu určitých aspektov, ktoré charakterizujú vnútorného človeka. A to všetko na pozadí otázky, ktorá stojí za takmer celým filozofickým skúmaním ([3], 161) tohto francúzskeho filozofa: „čím je bytie jestvujúce v čase v perspektíve jeho vzťahov s večným bytím?" ([4], 6)

Guitton si uvedomuje náročnosť aj medze takejto analýzy. Najmä ak tou základnou reláciou, na ktorej prebieha táto analýza, je vzťah času a večnosti. No ako vopred podotýka: „... čas, o ktorom chceme hovoriť, nie je časom, ktorý je predmetom záujmu matematikov a fyzikov. Nie je to tiež ničím nezakalený, hlboký tok trvania, ktorý môže vedomie zachytiť iba vďaka zvláštnemu úsiliu alebo výnimočnej skúsenosti. Čas, ktorý bude predmetom našich úvah, je zvyčajným časom ľudského života, ktorý sa odohráva v obyčajnom priestore..." ([4], 7) Práve podmienky bežného života najčastejšie unikajú nášmu poznaniu. Podľa Guittona treba mať veľa skúseností, aby sme spoznali chuť každodennosti. Prečo je to náročné, zdôvodňuje aj B. Welte. Žitý čas totiž bežne nevnímame, nevšímame si ho. Je to skrytý čas. Najčastejšie žijeme tak, že sa poddávame jeho plynutiu; dovoľujeme, aby nás zaujala prvá lepšia udalosť alebo vec. ([5], 16)

Podľa Guittona ľudské trvanie tvoria dva so sebou nerozlučne späté, no napriek tomu odlišné faktory. Jeden z nich pôsobí, že namiesto toho, aby sa prejavy života spájali do jedného, nasledujú po sebe, tvoriac čas. Druhý faktor akýmsi spôsobom napravuje dôsledky pôsobenia prvého. Nanovo spája to, čo sa zdalo uvoľňovať a rozptyľovať. Dáva trvaniu spojitosť, ktorá sa ukazuje vo vnútornej súvislosti, v spoluprítomnosti javov, alebo v neustávajúcom úsilí. Tieto dva faktory sa nielen vzájomne prepletajú a prenikajú, no predovšetkým vzájomne podmieňujú svoje jestvovanie. Potrebujú sa navzájom ako matéria a forma života. ([4], 23)

Zároveň, čas, daný vo vnútornom poznaní, je sám akoby druhom substancie, ktorá sa podriaďuje slobode: nemusím sa mu pasívne podvoľovať, môžem naň vplývať myslením alebo konaním, ktoré môžu zmeniť pozíciu jeho prvkov.

V tejto oblasti možno nájsť istú tendenciu v životnom postoji človeka, ktorú si Guitton všíma. Človek chce spojiť prvok večnosti z prvkom časovosti takými úzkymi väzbami, aby zanikla medzi nimi každá protikladnosť: „Keby bolo možné zvečniť ten prvok časovosti! Nešlo by pri

tom o to, aby sme vyšli mimo čas, ale skôr o jeho zastavenie. A ešte skôr to, aby sme dosiahli takú plnosť bytia, že by sa stal pre nás uchopiteľný" ([4], 23 – 24). To, že naše subjektívne vnímanie času nemá ustálenú rýchlosť plynutia, nie je neznámou skutočnosťou. Otázkou je skôr, či máme takú moc, takú schopnosť, aby sme zastavili čas bez toho, aby sme sa vymanili spod pôsobenia času a pritom dosiahli maximálne zhustenie času?

Miesto, kde dochádza k prieniku a miešaniu týchto prvkov a ktoré sa nachádza na pohraničí biologickej a duchovnej dimenzie človeka, nazýva Guitton životom. Charakter života totiž spočíva na vzájomnom prenikaní prvkov. Guittona tu v súvislosti s našou témou zaujíma istý spôsob myslenia o prítomnosti, minulosti a budúcnosti, ktorého hlavným a bezprostredným výsledkom je prispôsobivosť človeka k spôsobu bytia a schopnosť využívania života: predstavovať si, že minulosť bola lepšia ako to, čo sa udialo v skutočnosti; veriť, že budúcnosť bude lepšia; vypĺňať prítomnosť rozkošou. Toto sú spôsoby vrastania do sveta, duchovné postoje, ktoré zodpovedajú na inej rovine zvieracím inštinktom: „Život, ak tak môžeme povedať, nás odsudzuje na pohybovanie sa a vyvíjanie v prostredí, v ktorom sa prvky času a večnosti so sebou miešajú a vzájomne prenikajú, a ktoré to prostredie mohli by sme vymedziť ako večnosť jestvujúcu v čase, alebo ako zvečnený čas" ([4], 24 – 25).

Kontaminácia a budúcnosť

Budúcnosť je prirodzenou oblasťou ľudských ilúzií. Človek sa neustále presviedča o tom, že predstava skutočnosti často nekorešponduje so skutočnosťou. Že podlieha neustále korekciám. Človek si dokonca na základe takých skúseností môže vytvoriť kritický postoj k svojim predstavám a očakávaniam. No jestvuje oblasť ilúzií, ktorá má odlišný charakter: „Usudzujeme, že popri tých chybných mienkach, ktoré sa dajú korigovať, jestvuje zásadná ilúzia. Ilúzia, ktorá sa dotýka budúcnosti, vychádza z presvedčenia, že v tom momente, kedy nám budúcnosť dovolí dosiahnuť cieľ našich túžob, tajomným pôsobením sa čas zastaví a ustáli, meniac pritom svoju prirodzenosť" ([4], 25 – 26).

V čom sa nemýlime? Keď prenášame na budúcnosť prebytok nášho jestvovania, ktorý nedokážeme zmestiť do hraníc prítomnej chvíle. Ani vtedy, keď usudzujeme, že večnosť sa nejakým spôsobom spája s dokonalosťou a zavŕšením. Nemýlime sa, ak si myslíme, že budúcnosť

bude lepšia ako prítomnosť: „Mýlime sa ale vtedy, keď si predstavujeme ono *potom* v podobe *vždy*. Jednoducho povedané, ilúzia, ktorá je spojená s budúcnosťou, je ilúziou, ktorá nám sugeruje jestvovanie *večnej dočasnosti*" ([4], 26). Ako keby sme v prítomnosti kreslili obraz budúceho času bez ďalšieho budúceho času; neuplývajúcu prítomnosť, v ktorej niet očakávania ani nepokoja. V tom spočíva podstata ilúzie, ktorá podľa Guittona degraduje hodnotu prítomnej chvíle ([4], 27).

Zreteľne sa ilúzie budúcnosti prejavujú, ak pozeráme na nádeje a očakávania, aké sa utvárajú v spoločenskom priestore. Napr.: ideálny štát, ktorý nesie v sebe črtu večného jestvovania. Je zaujímavé, že katastrofy štátov, o ktorých nám hovorí história, nechránia človeka pred novými pokusmi vytvoriť a usilovať sa zrealizovať predstavy časného a súčasne večne trvajúceho štátu. Prečo sa táto ilúzia neustále obnovuje? Odpoveď nachádzame podľa Guittona v priestore základných potrieb človeka. Ak sa totiž ilúzia úzko spája so samotnou štruktúrou človeka, keď je očividným spôsobom potrebná pre jeho životnú rovnováhu, vtedy žiadna skúsenosť, ani historická, nedokáže nad ňou zvíťaziť ([4], 28).

Kontaminácia a minulosť

Kontaminácia v súvislosti s minulosťou vystupuje predovšetkým v tej fáze života, ktorú nazývame staroba, ale nielen s ňou: „...zdá sa, že s chvíľou, kedy sa budúcnosť stáva čoraz viac neistá, rozum akoby kvôli vyrovnaniu zvečňuje minulosť" ([4], 29 – 30). Človek orientuje svoj život na minulosť často vtedy, ak sa stretáva so silným odporom alebo prekážkou. Vtedy sa rodí nostalgia (nádej prevrátená naopak), vyjadrujúca rozpoloženie človeka, ktorému sa uzatvárajú perspektívy pre budúcnosť.

Kontaminácia v tejto časovej dimenzii spočíva podľa Guittona vo výbere určitého obdobia z minulosti, ktorý človek uzná za normatívny a na základe ktorého bude hodnotiť všetko iné. A to bez ohľadu na iné obdobia minulosti ([4], 30). Človek, ktorý orientuje svoj život smerom k minulosti, sa vystavuje nebezpečenstvu, že stratí reálnu schopnosť oceňovať veci alebo udalosti. Dokonca často nie je schopný v prítomnosti vykonať krok smerom vpred. Stagnuje, čo sa zreteľne ukazuje predovšetkým v duchovnej rovine. Tam, kde stagnovať znamená upadať. Nedôvera a neschopnosť prijať „nové" je nahradzované opakovaním minulého. V niektorých prípadoch je to obranná reakcia života, ktorý kvôli sebazachovaniu minimalizuje svoje pohyby.

Príkladov kontaminácie v spoločenskom priestore je množstvo. Či už vyššie spomenutý sociálny ideál, alebo rôzne podoby renesancií a reformácií. Pre ilustráciu uvediem Guittonovo vyjadrenie kontaminácie v súvislosti s chápaním tradície: „Problém tradície zatemňuje práve to, že máme sklon si myslieť, že vernosť voči nej spočíva na zachovaní, napriek všetkému, foriem, zvykov a zákonov uplynulého obdobia, kým v skutočnosti ide o zachovanie jej ducha a vytvorenie nových foriem a transpozícií, ktoré by sa prispôsobili novým časom..." ([4], 31)

Kontaminácia a prítomnosť

Guitton túto kontamináciu charakterizuje ako opájanie sa prítomnosťou. Opájať sa všeobecne znamená pokúšať sa naplno využiť prítomnosť a zároveň jej pripisovať nezvyčajnú intenzitu ([4], 31).

Guitton vymenúva tri oblasti, ktoré sú základom rôznych podôb opájania sa u človeka:

1. V dianí opájania môžu byť prítomné zmysly, ktoré sú schopné pocitov, a tým dávajú vnímanému predmetu nový rozmer.

2. Možno sa opájať čisto duchovným spôsobom: uspokojac sa kontemplovaním a milovaním bytia duchovnej prirodzenosti, ku ktorému sa chceme priblížiť.

3. Môžeme sa opájať svojím „ja".

Vo všetkých týchto prípadoch spočíva opájanie sa v uchopení a akoby vychutnávaní podstaty vecí, ktoré napomáha vzmachu životných a duchovných síl. No vo všetkých týchto prípadoch opájanie vyčerpáva akúsi základnú životnú silu, ktorá v nás sídli. Preto je napríklad rozkoš podobná obeti. V následnej chvíli totiž prichádza vyčerpanie a človek sa po týchto chvíľach cíti vyalienovaný, uzavretý do seba a niekedy ako sám sebe cudzí ([4], 31).

Nemožno sa tomu čudovať, ak opájať sa znamená „… usilovať sa udeliť istej chvíli trvania akoby tretí pociťovaný rozmer; a predovšetkým zvečňovať onen chvíľkový rozmer, pripisovaním mu v danej chvíli zvláštnu hodnotu" ([4], 32).Nepokoj, tlak, nadmerná potreba konania, ktorá má vyplniť prítomnosť a udeliť jej akýsi dynamický charakter, leží napríklad pri prameni všetkých vášní. Guitton poukazuje na paradoxný charakter vášne. Medzi vášňou a predmetom túžby totiž vždy jestvuje odstup. Človek ovládnutý vášňou si tento odstup neuvedomuje. Ak by vášeň nebola slepá k

tomuto odstupu, ak by ho bola schopná vnímať, stala by sa vtedy utrpením a nebola by už vášňou ([4], 35).

Ambivalentný charakter konania človeka ovládnutého vášňou sa často prejavuje v prerodení sa vo vlastný opak. Tak napríklad vášeň okamžitého vlastníctva sa môže veľmi rýchlo premeniť na svoj protiklad, nájsť svoje vyjadrenie v túžbe jeho zničenia. Prečo chce človek zničiť alebo úplne si podriadiť predmet túžby, ak nie preto, že sa mstí na ňom a na sebe zato, že ho chcel zvečniť, ale nemohol to vykonať? Ak je zničenie konaním, pri ktorom po plnosti nasleduje prázdnota, po živote smrť, je potom protikladom tvorby ([4], 36).

Tlak zo strany tela, ako aj túžby, v ktorej dominuje duchovný prvok, nám lepšie umožňujú pochopiť čím je opájanie sa. Úsilie, ktoré sa usiluje zvečniť okamih. A to je základná ilúzia, ktorá je spojená so životným postojom človeka, v ktorom došlo k neadekvátnej kontaminácii prítomnosti.

Literatúra

[1] HEJDÁNEK, L.: *Filosofie a víra.* Praha: OIKOYMENH 1990.
[2] PATOČKA, J.: *Kacířske eseja o filosofii dějin.* Praha: OIKOYMENH 2007.
[3] WELTE, B.: *Czas i tajemnica.* Varšava: Pax 2000.
[4] GUITTON, J.: *Sens czasu ludzkiego.* Varšava: Pax 1999.
[5] GUITTON, J.: *Môj filozofický testament.* Trnava: Dobrá kniha 1999.

Mgr. Branislav Motýľ
Katedra filozofie FF UCM
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
bmotyl@gmail.com

Spytovanie sa na človeka v kontexte dejín filozofie (Fikcia a realita v živote človeka, ale aj v živote filozofa)

Peter Nezník

Asking about man in the context of history of philosophy
(Fiction and reality – the life as a reality of fictions)
The man is the basic theme of philosopher's reflections and one of the fundamental pillars of Western philosophy. Is it fact or fiction? Philosophy is life in an idea (G. W. F. Hegel), but not only in it. Philosophy is the thinking about world, soul and God in Kant's philosophy, to be aimed on basis of all bases and that is man. Europe is unthinkable without philosophy, without intellect and its struggle and never-ending fighting about mind and against the common sense in the name of religion. The mankind has stood many times in front of its choice about its further direction. The ancient man, medieval or the renaissance man, just like the man of modernism and postmodernism solves his life's riddles to once again try to solve the riddle of all riddles. That riddle is the man, every man himself. We are standing in front of this decision about the choice of route because the decision of freedom relates to the man (J. Patočka). We are always convicted to decision, that means even today in our ordinary and everyday life. But it is easier to solve problems of metaphysics, of the world, of nations and geographical entities, as to be responsible for his every action, false accusation and decision. After that, therapy of conscience is then fictions, truths and half-truths - again only from the pharmacy and from arsenal of the almighty intellect (T. Münz). Are we actually living in reality, or rather in comfort of fiction, or in never-ending network of multiplying fiction of fictions, where the lazing around is so nice and making us so happy? We are drunk with the power, with ourselves, but only in our fiction we are...

Človek je základnou témou úvah filozofov a jedným z podstatných pilierov západnej filozofie. Je to skutočnosť alebo fikcia? Filozofia je život v myšlienke (G. W. F. Hegel), ale nie len v nej. Filozofia je myslením sveta, duše a Boha vo filozofii Kanta, aby smerovala k základu všetkých základov, a tým je človek. Európa je nemysliteľná bez filozofie, bez rozumu a jeho zápasov a nekončiacich bojov o rozum a proti rozumu v mene viery. Ľudstvo stálo už mnohokrát pred voľbou svojho ďalšieho smerovania. Antický človek, stredoveký či renesančný človek, tak ako človek moderny a postmoderny rieši svoje životné hádanky, aby sa opäť raz znovu pokúsil vyriešiť hádanku všetkých hádaniek. Tou hádankou je človek, každý človek Sám. Stojíme pred týmto rozhodnutím o voľbe cesty, pretože voľba slobody sa týka človeka vôbec (J. Patočka). Sme odsúdení k voľbe vždy, teda aj dnes v našom bežnom a každodennom živote. Je však ľahšie riešiť problémy metafyziky, sveta, geografických celkov a národov, ako niesť zodpovednosť za

každý svoj skutok, krivé obvinenie a rozhodnutie. Terapiou svedomia sú nám potom fikcie, pravdy a polopravdy – opäť iba z apatiéky a felčiarskeho arzenálu všemocného rozumu (T. Münz). Žijeme ešte vôbec v realite, alebo skôr v pohodlí fikcie, či nekonečného reťazca zmnožovania fikcie fikcií, kde voľkať si je nám tak príjemné a oblažujúce? Sme opití mocou, sebou samými, avšak už iba ak vo svojej fikcii sme...

Žijeme zo dňa na deň, chodíme po tej istej ulici, stretávame tých istých ľudí, zdanlivo robíme stále jedny a tie isté veci, často aj opakujeme tie isté myšlienky a slová, možno aj osudové chyby a rozhodnutia...

J. Patočka na sklonku svojho života, plného váhania, boja a vnútorných konfliktov, v jednej zo súkromných prednášok poznamenal: „My všetci žijeme vo svete, ktorý je nám daný, ktorý je nám otvorený a ktorý berieme ako skutočnosť. Tá skutočnosť je niečo také, čo je jednoducho tu, a berieme to s úplnou samozrejmosťou ako istú základňu, na ktorej sa bez ťažkostí pohybujeme. Náš život na svete je predsa tiež taká samozrejmosť" ([9], 357).

Svet je nám jasný a samozrejmý...; aj keď občas sme *sklamaní*, píše Patočka, keď sme vystavení skúsenostiam vybočujúcim z rámu obrazu, pretepleným samozrejmosťou a neproblematickosťou. „Vidíme, že ľudia, s ktorými *spolu* žijeme, *spolu* konáme, *spolu* pracujeme, *spolu* myslíme, *spolu* sa učíme, že rovnako ako oni, tak aj my sami, sú a sme nedôslední, že sú nejednotní, že žijú v rozporoch; vidíme, že sa zrádzajú, že ich životné projekty sklamávajú, že sa rozchádzajú s tým, v čo verili. Sú však ešte tvrdšie skúsenosti. Sú také skúsenosti ako neočakávaný koniec života, smrť, sú skúsenosti zrútenia celej spoločnosti" (kurzíva – P. N.; [9], 357). Všetky tieto skúsenosti ukazujú, že život má nielen tú krajšiu, ale aj odvrátenú tvár. A okrem toho aj tú tvár skutočnú, nielen fiktívnu.

Môžeme bez obáv spolu s našimi predchodcami povedať, že hádankou všetkých hádaniek *bol*, *je* a večne *zostane* predovšetkým človek sám. „Človek by nebol človekom", napísal T. Münz v knihe *Hľadanie skutočnosti* (2008), „slobodnou a tvorivou bytosťou, keby s nájdenou skutočnosťou sám ďalej nemanipuloval ako s loptou na ihrisku, keby nevrhal na ňu rozmanité pohľady, neobliekal ju do rôznych hávov, sám do nej nevkladal akoby na revanš hádanky, ktoré tak namáhavo rieši inokedy. Nie je len dobrým či zlým sluhom skutočnosti, ale rovnako aj jej pánom" ([8], 25).

Albert Camus v eseji *Mýtus o Sizyfovi* napísal, že existuje iba jeden skutočne vážny filozofický problém, a tým je samovražda. Posúdiť, či život stojí alebo nestojí za to, aby sme ho žili, znamená dať odpoveď na základnú filo-

zofickú otázku. „Všetko ostatné – či je svet trojrozmerný a či duch má deväť alebo dvanásť kategórií – príde až potom. Také sú pravidlá hry: najprv treba dať odpoveď. Ak je pravda, ako tvrdí Nietzsche, že filozof, hodný toho mena by mal predchádzať príkladom, pochopíme závažnosť tejto odpovede, keďže od nej bude závisieť konečný postoj. Sú to samozrejmosti, ktoré srdce citlivo vníma, no musíme ich hlbšie skúmať, aby ich pochopil aj duch" ([1], 7). Je to snáď tá najtvrdšia požiadavka, aká môže byť uplatnená voči filozofovi, pretože vyžaduje, aby sa človek nielen zdal, ale aby človekom aj skutočne bol – byť dokonalý nielen vo vznešených slovách, ale aj vo svojich činoch a každodenných skutkoch.

Keď premýšľame o filozofoch, ich knihách, ale aj o ich živote, vtedy ich často chceme vidieť ako čosi celostné. Takými chceme vidieť ich samých, ale rovnako aj ich dielo. Ako keby vo svete okolo nás, a tak aj v živote filozofov a mysliteľov existovalo čosi ako ideálna priamka, či dokonalý kruh. Žiaľ, nič také tam nie, nech by sme si to priali ešte úprimnejšie, ako to dokáže malé dieťa hĺbkou svojej nevinnej úprimnosti. Rorty sa na adresu takýchto konštrukcií vyjadril, že v autoroch, ale aj v ich dielach by sme mali vidieť skôr čosi ako *vektor*, akýsi pomyselný sumár množstva náhodných síl. Potom uvidíme namiesto tém vhodných na zbytočné dramatizovanie bytosť blízku nám samým. Bytosť hľadajúcu, mýliacu a troskotajúcu, ale hlavne živú. A takým sa môže potom stať aj samotné dielo filozofa.

Nič sa neudeje len tak samo od seba. Všetko musí mať svoj *dôvod*. Berieme to ako samozrejmosť, avšak nie je to celkom tak. Aj tu je pred našimi očami prítomná *fikcia*. Aká je teda skutočnosť? Poučil nás o tom M. Heidegger v prednáške *Veta o dôvode* (1956) kde uviedol, že veta o dôvode (základe) predsa tvrdí – *Nihil est sine ratione*. Zvyčajne to prekladajú vetou – *Nič* nie je *bez* dôvodu. Všetko má teda nejaký dôvod (základ), t.j. všetko, čo nejakým spôsobom *je*.

Zdá sa nám to takmer samozrejmé, ako keby sme to vedeli od večnosti. Avšak je to *fikcia*, nie je to celkom tak. Heidegger nás o tom poučil, že až do súčasnej chvíle sme sotva premýšľali o tomto neobyčajnom fakte. Veď iba v 17. storočí Leibniz priznal z dávnych čias obvyklú predstavu o tom, že nič nie je bez dôvodu, za akési tvrdenie udávajúce všetkému mieru a vysvetlil ho ako vetu o dôvode. *Veta o dôvode*, ako zdôraznil Heidegger, sa pre Leibniza stáva čímsi základným, ba priam až výnimočným. Pre Leibniza znamená veta o dôvode najvyšší základ, *pricipium magnum, grande et nobilisimum*.

Ďalší z významných filozofov 20. storočia, možno najhlbší filozof moderného Španielska, Miguel de Unamuno v eseji *Tragický pocit života v ľuďoch a národoch* napísal, že dejiny filozofie sú akoby večným bojiskom. „Náš bezohľadný boj o prežitie nášho mena sa vzťahuje nielen na minulosť, ale práve tak túži dobyť budúcnosť; bojujeme s mŕtvymi, čo zatieňujú nás živých. Žiarlime na géniov minulosti a na ich mená, čo vyčnievajú nad vekmi ako míľniky História. Nebo slávy nie je až také veľké, a čím viac sa ich ta dostane, tým menej sa každému ujde. Veľké mená minulosti nás v ňom oberajú o miesta; miesto, ktoré zaberajú v ľudských pamätiach, odnímajú nám, čo ho túžime obsadiť" ([13], 48).

Bojíme sa všetci dňa, keď nastane deň súdenia – a nikto z nás, čo túžime zapísať sa do večnosti, by celkom isto nechcel, aby prepadol cez riečicu. Unamuno odhalil jedno z tajomstiev našej spisovateľskej činnosti aj vo filozofii. „Prečo sme podráždení, keď sa nazdávame, že nám niekto ukradol myšlienku alebo obraz, ktorý sme pokladali výlučne za svoj? A čo keď nás napodobňujú? Je to krádež? Je naozaj naše to, čo sme odovzdali verejnosti? A jednako si to prisvojujeme a máme radšej falošný peniaz s naším címerom než peniaz zlatý, na ktorom zotreli náš obraz a naše meno." ([12], 48 – 49).

Meno sa často zabudne, ale myšlienky sa ujmú v srdciach mnohých a ďalej žijú v srdciach nesmrteľným životom. Bojíme sa zabudnutia, bojíme sa smrti a ničoty. Unamuno napísal: „Chceme byť všetkým, lebo v tom vidíme jedinú záchranu, aby sme sa nestali ničím" ([13], 49).

Tieto slová kresťanského filozofa 20. storočia nám pripomínajú ranné zore zrodu moderného človeka, keď renesančný myslitel' Pico della Mirandola o prirodzenosti človeka napísal: „Vtedy Najvyšší tvorca (*opifex*) rozhodol, že ten, komu nemohol nič dať, bude mať všetko, čo vlastnia jednotlivé stvorenia. Po tom, čo stvoril človeka ako výtvor neurčitej podoby (*indiscretae opus imaginis*), postavil ho uprostred sveta a prehovoril k nemu: Neurčili sme Ti ani isté sídlo, ani vlastnú tvár, ani nijakú povinnosť, ó Adam, aby si mal miesto, tvár a vlastnosti, ktoré chceš mať a ovládať" ([6], 80). Tak rozhodnutie o vzostupe, či páde bolo vložené Stvoriteľom do rúk človeka.

Človek v chápaní Pica della Mirandolu má v sebe čosi, čo súvisí s jeho menom – akési *Pico* – malé, ale zároveň aj nepredstaviteľne veľké – veľkosťou vnútorného zmyslu priam obrovitánsky *obrovské*. Toto minimálne a obrovské zároveň – *slobodná voľba* je vyjadrené hneď v nasledujúcich riadkoch preslávenej *Oratio* – ty sám si ako svoj najvyšší, dôstojný správca a tvorca (*plastes et fictor*) môžeš vytvoriť takú podobu, ako si želáš. „Môžeš upadnúť do podsvetia (*in inferiora*) a ťažko sa zvrhnúť (*bruta degenerare*). Mô-

žeš sa však podľa tvojho najlepšieho presvedčenia povzniesť do výšin božskosti a znovu zrodiť (*regenerari*)." ([6], 81) G. Pico della Mirandola vravel o svojej vášni a láske k filozofii, ktorú nepremohla ani závisť, ohovárania či iné neprajnosti a príkoria. Filozofii sa venoval vo svojich štúdiách a bádaniach iba pre vzdelanie duše a dosiahnutie pravdy. „Najmä filozofia ma naučila dôverovať viac vlastným vedomostiam než mienke iných. Naučila ma myslieť nie na to, aby som o sebe nepočul niečo zlé, ale starať sa o to, aby som ja nepovedal alebo neurobil niečo zle" ([6], 92).

V. Leško vo svojich prácach venovaným dejinám filozofie v dialógu s veľkými predchodcami a súčasníkmi svetového mena si veľmi správne všíma aj to, čo je mnohými v dejinách renesančnej filozofie prehliadnuté, či akoby náhodou opomenuté. „Pozitívnu charakteristiku významných osobností renesancie a vôbec celého obdobia renesancie vyjadruje jeden z významných atribútov tejto doby – *renesančný titanizmus*. Ale nijaká doba sa nemôže vyčerpávať iba pozitívnou charakteristikou... Ruský filozof A. F. Losev vo svojej práci *Estetika renesancie*... rozanalyzoval a zdôraznil fenomén *obrátenej stránky* renesančného titanizmu" ([4], 211). Tým rubom na oslavovanej minci menom *renesancia* je druhá strana titanizmu v podobe amorálnosti a zverskej nespútanosti v ničení, znásilňovaní a mučení pôsobiacom rozkoš majúce dokonca charakteristiku beštiálno-diabolsky estetického rozmeru renesancie v protiklade k humanisticko-novoplatónskej estetike charakteristickej pre hodnotenie renesancie.

Losev zdôraznil, že „v tomto termíne *obrátená stránka* nie je vôbec nič zvláštne, nedovolené, či nevedecké. Každá vec na svete má svoju prednú, alebo lícnu stranu a svoju zadnú, opačnú stranu. Rozdiel medzi nimi je iba v tom, že predná strana vecí fixuje ich priamu a bezprostrednú danosť; opačná strana, v dôsledku našej čiastočne zlej oboznámenosti s ňou, môže obsahovať a spájať v sebe nielen charakteristiky priamej a bezprostrednej danosti, ale aj pre nás málo známe črty rôznych iných oblastí, ktoré veľmi často nie sú zviazané s prednou stranou, ba dokonca sú s ňou v protiklade" ([5], 121).

Stojíme pred otázkou, *aký je vlastne človek*.[1] Divadlo je tu so svojou scénou a kulisami celkom na mieste. Básnik píše básne, muzikant hrá melódiu

[1] Zaujímavým spôsobom otázku človeka v kontexte kultúry rieši vo svojej štúdii J. Petrucijová (pozri [10]).

na svojom nástroji a herec zase stvárňuje svoju rolu. Ale aký je vlastne on sám? Vo svojom osobnom živote sú často diametrálne odlišní od toho, ako si ich dokážeme odvodiť z ich umeleckého diela. V. Leško so S. Hubíkom v knihe *Človek, panstvo, komunikácia* píšu: „V našej západnej tradícii tlak na *získavanie peňazí a slávy* je dominantným pohybom v našej kultúre a nič ju do dnešných dní nedokázalo *zmeniť*. Ba zdá sa, že nám to vyhovuje najviac" ([3], 50 – 51).

Aj po mnohých storočiach v ľudských dejinách vidíme, že túžby zostali, mnohé sa zmenili, ale človek večne kolíše ako povrazolezec nad priepasťou, či ako horolezec neisto visí zachytený na skale medzi nebom a zemou, životom a smrťou. Keď sa pýtame na človeka, potom máme pred očami obrazy úbohosti, chudoby, starostí, útrap a smrti človeka, ale aj veľkosti, vznešenosti a šľachetnej panskosti.

Majstrom ovládania a manipulácie cez filozofickú *reč*, ako aj cez filozofický *text* bol uhrančivý *čarodejník* a veľký mág slova z Messkirchu Martin Heidegger. O Heideggerovi, o jeho diele, ale ešte viac o jeho živote a zlyhaniach sa napísalo veľmi veľa. Myslím si však, že o naplnení slov zaväzujúcich filozofa k zodpovednosti nebude povedané nikdy dosť. Richard Rorty, keď sa chcel vyhnúť zbytočnému mentorovaniu nad osobnostným zlyhaním a duchovnou biedou Heideggera spravil zaujímavý krok. V štúdii *Ešte jeden možný svet* postupoval podľa obľúbeného spôsobu Platona v diele *Štát*, keď svojim spolubesedníkom Sokrates povedal zvláštne slová: *Predstav si...*

Rorty polemizuje s hodnotením niektorých významných filozofov o činoch Heideggera v roku 1933. „Nakoľko si myslím, že morálny charakter človeka, nech je to muž či žena, – a práve citlivosť k strádaniu druhých ľudí – sa formuje náhodnými životnými udalosťami. Často, ak nie vždy, táto citlivosť sa mení nezávisle od tých projektov sebavytvárania, nad ktorými človek pracuje. Môžem objasniť, čo myslím pod ‚náhodnými udalosťami' a ‚nezávislými zmenami', nahodiac o niečo iný svet, možný svet...", kde by sa Heidegger *spojil* s Thomasom Mannom vo *vyhlásení odporu* Hitlerovi. „Aby sme videli, ako tento možný svet by sa mohol stať skutočným, predstavíme si, že v lete 1930 zrazu Heidegger pochopil, že miluje krásnu, energickú, filozofii oddanú študentku menom Sára Mandelbaum. Sára je židovka, ale Heidegger si to v zápale vášne sotva uvedomuje. Po bolestnom rozvode s Elfrídou – tento súd ho obral o mnohé priateľstvá najrôznejších ľudí, ba aj manželov Husserlovcov – v roku 1932 sa Heidegger so Sárou ožení. V januári 1933 sa im narodí syn Abrahám" ([11], 135 – 136).

Cez fiktívny životný príbeh Heideggera chcel Rorty zdanlivo „kopať" *v prípade Heidegger* hlbšie, ako býva zvykom. Heidegger je pre Rortyho človekom neustálej zmeny, nekonečného reťazca *metamorfóz*. Rorty poukazuje, že je potrebné jasne od seba odlíšiť dielo, ktoré nám zachoval myslitel' od jeho životných zlyhaní, omylov, zaváhaní a bojazlivého pokrytectva. Nakoniec to všetko bolo a je vlastné aj mnohým z tých, napísal Rorty, ktorých ospevujeme a vynášame až do nebies ešte aj dnes. Sú potrebné iné fakty, tvrdí Rorty, aby sa ukázalo to, čo niektorí označujú za *skutočnú podstatu* Heideggera. Ale čo by sme mali za ňu považovať? Je obsiahnutá snáď v Heideggerovej *rektorskej reči*? Asi nie.

Cez *možný svet* Heideggera chcel Rorty poodhaliť jeho *charakter*. „Heidegger videl na vlastné oči, ako jeho židovských kolegov vyhadzujú z práce, že miznú, strácajú sa a nič by ho to nebolo stálo, aby sa dozvedel niečo o ich osude, bolo potrebné sa len zainteresovať. ... jednako nemôžem ani dedukovať mlčanie z obsahu Heideggerových kníh, ani uvidieť v ňom niečo, čo by vrhalo na ne tieň podozrenia" ([11], 135).

Heidegger sa *v možnom svete* aktívne zapája do zahraničného hnutia protifašistického odboja. Heideggera účasť v antinacistických rozhlasových programoch uspokojuje v jeho hrdinskej póze pred davmi, ktorú za iných okolností by mohol uspokojiť v rektorskej reči. „Koncom druhej svetovej vojny je manželstvo Heideggera takmer v troskách..." ([11], 136)

Rortymu vôbec nejde o presné zachytenie vecí, ale predovšetkým, ako napísal T. Hauer, o „oslobodenie sa od tradičných filozofických dichotómií..." ([2], 316), aj keď v úvahách o človeku sa vôbec nevzdával mravnej zodpovednosti. Hľadal skôr to, čo tam je aktuálne a použiteľné pre nás a našu neistú súčasnosť k premýšľaniu. Aj preto Rorty v bilancii života *autora* a jeho *diela* zdôraznil, že „na človeka a jeho dielo nie je možné sa pozerať ako na niečo jednotné." Ba dokonca, „je možné, nebrať knihy ako významné medzníky na nepretržitej [ceste myslenia] *Denkweg*" ([11], 38). Potom môžeme prestať *dramatizovať* Heideggera podobne, ako on dramatizoval svojich obľúbených mysliteľov a básnikov. Avšak neprestaňme myslieť a premýšľať nad ich dielom, nad nosnými, ba až kruciálnymi ideami nás všetkých. „Nebudeme ukazovať mysliteľom a básnikom ich miesto v celosvetovo-historickom procese. V nich samotných a v ich knihách uvidíme vektor sumarizujúci množstvo síl. Potom sa nám Heidegger objaví ako ďalší, kto bol zahnaný do slepej uličky, ako umučená, miestami odpudivá ľudská bytosť, v mnohom podobná nám samým. V knihách Heideggera nájdeme niečo

užitočné, nejaké novšie doplnenie k nášmu sortimentu [zásoby tovaru] *Bestand an waren*. Prestaneme sa vrhať do hlbín, klaňať sa pred hrdinami, alebo poľovať na zločincov. Namiesto toho budeme sa venovať hľadaniu vhodných inštrumentov a vezmeme ich všade tam, kde ich dokážeme nájsť" ([11], 138).

Otázkou nie je potom otázka o hĺbkach ľudských omylov, ale o tom, ako sa z nich poučiť, ako predísť našim vlastným zradám a pádom. Možno aj preto by mohlo mať zmysel pokračovať v heideggerovskom a patočkovskom pýtaní sa po *zmysle*. Naše *spytovanie sa na človeka v kontexte dejín filozofie* na prahu 21. storočia sa deje v čase ukotvenom rokom *2009*, keď si pripomíname *novembrové* udalosti. V čase, keď premýšľame – či by sme aspoň mali premýšľať o našich činoch už po 20 rokoch od víťazstva tzv. *zamatovej*, či *nežnej revolúcie* 1989 v Československu. Priznajme si – na našej *ceste* k *inej* demokracii sme sa nevyhli (MY – občania a politici) vzostupom, ale aj zradám, svinstvám, pádom a stroskotaniam. Stroskotaniam nádejí na *slušnosť*, *čestnosť* a *občiansku* kultúru... Otázkou všetkých otázok je možno otázka o tom, ako žiť, aspoň *trošku* slušne a čestne, aby sme sa nemuseli hanbiť sami pred sebou..., pred našimi deťmi a nasledovníkmi (ak sa nám pošťastí ich vôbec mať...). To bol záväzok a odkaz všetkých revolúcií – tých víťazných, ale aj tých prehratých, zradených, ale aj udusených vo svojich smelých plánoch a nádejách o *šťastí* a *slušnosti* človeka pre *človeka*...

Literatúra

[1] CAMUS, A.: *Mýtus o Sizyfovi*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1993.

[2] HAUER, T.: Richard Mckay Rorty a budoucnost filosofie. In: HAUER, T. (ed.): *Mezi modernou a postmodernou III*. Sborník příspěvků z vědecké konference 7. – 8. února 2007 KSV VŠB-TU v Ostravě. Ostrava: VŠB-TU 2008, s. 314 – 318.

[3] LEŠKO, V., HUBÍK, S.: *Človek, panstvo, komunikácia. Panský pomer človeka k prírode a hodnoty*. Prešov: v. n. 2003.

[4] LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I. Od Tálesa po Galileiho*. Prešov: v. n. 2007.

[5] LOSEV, A. F.: *Estetika Vozrožденija*. Moskva: Mysľ 1978.

[6] MIRANDOLLA, PICO della: O dôstojnosti človeka. In: SEILEROVÁ, B.: *O dôstojnosti človeka. Odkaz Giovanniho Pica della Mirandolu*. Bratislava: Iris 1999.

[7] MOTROŠILOVA, N. V.: Orientáciji novoj ličnosti i ich vyraženije v filosofiji čeloveka XVII stoletija. In: Motroshilova, N. (ed.): *History of Philosophy* Yearbook '86. Moskva: Nauka 1986.
[8] MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram 2008.
[9] PATOČKA, J.: Duchovní člověk a intelektuál. In: PATOČKA, J.: *Péče o duši* III. Praha: Oikoymenh 2002.
[10] PETRUCIJOVÁ, J.: *Nomadologie jako teorie kultury a člověka*. In: Petrucijová, J. – Feber, J. (eds.): *Člověk-Dějiny-Hodnoty III. Jako sociální, kulturní, politický, historický a pedagogický fenomén*. Ostrava, 2007, s. 98 – 102.
[11] RORTI, R.: Ješčo odin vozmožnyj mir. In: MOTROŠILOVA, N. V. (ed.): *Filosofija Martina Chajdeggera i sovremennost'*. Moskva: Nauka 1991.
[12] ŠESTOV, L.: *Apofeoz bespočvennosti*. Moskva: Izdateľstvo AST 2004.
[13] UNAMUNO, M. de: *Tragický pocit života v ľuďoch a národoch*. Bratislava: Vydavateľstvo Ars Stigmy 1992.

Táto štúdia vznikla na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0650/08 *Heidegger a dejiny filozofie*.

PhDr. Peter Nezník, Csc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity P. J. Šafárika
Košice

Milujeme vás a pomáhame vám!

Andrej Rozemberg

We love you and we help you!
The fundamental problem of (not only spatial) orientation, the impossibility to answer question „Where am I?" is there because of moving all the time in a kind of enclave, territory surrounded by the unknown. Our theories and concepts are permanently constrained to move in limited horizons. Nevertheless, there is a curious tendency to regard a small fraction of reality as reality and to understand the rest as a sort of residue. This island, the field of vision, in which it moves, small as it may be, will always be large enough for the endogamous mind, because it will belong to it.

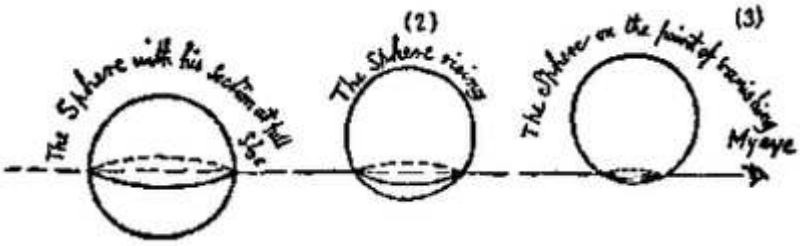
I. Rovina

„*Čo Boh rozdelil, človek nespojí.*"

(Wolfgang Pauli)

„*Nazval som náš svet Rovinou,*" začína svoje rozprávanie učiteľ angličtiny Edwin A. Abbott, „*nie snáď preto, že by sa tak zvykol nazývať, ale preto, aby si si ty, ctený čitateľ, ktorý máš tú česť obývať trojrozmerný svet, mohol o ňom urobiť jasnejší obraz.*" Abbottov svet obývajú dvojrozmerné bytosti podobné líniám, trojuholníkom, štvoruholníkom, kružniciam atď., neschopné preniknúť pod či vystúpiť nad onú plochu – podobne ako tiene. Náš plochozemšťan, pravda, nedokáže rozlíšiť jeden útvar od druhého; s výnimkou rovných línií, ktorých zväčšovanie či skracovanie mu prezrádza čosi o blízkosti a vzdialenosti druhých, preňho všetko ostatné ostáva neviditeľné. S istou dávkou irónie opisuje Abbott situáciu, keď sa trojrozmerný tvor vydá do plochosveta, aby osvietil tamojších obyvateľov o realite, ktorú nie sú schopní vnímať (ešte predtým sa však pokúsi osvietiť plochozemšťan obyvateľov bodosveta).

Abbottov fantastický príbeh sa zväčša číta ako príklad, ktorý (ako väčšina príkladov) má spojiť známe s neznámym. Vo chvíli, keď sa polomer neznámeho predčasne ohraničí a uzavrie, máme na svete novú teóriu. To, čo



leží za hranicami, sa v nej neobjaví ako veľká neznáma, jednoducho zostane nepovšimnuté. Alebo marginalizované: Heinrich Heine na jednom mieste svojho *Über Deutschland* spomína, ako sa sám majster irónie Voltaire dostal do vytrženia pri výroku istej dámy, podľa ktorej všetky veci, o ktorých človek nemôže vôbec nič vedieť, sú iste také, že by mu nebolo nič platné, keby o nich čosi vedel ([4], 171). To sa dá vyložiť aj tak, že všetko dôležité je nám známe. Parafrázujúc výrok jedného írskeho biskupa z Cloyne, ktorý sa preslávil najmä ako filozof, by sme mohli povedať, že „byť (dôležitý) znamená byť známy". Avšak ako sa čosi stane známym? A ako sa môže neznáme za takých nerovných podmienok presadiť vo svete samých známych vecí? Vieme, alebo minimálne tušíme, že náš svet je obklopený svetmi, od ktorých nás neoddeľujú iba fyzikálne vzdialenosti. Nemám na mysli vzdialené galaxie a planéty pomenované po svojich objaviteľoch – tie sú zaznamenané na hviezdnych mapách, majú miesto v našich teóriách, lebo sú založené na (v zásade) rovnakej geometrii, rovnakom videní. Keď hovorím o probléme orientácie, nemožnosti orientácie, mám na mysli to, že sa celý čas pohybujeme takpovediac v teritóriu, enkláve, priestore obklopenom cudzím územím, pričom oná neistota je založená na samotnom videní, nie deficite videnia. A aj keby bol náš zrak spoľahlivým radcom, ešte stále by sme nedokázali spoľahlivo posúdiť našu aktuálnu situáciu, miesto v širšej diatopii miest takpovediac „zvnútra". *Nie sme schopní posúdiť našu situáciu, dokým sa v nej nachádzame.* Nevieme, kde sme. Možno zápasíme s podobným typom hraníc ako malý mravec, ktorý sa prechádza po ľudskej nohe, z jedného prstu na druhý, a neuvedomuje si (aspoň predpokladám), že sa pohybuje po časti omnoho väčšej živej bytosti, ktorá píše článok o metafyzike a myslí si, že jej skúsenosť so svetom je bohatšia a komplexnejšia. Alebo ako v metafore obrazu: stojím pred obrovským obrazom, z ktorého vidím iba malý zlomok. Ak by som bol celý život v tejto situácii, z malého fragmentu by som si vytvoril celý svet –

oceány, hviezdy, galaxie... a každá vec by nadobudla miesto a zmysel v rámci tohto sveta – celku. No keby som trochu poodstúpil, dosť na to, aby sa predo mnou zjavil celý obraz, ukázal by sa môj niekdajší svet v značne odlišnej perspektíve.

Všimnime si, že aj tieto metafory vec značne zjednodušujú, lebo uvažujú o inom na základe vopred danej identity medzi ním a mnou. V oboch prípadoch mám istý pojem celku – človeka, obrazu... Sú to príklady z *môjho* sveta. Mimochodom, toto je problém väčšiny ľudských príkladov a príbehov, ktorých hrdinovia prichádzajú do pomyselného kontaktu s iným. V Lewisovom fantastickom príbehu sa Lucia ocitne po prekročení zadnej steny šatníka v ríši zvanej Narnia. A hoci Luciin magický krok budí dojem prekročenia hraníc, obidva svety v autorovom príbehu sú súčasťou sveta, v ktorom autor svoj príbeh rozpráva. Až sa zdá, akoby všetky – aj tie najfantastickejšie – príbehy o svetoch za hranicami toho nášho boli možné iba tak, že čosi hovoria o našom svete, príbehy o ďalekej budúcnosti hovoria o svete tu a teraz, akoby sme „tými druhými" boli iba my sami v iných vteleniach, podobách, časoch a na iných miestach. Keď sa hlavný hrdina Botond-Bolicsovho románu *Tisíc rokov na Venuši* ([2], 250) pýta, či vôbec môžeme pochopiť alebo vnímať svet, ktorý nie je imitáciou toho nášho, ťaží ho podobná pochybnosť. Možno práve to sa nám snažili odkázať hrdinovia Lemovho *Solarisu*, keď sa, skúmajúc záhadnú mimozemskú bytosť v podobe inteligentného oceánu, nakoniec stretnú iba s vlastnou minulosťou, zhmotnenými predstavami a túžbami. Vesmírna odysea sa náhle zmení na znepokojujúcu psychologickú sondu do ľudských životov, ktoré mali byť zabudnuté. V Zemeckisovom *Kontakte* (1997) nájdeme scénu, keď si Dr. Ellie Arroway zasurfuje gravitačnými tunelmi, aby sa v inom vesmíre stretla so svojím nebohým otcom, oblečenom v košeli a modrých džínsoch. Mimochodom, nie je práve tento moment vo veku mechanomorfných mýtov, popierajúcich stopy naivnej ľudskej predstavivosti, tou najúprimnejšou výpoveďou? Priznaním si, že chceme písať o tom, čo je za hranicami, ale v skutočnosti iba umne variujeme prvky sveta, ktorý poznáme?

Keď Bernard le Bovier *de Fontenelle, Voltairov súčasník, prvýkrát* uverejnil svoje *Rozhovory o pluralite svetov*, možno ani netušil, ako sa za niekoľko sto rokov zaplnia antológie sci-fi bytosťami, ktorých biometrické, anatomické či psychologické odlišnosti budú variovať od humanoidných až po tie najbizarnejšie. Avšak ani diskusia medzi váženým filozofom a markízom, prechádzajúcimi sa uprostred noci záhradou a upierajúcimi zrak na hviezdnu oblohu, diskusia na onú dobu akiste revolučná, nevybočuje z istého známeho, pred-

vídateľného scenára. Prirodzene. O zásadne inom toho totiž veľa povedať nemôžeme. Dokonca aj teoretický fyzik, ktorý sa púšťa do odvážnych myšlienkových experimentov, sa pohybuje v osnovách predpísaných jazykom matematiky. Keď Michio Kaku vo *Fyzike nemožného* rozlišuje „tri triedy nemožného", nepociťujeme závrat.[1] Neprekvapuje nás, keď je jedna teória nahradená inou, keď sa spoľahlivý vesmír stratí v multiverze paralelných svetov – nekonečne mnohých variant toho, ako sa veci môžu udiať – až na to, že my k nim nemáme prístup. Ako vo Weinbergovom obľúbenom príklade s rádiom, ktorý zvádza svojou jednoduchosťou, až človek úplne zabudne, že ide iba o príklad: Sedím vo svojej izbe a počúvam rádio. A hoci je moja izba plná signálov vysielaných rôznymi stanicami, ja sa môžem naladiť vždy iba na jednu z nich, na jednu vlnovú dĺžku ([5], 170). Inými slovami (slovami filozofa): môj obraz o realite relačne závisí od istých špecifických podmienok, ktoré tento obraz umožňujú a súčasne obmedzujú, pričom neproblematickosť a samozrejmosť tu existujú iba počas zotrvávania v určitej perspektíve (naladení). To, čo bežne nazývam realitou, je iba jedna zo staníc obrovského vlnového pásma – celkom presvedčivá a spoľahlivá, dokým na ňu zostávam naladený, no súčasne maskujúca ostatné voľby ležiace po oboch stranách.

II. *L´autre monde*

V istom zmysle (a s istými úpravami) by mohol Weinbergov príklad poslúžiť ako námet na slušný detektívny alebo hororový príbeh. Antológie sci-fi sú plné zápletiek, v ktorých indikatív známeho ustupuje pred cudzím a desivým, jeden svet nečakane zasiahne do druhého a dá vzniknúť najbizarnejším situáciám. Ako v Borgesovej *Záhrade vetviacich sa chodníkov*, kde istý Yu Tsun stretne muža, ktorý mu ukáže text napísaný Yu Tsunovým praotcom, nazvaný *Záhrada vetviacich sa chodníkov*.

[1] Mimochodom, nie náhodou je kapitola venovaná „3. triede nemožného", veciam odporujúcim známym zákonom fyziky ([6], 256 – 283), zo všetkých najútlejšia.

Ibaže onen podivný text obsahuje až príliš veľa paradoxov: v jednej kapitole je hrdina mŕtvy, v druhej si žije akoby nič – bez najmenšieho vysvetlenia. Yu Tsun príde k záveru, že text je v poriadku – autor sa iba snažil ponúknuť iné chápanie času, presnejšie časov, multiverza obsahujúceho každý možný svet. V tomto duchu – s nadhľadom kvantového fyzika – nakoniec aj sám hlavný hrdina Yu Tsun vníma svoju blížiacu sa smrť (trest za zločin, ktorý spáchal) ako jednu z možných verzií toho, ako sa veci môžu udiať. Pochopiteľne, fyzik by použil viac sofistikovaný jazyk. Asi by vravel čosi o kolapse vlnovej funkcie, vývoji kvantového systému, ktorý sa rozloží do superpozície mnohých svetov a pod. Tak či onak, zdá sa, že zápletky, o akých hovoríme, našu bežnú skúsenosť úspešne obchádzajú, čo je pre istý druh filozofov dostatočný dôvod na to, aby sa zaoberali čímsi užitočnejším než kvantovými Narniami v našich spálňach. Ak ich k takému kroku vedú čisto praktické dôvody, celkom ich chápem. V opačnom prípade by som bol opatrnejší pri vynášaní metafyzických ortieľov. Zmysel pre ironiu (a sebaironiu) je užitočný najmä v tom, že nás učí nepreceňovať našu skúsenosť. Cyrano de Bergerac, majster v zosmiešňovaní toho, čo sa dnes múdro zvykne nazývať „antropickým princípom", nám to musel pripomenúť až z ďalekého mesiaca.

III. Milujeme Vás a pomáhame Vám!

Mimochodom, Hector Savinien nebral svoju mesačnú zoológiu príliš vážne, mala byť skôr žartom na účet istých vtedajších teórií, o ktorých sa tu, myslím, nemusíme zmieňovať. Zdá sa, že účel niektorých rozprávaní nespočíva v tom, že opisujú skutočné postavy a skutočné príbehy. Málokto bude vyčítať Borgesovi, že si vymýšľa, keď autorstvo svojho *O exaktnosti vo vede* pripisuje tajomnému Suarezovi Mirandovi. Všimnime si, že v bežnej jazykovej praxi sú oblasti fiktívneho a faktického pomerne ľahko odlíšiteľné. Keď ideme rozprávať, počúvať či sledovať fiktívny príbeh, bez najmenšieho problému sa prispôsobíme pravidlám tejto hry. Situácia sa však zmení vo chvíli, keď nie je jednoduché rozlíšiť medzi realitou a fikciou. Napríklad vtedy, keď ktosi zámerne poruší isté konvencie (pravidlá) a prvky jednotlivých hier sa nečakane zmiešajú. Nehovoriac o prípadoch, keď za premenlivosťou a pohyblivosťou hraníc oddeľujúcich fikciu od „reality" nie je zámer autora. Čo v prípade, keď istý slávny matematik napíše list, v ktorom sa zmieňuje o svojich kontaktoch s tajuplnými mimozemskými bytosťami? Alebo keď je obhajoba kňaza obvineného zo smrti istej ženy založená na tvrdení, že oná osoba bola skutočne posadnutá, tak ako v Derickssonovom

Exorcism of Emily Rose (2005). Uvediem jeden pomerne extrémny príklad, ktorý mnohí z vás iste poznajú: Slovenská televízia pred časom odvysielala diskusnú reláciu, v ktorej hovorca mimozemšťanov Ivo Benda vystúpil so svojím vesmírnym posolstvom. Predstavte si, že by vám tento, inak vcelku rozumne vyzerajúci muž oznámil, že už niekoľko rokov udržiava aktívny kontakt s Vesmírnymi ľuďmi Síl svetla – Aštarom Šeranom, Ptaahom a ďalšími členmi Aštarovej a Ptaahovej vesmírnej flotily. Že v okolí Zeme je rozmiestnených 100 000 materských kozmických lodí z Plejád, pričom on sám je každú noc na lodiach.[1] Čo by ste si mysleli? Zrejme by vám ono rozprávanie pripadalo natoľko fantastické, že by ste preň hľadali nejaké rozumné vysvetlenie. Napríklad, že dotyčná osoba: 1. trpí halucináciami a bludmi; 2. robí si z vás dobrý deň; 3. opisuje skutočné udalosti (ktoré väčšina ľudí z istých dôvodov nepozoruje); 4. stala sa obeťou ilúzie, napr. zámeny prírodných úkazov s mimozemskými objektmi; 5. má archetypálne vízie prameniace z kolektívneho nevedomia (čo je iný výraz pre 1 :)); 6. robí sociálny experiment (podobne ako svojho času Dr. Carlo Zaccato na Berlínskej univerzite). Nepochybujem o tom, že väčšina z nás by bola v pokušení pripísať výroky I. B. halucináciám a bludom. Ibaže I. B. je vcelku rozumne vyzerajúci muž, ktorý nevykazuje patognomické symptómy schizofrénie definované v MKN-10. Kontaktérstvo s mimozemšťanmi je v istom type ústavov jav pomerne udomácnený, avšak táto diagnóza sa zväčša spája s príznakmi, ktoré u I. B. nepozorujeme – I. B. pripomína skôr Prota zo Softleyho *K-Pax* (2001), než Johna Nasha z *Beautiful Mind* (pravda, až na tie nadľudské schopnosti). Pri-

---

[1] „Milý Ivo, úprimne Ťa zdravím ja, Aštar Šeran, veliteľ vesmírnej flotily. Viem, že si teraz vo vlaku. Tento týždeň sa tu, vo vesmíre, udialo veľa dôležitých vecí..." Takto sa jedného dňa cestou z práce (vo vlaku Českých dráh) prihovoril záhadný hlas hovorcovi mimozemšťanov Ivovi B. Pri ďalšom kozmickom zjavení 23. 11. 1997 veliteľ vesmírčanov I. B. oznámil, že v okolí Zeme sa rozmiestnili základné evakuačné lode pre prípad ohrozenia ľudstva. O dva roky neskôr už bolo na evakuáciu pripravených približne 500 000 ľudí z ČR (prvé evakuačné koridory boli budované v raných hodinách medzi Zlínom a Luhačovicami). Pozemšťania mali byť po náležitej biotransformácii a rýchlokurze kozmického jazyka Kosan prepravení na planétu Jupiter v 5. dimenzii, kde im mali byť poskytnuté domy so záhradami. Za zmienku tiež stojí, že vesmírčania si obľúbili kvalitnú českú hudbu, pričom sám I. B. dostal od Aštara Šerana štyri kazety, na ktorých boli obľúbené piesne celej Aštarovej flotily, vrátane piesní Karla Gotta. Pozitívne sú prijímané tiež detské večerníčky s mravoučným obsahom (napr. z obdobia socializmu známe Rozprávky o krtkovi) a filmy ako Princ a Večernica či Srdečný pozdrav zo Zemegule, ktorých výroba bola inšpirovaná mimozemskými bytosťami. (Dostupné na: andele-svetla.cz, universe-people.cz, vesmirni-lide.cz; 12. 10. 2009)

pusťme teda, že I. B. netrpí žiadnou psychickou poruchou, ktorá by mohla za jeho čudné výroky. A tiež, že si nevymýšľa, ani neklame. A že nejde ani o tzv. „nonliteral", alebo „nonserious" rozprávanie (ak by som mal použiť Searlovu terminológiu). Naopak, ide o veľmi doslovné a vážne rozprávanie, pri ktorom sa, opäť searlovsky, autor „zaväzuje k pravdivosti propozície" ([8], 322) – a práve preto je pri ňom takmer nemožné „potlačiť nedôveru", tak ako to naopak radi urobíme pri čítaní Wellsa či Campbella. Podľa vyjadrení I. B. sa tiež nezdá, že by porušoval pravidlo úprimnosti. I. B. verí, že jeho výroky (v čase, keď ich prednáša) sú pravdivé. Pochopiteľne, niekto by mohol namietnuť, že za istými výrazmi I. B. nie je žiadna mimojazyková skutočnosť, presnejšie: s ničím takým nemá skúsenosť on a, ako sa domnieva, ani nikto druhý. Ibaže to by do hry vstúpil problém referencie a s ním problém empirickej verifikácie, takže celý spor by sa preniesol do roviny skúsenosť – skutočnosť, čím by sme si situáciu príliš nezľahčili. Obzvlášť ak existenciu vesmírčanov počúvajúcich Karla Gotta nemožno empiricky vyvrátiť, podobne ako existenciu Russellovho čínskeho čajníka lietajúceho na orbite medzi Marsom a Zemou – tak miniatúrneho, že ho nezaznamená ani ten najvýkonnejší teleskop [7]. Tí skeptickejší by asi podotkli, že zbytočne plytváme energiou a časom, keď sa snažíme vyvrátiť tvrdenia typu: „Prvé evakuačné koridory boli budované medzi Zlínom a Luhačovicami", alebo „Môj starý otec sa prevtelil do korytnačky". A myslím, že by sa k nim veľa ľudí pridalo. Celkom chápem, ak niekto nemá potrebu, ani rozumný dôvod zaoberať sa *každým* presvedčením, s ktorým ktosi vyrukuje, či už sú to Vesmírni ľudia, Podzemní ľudia, Plochozemšťania či Priatelia hobbitov. Obzvlášť ak k žiadnej evakuácii medzi Zlínom a Luhačovicami nedošlo.[1]

Literatúra

[1] ABBOTT, E. A.: *Flatland. A Romance of many dimesions*. London: Seeley and Co. 1884.

---

[1] To, pravda, neznamená, že skeptik tvrdí opak. Iba kladie otázku, podľa čoho by – za daných podmienok (a tie sú v našom prípade značne sťažené) – bolo možné posudzovať vierohodnosť rozprávania. Kedy vzniká epistemická povinnosť zaoberať sa ním, a to tiež znamená akceptovať isté kroky, ktoré by viedli k jeho verifikácii, príp. vyvráteniu (ak je čosi také vôbec možné)?

[2] BOTOND-BOLICS, G.: *Tausend Jahre auf der Venus*. Düsseldorf: Marion von Schroeder Verlag 1969.
[3] HEINE, H.: *Über Deutschland 1833 – 1836. Aufsätze über Kunst und Philosophie*. Wiley – VCH Verlag 1972.
[4] KAKU, M.: *Parallel Worlds*. New York: Doubleday 2005.
[5] KAKU, M.: *The Physics of Impossible*. New York: Doubleday 2008.
[6] RUSSEL, B.: *Is there a God?* Dostupné na: http://evans-experientialism.freewebspace.com/russell10.htm
[7] SEARLE, J. R.: The Logical Status of Fictional Discourse. In: *New Literary History*, Vol. 6, No. 2, *On Narrative and Narratives*. Winter, 1975.

Mgr. Andrej Rozemberg, PhD.
Univerzita sv. Cyrila a Metoda
Katedra filozofie
Nám. J. Herdu 2
Trnava

Vytvára si mystik fiktívny svet?

Juraj Skačan

Does a person during the mystical experience create her own fictive world?
Mysticism evokes a lot of questions which relate to onthological, gnoseological or ethical level of that what is is revealed to the person by the religious mystical experience. And it's exactly gnoseological and onthological point of view, which are intersecting each other during the solving process of following tickler: Can we talk about mystical experience as about a kind of situation interrelating to a formation of some „fictive" world inside of the person? Is this person dipping into a new dimension or is she still firmly connected with our empirical world? In case we want to answer those questions, we have to solve other problem first: How can we apprehend the concept of „fictive world"? May it be any alternation to the world in conventional way known as reality? Or it isn't existing at all, even not on the spiritual level of concrete human personality?

Mystika ako prepojenie medzi človekom a absolútnom je predmetom mnohých polemík súčasných vedcov, filozofov a aj teológov. Rozhodujúci moment, kedy sa mení spôsob, akým človek poníma seba a život, nastáva vo chvíli, keď si uvedomuje prítomnosť niečoho absolútneho, čo presahuje jeho prirodzené chápanie. Začína sa koncentrovať na svoju dušu ako prostredníčku duchovného života a nevenuje primárnu pozornosť zmyslovému svetu. Kresťan nadväzuje kontakt s Bohom, Žid s Jahvem, moslim s Alahom, ezoterik s absolútnou energiou. Človek nadväzuje kontakt s nekonečnom.

Mnohí by mohli človeku prežívajúcemu mystický zážitok vyčítať, že sa utieka do neskutočného sveta. Položme si teda otázku, je svet mystika fikciou?

Fikciou sa v zásade rozumie niečo, čo na rozdiel od reality nemá svoj ontologický korelát. No v objektivizovanom svete si bežný pozorovateľ často neuvedomuje, že fikcia i realita môžu mať aj subjektívny charakter.

Možno poznáte príbeh o hodinárovi a zvonárovi. Zvonár dostane za úlohu zvoniť každý deň na poludnie. Aby si bol istý presnosťou svojho úkonu, zájde do neďalekého hodinárstva a nastaví si svoje hodinky podľa veľkých hodín vo výklade. Nasledujúce dni zvonár zvoní v presne tú hodinu, minútu a sekundu, ako si predstavoval. Spokojný prejde cez ulicu s úmyslom zistiť, odkiaľ má hodinár taký presný čas. Hodinár mu odvetí, že cez ulicu je zvonica a zvonár, ktorý v nej pracuje je taký presný, že zvoní vždy na pravé poludnie. A tak si vraj nastavil svoje hodiny vo výklade podľa poludňajšieho zvonenia. Ktorý z týchto dvoch časov je reálny? A ktorý fiktívny? Možno

vôbec degradovať čas, ktorý plynie nezávisle od nás, na nejakú veličinu, ktorú vieme bezchybne odmerať?

Do nášho zorného poľa sa občas tlačí niečo, čo realitu buď značne subjektivizuje, alebo ju narúša, či už jemne alebo výrazne. Napätie medzi bežne vnímanou realitou a „realitou v pozadí" sa stáva živnou pôdou pre mystický zážitok jedinca. Ako vraví Josef Sudbrack, mystika je skúsenosť absolútna (pozri [4], 9). Okrem toho je spojená so vzájomným zjednocovaním subjektu a objektu v tomto vzťahu, ak by sme sa mali vyjadriť takto schematicky. Jozef Michalov k tomu pridáva myšlienku, že ide o meditatívne nadviazanie vzťahu s absolútnom na úkor zmyslového poznávania (pozri [3], 301) a v prospech nesprostredkovaného, bezprostredného duchovného poznávania (pozri [3], 302). Je to naozaj tak, že v mystickom vzťahu ide predovšetkým o duchovnú intuíciu, zmysly ustupujú do úzadia. Je to hľadanie novej, mimozmyslovej reality.

Skúsme sa pozrieť na to, ako chápe fikciu literárna veda. Jana Waldnerová vo svojej práci *De/Konštrukcia fikčných svetov* píše: „Výrazy fikcia a fiktívny majú priamu väzbu na ľudskú fantáziu a predstavivosť. Znamenajú opozíciu reálneho, nemožnosť existencie v aktuálnom svete, resp. klamlivé, zdanlivé, účelovo vymyslené na dosiahnutie tvorcových zámerov" ([6], 7). Autorka považuje fiktívny svet za jedinečný produkt človeka, ktorý si ho navrhol a skonštruoval. Nie je možné, aby bol totožný s tým svetom, ktorý nazývame reálny, dokonca ani vtedy, ak bol jeho predlohou (pozri [6], 7 – 8). V uvedenej práci je nám taktiež predkladaný Ingardenov fenomenologický model, ktorý vo fiktívnom svete komentuje tzv. intencionálne objekty ako jeho zložky, ktoré „formujú samostatnú ‚ontickú sféru' – svet, ktorý je čiastočne neurčitý" ([6], 12). Fiktívny svet by sme mohli tiež nazvať možným svetom[1], ktorý je typický tým, že je v mnohých ohľadoch neurčitý, obsahuje zahmlené „skutočnosti" a isté ontologické medzery. Dá sa povedať, že do istej miery porušuje logiku aktuálneho sveta (pozri [6], 12 – 25).

Možno by sa niekto mohol spýtať, či vôbec jestvuje mimozmyslová realita a či má vôbec zmysel o nejakej mimozmyslovej realite hovoriť. Môže mať mimozmyslová realita objektívny ontologický status? Mystika spočíva vo viere, že Boh, absolútno, prebýva v duši človeka a že prostredníctvom

---

[1] Pojem „možný svet" prebrala literárna veda z analytickej filozofie, konkrétne od G. Fregeho (pozri [6], 18).

tohto duchovného vzťahu je človek s Bohom v transcendentnej jednote. V zásade teda hovoríme o subjektívnej skúsenosti daného človeka. Chyba nastáva vo chvíli, keď nejaký človek povyšuje svoj mystický zážitok na najvyššiu objektívnu realitu a z ontologického hľadiska mu pripisuje objektívny status bytia (pozri [4], 32). Sotva preto vieme o mystickom zážitku hovoriť ako o objektívnej realite, ide totiž o zážitok jednotlivca, ktorý samotný má často veľký problém vlastný zážitok rekonštruovať jazykovými schémami. Tým však neznižujeme skutočnosť, ktorú mystik pri svojom zážitku duchovne zažíva a vidí svojím duchovným zrakom. Mystici sa k nej utiekajú ako k pravému a plnému bytiu.

Ďalší problém sa môže objaviť v súvislosti s ochotou akceptovať mimozmyslový rozmer mystickej cesty. Keďže ide o čisto duchovné vnímanie nehmotnej skutočnosti, kritici dávajú mystiku často na jednu úroveň s mágiou. Je potrebné sa vyvarovať takýchto omylov, pretože v prípade mystiky nehovoríme o magickej realite. Mágiu[1] chápe Evelyn Underhillová ako jednoduchú snahu poznať skutočnosť, ktorá sa javí na prvý pohľad ako nadprirodzená. Ide vlastne len o rozširovanie zabehnutých hraníc ľudského poznania, rozhodne však nemôže byť ani reči o prekonaní tejto hranice. Okrem toho, čisto z kvázi metodického hľadiska sa mágia zaujíma predovšetkým o znalosti z „druhej strany" ako také. Neplánuje nimi dosiahnuť nič iné. Naopak mystika vidí v znalostiach (ktoré však majú úplne iný charakter ako znalosti mágie, pretože sú na úrovni duchovného vedomia) prostriedky pre vyšší cieľ. Zaujíma sa totiž nie o znalosti ako také samoúčelne, ale o pravé bytie, ktoré je možné dosiahnuť vďaka duchovnému poznaniu. „Pravá ‚věda o posledních věcech' musí být věda o ryzím bytí..." ([5], 187) Ak by sme sa chceli spýtať, ako je to s mágiou a či ona náhodou nevytvára fiktívny svet, bola by naša otázka značne podozrievavejšia, ako v prípade mystiky. Mágia umelo rozširuje oblasť ľudského poznávania a trénuje ľudskú vôľu a sústredenie. Snaží sa pritom pochopiť údajné nadprirodzené a transcendentálne javy akýmisi rozšírenými schopnosťami ľudskej mysle a vôle.[2] Je to niečo, čo je v kontraste s mystickým duchovným

---

[1] Moderná mágia má pôvod a predchodcov v rôznych heretických hnutiach, ako napr. manicheizmus, gnosticizmus, kvietizmus, kresťanský panteizmus, kresťanská kabala alebo rôzne formy okultizmu a mystérií (či už gréckych alebo egyptských).

[2] Pre mágiu sú typické tri axiómy: existencia univerzálnej hybnej sily, ktorá preniká všetkým bytím (tzv. astrálne svetlo), viera v neobmedzenú silu ľudskej vôle (ktorú možno dosiahnuť

a nevysloviteľným poznávaním, založeným na vnútornej bytnosti ľudskej duše, a nie na klasických operáciách mozgu. Oveľa väčšie nebezpečenstvo zavádzajúcej fikcie číha preto podľa mojej mienky práve vtedy, ak človek aplikuje svoju bežnú, rozumovú vôľu na javy, ktoré sú v jeho očiach transcendentné. Rozumová a súčasne prirodzená charakteristika nadprirodzena musí zákonite viesť ku konštruovaniu takých predstáv o realite, ktoré nemajú ďaleko k fikci (pozri [5], 185 – 200).

Pokiaľ ide o mystický zážitok, je užitočné, ak sa naň pozeráme ako na výsledok duchovnej cesty. Vo všeobecnosti hovoríme o štyroch stupňoch takejto cesty: modlitba pokoja, počas ktorej je vôľa zjednotená s Bohom, no mohutnosti duše a zmysly zatiaľ nie, ďalej je to prvotné mystické zjednotenie, počas ktorého sa s Bohom zjednotia už aj duševné mohutnosti, tretím stupňom je úplné zjednotenie a prerušenie styku s vonkajším svetom a napokon je tu pretvárajúce zjednotenie, keď Boh úplne uchvacuje ľudskú dušu k sebe (pozri ([3], 304). Tak či onak, „mystik je presvedčený o prítomnosti Boha vo svojej duši..." ([1], 23) Dionýzos Areopagita hovorí o tajomnom poznaní Boha, Aurelius Augustinus o výstupe duše k Bohu. Ide o mimoriadnu a bezprostrednú skúsenosť Boha (pozri [1], 22 – 25). Mystik sa snaží dosiahnuť večný život, zjednotiť sa s Jedným, s pravým bytím (pozri [5], 72).

V tomto kontexte otázka, či sa mystik neutieka do fiktívneho sveta, vyznieva celkom zbytočne. Ak by sme svetu, ktorý je jeho útočiskom pred vonkajšou zmyslovosťou, predsa len pripísali status fiktívnej existencie, nič to nemení na najdôležitejšom fakte celej mystickej cesty, a tým je duchovná vyrovnanosť a silný, priam bytostný pocit zjednotenia s Bohom. Zmyslami človek možno spočiatku vidí Boha a plnosť bytia veľmi obmedzene a skreslene, no časom sa mystik zmyslov oprostí. Duchovné vnímanie je niečo, čo je mimo zmyslov a čo preto nimi ani nemožno klasifikovať. Ide o duchovnú oblasť duše, mimo zmyslovej racionality. Má vôbec zmysel hovoriť o vymyslenom alebo fiktívnom svete v momente, kedy sú mystikove zmysly také spútané, že sú prakticky nepoužiteľné a jeho duchovno sa chveje v bezprostrednom prežívaní prítomnosti absolútneho bytia Boha? Dá sa uvažovať o fikcii, keď má človek duchovný zážitok, v rámci ktorého si žiad-

---

cvičeniami) a napokon náuka o analógii medzi mikro- a makrokozmom, či medzi hmotným a nadzmyslovým svetom (táto axióma neprotirečí mystike) (pozri [5], 190 – 195).

ny svet nevymýšľa, ale objavuje duchovnú skutočnosť, legitimovanú každým náboženstvom? Nepoužíva zmysly, nepoužíva rozum, len duchovne cíti. Nič netvorí, len zažíva, nachádza, cíti...

Evelyn Underhillová, anglická spisovateľka, ktorá sa oddane venovala štúdiu fenoménu mystiky, hovorí o duchovnom pátraní po absolútnej, zatiaľ skrytej Pravde. Podčiarkujeme práve význam slovného spojenia „skrytá Pravda" (pozri [5], 33 – 34). Nejde o umelé konštruovanie fiktívneho sveta, ale o objavovanie skutočného, pravdivého, niečoho reálnejšieho, ako je to, čo bežne za reálne považujeme. Každé náboženstvo je iracionálne a stojí „na předpokladu, že ono nad-smyslové je nějakým způsobem důležité a skutečné a že je důvěrně spojeno s životem člověka" ([5], 49). Nadzmyslová realita je považovaná u každého mystika za meradlo skutočnosti, pričom materiálny človek zmýšľa odvíjajúc sa od zmyslov, hoci mu je jasné, že ho často oklamú, a nie sú neomylnou autoritou. Práve preto i Underhillová pochybuje, že by poznanie životných právd malo stáť iba na zmysloch, ich racionálnom spracovaní a na vedomej časti ľudskej osobnosti (pozri [5], 54 – 55). Ľudské zmysly prirovnáva ku kamere, ktorá zachytáva kmitanie zvuku a svetla: „Zpomalte nebo zrychlete její pohon, změňte rytmus její činnosti, a budete najednou pořizovat jinou řadu snímků a výsledně obdržíte jiný obraz světa" ([5], 62). Toto prenáša aj na ľudské vedomie – ak sa zmenia jeho podmienky, je prirodzené, že človek začne vnímať realitu úplne inak, resp. vnímať inú jej úroveň. Tak jej to aj s mystikou – k zážitku nám dopomáha odpútanie sa od zmyslov a uvoľnenie rozumového myslenia smerom do nevedomia, no napokon si aj samotné vedomie začne uvedomovať, čo sa s ľudskou dušou deje a takisto si uvedomuje, že to nie je jeho zásluha či produkt.

Výstižný model mystickej ontológie nám ponúka napríklad Majster Eckhart. Boh má absolútne a nestvorené bytie, tvorí všetko, čo jestvuje okrem neho. Toto „všetko" disponuje stvoreným bytím, odvodeným od absolútneho bytia a jemu podriadeným. Stvorené bytie je v porovnaní s absolútnym nestále a zúčastňuje sa na plnom bytí Boha (pozri [3], 308). Mystika je z tohto pohľadu akýmsi preklenutím tohto bytostného rozdielu medzi absolútnym a stvoreným bytím. Ak ide o bytie, nie je miesto pre fikciu. Východiskom tohto príspevku bolo prinajmenšom hypotetické uznanie mystických úrovní ľudskej duše a mystického poznávania.

Napriek tomu, že dušu nemožno prírodovedecky dokázať ani merať, ba dokonca nemožno určiť ani jej lokáciu v tele človeka, bolo by z pohľadu veľkého bohatstva ľudskej osobnosti chybou vnímať ju ako fiktívnu entitu. Bola by to opovážlivá degradácia. Slová rakúskeho psychiatra a neurológa

Viktora Frankla hovoria za všetko: „... cit môže byť omnoho jemnocitnejší ako bystrý rozum“ ([2], 160)[1]. Ak človek túži odhaliť tajomstvá duše a dokázať tak jej existenciu, neuvedomuje si, že už len svojou túžbou, ktorá je duševným javom, ju nepriamo dokazuje (pozri [2], 134).

Literatúra

[1] DANIŠ, J.: *Mystika raného kresťanstva*. Nitra: Spoločnosť Božieho Slova 2007.
[2] FRANKL, V. E.: *Psychoterapia pre laika*. Bratislava: Lúč 2009.
[3] MICHALOV, J.: *Scholastická filozofia*. Nitra: UKF Nitra / Herba Bratislava 2002.
[4] SUDBRACK, J.: *Mystika*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1995.
[5] UNDERHILL, E.: *Mystika*. Praha: Dybbuk 2004.
[6] WALDNEROVÁ, J.: *De/Konštrukcia fikčných svetov*. Nitra: UKF Nitra 2008.

Mgr. Juraj Skačan
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra

[1] „Ale ani skalpel mozgového chirurga nedosiahne do ducha v človeku!“ ([2], 134)

Predvoľba prístupu a jej dôsledky (*metaxy – the In-Between – das Zwischen*)

Miloslav Špoták

Preset of approach and its consequences (*metaxy – the In-Between – das Zwischen*)
The aim of the text is preset of approaches in regard to their fiction/reality degree before starting research. The theme of potential research is word *metaxy* in its three thematisations in Plato, Voegelin and Heidegger. We will find (dis)advantages in both of presets.

Úvod

V tomto texte nebudeme skúmať tému *medzi* u Platóna, Voegelina a Heideggera. Ako to nebude skúmanie, tak to nebude ani voľba vhodného prístupu k nemu. Bude to predvoľba[1] prístupu, pred-pristúpenie k skúmaniu. Hoci nemožno určiť presné hranice a medze sú miestami rozryté, dá sa rozoznať rozdielny dôraz na stupeň reálnosti/fiktívnosti pri rozličných metódach a prostriedkoch hľadania (pravdy). Napriek opätovnému rozmazaniu „reálneho" sveta v 20. storočí, prvá predvoľba bude zohľadňovať snahu o čo najčistejšie postihnutie reality za slovami (vrátane žiadnej), použitím posledných dôveryhodných prostriedkov a ich kombináciou. Naopak druhá predvoľba pôjde manifestačne cestou fikcie ako modelovej situácie, opierajúc sa aj o vlastné skúsenosti a zážitky, kombinujúc rôzne interpretácie. Jedna bude viac rozoberať, druhá viac skladať. Nebudeme sa snažiť podať problematiku vyčerpávajúco, skôr ju načrtnúť schematicky. Zamyslieť sa nad tým, k akým rôznym výsledkom môže viesť predvoľba prístupu pri takej rôsolovitej téme. Takže najprv k téme.

Téma (?)

Otáznik je pochybnosť, či vôbec je *metaxy (z gr.* – medzi [5]) u niektorých autorov témou a či u ďalších bola tematizácia správna, resp. správne odvodená. Slovo *medzi* sa u troch nasledujúcich autorov nepochybne nachá-

[1] Voľba termínu *predvoľba* z asociácie napr. s mestskou telefónnou predvoľbou – ktorej vytočenie nás odkazuje (vymedzuje) na určitú skupinu čísel (prístupov).

dza, či už v gréckej podobe *metaxy*, alebo v preklade. Pozrieme sa letmo v akých súvislostiach.

Platón

Najevidentnejšie miesta výskytu slova *metaxy* v Platónovi sú v dialógu *Symposion*, v Sókratovej reči, kde mu Diotima opisuje Eróta.

„ani dobrý, ani krásný,... ošklivý a zlý, nýbrž něco uprostřed mezi tímto obojím."

„něco středního mezi smrtelným a nesmrtelným,"

„daimonská bytost … mezi bohem a člověkem."

„chodí on k bohům od lidí a k lidem od bohů …vyplňuje mezeru mezi obojími, takže je vše spjato v jeden celek."

„mezi moudrostí a nevědomostí." (*Sym.* 202a – 204b)

Medzi je teda Erós ako túžba po kráse, dobre, večnosti, múdrosti, daimón, spojivo, posol, filozof.

V snahe priblížiť Platónov filozofický entuziazmus (z gr. *enthousiasmos* – mať Boha v sebe) použil Patočka slovo *metaxy* v úvode svojich prednášok o Platónovi: „Co však je entuziazmus jiného, než náš lidský vztah k maximu a minimu, než náš vlastní článek v absolutní poměrnosti bytí? Ono pryč od nižšího k vyššímu, ono μεταξύ„ které pro nás činí nepřítomné přítomným, nadlidské ostnem v našem srdci, toť samo jádro lidského života podle Platóna: entuziazmus nás probouzí k naší vlastní podstatě zároveň s podstatou jsoucna v celku" ([6], 19).

Starkloff upozorňuje na miesto v *Metafyzike* (987b, 14 – 18), kde Aristoteles hovorí o Platónovi, že používa grécku predložku na opísanie prostrednej pozície, „že uprostřed mezi předměty smysly vnímatelnými a idejemi jsou předměty matematické, které se od vnímatelných liší tím, že jsou věčné a nehybné, a od idejí tím, že je jich mnoho stejných, kdežto idea jako taková je pokaždé jenom jedna samostatná" ([1], 49).

Voegelin

Eric Voegelin, odvolávajúc sa aj na predošlé miesta v Platónovi, definuje svoj koncept *metaxy* v tejto pasáži: „Život logu (*reason*) v klasickom zmysle je existenciou v napätí medzi životom a smrťou. Koncept tohto napätia vyostrí vnímavosť pre tento medzi-charakter (*in-between character*) existencie. Slovom medzi prekladám koncept *metaxy* rozvinutý Platónom v Sympóziu a Filébovi… medzi – *metaxy* – nie je prázdny priestor medzi pólmi

napätia, ale ‚ríša ducha'; je to pravá podoba, ľudskej konverzácie s bohmi' (202 – 203), vzájomná participácia (*methexis, metalepsis*) skutočností, ľudskej v božskej a božskej v ľudskej. *Metaxy* symbolizuje skúsenosť noetického hľadania ako prechod psyché od smrteľnosti k nesmrteľnosti" ([13], 10).

Hughes pri opise, ako vysvetľujú vedomie Platón, Aristoteles a neskorší kresťanskí myslitelia, ako „nepredstaviteľné ‚napätie existencie', z miesta vychádzajúcu participáciu na bezčasom význame, osobný záver, ktorý zostáva z ľudskej perspektívy záhadou", dodáva, že čo nie je „záhada, je stála štruktúra vedomia ako metaxy alebo medzi" ([4], 26).

Rhodes k tomu dodáva, že slovo *metaxy* bolo „mystifikované množstvom Voegelinových menej entuziastických žiakov, ale je len gréckou predložkou ‚medzi' povýšenou na symbol či index pre skúsenostný mód alebo dimenziu bytia" ([10], 314). Na inom mieste dáva Voegelinov koncept *metaxy* do ekvivalencie so symbolom (Božej) milosti ([10], s. 323).

Heidegger

Heidegger (neskorý) pomocou slova medzi (*das Zwischen*) označuje miesto pre bývanie človeka, ktoré je vymeriavané básnením, podmienku predstavy priestoru:

„Jen v okruhu pouhé námahy snaží se člověk dobýt si ‚zásluh'. A hojně si jich tu zjednává. Zároveň smí však člověk v tomto okruhu, z něho a skrze něj vzhlížet k nebešťanům. Vzhlédnutí prochází vzhůru k nebesům, a přece zůstává dole na zemi. Vzhlédnutí proměřuje ono ‚mezi' mezi nebem a zemí. Toto ‚mezi' je vyměřeno pro bydlení člověka. Nazveme nyní tento člověku vyměřený roz-měr, jehož procházením sa otevírá ono ‚mezi' mezi nebem a zemí, dimenzí. Dimenze nepochází z toho, že nebe a země jsou k sobě navzájem přivráceny. Přivrácení samo tkví v této dimenzi. Dimenze také není rozšířením běžné představy prostoru; neboť všechno prostorové již samo jako rozprostraněné potřebuje dimenzi, tj. něco, v čem je zapuštěno" ([3], 95).

Predvoľba prístupu

Ako sme naznačili v úvode, rozdiel v predvoľbách prístupov bude v rozdielnych akcentoch na fikciu a realitu. Tým, že fikciu definujeme a vymedzíme, mala by nám ako zvyšok zostať realita. Dnes si už nemôžeme byť istí, či nám vôbec niečo ostane, resp. či to, čo nám zostane, niekedy spoznáme. Pre náš účel to však postačí.

Cohnová definuje fikciu v prvom rade ako literárny žáner nereferenčného naratívu, príbeh/diskurz oslobodený od opory referenčnej dátovej základne, pričom dopĺňa ďalšie „4 významy slova fikcia: fikcia ako nepravda, fikcia ako pojmová abstrakcia, fikcia ako (všetka) literatúra, fikcia ako (všetok) naratív“ ([2], 15 – 16). Fikcia tiež môže byť určitý predpoklad slúžiaci „ako metodický prostriedok či hypotéza v priebehu poznávacieho procesu“ (http://sk.wikipedia.org/wiki/Fikcia_%28filozofia%29).

Ak by sme súhlasili, že znaková sústava Jazyk nehovorí o svete, ale len o sebe a svojom používaní, informácie, ktoré nesie, možno strácajú predošlý status, ale sú to stále zaujímavé informácie. Vypovedajú o nás, našom spôsobe rozprávania, sujetovania, významy sa „tvoria“ používaním, v kontexte, v príbehu – v naratíve, pri ktorom nemáme právo s istotou sa odvolať na vonkajší reálny svet. Tak sa vraciame takmer presne ku Cohnovej literárnej definícii termínu *fikcia* – ako nereferenčného naratívu.

Predvoľba A sa bude snažiť sledovať realitu, resp. to, čo z nej ešte dnes „zostalo“ – ako sa veci skutočne mali/majú. Bude to snaha o vylúčenie dezinterpretácií, nenadväznosti, všetkých druhov fikcie. Pokus o kritický pohľad, o vyšší stupeň reálnosti (nech už je to akákoľvek fikcia, čo si pod realitou predstavujeme). Metódy, ktoré použije, nebudú len zo „sveta textov“, oprie sa aj o skúsenosti iných vedných odborov. Naopak jazyk a jazykové prostriedky bude voliť konzistentne, vyhýbať sa obrazným pomenovaniam, viacvýznamovosti.

Predvoľba B sa bude spokojne oddávať fikcii, minimálne v zmysle nereferenčného naratívu, bez potreby pevnej opory vo „vonkajšom svete“. Nepohrdne ani prostriedkami poézie, v skratke schovanými pod schopnosť jazyka zachytiť nie že fiktívne, ale priam nemysliteľné. Metódy, ktoré použije, budú viac homogénne, text takýchto prístupov ľubozvučný, s prepletenými metaforami a komplikovanou sieťou významov.

(Ne)výhody A

Prístupy predvoľby A pravdepodobne na nasledujúcej úrovni rozkúskujú jednotlivé *medzi* na ďalšie malé *medzi*. Dve z troch celkom vyškrtnú a spochybnia vôbec nejakú reč o nejakom takom slove s vôbec nejakým významom. Z „veľkého“ a „silného“ sa budú snažiť spraviť čo najmenšie a najslabšie, aby až potom vložili semienko do pôdy a poliali. Budú hľadať

najspodnejšie podložie, pozerať na čas a priestor ako na čísla a údaje, prevažne spracovávať dáta – „smrteľne“ strojovo. Alebo skončia živočíšne, v pudoch.

(Ne)výhody B

Prístupy predvoľby B sa budú snažiť o vyšší stupeň/mieru fiktívnosti (unášajúc sa predstavami o krásnom a dobrom svete). Prepletú jednotlivé *medzi* a začnú plodiť nové – medzovatejšie. Tri zlejú do dvoch, tie v jedno, dôjde k niekoľkým množeniam a vzájomným kríženiam. Z „malého“ a „nenápadného“ bude košatý strom a plno plodov popadaných navôkol. Budú upierať oči k nebu, hľadať večné obrazy, hviezdne cesty, hoc' cítiac na zátylku dych smrti, modliac sa, aby to bol strážny anjel.

Fikcie v troch tematizáciách

U každého autora je téma ozdobená rôznym stupňom, ako aj druhom fiktívnosti.

Platón

O *metaxy*/Erótovi rozpráva Sókratovi Diotima, pravdepodobne fiktívna postava. Sókratés má v tomto tiež na mále, minimálne Platónov Sókratés nemusí kopírovať historického ([7], 7 – 27). Taktiež okolnosti, za ktorých sa odohráva dialóg a prednášajú reči, dávajú priestor fikčneniu, lebo pri pití sa veľa hovorí a menej pamätá. Aj to, že o udalosti rozpráva neznámemu druhovi Apollodóros, ktorý tam nebol, lebo to bolo dávno, ale počul to od Aristodéma, pričom niektoré veci mu Sókratés potvrdil. Napokon, otázka formy Platónových dialógov, ako aj napríklad teória o nepísaných náukách riziko fiktívnosti ešte zvyšujú.

Voegelin

Odvolávka na Platónovo *Symposion* v súvislosti s pojmom *metaxy* je podľa Planinca viac ako špekulatívna, pričom Planinc kritizuje Voegelinove viaceré čítania Platóna ako príliš biblické – „Platón v jeho textových exegézach je nekonzistentný s Platónom v jeho filozofii a histórii vedomia“ ([8]). *Metaxy* je u Voegelina jeden z centrálnych pojmov v jeho filozofii histórie a vedomia, kde okrem iného ľudské poznanie považuje za obmedzené, prikladajúc veľkú váhu mýtom a vlastným skúsenostiam. A práve stav *Medzi* je ten alebo to, kedy sa dotýkame božských právd.

Heidegger

Heidegger sa pri tematizovaní *medzi* (*das Zwischen*) neodvoláva na Platónovo *Symposion*, ani na Voegelinov koncept *the Metaxy*. Opiera sa však o báseň. O báseň Hölderlina a pristupuje k nej ako k zjaveniu (zjavenej pravde). A priblíži to pomocou ďalšieho, možno ešte nejasnejšieho termínu – *dimenzia,* – ako je uňho „dobrým" zvykom.

Všetky tri tematizácie spĺňajú atribúty fikcie, ktorými sa snažia dospieť k (vyššej) realite či pravde.

Záver

Načrtnuté predvoľby z pohľadu reálnosti/fiktívnosti asi nebude treba vytočiť pred navolením vhodných prístupov k skúmaniu témy *metaxy*. Samotná téma sa pohybuje *medzi* svetmi, a preto bude vhodné prelínanie oboch typov prístupov, ale s opatrnosťou a prehľadnosťou. Opatrne akoby bol svet literárne dielo prístupné len cez jazyk a my interpretujeme nereferenčný naratív. A prehľadne, lebo (hoci je to výhoda) sme vnútri (Nekonečného) príbehu, a stade, zvnútra, sledujeme nielen súboje o významy, ale aj o pozíciu hlavných postáv či o autora príbehu.

Literatúra

[1] ARISTOTELÉS: *Metafyzika.* Praha: Rezek 2008.
[2] COHNOVÁ, D.: *Co dělá fikci fikcí.* Praha: Academia 2009.
[3] HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk.* Praha: Oikoymenh 2006.
[4] HUGHES, G.: *Eric Voegelin and Christianity.* The Intercollegiate Review Fall/Winter 2004.
[5] LIDELL, H. G., SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press 1996. Dostupné aj na URL: <http://www.perseus.tufts.edu/>
[6] PATOČKA, J.: *Platón: Přednášky z antické filosofie.* Praha: SPN 1992.
[7] PATOČKA, J.: *Sókratés: Přednášky z antické filosofie.* Praha: SPN 1991.
[8] PLANINC, Z.: *Equivalences of Experience and Symbolization in Plato and Homer.* Dostupné aj na URL: <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/>
[9] PLATÓN: *Spisy II.* (*Symposion).* Praha: Oikoymenh 2003.

[10] RHODES, J. M.: *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Columbia: University of Missouri Press, 2003. Dostupné aj na URL: <http://www.questia.com>
[11] RHODES, J. M.: *What is the Metaxy? Diotima and Voegelin*. Philadelphia: Marquette University Press 2003.
[12] STARKLOFF, C. F.: *A Theology of the In-Between: the Value of Syncretic Process*. Philadelphia: Marquette University Press 2002.
[13] VOEGELIN, E.: *The Reason: The Classic Experience*. Dostupné aj na URL: <http://mysite.verizon.net/thelogos/reason.doc>

Mgr. Miloslav Špoták
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava

Fénix a oheň – Bachelardov prístup k fiktívnym objektom

Anton Vydra

Phoenix and Fire – Bachelard's Attitude to Fictitious Objects
Bachelard argued that scientific objects are constructed by scientists. However, he argued that reveries are absolute sublimations. Both scientific objects and poetically imagined objects are fictitious. The reality only belongs to objects of common-sense. But common-sense is nor a matter of a science neither a poetic reverie. The image of Phoenix and the fire is an example of these difficulties.

Úvod

Najskôr predstavím tri základné body, o ktoré sa budem vo svojom príspevku opierať:

1. Gaston Bachelard tvrdil, že objekty modernej vedy sú konštrukciou samotných vedcov, čiže sú fikciou.

2. Bachelard na druhej strane tvrdil, že snenia sú absolútne sublimácie, čiže hyperbolizácie, a teda fikcie.

3. Bachelard odmietal, aby sa veda a poetika zaoberali naším bežným vnímaním vecí, *sens commun*, čiže realitou.

Tieto tri postoje uplatním na príklade mýtického Fénixa a ohňa z jeho nedokončenej knihy *Poetika ohňa*. Budem si všímať oheň, ako k nemu pristupujú alebo nepristupujú vedci, čo v ňom vidia básnici a snívači obrazov a ako sa to líši od toho, ako oheň bežne vnímame v každodennej skúsenosti.

Konštruované vedecké objekty

Bachelardov názor, že vedecké objekty sú konštrukcie samotných vedcov, môže na prvý pohľad vyznievať nielen vágne, ale aj nedôveryhodne. Znamená to, že veda sa zaoberá nereálnymi predmetmi? Cristina Chimissová cituje Wernera Heisenberga, ktorý tvrdil, že ak slovo reálny pochádza z latinského slova *res*, vec, potom veci sú tým, čo nachádzame v bežnom trojrozmernom priestore, ale len sotva v abstraktnom konfiguračnom priestore mikrofyziky ([8], 387). Podobne uvažuje aj Bachelard, ktorý v identifikovaní vedeckého objektu s vecou každodennej skúsenosti vidí zradné vody vecizmu (*chosisme*). Veda by sa totiž podľa neho nemala zaoberať tým, čo je evidentné a čo človek vidí rovno pred nosom. S vecami v bežnom živote nejako narábame, alebo sa okolo nich pohybujeme, ale prečo by mali byť predmetom vedeckého záujmu? Bachelard ovplyvnený novými objavmi v mikrofyzi-

ke subatómových častíc chápe vedu ako tvorivú činnosť, pri ktorej vedec neobjavuje viditeľné veci, ale vytvára fenomény (metóda fenomenotechniky), ktorých existenciu vie vedecky dokázať. Jeho obľúbeným príkladom sú elektróny. Vieme o nich len na základe technického dôkazu a aj tu vystupuje zvláštny rozpor. Nesmieme si ich predstavovať ako nejaké malé veci, telieska, lebo tým by sme ostávali v zajatí trojrozmerného vecizmu. Elektróny sú abstraktné objekty už len preto, lebo raz sa nám v technickom experimente javia ako vlny, inokedy ako častice. Objekt znamená u Bachelarda to, čím sa zaoberáme, ale nemali by sme to nahrádzať slovom vec. Napríklad neprítomné veci si môžeme vybaviť v našich spomienkach či predstavách, čo si však predstavíme pod elektrónom? Ako vyzerá tento objekt? Tušíme, že tieto otázky sú scestím a že sú vedecky neprimerané. Každý model elektrónu je len naša nejasná predstava o ňom.

Vedec teda vytvára svoje objekty ako existujúce, aj keď nie ako reálne v doslovnom zmysle (dá sa tu hovoriť o rozdiele medzi pojmami *réel* a *réalité*). Nik totiž nepochybuje o existencii elektrónov, hoci ich nikdy nevidel, no stačí mu presvedčivý vedecký dôkaz. Netreba v tejto súvislosti zabúdať ani na koncepcie, ktoré pracujú s ideálnym plynom či absolútnou nulou. Bachelard k tomu roku 1936 v Prahe na Medzinárodnom filozofickom kongrese poznamenal: „Niektoré chemické telesá vytvorené človekom nemajú viac reality než *Eneida* či *Božská komédia*. Z určitého hľadiska sa nám zdá, že vravieť o hraniciach Chémie nie je o nič užitočnejšie, než vravieť o hraniciach Poézie," a prednášku zakončil bonmotom: „Nanútené hranice sú iluzórnymi hranicami" ([1], 74 a 76). Tvorba je preňho neobmedzeným poľom možností – aj tá vedecká. Čo potom znamená fiktívnosť vedeckých objektov? Z hľadiska etymológie ide naozaj o niečo, čo je umelo vytvorené niekým, a teda závislé od svojho tvorcu. Čo je to teda elektrón? Niečo, čo je akosi (nevedno presne ako) súčasťou mikrofyzikálnej štruktúry telies. Objektom vedeckého skúmania je potom niečo, čoho povahu a polohu podľa Heisenbergovho princípu neurčitosti nevieme presne určiť, keďže meracie zariadenie potrebné na pozorovanie objektu interaguje so samotným pozorovaným objektom.

Vedecké objekty teda poznáme podľa Bachelarda len približne. Niečo neurčité sme pomenovali, aby sa nám s tým ľahšie pracovalo, no tým sme tomu neadekvátne určili status substancie. O existencii týchto približne poznaných objektov síce nepochybujeme, ale keďže ich povahu nepoznáme úplne, ostávajú na úrovni fiktívnych objektov. Ak aplikujeme tieto úvahy na objekt, akým je oheň, ľahko pochopíme, prečo Bachelard tvrdil, že oheň „už

nie je predmetom vedeckého skúmania“ ([6], 8). Nie je to ani tak nostalgia za tým, že vedci sa prestali zaujímať o oheň, ako skôr uvedomenie si, že vo vedeckom zmysle je elementárny oheň vedeckým pseudoobjektom, keďže v skutočnosti je kompozíciou paliva (horľavej látky), tepla a kyslíka. Nuž a moderná veda skúma podľa Bachelarda podstatu (*noumenon*) a nie jej účinky či prejavy (tie má naopak vytvárať). Preto sa chémia zaoberá radšej horením alebo teplom. No v tomto sme už ďaleko od ohňov.

Absolútne sublimácie poetiky

Poetika pristupuje k svojim objektom inak než veda, hoci aj jej objekty sú fiktívne. Ak ostaneme pri probléme ohňa, uvidíme, že hodnota ohňa je v poézii vždy sublimovaná a povýšená na princíp samotnej poetickej aktivity. Bachelard zamýšľal tomuto skúmaniu venovať svoju poslednú knihu. Napriek jej neúplnosti možno kapitolu o Fénixovi pokladať za ako-tak ucelenú a vhodnú ako príklad pre náš problém.

Fénix je nepochybne fiktívny obraz čohosi, čo v bežnej skúsenosti nemožno vidieť – analogicky k tomu, ako v bežnej skúsenosti nedokážeme vidieť elektróny. K tomu, aby sme vedeli o elektrónoch – ako sme už ukázali –, potrebujeme meraciu techniku, ktorá nám umožní zachytávať ak už nie povahu, tak aspoň prítomnosť elementárnych častíc, resp. vĺn. Čo však potrebujeme na to, aby sme zachytávali existenciu Fénixa? Jednoducho a paradoxne, musíme byť ochotní zasnívať sa do tohto obrazu. V poetike nejde ani o dôkazy prítomnosti skúmaného objektu, ani o jednoduché poukazy v zmysle: Aha, tu je to! Poetický obraz je u Bachelarda jazykovým bytím. V úvode k *Poetike ohňa* píše: „Vedecká idea má za sebou dlhú minulosť chýb. Poetická imaginácia nemá minulosť. Vymyká sa každej osnove. Poetický obraz je vskutku momentom reči...“ ([2], 32) Na čo naráža týmito slovami? Vedecké myslenie je podľa neho historické, vyvíja sa a zanecháva za sebou zreteľné stopy vlastných chybných krokov a prešľapov, ktoré bolo treba prekonať. Nové vedecké myslenie sa vždy stavia *proti* svojej minulosti. No v poetike to tak nie je, tá nemá minulosť, je ahistorická. Vzhľadom na to má aj fiktívnosť jej objektov iný charakter než fiktívnosť vedeckých objektov. Ani poetický objekt nie je reálny, ale existuje v eminentnom zmysle. Fénix je pre Bachelarda obrazom enormnej rýchlosti a pohyblivosti. Je obrazom vnútorných procesov ohňa. A nielen to. Ako som už naznačil, stojí v základe poetickej aktivity, alebo presnejšie, poetického okamihu, ktorý vo svojich obrazoch vytvára novú, „fiktívnu skutočnosť“: „S obrazom akoby sa

rodil nový svet. Alebo inak: Obraz je prinajmenšom zárodok sveta patriaceho k nemu." ([10], 48)

Obraz Fénixa poznáme zväčša ako obraz vtáka, ktorý sa sám vznieti, aby neskôr povstal z vlastného popola. „Fénix je vtákom nebies, ktorého život a smrť majú solárny osud," píše Bachelard a pokračuje: „Aby sme si mohli legendu o Fénixovi predstaviť v celej svojej pravosti, treba vždy, aby sme sa sami stali Fénixom!" ([2], 74) Básnik je u Bachelarda básnikom vždy už predtým, než napíše báseň. Napísané slová umŕtvujú prežívaný akt – sú len neadekvátnym opisom prežitej poetickej skúsenosti, substancializáciou básnickej aktivity (podobne ako podstatné meno elektrón substancializuje aktivitu vnútri hmoty). Až po tom, čo z básnikovho poetického zápalu ostane popol, ktorým sú neživé slová básne, môže dôjsť k druhému fénixovskému pohybu, k vzkrieseniu z popola. Ako? Tak, že čitateľ tie riadky opätovne číta a spolu s básnikom nanovo prežíva jeho predošlú skúsenosť. Preto o jednej básni Jeana Wahla napíše: „Tá báseň je Fénix" ([2], 96).

Problémy s bežným poznaním a vnímaním

Bachelard vo svojich vedeckých knihách často zdôrazňoval rozdiel medzi bežným a vedeckým poznaním. Vedecké poznanie je podľa neho racionálne a abstraktné, kým bežné poznanie je intuitívne a bezprostredné. Bežné, naivne realistické poznanie je síce výhodné pre praktický život, ale z vedeckého pohľadu je plné predsudkov a nepresností. Euklidovská geometria je jedným z príkladov intuitívne ponímaného priestoru a roviny, ktorá neráta so zakrivenými líniami. Bachelard v tejto súvislosti kritizoval Poincarého za jeho názor, že „Euklidova geometria bude vždy najpohodlnejšia [*commode*]..." ([5], 56) Poincarého názor zmiešaval pohodlnosť intuitívneho poznania s náročnosťou vedeckého výkonu racionálnej abstrakcie. Veda sa od bežného poznania odlišuje nielen tým, že používa iné prístupy na skúmanie svojich objektov, ale – ako sme už ukázali – aj samotné tieto objekty sú iné, sú umelo vytvorené, nie prirodzené ([9], 62). Bachelard prízvukuje: „Vedecké poznanie je vždy reformou ilúzie" ([4], 14) – a iluzórnym je tu svet našej každodennej skúsenosti –, lebo je napríklad ilúziou myslieť si, že nejaká vec, napríklad skala pred nami môže byť úplne nehybná. V jej atómovej štruktúre je predsa niečo, čo sa neustále pohybuje.

Podobne ako u Bachelarda nachádzame rozdiel medzi bežným a vedeckým poznaním, takisto sa uňho objavuje aj rozdiel medzi poetickou imagináciou a bežným vnímaním predmetov našej skúsenosti a takisto rozdiel medzi bežným a poetickým snením ([7], 27). V knihe *Vzduch a sny* rozli-

šuje perceptívne a imaginatívne akty takto: „Vnímať a predstavovať si je rovnako antitetické ako prítomnosť a absencia. Predstavovať si znamená vzdialiť sa [*s'absenter*], vrhnúť sa do nového života“ ([3], 10). Vnímanie sa opiera o prítomné veci, o to, čo je evidentné, kým imaginácia prítomnosti uniká, smeruje od nej do výšok absolútnej sublimácie. Fénix predsa nie je nikdy bežným bytím našej prítomnosti. Poetický okamih nie je najmenšou jednotkou v plynutí lineárneho času, ale je vertikálnym pohybom naprieč plynúcim časom.

Takto sa dostávame k trom rôznym výkonom myslenia:

1. vedecké poznanie a dokazovanie neznámeho sveta atómov (abstraktná fikcia),
2. bežné poznanie a vnímanie vecí okolo nás (iluzórna realita),
3. imaginácia a snenie nad poetickými obrazmi (imaginárna fikcia).

Rozdiely sa dobre ukážu, ak sa ešte raz vrátime k ohňu. Videli sme, že oheň ako element už viac nie je záležitosťou vedy, lebo jednoducho nie je elementom, ale zloženinou. Zároveň však každý z nás už veľakrát videl to, čo bežne nazývame ohňom (a preto by nepochyboval o jeho existencii a na poznanie príjemnosti alebo ničivej sily ohňa si vystačíme aj s bežným poznaním). A po tretie, oheň je jedným z najfrekventovanejších básnických obrazov, aké poznáme. Iba v druhom prípade by sme teda mohli hovoriť o reálnej substancii ohňa, o tom, že je to „táto vec pred nami“, ale vzápätí podobne ako antický Timaios tušíme, ako zradne znie identifikovanie ohňa s vecou (Plat. *Tim.* 49c – d). Realita ohňa sa na konci tejto cesty síce javí ako záležitosť bežného vnímania, ale aj ako iluzórny predsudok, ktorý možno prekročiť buď smerom k vedeckému poznaniu alebo smerom k poetickej imaginácii. Prvý krok nás dovedie k skúmaniu šírenia tepla v pevných látkach (téma jednej z dvoch Bachelardových dizertácií), druhý nám ukáže, v čom spočíva poetický akt básnikovho vzplanutia. Ani v jednom, ani v druhom prípade už však vôbec nejde o oheň.

Literatúra

[1] BACHELARD, G.: Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique. In: *Études.* 2. vyd. Paris: Vrin 2002, s. 69 – 76.

[2] BACHELARD, G.: *Fragments d'une Poétique du Feu*. Paris: PUF 1988.
[3] BACHELARD, G.: *L'air et les songes: Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: José Corti 1943.
[4] BACHELARD, G.: Noumène et microphysique. In: *Études*. 2. vyd. Paris: Vrin 2002, s. 11 – 22.
[5] BACHELARD, G.: *Nový duch vedy*. Bratislava: Pravda 1981.
[6] BACHELARD, G.: *Psychoanalýza ohňa*. Bratislava: Smena 1970.
[7] BACHELARD, G.: *Voda a sny. Esej o obraznosti hmoty*. Praha: Mladá fronta 1997.
[8] CHIMISSO, C.: From phenomenology to phenomenotechnique: the role of early twentieth-century physics in Gaston Bachelard's philosophy. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, roč. 39, 2008, č. 3, s. 384 – 392.
[9] CHIMISSO, C.: Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination. London and New York: Routledge 2001.
[10] KARUL, R.: Zasnenosť ako forma vizuality (Bachelard a šťastná melanchólia). In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 1, s. 46 – 52.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0168/08.

Mgr. Anton Vydra, PhD.
Katedra filozofie FF UCM
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
tonovydra@gmail.com

Niekoľko poznámok k problému fikcie a reality v histórii

Juraj Šuch

Some Notes on the Problem of Fiction and Reality in History
The author of article introduces a traditional view (represented by G. Elton) and constructivist view (represented by theories of H.White and F.Ankersmit) to the nature of history. In this article critical views to these two approaches are mentioned. According to the author of article,most historians believe in the traditional approach because constructivist theories offer an unclear ratio of fiction in historical narratives.

Problém vzťahu medzi (historickou) realitou a fikciou nebol vždy v popredí záujmu historikov. Tento problém čoraz väčší význam začal nadobúdať s procesom formovania histórie ako disciplíny v v 19. storočí. Jedným z argumentov pre legitimovanie osobitého postavenia historických prác bolo upozorňovanie historikov na ich špecifický charakter výskumu odhaľujúceho „skutočnú" realitu minulosti. S ich snahou o pravdivé a vedecké poznanie, vedenou Rankeho heslom „ako to vlastne bolo", sa viazala požiadavka eliminovania akýkoľvek vplyvov, ktoré by mohli viesť k skresľovaniu obrazu minulosti v historikovej práci. Kľúčom k dosahovaniu „pravdivého a nemenného" obrazu o minulosti malo byť pre historikov detailné poznanie dostupných prameňov a najmä vyhýbanie sa vplyvu škodlivých subjektivizujúcich vplyvov (akými mali byť zavádzajúce sociálne teórie či filozofia dejín). Už v prvej polovici 20. storočia sa objavili názory niektorých historikov (C. Becker, Ch. Beard) a filozofov (B. Croce), ktorí sa nestotožňovali s touto tradičnou predstavou o možnom „neutrálnom" prístupe pri skúmaní minulosti a jej následnom „neosobnom" predstavovaní. Z pohľadu väčšiny historikov tradičná predstava o práci historika (vyhýbajúceho sa filozofii alebo teórii) bola zárukou dosahovania vedeckej úrovne jeho prác.[1]

Ilustrujúcim príkladom obhajoby tradičnej predstavy o práci historika v 60 rokoch predstavuje kniha G. E. Eltona *Prax histórie*. V tejto práci dával

[1] Na neprimeranosť tohto pohľadu poukázal K. R. Popper, ktorý v súvislosti s postojom klasických historikov brániacim sa zaujatiu akéhokoľvek selektívneho stanoviska pri snahe zostať objektívnymi, tvrdil, že nie je možné nezaujať určité stanovisko a preto tento postoj „nutne ničí ich snahu o objektivitu, lebo človek nemôže byť otvorene kritický k svojmu vlastnému stanovisku a uvedomovať si jeho obmedzenosť, keď nevie, že vôbec nejaké stanovisko zaujal" ([8],117)

Elton do protikladu amatérsky prístup ku skúmaniu dejín, ktorý je charakteristický zlyhaním inštinktívneho porozumenia, pretože je „písaný zvonka, cez závoj pretkaný zvláštnosťou a údivom" ([3], 18). Neprofesionálnemu historikovi pripisoval pri vysvetľovaní historického diania vypomáhanie si tzv. duchom doby alebo národným charakterom, zatiaľ čo podľa neho profesionálny historik používa „svoje skutočné uvedomenie toho, čo je ‚správne' v danom kontexte, aby potvrdil svoj výklad založený na prameňoch" ([3], 19). Zároveň Elton predpokladal, že odborná príprava historikovi umožní správne kladenie otázok a tým pochopenie dostupného pramenného materiálu. Pri výskume pramenného materiálu by mal historik podľa neho podriadiť svoju predstavivosť poznaniu, ktoré získal počas svojej odbornej prípravy. Historik si ľubovoľne nevyberá fakty (ako to z jeho pohľadu tvrdia relativisti), ale „ich používa v kontrolovanej rekonštrukcii minulosti, v ktorej realite ich spoznáva ako dôkazy" ([3], 91). Spájanie odlišných významov s tými istými faktami historikmi nesúviselo podľa Eltona s rozdielnou interpretáciou faktov, ale tieto „odlišnosti pravdepodobne boli dôsledkom rozdielnej úrovne a hĺbky poznania" ([3], 60).

Eltonov optimistický predpoklad, že s narastajúcim poznaním vzrastie aj miera zhody medzi historikmi a tým aj dosiahnutie skutočnej pravdy nepotvrdzovala nielen narastajúca rôznorodosť historických interpretácií minulosti ako závery z prác teoretikov, ktorí sústreďovali svoju pozornosť na problémy povahy historických narácií.[1] Skúmanie povahy naratívnych viet Arthurom Dantom v jeho knihe *Analytická filozofia dejín* poukazovalo na relativitu významov udalostí, ktoré súvisia s budúcnosťou.[2] V spojitosti s osobitosťou konštrukcie narácie a jej porozumenia Louis O. Mink upozornil, že „príbehy nie sú žité, ale rozprávané" pretože „život nemá začiatky, jadrá a konce; sú v ňom zápasy, ale začiatok patrí príbehu, ktorý neskoršie vyrozprávame, pričom sú v ňom osudové križovatky, ale konečné osudové križovatky sú iba

---

[1] I keď Elton zdôrazňuje, že historici sú schopní dosiahnuť pravdu, tak nepredpokladá možnosť zavŕšenia štúdia dejín, keďže „pravdivo a úplne minulosť nemôže byť nikdy opísaná, pretože nezachová sa z nej dostatočné množstvo prameňov a pretože to, čo sa zachová musí byť interpretované ľudským intelektom" ([3], 95-96).

[2] Danto v kapitole venovanej naratívnym vetám tvrdí, že „aby sme si mohli uvedomiť historický význam udalostí tak, ako sa stali, musíme vedieť, ku ktorým neskorším udalostiam sa majú vzťahovať v naratívnych vetách budúcich historikov" čo zároveň znamená, že „bude nevyhnutné poznať, *ktoré* budúce udalosti budú relevantné a to vyžaduje predpovedanie *záujmov* budúcich historikov" ([2], 169).

v príbehu“ ([7], 60). Podobne ako Mink upozorňoval Hayden White v práci *Metahistória* na nepreklenuteľný rozdiel medzi historickou realitou a povahou historickej narácie. V úvode tejto práce vymedzuje historickú naráciu ako „verbálnu štruktúru vo forme naratívneho prozaického diskurzu, ktorý si robí nárok byť modelom alebo obrazom minulých štruktúr a procesov a vysvetľuje *skutočné dianie* cestou ich podania“ ([9], 2). Whitova predstava o vytváraní „výkladového efektu“ historickej narácie prostredníctvom historikovho uplatnenia jedného z modov výkladových stratégií (sujetovej, argumentačnej a ideologickej implikácie) a určitého dominantného trópu nielen zdôrazňovala nevyhnutnosť, ale aj spôsob akým vstupuje a fikcia do štruktúry historických narácií. Vzhľadom na takúto predstavu o konštrukcii historických narácií neprekvapuje, že tie sú v jeho chápaní nakoniec len verbálnymi fikciami, „ktorých obsahy sú rovnako tak *vymyslené* ako *objavené* , a ktorých formy majú viac spoločného s ich náprotivkami v literatúre ako s tými v prírodných vedách“ ([10], 82). Prirodzene, že Whitov pohľad na povahu historických narácií bol historikmi odmietaný, keďže „zväčšoval“ nimi pripúšťanú minimálnu mieru prítomnosti fikcie v ich prácach a tým posúval históriu bližšie k literatúre, čím sa tak nevyhnutne objavovali otázky dotýkajúce sa ich legitimity. Negatívny postoj historikov s tradičným pohľadom na povahu histórie k Whitovým prácam nemohol zmeniť ani jeho názorový posun v 80. rokoch minulého storočia, v ktorom stále obhajoval legitímnosť plurality (vznikajúcu pri rôznom určovaní významov udalostiam zápletkovými štruktúrami) a relativity naratívnych interpretácií minulosti, ktoré súviseli najmä s významom ideológií pri formovaní historikovho obrazu pôvodne bezforemnej historickej reality.

Podobne ako White tak Frank Ankersmit v knihe *Naratívna logika* venovanej otázke povahy historických narácií poukazoval na konštrukčné (tvorivé) aspekty tvorby historickej narácie ako určitého zložitého celku. V procese tvorby historickej narácie rozlišoval medzi fázou historického výskumu (získavania dát) a následnou fázou naratívnej interpretácie, ktorá sa viazala na tvorbu naratívneho celku (narratio). Zároveň Ankersmit zdôraznil kvalitatívnu osobitosť naratívneho celku voči jeho súčastiam, ktorý sa podľa neho nedá redukovať len spojenia viet. Z jeho pohľadu legitímne používanie pojmov „pravdivý“ a „nepravdivý“ je vhodné len pre jednotlivé tvrdenia nachádzajúce sa v historickej narácii. Keďže podľa neho medzi historikmi neexistuje všeobecná dohoda o presných transformačných pravidlách (umožňujúcich preklad diania minulosti do historických narácii), tak by sme

sa mali v súvislosti s historickými naráciami (ako určitými celkami) vyhýbať používaniu pojmov „pravdivá“ alebo „nepravdivá“ a namiesto nich skôr uvádzať termíny „‚subjektívna‘ a ‚objektívna‘“ ([1], 77). Kľúčovým prvkom pri jeho analýzach povahy historických narácií sú ním postulované logické entity nazývané *naratívne substancie* (viazané na metafory alebo pojmy akými sú napríklad „renesancia“ alebo „manierizmus“), ktoré majú svoju funkciu len na úrovni slov a tvrdení v historických naráciách. Tieto naratívne substancie stelesňujú určitú interpretáciu minulosti, pričom tak ponúkajú istý „pohľad“ na dianie v minulosti. Vzhľadom na odmietanie pripustenia nejakých transformačných pravidiel a rozhodujúci význam naratívnych substancií pri formovaní celku narácie dospieva Ankersmit k názoru, že „‚historická krajina‘ nie je historikovi *daná* on ju musí *konštruovať*“([1], 86). Ankersmitove úvahy nad otázkou povahy historických narácií priamo nabádajú historikov k tvorbe nových (originálnych) pohľadov na minulosť, ktoré by mali osloviť čitateľov svojím „dosahom“ pri vysvetľovaní a poodhaľovaní rôznych dejinných fenoménov.

V súvislosti s problémom principiálne „fiktívnej“ historickej narácie v koncepciách Whita sa Ankersmita, ktoré prestavujú najvýraznejšie teoretické iniciatívy v rámci prúdu konštruktivistov (polemizujúcich s tradičnou predstavou o povahe histórie) sa objavilo viacero kritických reakcií a otázok. Tieto otázky sa vzťahujú na problémy dotýkajúce sa relevantnosti ich koncepcií v spojitosti s prácou historika a povahy histórie, hľadania determinujúcich faktorov fiktívnych prvkov v historických naráciách a nakoniec aj „deštrukčnosti“ či prínosu uznania fiktívnosti historických narácii pre historickú disciplínu, tak ako to vnímajú tábory ich stúpencov (K. Jenkins, E. Domańska) a striktných kritikov (G. Elton, B. C. McCullagh, J. Zammito).

Časť historikov ako napríklad G. Elton alebo G. Himmelfarbová, odmietali Whitove názory (zaraďujúc ich k postmoderne), pretože podľa nich nereflektovali skutočnú povahu histórie, keďže namiesto udalostí videli „text existujúci v prítomnosti, ktorý má byť analyzovaný, interpretovaný podobne ako báseň alebo román“ ([4], 140) Zdá sa, že Whitove analýzy nadobúdajú význam najmä v súvislosti so syntentizujúcimi prácami (v podobe narácií), kde je potrebný interdisciplinárny prístup pri ich konštrukcii a ich dejová línia priamo naznačuje recipientovi určité žánrové spodobenie alebo vyvolá u neho určitý postoj. Podobne aj Ankersmitove názory vyvolali u historikov pochybnosti o ich význame v súvislosti s praxou historika. Ankersmitove úvahy o naratívnych substanciách spochybnil B. C. McCullagh, pričom pripustil, že i keď historické narácie nie sú zrkadlovým odrazom

minulosti, tak to čo odhaľujú je presné“ ([6], 401). Jeden z najznámejších kritikov Ankersmita John Zammito konštatoval že „Ankersmit, nerobí jednoducho epistemologické závery o neurčitosti a nepresnosti našich koncepcii on ich vydáva za ontologické“ ([11], 166). Vzhľadom k tomu, že White a Ankersmit odmietli podľa C. Lorenza korešpondenciu medzi naráciami a minulosťou, tak ich „metaforický“ obrat sa stáva invertovaným pozitivizmom – „jednoduchou negáciou alebo obrátením tradičného pozitivistického pohľadu“ ([5], 313).

Zdá sa, že teoretické iniciatívy Whita a Ankersmita presvedčivo identifikujú a zdôvodňujú nevyhnutné vstupovanie určitých fiktívnych prvkov do procesu tvorby ako aj obsahu historických narácií. Na druhej strane sa v spojitosti s týmito koncepciami sa objavuje otázka hľadania miery vplyvu týchto fiktívnych prvkov na obsah historických narácií v porovnaní s faktami získanými z prameňov. Presnejšie nezodpovedanie tejto otázky môže byť pre mnohých historikov jedným hlavných dôvodom zotrvávania na tradičnom presvedčení, že v uznávaných historických naráciách je v súčasnosti prítomná minimálna miera neviditeľnej fikcie, ktorej presnejší rozsah objavia až budúce generácie historikov s pokročilejším poznaním.

Literatúra

[1] ANKERSMIT, F. R.: *Narrative logic.* The Hague: Martinus Nijhoff Philosophy Library, 1983.
[2] DANTO, A. C.: *Narration and Knowledge,* New York : Columbia University Press, 1985
[3] ELTON, G. R.: *The Practice of History*. Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
[4] HIMMELFARB, G.: *On Looking into the Abyss*. New York : Alfred. A. Knopf, 1994.
[5] LORENZ, Ch.: *Can Histories Be True? Narrativism, Pozitivism, and the „Metaphorical Turn“*. In: History and Theory, 1998, vol. 37, č. 3, s. 309-329.
[6] McCULLAGH, B. C. : *Review essayes*. In: History and Theory, 1984, vol. 23, č. 3, s. 394-403.
[7] MINK, L. O.: History and Fiction as Modes of Comprehension. In: B. Fay, E Golob & R. T. Vann (eds): *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, s. 42-60.

[8] POPPER, K. R.: *Bída historicizmu*. Praha : Oikoymenh, 1994
[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 : The John Hopkins University, 1978.
[11] ZAMMITO, J.: *Ankersmit and Historical Representation*. In: History and Theory, 2005, vol. 44, č. 2, s. 155-181.

Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA č.2/0207/09.

PhDr. Juraj ŠUCH, PhD.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40,
974 01 Banská Bystrica

Čím větší fikce, tím blíže realitě aneb Diskurs imediace jako princip realistické reprezentace či hyperrealné simulace?

Martin Foret

The More Fiction, the Closer to Reality or the Discourse of Immediacy as a Principle of Realistic Representation or Hyperreal Simulation?
In Renaissance the new way of human relating to the world was born – the discourse of immediacy, suppression of the conveying in favour of the immediate depiction of reality. This Alberti's „window on the world", in principle based on the hypertelia of fiction/simulation, soon disengages from reality and changes into Baudrillard's pure simulacrum – a medium of realistic representation of reality becomes a medium of reality implosion. Thus the paper is devoted to some ontological and epistemological problems connected with pictures as representations of reality.

Jakkoli se dnes hovoří o proliferaci obrazů, právě obraz byl již na počátku civilizace prvním pokusem o vztahování člověka ke skutečnosti ve smyslu vytváření reprezentace reality (viz doklady v jeskyních Lascaux, Altamira apod.). Jako médium usilující o reprezentaci reality nabýval obraz samozřejmě historicky mnoho forem.

Nové kvality (a jistého vrcholu) dosáhl obraz v renesanci, když byla „objevena" perspektiva. Obraz se přiblížil světu, zobrazuje/reprezentuje 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.

Realismus jako touha po bezprostřednosti byl přinejmenším od renesance „charakteristickým rysem západních forem vizuální (ostatně i verbální) reprezentace". ([8], 9) Realistické úsilí o bezprostřední, transparentní představení reality, resp. „takový styl vizuální reprezentace, jehož cílem je učinit médium „průhledným": tedy působit na diváka tak, aby přítomnost média nevnímal a vnímal pouze zobrazované předměty" ([8], 5), označujeme jako imediaci.

Renesanční obrazy hledaly bezprostřednost „ve vzájemných vztazích estetické hodnoty transparence, techniky lineární perspektivy, skrývání a automatičnosti". ([8], 9) Ostatně perspective znamená „vidět skrz" (Dürer) – lineární perspektiva, technika jež sama sebe coby techniku zastírá, byla příslibem bezprostřednosti skrze transparentnost, a spolu s technikou zastí-

rání stop tvorby (tahů štětce) na povrchu obrazu, vedla k obrazu jako „oknu do světa“ (Alberti).

Následně byla touha po transparenci završena zautomatizováním techniky lineární perspektivy, které přinesl zrod fotografie jakožto dokonalého albertiovského okna. Automatický charakter mechanického a chemického procesu vzniku fotografie byl zdokonalením techniky lineární perspektivy i završením techniky skrývání procesu tvorby i umělce – fotografie dosáhla transparentnosti, stala se vyvrcholením diskursu imediace.[1]

Tedy alespoň se tak zdálo. Jak perspektiva, tak fotografie totiž ve vztahu ke světu (jakožto jeho reprezentace) nejsou tím, čím se zdají být.

Perspektiva je konvencí

Nelson Goodman ([13]) přesvědčivě doložil, že lineární perspektiva není ničím přirozeným, není založena na nějakém přirozeném vztahu ke světu. Již samo pojetí perspektivy (té „naší“, západní, evropské, centrální, lineární) jako něčeho „objektivně daného“ je neudržitelné. Užití lineární perspektivy není aplikací „fyzikálního zákona“, ale překladem, který se nějakým způsobem snaží vyrovnat rozdíl v okolnostech pozorování, aby posílil iluzi „podobnosti“ – jde o konvenční transformaci, jejímž cílem je vznik věrohodné fikce. Sama perspektivní konvence nedodržuje ony „zákony geometrie“, jimiž se legitimizuje – naopak: „aby umělec vytvořil prostorové zobrazení, které bude dnešnímu západnímu oku připadat věrné, musí ‚zákony geometrie‘ porušit“. ([13], 30)

Perspektiva má vždy vztah ke své kulturní struktuře – a naše kultura „naši“ perspektivu přijala za svou a dnes ji chápe jako samozřejmou. Nedá se však prokázat, že by „naše“ perspektiva byla lepší než perspektivy jiné (starší či užívané v jiných kulturách). Goodman shrnuje, že “z chování světla zkrátka nevyplývá ani náš obvyklý, ani žádný jiný způsob zobrazování prostoru. Perspektiva není ani absolutním, ani nezávislým měřítkem věrnosti“ ([13], 30), tedy vztahu obrazu a reprezentované skutečnosti.

Fotografie vědomí kulturní podmíněnosti této konvence zcela stírá, protože mechanicky produkuje perspektivistickou ideologii, jak upozornil Marcelin Pleynet: „Fotografie... funguje jako jistá ideologická past, protože

[1] Ještě dále než fotografie zacházejí v tomto smyslu nejspíše „živé“/přímé televizní přenosy.

předpokládá subjekt pozorovatele, který je předem připraven přijmout perspektivu jako legitimní nástroj zobrazení (zatímco pro Pleyneta je to jen jeden kód z mnoha, navíc nebezpečně ideologicky zatížený) – a také připraven uvěřit, že fotografie je skutečně záznam reálného světa." ([1], 181)

Technické obrazy neodkazují k realitě

Vilém Flusser ([11]) svým dělením obrazů na předtechnické a technické upozornil na podstatnou vlastnost druhých zmíněných, tedy fotografie: jestliže předtechnické, tradiční obrazy, svou nedokonalostí nápodoby a zpracováním explicite „upozorňovaly", že se jedná o obraz, technické obrazy předstírají, že jsou přímo symptomy skutečnosti, těch „scén, které míní" ([10], 16). 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." ([9], 10) Technický obraz je ze své podstaty ideologickým klamem – tváří se jako odraz reality, ale funguje jako automatická konstrukce na základě programu svého aparátu. ([10], 16 – 22) Technické obrazy už nejsou oněmi vý-tvárnými, manuálně opracovanými plochami, nýbrž jsou výsledkem automatizovaných operací technologických aparátů, jejichž programy fungují na základě vědeckých teorií a kalkulací. Objektivita technických obrazů je klam – nereprezentují realitu, ale texty.

Tento moment se ještě více komplikují se vznikem digitálního (elektronického) obrazu. Použití digitální cesty tvorby fotografie, na rozdíl od cesty analogické, zdánlivě na výsledku nic nemění. Přesto je však v tomto případě patrný posun od „seřízení" fyzikálních a chemických zákonitostí za účelem reprodukce před-aparátové skutečnosti k naprogramovanému reprodukčnímu procesu rekonstruujícímu realitu před aparátem. Digitální obraz však může vzniknout i jinou cestou než fotografickou: „počítačové vizualizační techniky … umožňují vytvářet obrázky podobné fotografiím, u kterých žádná přímá reference k vnějšímu světu nemusí existovat" ([2], 349), čistě digitálně konstruované obrazy ve fotorealistickém stylu, tj. produkované se snahou být nerozlišitelné od fotografií (tedy ve flusserovském smyslu jakýsi

technický obraz par excellence, čistý rezultát textů, programů).[1] Ačkoli takový syntetický obraz jako fotografie vypadá a přijímá fotografická kriteria (hovoří se fotorealistickém stylu či virtuálním realismu), své sémantické kvality vytváří zcela na základě imitačních znázornění, simulace. Digitální syntetický obraz tak není v jakémkoli smyslu reflexí „reality" (jakou chtěla být analogová fotografie, byť podle Flussera je zprostředkovaně, přes texty), je čistě její konstrukcí, simulací.

Čistá simulakra – obrazy sebe sama

Jean Baudrillard tento postupný přechod – od tradičních obrazů přes flusserovské technické obrazy až k digitálním syntetickým obrazům – traktuje ve svém dějinném modelu ([3], 135n) tří fází postupné proměny funkce znaku a vzniku simulaker. Rozlišuje v něm tři řády znaků/simulaker:

1. renesanční tradiční obrazy, které zakládají svůj status na vztahu k realitě, na napodobování přírody, označuje jako preindustriální simulakra. Tato simulakra prvního řádu jsou první padělky (možnost porovnání/sporu mezi znakem/simulakrem a skutečností/reálnem je předpokladem reprezentace).

2. od průmyslové revoluce se objevuje nový typ sériově produkovaných obrazů, které jsou navzájem zaměnitelné – industriální simulakra. Tato simulakra druhého řádu již nejsou padělky, ale produkty, u nichž je vztah mezi originálem a jeho imitací nahrazen ekvivalencí mechanicky reprodukovaných kopií[2] (zdroj/vzor je stále alespoň principiálně dohledatelný).

3. s digitálními technologiemi vzniká specifický typ obrazů, které již nejsou sériovými produkty/reprodukcemi, ale jsou generovány modely – jsou to čistá simulakra. Tato simulakra třetího řádu jsou koncipována na základě jejich vlastní reprodukovatelnosti – jejich produkce je řízena kódem

---

[1] Jako příklad lze uvést architektonické či designerské projekty/návrhy, ale i stále častější „ilustrativní koláže" v novinách, kde je buď do fotografie reálného prostředí (krajiny, interiér) vloženo/zasazeno fotorealisticky vyvedené zobrazení objektu (budova, nábytek apod.), který tam (zatím) neexistuje, příp. případně zcela bez reálného kontextu prezentované návrhy interiérů. Jako další, běžný příklad, tentokráte dynamického obrazu, uveďme natáčení filmů a reklam před „modrým/zeleným" pozadím, místo kterého se pak „doklíčuje" libovolné prostředí vytvořené v počítači z nul a jedniček, které však na plátně nakonec vypadá jako reálné, a živí hrdinové, nasnímané reálné postavy, se v něm pohybují.

[2] srov. [7]

a jejich referentem je model, resp. odkazují k určitému souboru modelů a přes ně ke kódu (vazba na reálný referent zcela chybí).

Podle tohoto Baudrillardova schématu[1] nejprve mizí realita i následně i její reprezentace. Nejdříve je v renesanci realita „zdvojena" v umění/malířství a vědeckých poznatcích. Tyto původní/tradiční reprezentace vytvářejí novou/druhou skutečnost (např. na základě tradičních obrazů vznikají jejich reprodukce, na základě vědeckých poznatků vznikají reálné výrobky či technologie – srov. Flusserovo vymezení technického obrazu výše). Tato druhá skutečnost se sama stává předmětem reprezentace a základem dalších systémů reprezentace, které již nemají žádný vztah k původní realitě (např. digitální syntetické obrazy).

Tyto obrazy již neodkazují na skutečný „vnější" svět, ale pouze sama na sebe – nereprezentují realitu, ale (re)konstruují ji. Nejde již tedy o reprezentaci reality, ale o simulaci, která skrze proliferaci obrazů plně nahrazuje realitu hyperrealitou, která se zdá být reálná a je také za takovou považována. Simulakra třetího řádu jsou po technické stránce natolik dokonalá, že mohou být dokonce považována za „reálnější než reálné", hyperreálné: „ale tentokrát není jasné, kterému objektu je věrnost věrná, protože nikdo nemá představu o tom, kde začíná a přestává skutečnost, ani kde začíná a přestává skutečnost, ani kde začíná a končí závrať dokonalosti, která zatvrzele realitu reprodukuje." ([4], 38)

Simulace je přitom s realitou propletena tak dokonale, že již mezi není možné rozlišovat. Vedle sebe se tak ocitají původní reprezentace reality (obrazy/znaky v tradičním smyslu), reprezentace „druhé reality" a výsledky sériové produkce (simulace), které již nic nereprezentují, ale jsou prezentací, uměle vytvořenými znakovými strukturami.

Tím je navíc zpochybněna i sama instance mediace (zprostředkování), která byl pro obrazy v diskursu imediace klíčovou. Referentem simulací nejsou reálné objekty a události, ale jen jiné obrazy a simulakra.: „Problém

---

[1] V textu *Praecessio Simulacrorum* ([5], 6) pak uvádí tyto fáze v modifikované podobě:
„*Následnost fází obrazu by měla vypadat takto:*
1. Obraz je reflexí bazální skutečnosti
2. Maskuje a zvrací (převrací – pozn. MF) *tuto bazální skutečnost*
3. Maskuje nepřítomnost *bazální reality*
4. Není nositelem žádného vztahu k nijaké skutečnosti, je čistě svým vlastním obrazem" (simulakrem – pozn. MF).

pravdivosti nebo reality tohoto světa jsme vyřešili technickou simulací a nadbytečnou hojností obrazů, na nichž není nic k vidění… Žijeme ve světě, kde nejvyšší funkcí znaku je umožnit realitě, aby zmizela, a toto zmizení současně ještě maskovat." ([6], 14) Realita tak mizí za sférou simulaker, která realitu destruuje a nahrazuje nadvládou „iluze", fikce.

Závěr: zhroucení (koncepce) reality

Flusser tedy upozornil na to, že člověk mezi sebe a realitu vsunuje nové a nové prostředkující zóny, které ho od ní oddalují/oddělují. Baudrillard pak poukázal na to, že díky rozšíření simulací již není možné odlišit reálné od hyperreálného a že realita je stále více překrývána simulakry a sférou hyperreality. Hyperrealita, považovaná za „reálnější než reálné", má tak na svědomí „vraždu reálného".

Oba myslitelé se tedy v zásadě shodují, že obrazy, které se zdají být transparentními realistickými reprezentacemi skutečnosti, jsou dnes hyperrealnými simulacemi, které neodkazují k realitě, ale k textům (Flusser) a které realitu zásadně zastřely, nahradily, ba „zavraždily" (Baudrillard). Vizuální diskurs imediace, který se zdál být cestou k realitě nás od ní tedy spíše vzdálil. Technika, která měla být médiem realistické reprezentace reality se stává médiem zhroucení reality.

Literatura

[1] AUMONT, J.: *Obraz*. Praha: AMU 2005.
[2] BATCHEN, G.: *Ektoplasma*. In: CÍSAŘ, K. (ed.): Co je to fotografie. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 341–351.
[3] BAUDRILLARD, J.: *Symbolic Exchage and Death*. In: POSTER, M. (ed.): *Jean Baudrillard*: Selected Writings. Stanford: Stanford University Press 1988.
[4] BAUDRILLARD, J.: O *svádění*. Olomouc: Votobia 1996.
[5] BAUDRILLARD, J.: *Praecessio Simulacrorum*. In: Host, 1996, č. 6, s. 3 – 28.
[6] BAUDRILLARD, J.: *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum 2001.
[7] BENJAMIN, W.: *Umělecké dílo v době mechanické reprodukovatelnosti*. In: týž: Dílo a jeho zdroj, Odeon, Praha 1979, s.18 – 34.
[8] BOLTER, J. D. – GRUSIN, R.: *Imediace, hypermediace, remediace*. In: Teorie vědy 27, 2005, č. 2, s. 35 – 36.
[9] FLUSSER, V.: *Za filosofii fotografie*. Praha: Hynek 1994.

[10] FLUSSER, V.: *Moc obrazů*. In: Výtvarné umění, 1996, č. 3 – 4.
[11] FLUSSER, V.: *Do universa technických obrazů*. Praha: OSVU 2002.
[12] FORET, M.: *Vizuální 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.
[13] GOODMAN, N.: *Jazyky umění. Nástin teorie symbolů*. Praha: Academia 2007.

Mgr. Martin Foret
Centrum kulturálních, mediálních a komunikačních studií při KŽ
Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci
Wurmova 7, 771 47 Olomouc
martin.foret@upmedia.cz

Nové ICT: nové paradigma nebo jen hypertrofie hyperreality?

Marek Lapčík

New ICT: new paradigm or just hypertrophy of hyperreality?
In connection with the dynamical development of the new ICT and its impacts new stimuli to search for/define the new communication/media paradigm are increasingly appearing. The proposition on „a new communication revolution" belongs among the fundamental arguments. The paper tries to thematize the development and influence of the new ICT as a process of acceleration and intensification of previously existing processes.

Současná mediální krajina (a konsekventně tím i to, co nazýváme mediální realitou) prochází relativně dramatickými změnami. Tyto procesy jsou do značné míry důsledky vzniku a dynamického rozvoje nových informačních a komunikačních technologií (dále jen *nové ICT*). Zejména v souvislosti s jejich charakteristikami se také stále více objevuje problematika proměny *epistemologie médií*. Jedním z „metanarativních příslibů" *nových ICT* totiž byla hypertrofie a akcelerace procesů *individualizace* a *personalizace*[1], která se stala symptomem a současně získala status impulsu hledání nového paradigmatu médií/komunikace.

Nové paradigma se obvykle ohlašuje „ztrátou explikační schopnosti" stávajících konceptů. Došlo k tomu již dnes? K proměně mediálních systémů bezpochyby došlo, otázkou však zůstává, zda a do jaké míry její reflexe vyžaduje re-formulaci paradigmatu, nebo zda je možno tyto proměny artikulovat v intencích existujících konceptů.

K těmto pochybnostem přispívá i fakt, že se v průběhu posledních dvou dekád (charakterizovaných dramatickým rozvojem *nových ICT* a jejich implementací) stále více ukazuje, že spíše než o „komunikační revoluci" jde o akceleraci a intenzifikaci procesů nastartovaných přinejmenším už se vznikem tzv. *tradičních médií*[2].

---

[1] Tyto koncepty nacházejí teoretickou oporu například v pracích Lasche, Abercombieho s Longhurstem, Baumana, Lipovetskeho a dalších.

[2] *Tradičními médii* jsou zde tedy míněny především televize, rozhlas a tisk. Základní charakteristikou *tradičních médií* je (dominantně) centralizovaná produkce a distribuce mediálních obsahů (na rozdíl od *nových médií*, která umožňují participaci jednotlivců i v těchto procesech.

Nové paradigma?

Epistemologie komunikace (z logiky věci) vyrůstá z reflexe povahy a charakteristik samotného komunikačního prostředí. Soudě z různých diskusí[1], dosáhly změny komunikačních (a mediálních) systémů takového stupně, že je nelze artikulovat v intencích stávající epistemologií. To by ale znamenalo, že nemůže jít pouze o „epistemologické uchopení" nových forem komunikace, ale o zásadní změnu „optiky" sociálních a humanitních věd.

Více či méně explicitní požadavek na změnu paradigmatu totiž stojí na dvou poměrně problematických předpokladech: jednak že existuje „relativně konzistentní" *paradigma komunikace*[2], a jednak že změny komunikačních/mediálních systémů dosáhly stupně transformace, kdy už nejsou artikulovatelné v intencích stávajícího aparátu vědění.

První předpoklad je komplikován už samotným vzájemným vztahem mnoha vědních disciplín, které se problematikou reflexe komunikace zabývají. Vzhledem ke skutečnosti, že komunikace představuje „ústřední bod" jakéhokoliv uvažování o kultuře, společnosti i člověku, je zřejmé, že bude předmětem zájmu většiny disciplín a bude tedy velmi těžké najít „jednotící" teoreticko-metodologickou optiku, která by měla natolik zřetelné rysy, aby ji šlo považovat za „stávající paradigma komunikace".

Tento fakt navíc komplikují i další charakteristiky současného diskursu sociálních a humanitních věd – *interdisciplinarita* a *multiparadigmatičnost*. Pokud k tomu přidáme zjednodušenou charakteristiku - totiž, že poslední „relativně konsensuálně přijímaný paradigmatický zlom" v těchto vědách bývá označován jako „obrat ke komunikaci", dostaneme se v tomto bodě do stěží logicky řešitelné situace.

---

[1] Přehledně například ([3]).

[2] V pozadí většiny úvah o „potřebě nového paradigmatu" je zřejmý předpoklad, že nějaké jiné paradigma v současnosti existuje. Pokud bychom se – s vědomím značného zjednodušení – pokusili naznačit určité trans-disciplinární rysy (které by mohly být spíše jakýmsi „relativně konsensuálním společným východiskem", než společným paradigmatem), pak na „aktuální paradigma" bude aspirovat tzv. *lingvistický obrat* (někdy také nazývaný *obrat ke komunikaci*), z jehož platformy se odvíjí většina významných soudobých teorií. Vzhledem k jeho povaze je možná vhodnější označit jej spíše za optiku, která by se zjednodušeně dala shrnout do teze *sub specie communicationis* ([5]).

Měla by změna paradigmatu (pokud za stávající budeme považovat již uvedený „obrat ke komunikaci“) znamenat odvrat od tohoto paradigmatu? Nebude relevantnější hledat a rozvíjet koncepty vycházející z tohoto postulátu?

Nová komunikační revoluce?

Druhý předpoklad - že *nové ICT* představují „radikálně nové“ formy komunikačních/mediálních systémů – je tematizovatelný snadněji. Impulsy k hledání „nového paradigmatu“ vychází z reflexe proměny mediálních systémů (které se v posledních dvou dekádách v důsledku technologických inovací skutečně výrazně proměnily – především ve smyslu diferenciace v rovině systémové a individualizace v rovině užívání médií) a jejich dopadů na „sociální realitu“.[1]

Podle některých teoretiků[2] se v rámci mediálních systémů vytvořila sféra individualizovaných interakcí a mechanismů (zejména v rovině užívání *síťových médií* – pro zjednodušení si vypůjčím termín Václava Bělohradského *blogosféra*), která narušuje původně platné principy institucionálně reprodukované (a korporátně či systémově strukturované) sféry *centralizovaných mediálních systémů* – tzv. *tradičních médií* (tisk, TV, rozhlas), kterou budu dále označovat jako *mediasféru*.[3] *Blogosféra* je tak ustavována prostřednictvím „de-centrovaných“ aktivit a interakcí aktérů mimo dosud dominantní sféru centralizovaných mediálních systémů a s odkazy na „úspěchy“ (byť spíše partikulární[4]) jsou akcentovány obrysy především těchto procesů, bez ohledu na jejich širší kontext.

---

[1] V zásadě je nutno přiznat, že v tomto textu polemizuji s „umělým protivníkem“. Dosud totiž nevznikl žádný konzistentní „manifest hledání/potřeby nového paradigmatu“. Impulsy se objevují spíše v podobě různých provolání a náznaků vyčerpání stávajících konceptů. Často jsou navíc motivovány tezemi spíše popularizačních textů – např. ([7]).

[2] Především představitelů tzv. technooptimistimismu.

[3] Pro přehlednost je zde užívána terminologie, kterou používá V. Bělohradský ([2]), který proti pojmu *Mediasféra*, s nímž přišel Debray staví pojem *blogosféry*.

[4] Příkladem mohou být například události spojené s iránskými prezidentskými volbami, které byly z místa dění distribuovány prostřednictvím Twitteru a tzv. sociálních sítí (FaceBook). Příznačný je však fakt, že se o nich mohli ostatní lidé dozvědět jen díky medializaci v rámci *mediasféry*.

Tyto koncepty však opomíjí dva základní momenty relativizující „význam“ *individualizace médií*. Jednak jde z hlediska „sociálního dopadu“ ve srovnání s „vlivem centralizovaných mediálních systémů“ o nesrovnatelně limitovanější faktor, a jednak jsou tyto „individualizované sféry“ do značné míry determinovány mediálním systémem jako celkem (pochopitelně lze mluvit i o opačném procesu – strukturaci centralizované sféry mediálních systémů sférou individualizovanou – avšak z hlediska „proporcionality“ je i tento vliv mnohem menší).

Skutečnost, že je problematické považovat *blogosféru* za prostředí relativně autonomní vůči centralizovanému mediálnímu systému, ukazuje také celá řada dalších – do značné míry determinujících – procesů a charakteristik. Soudobé základní procesy mediálních systémů obecně jsou totiž charakteristické především těmito skutečnostmi:

– *nová média* nemají takový úspěch, jak se předpokládalo; oproti mnoha predikcím jejich rozvoj rozhodně nevedl k zániku tzv. *tradičních médií*,[1]

– prostředí (zejména ekonomické) *nových médií* do značné míry „přebírá“ strukturální charakteristiky fungování *tradičních médií* (například v rovině ekonomických principů fungování *nových médií* navzdory deklarované pluralizaci a diverzifikaci dominují monopolizační a koncentrační tendence),[2]

– *tradiční média* stále významněji strukturují fungování *nových médií* (zejména v oblasti „sociální konstrukce reality“ se jako důsledek rostoucí proliferace, hypertrofie a diverzity *nových médií* projevují hierarchizační tendence kultury, které mohou vyústit v renesanci vlivu *tradičních médií* a jejich obsahů - v extrémním případě do podoby *privilegovaného textu*)[3]

– nové technologie jsou z hlediska uživatelů v mnoha případech spíše „extenzí“ již existujících; v jistém smyslu tak lze mluvit spíše o hypertrofizaci a intenzifikaci principů již známých.[4]

---

[1] Srov. ([6]).

[2] Strukturálně-ekonomické procesy mediální sféry i nových médií jsou tak velmi snadno artikulovatelné koncepty a teoriemi, vzniklými k popisu těchto procesů v rámci tradičních médií.

[3] Pokud vyjdeme z teze, že „mediální obraz reality“ představuje jeden ze základních zdrojů „vize reality“, pak nelze opominout, že navzdory předpokladům, *nová média* působí přinejmenším v „symbiotické koexistenci“ nikoliv konkurenci s tradičními. ([3])

[4] Nejjednodušším příkladem může být *digitalizace televizního vysílání*, která z hlediska diváka znamená spíše rozšíření spektra programů, nikoliv „transformaci média“.

Je zřejmé, že proměna mediálních systémů vyžaduje v rovině *epistemologie médií* určitou „změnu optiky". To, zda by měla vyrůstat z nového paradigmatu, už tak zřejmé není.

Obecně totiž platí, že *nové technologie* v mnoha ohledech spíše akcelerují základní charakteristiky „dřívějších" mediálních systémů a jejich prostředí, než že je radikálně mění. Tyto charakteristiky se pak (zů)stávají základní determinantou a vlastní „limitou" jejich dalšího vývoje.

Místo závěru

Současná společnost/kultura je v rámci mnoha teorií charakterizovaná v termínech „informační saturace". Povaha *pozdně moderních společností* (často označovaných adjektivem *informační*) je charakteristická nejen klíčovou rolí/funkcí informací a informačních toků, ale stále více jejich nadbytkem. *Síťová média* tuto situaci ještě více hypertrofují. Zatímco v předcházejících epochách byla produkce a distribuce informací doménou centralizovaných sociálních institucí (většinou úzce spojených s mocenským diskursem), *nové technologie* tyto procesy diverzifikovaly a do značné míry individualizovaly. Nedošlo však k jejich „autonomizaci", ale naopak – *informační nadbytek* se rozrostl do podoby *informačního přesycení*. Možnost produkce a globální/planetární šíření informací se stalo závislým nikoliv na přístupu do *privilegovaných diskursů*, ale pouze na dostupnosti samotné technologie sítě. Tento proces tak vyústil nikoliv ve vytvoření podmínek *emancipace* sociálních aktérů, ale naopak exponenciálně hypertrofoval již existující informační saturaci.

Informace, která bývá z pozice teorie systémů definována jako snížení míry entropie, dosáhla v současném prostředí definovaném *rychlostí* (Virilio), *síťovým charakterem* (Castells), *přesycením* (Bauman) stavu – řečeno s Baudrillardem – své vlastní *implozе*. Realizace technologie v prostředí *blogosféry* znamenala zánik její metanarativně deklarované *emancipační funkce*. Místo toho, aby se stala prostředkem „svobodné distribuce a recepce" informací (nebo přesněji prostředím jejich individualizované distribuce, nelimitovaného sdílení a přístupu k nim, individuálně dostupné verifikace atd.), díky jejich množství přerostla v naprosto nepřehledný entropický systém. Sama technologie si „uzavřela" cestu k využití funkce, k níž vznikla. Změna spočívá pouze v tom, že se stala plnohodnotnou substitucí „reality". Vůči *technologii sítě* aktuálně neexistuje žádná alternativa - ani v podobě předcházejících (mediálně produkovaných) Baudrillardovských *simuláker*. I ta byla pohlcena, rekupe-

rována a zmnožena *síťovou technologií*, tedy (což je v zásadě paradoxní) nezanikla. Naopak díky novému technologickému prostředí získala prostor další *hypertrofizace*.

Z hlediska *epistemologie médií* však tyto procesy neznamenaly žádnou radikální transformaci doposud probíhajících procesů, spíše jejich *akceleraci* a *intenzifikaci*.

Literatura

[1] BAUDRILLARD, J.: *Simulacra and simulations*. Michigan: University of Michigan Press 1985.
[2] BĚLOHRADSKÝ, V.: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha: Slon 2009.
[3] FREEDMAN, D.: Internet transformations. „Old" media resilence in the „new media" revolution. In: CURRAN, J. – MORLEY , D. (esd.): *Media and cultural theory*. London: Routledge 2006.
[4] FUCHS, Ch.: *Internet and Society: Social thery in the Information Age*. New York: Routledge 2008.
[5] HUBÍK, S.: K *postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert 1994.
[6] LAPČÍK, M.: *Diverzifikace současné mediální krajiny jako mechanismus jejího „uzavírání"*. In: MAGÁL, S. – MISTRÍK, M. – SOLÍK , M. (eds.): *Masmediálna komunikácia a realita I*. FMK UCM v Trnave. Trnava 2009b., s. 133 – 150.
[7] RAMONET, I.: *Tyranie médií*. Praha: Mladá fronta 2003.

Marek Lapčík, Ph.D.
Centrum kulturálních, mediálních a komunikačních studií
KŽ FF UP
Wurmova 7
771 47 Olomouc
marek.lapcik@upmedia.cz

Modálnosti a fenomenologické schémy premýšľania o jestvovaní

Witold Marzęda

Modalität und phänomenologische Existenzbegriff
Ich möchte hier zeigen dass im Rahmen des phänomenologischen Diskurs kein Unterschied zwischen dem Möglichkeits- und Existenzbegriff besteht. Diese Begriffen als „technische", zu der Beschreibung benutzende, Terminen haben auch kaum mit den logischen Modalitäten zu tun.

Na konci §76 prvej knihy *Ideí k čistej fenomenológii* je uvedená jedna z najznámejších Husserlových viet: „fikcia je živlom fenomenológie ako aj akejkoľvek eidetickej vedy, je prameňom, z ktorého sa vyživuje poznávanie večných právd" ([5], 222). Husserl túto myšlienku rozvíja ešte v tretej knihe *Ideí*: „až vtedy je nám jasné, ako veľmi môžu intuícia, fantázia (a prirodzene aj imaginácia v umení) slúžiť fenomenologickým cieľom a ako bez slobody jej pohybu by ani neboli možné žiadne myšlienky o systematickom a podstatnom (noematicky a noeticky) vypátraní súvislostí možného formovania vedomia, ani zvládnutie ohromného jedinečného nazretia všeobecnej štruktúry vedomia, ktoré sa netýka len náhodných jednotiek pojmov podstaty, nazretia základných pravidiel, ktoré ním celým prenikajú so všetkými svojimi noematickými možnosťami a zároveň [sú záväzné] pre všetky možné svety" ([6], 56).

Obidva fragmenty sa odvolávajú na istý spôsob ponímania jestvovania – základná fenomenologická schéma myslenia o jestvovaní sa dá zhrnúť do tvrdenia, že všetkému, čo je možné, zodpovedá istý spôsob jestvovania – všetko, čo je možné, sa dá názorne predstaviť, teda jestvuje. Kvôli tomu základné pravidlá, podľa ktorých funguje vedomie – ešte pred špecifikáciou univerzálnych logických pravidiel –, predstavujú záväzné reguly, ktoré platia vo všetkých možných svetoch. Proti tak širokej interpretácii jestvovania protestuje Willard Van Orman Quine, keď píše, že sa [toto chápanie] opiera o zmiešanie významu s pomenovaním ([8], 22). Ak stotožníme referenciu na predmet s významom, ktorý tu je jednoducho možné interpretovať ako znázornenie, potom sa stane nevyhnutným, že jestvujú predmety všetkých znázornení. Samozrejme, s podobnou argumentáciou sa stretávame aj u Husserla ([5], 70), (ktorého je však ťažké obviňovať, že nepoznal fregeovské rozlíšenie zmyslu a významu). Okrem toho téza o jestvovaní akýchkoľ-

vek predmetov rozmanitých predstáv je príkladom intencionálnej koncepcie vedomia, ktoré sa aj v aktoch fantázie orientuje na svoje predmety, uchopuje ich, a preto s nimi nemôže byť totožné ani ich nemôže nijako „vytvárať". Vyššie spomenutá schéma myslenia o jestvovaní sa dá preto predstaviť ešte inak: každé uchopenie nejakého predmetu sa odvoláva na ten istý predmet, preto predstavuje zároveň referovanie na predmet.

Z Husserlových analýz vystupuje pojem fikcie dosť jasne. A síce, že fikciou podľa Husserla sú fingované zmyslové predmety, a tým aj možné predmety, nie však dáta v aktoch skutočného vnímania. Husserl sa vo vyššie citovaných vetách odvoláva na dosť úzky spôsob rozumenia fikcie, ktorý má u Vaihingera meno semi-fikcia ([9],15).

V *Logických skúmaniach* Husserl od seba odlišuje výrazy a predmety protizmyselné (*widersinnig*) od zmysluplných, respektíve fenomenologicky povediac také, ktoré sa môžu a také ktoré sa nemôžu ukazovať názorne. ([2], 68 – 69; 409). Príkladmi protizmyselnosti sú *hranatý kruh* alebo *drevené železo*, členy týchto predmetov sú zjednotené jedine na základe princípu sporu ([3], 260). Od nich sa odlišuje okruh predmetov, ktoré sú názorne zjednotené do istej predstavy fantázie. Podľa Husserla toto najskôr syntaktické rozlíšenie bezprostredne poukazuje na „hlboké" kritérium jestvovania, ktorým je intuitívna (názorná) prístupnosť týchto predmetov.

Fenomenologické rozdiely nachádzajú „využitie" v procese imaginatívnej variácie. Variácia je prieskumom možných svetov, či ako Husserl hovorí kvázi-svetov, pri hľadaní hraníc možností obmieňania. Jednoduchým matematickým obrazom imaginatívnej variácie je permutácia. Dosť tendenčne opisuje Husserl variácie v *Kartezianských meditáciách* ([7], 101) a podrobnejšie v posmrtne vydanej *Skúsenosti a súde*, kde môžeme čítať: „Je založená [variácia – W. M.] na obmieňaní istého skúsenostného alebo fantazijného predmetu, ktorý je ľubovoľným príkladom a ktorý zároveň nadobúda charakter sprievodného ‚vzoru' s cieľom získať otvorenú nekonečnú rozmanitosť variantov; v čistej fantázii sa tu nechávame viesť od nejakého faktu k jeho rôznym podobám" ([4], 410 – 411). Fikcia preto predstavuje živel imaginatívnej variácie, ktorá prebieha okruhom vnútorných možností predmetu. „Opakuje sa tu všetko, čo sa povedalo o skutočnej skúsenosti, ale akoby v mode kvázi. Máme preto kvázi-svet ako jednoliaty svet fantázie [...] taký svet môžeme ľubovoľne rozširovať, zatiaľ čo jednota skutočného sveta je pevne stanovená tým, čo je dané" ([4], 415). Hranice fikcie naproti tomu rozhodujú o odkrytí tzv. podstatných znakov – prezentácia protirečenia vo

vnútornom horizonte predmetu predstavuje zároveň moment jeho odkrytia. Úplne inak je tomu u Vaihingera – klasika pojmu fikcie. U tohto mysliteľa fikcia v sebe vždy obsahuje vnútorné logické protirečenie ([9], 105). V protiklade k spomínaným námietkam Quina – ktorý by za jestvujúce rád pokladal časopriestorové predmety a matematické objekty – možnosť predstavy a jestvovanie, ktoré z toho vyplýva, predstavujú fenomenologický fakt, ktorý je prístupný introspekcii, a pritom čiastočne vyjadrovaný a objektivizovaný v umení.

Takisto prichádzame k najširšej z možných schém myslenia o jestvovaní vo fenomenológii. Rozmanité spôsoby javenia predmetov tu znamenajú jednotlivé regióny – predmety zmyslov vnímané v čase označujú sféru toho, čo je reálne, predmety aktov vybudovaných nadzmyslovosťou sféru abstrakcie atď. Pojem jestvovania sa taktiež odvoláva priamo na Husserlovu koncepciu rozumu. Husserl píše: „Špecifický rozumový charakter je [...] vlastnosťou charakteru priznania bytia ako istého odlišujúceho momentu, ktorý mu podstatne patrí vtedy a len vtedy, ak je priznaním bytia na základe vyplneného pôvodne daného zmyslu, a nielen vo všeobecnosti nejakého zmyslu“ ([5], 471 – 472). Rozumový charakter priznania bytia (jestvovania) je charakter názornosti – priznanie bytia je najskôr uznaním toho, čo sa pôvodne a bezprostredne javí. Fiktívne predmety by tu označovali sféru, ktorá sa u Kanta nazýva sféra predmetov možnej skúsenosti. Odtiaľ pochádza ohromná úloha fikcie a fantázie v poznaní – dovoľuje nám totiž vyjsť zo zakliateho kruhu toho, čo sa skutočne v priebehu skúseností prezentuje, otvárajúc horizont akýchkoľvek možných predmetov. V *Skúsenosti a súde* je to vyjadrené dosť jasne: „... akákoľvek fantázia získava jednotu vo vedomí predmetov, ktoré ju zahŕňa – tak skutočnom, ako aj možnom. Jednota fantázie nie je samozrejme nič iné ako jednota možnej skúsenosti alebo tiež neutrálnej modifikácie jednoty skúsenosti“ ([4], 200).

Zhodne s tým by fenomenologická epoché v najvšeobecnejšom náčrte bola redukciou rozumu, ktorá má odlíšiť fenomenologické rezíduum, teda vedomie ako vedomý zážitok vôbec, v neobvykle širokom zmysle ako „prúd zážitkov“ ([5], 105), je to zmiešanie fikcie a „skutočnosti“ do jednoty možnej skúsenosti.

Ďalšia z námietok, ktoré predstavil Quine, sa týka nemožnosti identifikácie fiktívnych objektov. „Vezmime si napríklad možného tučného a možného plešatého muža v tamtých dverách. Ide o toho istého možného muža alebo o dvoch odlišných mužov? [...] Alebo napokon je vôbec možné aplikovať pojem identity na neuskutočnené možnosti?“ ([8], 16) Samozrejme

sa na jednej strane zdá, že to isté nie sú viacerí než dvaja ľudia. Ak sa pozrieme bližšie na túto námietku, uvidíme, že nie je o nič menej pochybná než teória, ktorú má demaskovať. Ak by teda išlo o skutočných ľudí, o tomto „probléme" by takisto nebolo možné rozhodnúť na základe takých skúpych informácii, aj keď Quine by istotne neodoprel jestvovanie ani tučnému, ani plešatému.

Jaklo Hintikka vo svojej skvelej eseji pod názvom *Intencie intencionality* ukazuje, že sémantika možných svetov by bola dobrým nástrojom na opis intencionality. Hintikkova téza je jednoduchá: zameranie sa na predmet znamená jestvovanie predmetu v prinajmenšom jednom z možných svetov. „... Sémantika možných svetov je logikou intencionality a intencionálne je to, čo si vyžaduje odvolanie sa na sémantiku možných svetov" ([1], 111). Ako je známe, sémantika možných svetov sa opiera o trojčlennú množinu M={URV}, kde U je množina elementov, bodov, či svetov, R je vzťah definovaný na tejto množine a napokon V je funkcia pravdivosti. Podľa Hintikkovej interpretácie (hoci sa neusiluje operovať formálnymi funktormi modálnej logiky) by množina U bola množinou predmetov všetkých možných predstáv, vzťah R by sa menil od prípadu k prípadu (môže ním byť napríklad následnosť alebo spoločné jestvovanie predstáv v prúde vedomia), funkcia V by potom bola samotným spôsobom chápania predmetov. „Pojmy zmyslu sú funkciami, ktoré transformujú možné svety na predmetové referencie" ([1], 132). Nakoľko funkcia je splnená, máme do činenia s percepciou daného predmetu. Možné svety zodpovedajú v interpretácii fínskeho filozofa tomu, čo Husserl nazýva intencionálnym obsahom.

Tvrdenie Hintikku má tri fundamentálne chyby. Po prvé: keby sémantika možných svetov mohla slúžiť na opis intencionality, tak projekt fenomenológie, ktorá má byť zdôvodnením logiky, by sa úplne vytratil – logika, ktorá má byť zdôvodnená, by sa stala nástrojom objasňovania. Po druhé: Hintikkov pohľad sa istotne nekryje s tým, čo Husserl chápe pod pojmom intencia. Veď intencia sa môže vzťahovať aj na absurdné predmety. Preto odmietnutie orientovať sa na záležitosť toho, čo sa objavuje v jednom z možných svetov, uznáva množinu elementárnych psychických faktov. Napríklad: niekto sa môže domnievať, že kruh je hranatý, resp. že súčet uhlov v tisícuholníku je tisíc, inými slovami, obsah intencie môže konštituovať aj nemožný svet. Tento prípad je však u Hintikku vylúčený. Po tretie: jestvovanie predmetu jedného z možných svetov opakuje Husserlovu chybu, ktorá spočíva v stotožnení možnosti fiktívnej predstavy s ideálnou možnosťou

jestvovania vôbec, t. j. presvedčenie Husserla o tom, že možnosť názornej, fantazijnej predstavy ustanovuje kritérium možnosti jestvovania daného predmetu.

Máme tu do činenia s určitým problémom – to, čo sa môže javiť ako nie nevyhnutné, odkazuje na možné predmety, inými slovami, naproti tomu, čo predpokladal Husserl (nota bene ako fundament základnej fenomenologickej metódy – imaginatívnej variácie), možnosť predstierania fiktívneho predmetu neznamená ešte objektívnu možnosť jeho jestvovania tak, ako je predstavený. Inými slovami, jestvuje celý rad okolností, v ktorých možnosť imaginatívneho sprítomnenia čohosi sa nerovná možnosti predmetu. Niečo iné je totiž prestavovať si Pegasa, ktorý cvála po oblakoch, a niečo iné je problém konštrukcie jeho skeletu a svalového systému, ktorý by dané zviera mohol uniesť pri zachovaní telesných proporcií podľa mýtickej predstavy.

Pre Husserla predstavuje možnosť názorne si predstaviť predmet možnosť istého spôsobu jestvovania tohto predmetu. Dá sa pritom premyslieť viacero príkladov, ktoré protirečia tomuto tichému Husserlovmu predpokladu. Fikcia asi zvádza k nesprávnej možnosti predstavovať si nemožné predmety.

Z poľského originálu preložil Ivan Vinjar.

Literatúra

[1] HINTIKKA, J.: *Eseje logiczno-filozoficzne.* Przeł. A. Grobler. Warszawa 1992.
[2] HUSSERL, E.: *Badania logiczne.* T. 2, Cz. 1. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania.* Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
[3] HUSSERL, E.: *Badania logiczne.* T. 2, Cz. 2. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania.* Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
[4] HUSSERL, E.:*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* Hamburg 1948.
[5] HUSSERL, E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza.* Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967.
[6] HUSSERL, E.: *Ideen der reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.* Drittes Buch. *Die Phänomenologie und die Fundamenten der Wissenschaften.* Den Haag 1971.
[7] HUSSERL, E.: *Medytacje kartezjańskie.* Przeł. A Wajs. Warszawa 1982.

[8] QUINE, W. O.: *Z logického hľadiska*. Prel. R. Cedzo. Bratislava 2005.
[9] VAIHINGER, H.: *Die philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.* Leipzig 1924.

Dr Witold Marzęda
Uniwersytet Opolski
Ul. Katowicka 69
45-061 Opole
e-mail: witold.marzeda@o2.pl

Skutočnosť ľudskej bytosti v súčasných sporoch o existenciu človeka

Wiesław Wójcik

The reality of human entity in contemporary arguments on man's existence
The article is a trial of synthesis of philosophical discussions on the contemporary human condition. The Tischner's book „Spór o istnienie człowieka" is the point of reference for the problem of different evil conceptions. Radical forms of evil question reality of human entity. The most important of them are: deceiving, taking possibility of man self-determination, radical possibility of abandon of reason principles, the escape from freedom, responsibility and nihilism.

I. Samozrejmosť ľudskej existencie

Existencia sveta, o to viac existencia človeka sa zdá byť niečím skrz na skrz samozrejmým. Opiera sa totiž o skúsenosť samozrejmosti reality našej vlastnej existencie. Je to samozrejmosť, ktorá sa vymyká akémukoľvek pojmovému chápaniu. Spochybnenie tejto pravdy nie je možné, pretože by si vyžadovalo zaujatie odstupu a taký akt nemožno uskutočniť kvôli faktu, že túto samozrejmosť prežívame úplne bezprostredným spôsobom. Existencia objavená v tejto skúsenosti má totálny charakter, nepripúšťa ničotu, vypĺňa úplne všetko. Ukazuje sa teda, že spochybniť túto samozrejmosť by bol najvyšší nezmysel, ktorého je schopný ľudský rozum.

Myslím, že pre ďalšie myšlienky bude vhodné rozlíšenie štyroch druhov samozrejmosti: formálnej, fenomenologickej, materiálnej a metafyzickej. Formálna samozrejmosť potvrdzuje jestvovanie reálneho vzťahu (nejakých relácii) medzi rôznymi formami jestvovania. Materiálna samozrejmosť poukazuje na rôzne kvality existencie, také ako: život, vedomie, hmota, mystická realita, dobro, pravda, krása, či jednota. Fenomenologická samozrejmosť hovorí o formách výzoru reality, takých ako: priestor, čas, nekonečnosť, konečnosť, pohyb. Nuž a metafyzická samozrejmosť je skúsenosťou čistého jestvovania bez poukazovania a rozlišovania jeho foriem a druhov (por. [8]).

Keď spochybňujeme samozrejmosti, objavuje sa kategória nezmyslu. Formálny nezmysel, ktorý siaha najďalej, odmieta možnosť založenia akéhokoľvek vzťahu. Na druhom konci však stojí nezmysel metafyzický, ktorý spočíva na zastúpení skúsenosti čistého jestvovania poznaním jeho konkrétnych foriem.

Pozrime sa teraz na karteziánsku formulu *cogito ergo sum* – môžeme ju preberať nie ako zápis logického úsudku, ale ako pokus o opis prežitia skúsenosti samozrejmosti vo všetkých vyššie uvedených kontextoch. Descartova skúsenosť sa týka samozrejmosti vlastnej existencie za pomoci bezprostredného kontaktu s podstatou toho, čo ju umožňuje, práve s touto existenciou. Nie z myslenia vyplýva existencia, ale spôsob existencie myslenia poukazuje na jeho realitu, nemennosť. Pomocou myslenia prezentuje existencia svoju realitu a ukazuje sa ako fundament myslenia. Argumentom pre takúto interpretáciu je „druhý objav" Descarta, t.j. priznanie reality Božej existencii. Táto existencia predsa nevyplýva z ideí jestvujúcich v rozume (Boh nie je v žiadnom prípade logickým dôsledkom idey Boha a iných ideí, pretože ich prekračuje ontologicky i obsahovo), a dôkaz existencie Boha, ktorý uvádza Descartes, je len preukázaním metódy, ktorou dospejeme do takého stavu mysle, v ktorom sme postavení pred samozrejmosť Božej existencie.

Počas svojej filozofickej cesty Descartes postupne odkrýva úrovne samozrejmosti a začína od samozrejmosti formálnej (metodologickej), pomocou ktorej sa stavia proti „nezmyslom" obsiahnutým vo forme skeptických argumentov. Najprv v štyroch etapách pristupuje k potvrdeniu reality vlastnej existencie. Je to samozrejmosť metafyzická[1], ktorá zahŕňa zároveň tri samozrejmosti „nižšieho rodu", t.j. v tvrdení „myslím, teda som", ktoré končí boj proti skôr ukázaným nezmyslom[2], sú obsiahnuté štyri samozrejmosti:

A. formálna samozrejmosť sa nachádza v slove „teda" a ukazuje, že je možné štandardizovať vzťah medzi bytosťami rôzneho druhu – môžem preľstiť zlomyseľného démona – potvrdzujem v tom možnosť istej relácie s ním a vytváram tým metódu poznania;

B. fenomenologická samozrejmosť je obsiahnutá v slove „myslím" – myslenie sa stáva formou toho, ako realita vyzerá, vďaka mysleniu sa „niečo" stáva zjavným;

---

[1] Existujú aj ďalšie samozrejmosti, ktoré Descartes eviduje: existencia pravdovravného Boha, materiálneho sveta a univerzálnej vedy (por. [9], 89–90).

[2] 1. zmysly ani myslenie nesprostredkúvajú žiadne poznanie o svete – fenomenologický nezmysel; 2. nie je možné odlíšiť skutočnosť od sna – materiálny nezmysel; 3. naše poznanie, myšlienky, pocit istoty poznania atp. sú dielom zlomyseľného génia „pohrávajúceho sa" s našimi myšlienkami – formálny nezmysel.

C. materiálna samozrejmosť, ktorá poukazuje na subjekt myslenia ako základnú ontologickú kvalitu a

D. samotná metafyzická samozrejmosť preukázaná štruktúrou celej výpovede a umožňujúca formu syntézy predchádzajúcich samozrejmostí. V tejto samozrejmosti sa nám odhaľuje skutočnosť ľudskej bytosti ako bytosti.

Metafyzický nezmysel, ktorý spočíva na odmietnutí reálnosti ľudskej bytosti sa ukazuje nemožný. Napriek tomu však sú na mieste deklarácie, ktoré negujú existenciu človeka. Nazdávam sa, že sú na mieste vtedy, keď metafyzická skúsenosť naráža na etickú skúsenosť. Heslo „smrti človeka" je únikom človeka od zodpovednosti za zlo, ktoré spáchal, od pekla, ktoré si zaslúžil. Peklo je určené „len" pre človeka a zdá sa, že ak zabijeme v sebe človeka a človeka ako takého – unikneme peklu. Tak isto etická skúsenosť začína prevažovať nad skúsenosťou metafyzickou – etika (alebo radšej únik od morálnosti) podrýva metafyziku.

II. Argumenty proti existencii človeka

Skúsenosť reality ľudskej bytosti naráža na skúsenosť rôznych podôb zla. Nazdávam sa, že každá doba má svoje „najväčšie zlo", ktoré je vyjadrením prežívanej nezmyselnosti. V staroveku bol takým „najväčším zlom" chaos (ktorý vidí a víťazí nad ním platónovský Demiurg). V dôsledku tohto víťazstva sa rodí svet ako kozmos (vyznačujúci sa krásou a harmóniou) a človek ako mikrokozmos (je možné sformovať človeka ako celkom harmonizovanú bytosť). V stredoveku sa týmto zlom (nezmyslom negujúcim skutočnosť človeka ako bytosti stvorenej na obraz a podobu Boha) stala zrada. Schopnosť človeka k absolútnej vernosti (k zásadám, sebe, inému človeku, Bohu) predstavuje porážku nezmyselnosti existencie človeka. Descartes za najväčšie zlo považuje klamstvo, myslitelia osvietenstva zasa predsudok, Kant odklon konania od rozumových zásad, Kierkegaard zúfalstvo, ktoré sa rodí zo strachu pred životom (túžbou po smrti, ktorá nemôže nastať) a Nietzsche ľútosť, ktorá zabraňuje ceste smerujúcej k dosiahnutiu vyššej hladiny života a ducha (a zrodeniu ušľachtilého človeka) (pozri [7], 11 – 18).

Od čias novoveku sa prekonávanie nezmyselnosti existencie čoraz viac sústreďuje na problém človeka a zároveň s tým sa problém skutočnosti ľudskej bytosti stáva ústrednou témou súčasnej metafyziky. Jednotliví myslitelia postupne čoraz viac kladú otázku krehkosti ľudskej existencie a nových podôb zla, ktoré dolieha na ľudskú bytosť, na jeho hodnotu, trvácnosť – počnúc od Pascala, cez Kierkegaarda, Nietzscheho až po Sartra.

Z týchto koncepcií sa vynára problematickosť ľudskej existencie, okrem iného pri pokusoch o odlíšenie, porovnanie a zosúladenie pojmov, ktoré majú zachytávať skutočnosť. Vyskytuje sa tu určitý počet opozičných pojmov (diád), ktoré sú kľúčové pre pochopenie sveta. Sú to okrem iného tieto: racionalita-skutočnosť, esencia-existencia, telo-duša, sloboda-osud, chaos-kozmos, dobro-pravda, pravda-sloboda, pravda-nepravda, pravda-klamstvo, dobro-zlo, Boh-svet, bytie-ničota, bytie-klam. Pri pokusoch o konceptualizáciu človeka sa ukazuje, že pojem človeka sa rozprestiera medzi pojmami vytvárajúcimi konkrétne diády. Nadmerné oddeľovanie týchto pojmov spôsobuje „rozorvanosť" ľudskej bytosti, naopak v prípade, keď sa významy týchto pojmov k sebe približujú, ľudská bytosť sa „zmršťuje a stráca".

Chcel by som teraz vyjadriť úvahy spochybňujúce reálnosť ľudskej bytosti v desiatich argumentoch.

1. Pri pokuse spoznať (stretnúť) človeka spoznávame peklo (peklo, to sú iní, ako hovoril Sartre). Ten druhý z nás robí predmet, ponižuje nás a zbavuje cti. Sme existenčne závislí od druhého, ale ten druhý ničí našu ľudskosť.

2. Druhý človek (ako ja sám) mi prináša znevoľnenie, podrobenie, ktoré ničí ľudskosť. Jediný vzťah, v ktorom môžeme existovať, je vzťah pán-otrok a nie človek-človek (Hegel).

3. Prijatie ľudskej existencie smeruje k otvoreniu nekonečných a nerealizovateľných túžob a vo svojom dôsledku k beznádeji, ktorá zabíja ľudskosť.

4. Riadenie sa takými ľudskými vlastnosťami ako ľútosť alebo dobrota vedie k smrti tých, ktorí sa týmito črtami riadia (smrť Boha u Nietzscheho, prežitie najhorších, t.j. najbezohľadnejších, takto by bol nevyhnutným postupný zánik ľudstva, dokonca aj keby takým kedysi bolo).

5. Človek potrebuje druhého nie ako človeka, ale ako nástroj pre dosiahnutie zisku, potešenia atp. (je to negácia ľudskosti a odľudštenie).

6. Ľudská bytosť by zo svojej prirodzenosti musela byť rozorvaná (Freud, medzi id a superego, biológiou a kultúrou). V jeho prirodzenosti sa teda nachádza sebazničenie. Ľudská bytosť neobsahuje zjednocujúci princíp.

7. Človek zdôrazňovaním svojej hodnoty prichádza do bodu A, t.j. k postaveniu sa človeka (ako takého) voči svetu prírody a k jej znivočeniu a v konečnom dôsledku k znivočeniu seba samého alebo do bodu B, t.j. k postaveniu sa človeka (ako etnickej, národnej, rasovej skupiny alebo jed-

notlivca) voči iným ľuďom a k ich ponižovaniu (ako ľudí – zbavovanie cti byť človekom) a znivočeniu (fyzického alebo prinajmenšom ako „plnohodnotného“ človeka, t.j. jednoducho ako človeka). Týmto sa teda navzájom nepovažujeme za ľudí.

8. Pojem „existujúci človek“ je protirečivý sám osebe, pretože existovať znamená existovať v konkrétnych existenčných rozmeroch (napr. biologickom, spoločenskom) a v oblasti týchto foriem existencie podliehame daným zákonom, a to determinovane (osudovo); naopak neodňateľnou črtou ľudskej prirodzenosti je sloboda.

9. V povahe človeka je okrem biologického prvku nevyhnutný prvok duchovný (ktorý prevyšuje biologický). Tento duchovný prvok je však možné veľmi ľahko zničiť útokom na biologickú oblasť (napr. sexuálnym násilím).

10. Všetky pokusy o definíciu prirodzenosti človeka sa končia fiaskom. Pre každého človeka zvlášť by bolo potrebné sformulovať inú definíciu. To čo by prípadne bolo spoločné všetkým ľuďom sa môže ukázať ako menej podstatné v prípade konkrétneho človeka. V prípade daného človeka musíme taktiež vždy nanovo odkrývať jeho ľudskosť, ak nechceme upadnúť do chybnej schémy. Ale odkiaľ môžeme vedieť, čo odkrývame, ak je to neustále niečo nové, konkrétne; niečo, čo sa vymyká zovšeobecneniu?

Vyššie uvedené paradoxy spojené s ľudskou bytosťou však nie sú posledným slovom, ktoré je možné vypovedať o človeku. Mohlo by sa zdať, ako to predpovedá Francis Fukuyama v „Konci človeka“, že dejiny civilizácie prišli k bodu, v ktorom rozvoj vedy a techniky poukazuje na koniec človeka (hrozba, ktorá okrem iného vyplýva z rozvoja biotechnológie)

Nazdávam sa, že predsa len existujú omnoho jemnejšie a nadčasové argumenty v prospech existencie človeka. Chcem predstaviť šesť takýchto argumentov, ktoré nadväzujú na stredoveké dôkazy existencie Boha. Päť z nich bude mať podobu ciest (dôkazov) sv. Tomáša (keď analyzujeme „stopy“ človeka ako isté základné skúsenosti, dopracujeme sa k jeho existencii) a šiesty podobu ontologického dôkazu sv. Anzelma (kľúčovým bodom bude „adekvátna“ definícia človeka) (pozri [2]).

III. Päť dôkazov vedúcich k človeku

Dôkaz I

Východiskom je skúsenosť bolesti a utrpenia (a to v rôznych oblastiach na rôznych úrovniach). Utrpenie rozmanitým spôsobom

„prekračuje“ človeka, ktorý ho pociťuje. Požaduje odvetu, vytvára reťaz zla. Vo vyhladzovacích táboroch bol človek vystavený tomuto utrpeniu a poníženiu, ktoré prerástlo jeho biologickú povahu. Niektorí však predsa len boli (sú) schopní zastaviť na sebe túto reťaz zla s poukázaním na to, že človek sa nemusí poddať bežným podmienkam a vplyvom, že je niečím viac ako len sumou čisto biologických vlastností. Zmysel života vo všetkých oblastiach, ktoré sú známe trýzniteľom, bol znegovaný a zničený, no človek bol aj tak schopný uvidieť zmysel (otváral sa voči „neukončenému“ zmyslu). Človek môže trpieť a zároveň byť šťastným na vyššej úrovni svojej existencie (podľa postrehov Maxa Schellera).

Dôkaz II

Za východisko považujme náklonnosť človeka k úplnej negácii jestvujúceho poriadku. Ako dôsledok sa objavuje vojnový chaos, vášne, násilie, závislosti. Zdá sa, že tieto druhy chaosu nivočia všetky oblasti ľudskosti. Lenže dokonca aj v situácii najväčšieho poníženia môže stačiť „iskra“ myslenia, aby sa ľudskosť navrátila. Rodí sa viera v silu a účinok myslenia.

Dôkaz III

Môžeme pozorovať prípady, keď sa človek takmer úplne odkláňa od rozumových zásad. Zároveň však nastáva likvidácia existencie – človek zaniká vo všetkých svojich rozmeroch – v duchovnom, spoločenskom a nakoniec aj v biologickom.

Dôkaz IV

Uvedomujeme si krehkosť ľudskej bytosti a zároveň pripravenosť obetovať sa, aby sme zachránili to, čo je krehké. Človek je odhodlaný vynaložiť všetky sily (existenčné, spoločenské atď.), aby ochránil najslabšie bytosti – vidí v tom hlboký zmysel. Patrí sa dokonca viacej skloniť nad takým človekom, ktorý je „menej hodnotný“ z biologického, spoločenského či iného uhla pohľadu. Zvýrazňuje to hodnotu človeka ako človeka a nielen vo vzťahu k jeho užitočnosti.

Dôkaz V

Človek je náchylný k totálnej beznádeji – prestáva veriť, že môže byť sám sebou, že môže žiť, že môže (dôstojne) umrieť, že môže byť slobodný. Prekonanie beznádejnosti znamená navrátenie vnútornej slobody človeka

a jeho ľudskosti. A to je možné v dialógu a otvorení sa inému človeku. Príklady závislostí a rôznych foriem zotročenia, z ktorých človeka môže vyslobodiť jedine dialóg s iným človekom ukazujú, že v inom nachádza podobnosť so sebou samým v slabosti aj ľudskosti.

IV. Ontologický dôkaz

Sv. Anzelm formuloval slávny ontologický dôkaz božej existencie. Predpokladá, že Boh je bytosťou, nad ktorú nič väčšie nemôže byť myslené. A keďže je možné myslieť o Bohu, že existuje v skutočnosti, nemohol by existovať iba v rozume, pretože existovať v rozume a zároveň v skutočnosti je niečo viac, ako existovať iba v rozume ([1], 145 – 146). Tischner tento argument preformuloval. Vychádza z toho, že „to, nad čo nič väčšie nemôže byť myslené, je absolútne Dobro" ([7], 270]). Absolútne Dobro totiž nemôže neexistovať, pretože absolútne Dobro je samo Dobrom a týmto zároveň obsahuje tri neodňateľné vlastnosti: slobodu, vedomie a silu existovať. Dobro sa dožaduje existencie, v ňom spočíva absolútny imperatív existencie.

Je možné tento argument použiť na prípad človeka? Áno, ak vykročíme mimo schému „príčina-následok" a prijmeme schému „zrodenia". V istých situáciách sa totiž môže v človeku zrodiť človek. Práve vedomie človeka konštituuje zmysel, je svetlom, ktoré vyťahuje predmety z temnoty – nie je ich príčinou, ale konštitutívnou, rodiacou silou. Je to možné vďaka existencii vnútorného priestoru vedomia, ktorý ma agatologický zmysel. „Agatologický priestor vedomia je podmienkou možnosti ľudskosti človeka – jeho bytím sebou ako človeka" ([7], 279 – 280). Toto bytie sebou je však možné len ako dôsledok negácie rôznych podôb nezmyselnosti, ktorá sa týka ľudskej bytosti.

Samotná skúsenosť nezmyselnosti je čistou negáciou a objavila sa v období novoveku aj v súčasnosti, pričom rôznym spôsobom neguje skutočnosť existencie človeka. Negácia nezmyselnosti je napokon čistým aktom ľudskej slobody. A človek sa rodí v aktoch negácie nezmyselnosti. V týchto aktoch zároveň nastáva zmierenie rôznych diád, z ktorých sú najdôležitejšie tieto: pravda-sloboda a pravda-dobro. Ich zmierenie na ontologickej úrovni sa zdá byť nemožné. Ale tieto hodnoty predsa len existujú a spoluexistujú a ich zmierenie nastáva výhradne vo vnútri ľudskej bytosti. Človeka je teda možné definovať ako bytosť, v ktorej je možná spoločná existencia vyššie uvedených hodnôt. Iba v človeku sú pravda a sloboda (resp. pravda a dobro) v dialogickom vzťahu.

Medzi pravdou a slobodou existuje dialektické napätie, ktoré je zdrojom poznania človeka a absolútnych hodnôt. Pravda, ktorá „uznáva" slobodu (inej osoby) ako neredukovateľnú hodnotu, sa nebude „nanucovať" ani nebude „pokúšať". Naopak, bude ukazovať krásu slobody a jej tvorivú silu, zakladajúcu nový poriadok. Sloboda, ktorá opäť „uctieva" pravdu, ju bude predstavovať ako silu nevyhnutnú pre budovanie autentických vzťahov, t.j. vzťahov založených na pravdovravnosti, spravodlivosti, vernosti a obetovaní sa.

Z poľského originálu preložili Eugen Andreanský a Ivan Vinjar

Literatúra

[1] ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion. Proslogion.* Warszawa 1992.
[2] CASINI, C.: *5 dowodów na istnienie człowieka.* (Tł. R. Zajączkowski). Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
[3] DESCARTES, R.: *Medytacje o pierwszej filozofii.* (Tł. I. Dąmbska). Warszawa 1958.
[4] INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata.* t. 1. Warszawa: PWN 1987.
[5] TISCHNER J.: *Filozofia dramatu.* Kraków: Wydawnictwo Znak 2006.
[6] TISCHNER, J.: *Filozofia współczesna.* Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1989.
[7] TISCHNER, J.: *Spór o istnienie człowieka.* Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
[8] WADOWSKI-PIETRZKIEWICZ, T. W.: *Dialogi między duchem nauki a duchem filozofii.* Warzsawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004.
[9] WÓJCIK, W.: Spór czy dialog między Duchem Nauki a Duchem Filozofii. In: *Zagadnienia Naukoznawstwa,* t. XLII, z. 1 (2006), s. 83-93.

Prof. dr hab. Wiesław Wójcik
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
Akademia Techniczno-Humanistyczna
ul. Willowa 2
43-309 Bielsko-Biała
Polska
wwoj@ihnpan.waw.pl

Reálnosť umenia a fikcie interpretácie

Dariusz Rymar

Realness of the art and fictions of the interpretation
The Author points to methodological reductionism which leads to axiologically mistaken evaluations of artistic output. He indicates, that in the modern art strategies of interpreting play a greater part, finally leading to displacement of the qualities of the works of art. The author invokes the *Orations* by Maximus of Tyre and the late ontology of Plato, pointing the possibility of overcoming the apories in present seizures of art.

Stáva sa, že modelovým príkladom úspešného vedeckého objavu sa stane sekundárne riešenie, ktoré je akýmsi invariantom východiskového riešenia a ktoré takto pôvodne nebolo zoširoka plánované. Niekedy je takýto stav vecí dôsledkom svojráznej hry, ktorá pomocou manipulácie procesu informácie deformuje pravdu o prínose určitých vedeckých výsledkov. Príkladom ťažkostí v zavedení demarkačnej línie medzi epistemickou pravdou a čírou kognitívnou eristikou môže byť spor – na poli prírodných vied – medzi zástancami „kreacionizmu" a „evolucionizmu". Hovorca druhej skupiny, Lawrence H. Krauss, ktorý je známy okrem iného otvoreným listom za prinavrátenie „[...] poctivosti pri využívaní vedy na politické ciele", poukázal na problém inštrumentálneho chápania vedy: „[...] žijeme v časoch, keď sa dôležité vedecké problémy pokúšame vyriešiť pomocou niečoho, čo pripomína reklamnú kampaň, a pravda uvoľňuje miesto chytľavým sloganom alebo vyfabrikovaným kontroverziám" ([4], 69). Zaujímavý je záver amerického vedca, ktorý tvrdí, že kvantitatívny nárast pseudovedeckých projektov súvisí s poklesom úrovne poznania tých, ktorí rozhodujú o svete politiky a ekonómie. Ako hovorí Lawrence H. Krauss: „Žijeme v spoločnosti, ktorá považuje za normálne, že vzdelaní ľudia sú vedeckí analfabeti" ([4], 68).

Vyvstáva otázka, či sa problém svojrázneho analfabetizmu nedotýka aj iných oblastí kultúry, najmä tých, v ktorých sa na nastolení hodnoty objavu vo väčšej miere podieľa spontaneita medzi tvorcami, mienkotvornými centrami a spoločenskou akceptáciou.

Čoraz výraznejšie sa ako súčasť vývoja priemyselnej epochy začína prihliadať na možnosť ochrany pred nadmernou štandardizáciou industrializovaného sveta v umení. Prísnosť vedeckých, ekonomických či technických kritérií sa začína stavať do protikladu k nepredvídateľnosti umeleckej hry. Od istého času sa mienkotvorné centrá s odmietaním začali pozerať na po-

kusy nájsť priehľadné axiologické rámce v takých oblastiach ako umenie. Najčastejšie sa zdôrazňuje, že je to oblasť, ktorú v jej variabilite nemožno uchopiť, a všetky kritéria tu majú provizórny charakter. Odmietavý postoj ku kvalitatívnym pokusom pochopiť umenie, určiť jeho podstatné smery či ciele je skôr založené na emocionálnych *predsudkoch* než vecnom zdôvodnení.

Súčasní estetici sa len zriedka odvolávajú na všeobecné ontologické tvrdenia. *A priori* býva prijímaný názor romantikov o samoúčelnosti sveta obrazotvornosti. Keď hermeneutici umenia konštatujú nepredvídateľnosť umeleckej „hry", tvrdia, že nemôžeme ukázať podstatu tvorivosti (por. [6], 166 a n.). Okrem radikálnych zmien, ktoré sa uskutočňujú v *praxis* umenia, sa od dôb romantizmu bez zmeny vyjadruje presvedčenie, že umenie je oblasťou neohraničenej slobody; pričom toto chápanie sa považuje za zrozumiteľné samo o sebe. Známe je aj to, že medzi zástancami nového umenia – okrem odporu k ohodnocovaniu diel – panuje názor, že ten, kto kontempluje široké spektrum umeleckých experimentov, získava niečo cenné, čo nie je dané tým, ktorých umenie necháva ľahostajnými. Na prvý pohľad tu ide o pokračovanie dlhej tradície, ktorá akceptuje, že umelecká skúsenosť je pre ľudský svet obzvlášť dôležitá. Mohli by sme azda pripomenúť slová pripisované Gorgiasovi: „Podivuhodné výtvory predurčené na počúvanie a tie, ktoré súvisia so zrakom, predstavovali vo svojich fikciách ľudský svet a vzbudzovali pocit, o ktorom hovorí Gorgias: Ten, kto zavádza, je spravodlivejší ako ten, kto nezavádza; a ten, kto je podvedený, je múdrejší od toho, kto sa nedal podviesť. V prvom prípade je ten, kto zavádza, spravodlivejší preto, lebo vytvára poéziu. V druhom prípade je ten, kto je podvedený, múdrejší preto, lebo tým, že podľahol príjemnosti slova, ukazuje, že ešte má citlivosť. Ak teda niekto ponúka Aténčanom peknú poéziu, prináša im pôžitok nie menší než zámožný Temistokles predsedajúci mestu, nie menší než Perikles, ktorý vniesol poriadok a postaral sa o výzdobu Atén, neodstupuje ani pred Kimonom, ktorý viedol [Aténčanov] tak, že získali prevahu nad inými. Čo ak je takého druhu múdrosť Euripida, či dar slova u Sofokla, či jazyk Aischyla. Títo prekonali rôzne prekážky a dosiahli dokonalosť. V každom prípade hodnotné drámy a víťazné obliehania, ktoré budia hrôzu, stoja proti sebe a dramatické výtvory súťažia spolu s hrdinskými činmi."[1]

---

[1] Plutarchos: *De gloria Atheniensium* 348 C1 – D7, Diels (Gorgiasz) B23.

Ku koncu obdobia antiky sa o hodnote umenia krátko vyjadril Filostratos starší v prológu k známym *Eikones* (*Obrazy*): „Kto si neváži maliarstvo, krivdí pravde, ale krivdí aj múdrosti, ktorá preniká do básnika..." (Filostratos Starší, *Prolog I.*, [3], 91).

Paradox spočíva v tom, že práve *anti-umeniu*, počínajúc od parodických prejavov Duchampa, možno vyčítať negatívny vzťah k tomu druhu umenia, o ktorom hovorí Filostratos. Zmätenosť situácie nového umenia do veľkej miery vyrastá zo sklonu k polarizácii stanovísk. Uplynulé storočie sa začalo estetizáciou, ale rýchlo sa obrátilo na svoj protiklad. Na prelome storočí triumfovala v secesii snaha o harmonizáciu estetického univerzalizmu. Postupne zosilneli tendencie ku skicovitosti, ktorá sugeruje unáhlený výkon. Značná časť prúdov tzv. prvej avantgardy, vrátane expresionizmu, pripisuje ešte význam – hoci len elementárnemu – formálnemu súladu. Špecifické kompozičné skladby nachádzame vo futurizme, kubizme, organickej abstrakcii (napr. Kandinsky), či geometrickej abstrakcii (Mondrian). Napriek tomu sa objavujú aj silné reakcie proti estetickej harmónii. Dávny ideál krásy, ako aj požiadavka vysokého stupňa erudície prijímateľov sa začínajú považovať za symbol triednej obmedzenosti. Nasledoval akoby axiologický obrat: krása, ktorá sa v klasickej filozofii prísne spájala s dobrom a pravdou, sa identifikuje so sklamaním, skazením, hypokrízou, teda zlom, ktoré je ukryté pod plášťom povrchnej príťažlivosti. Úlohu dávnej *kalokagathie* preberá škaredosť, ktorá má ukazovať pravdu o neautentických medziľudských vzťahoch, zlých ľudských podmienkach v chaotickom a deštruktívnom prostredí. Umelec má odhaľovať svet, zbavovať ilúzií, otvárať oči voči hrozbám, týmto spôsobom má byť škaredosť akousi oporou morálneho dobra.

Na prvý pohľad tu môžeme vidieť analógiu s tvrdeniami Maxima z Tyrosu. Podľa rétora by plnohodnotná estetika sveta človeka, pokiaľ by sa mala obmedzovať na povrchnú zmyslovú rozkoš, bola ako krása operenia vtákov, ktorí nemôžu lietať. Úloha umenia podľa Maxima nemá viesť k negácii, ale k vytyčovaniu cieľov, ktoré prekračujú všeobecné chápanie a jednoduchý spôsob bytia. Maximus hovorí o *areté*, ktorá sa ukazuje priamo v umení: „ Kedykoľvek [...] ide o očarenie (*psychogogie*) piesňami a melódiami, je to pre ľudí prchavý zážitok: napríklad nejakej, hrdinskejšej (*andrikoteros*) múzy; najčastejšie u Homéra nazývanej Kalliopea, ktorú Pytagoras nazval filozofiou a ostatní opäť akosi inak..." (Maximus, *Or.* 1.1, [5], 3).

Nejde tu však o moralizovanie umenia, ale o povahu štýlu a možno aj všestranný opis ľudských charakterov. Maximus *implicite* zdôrazňuje najmä myšlienku, že umenie je jedinečným výtvorom filozofického myslenia. Na-

priek tomu sa však pokúša dokázať, že Homér bol filozof, ktorý dosiahol výšku, pretože dokázal prepojiť presvedčivú silu obrazového rozprávania s univerzálnym filozofickým obsahom, ktorým je náuka o *areté*. Maximus poukazuje na to, že Homérovo dielo sa obracia na morálne vyspelých ľudí. Ľudia so zdravou axiologickou intuíciou dokážu správne pochopiť etický význam analógií, povestí, groteskných opisov spojených s umeleckou fikciou i fantáziou. Vydarené umelecké dielo ponúka podľa Maxima alegóriu telesného a duchovného zdravia dovedna, vyžaduje si totiž zoskupenie foriem pod dohľadom umeleckého rozumu. „Neodbornosť (*atechnia*) vyplýva z nedostatku schopnosti, zručnosti (*techné*). Tam, kde je zručnosť potrebná, nejde len o ňu samú, ale o to, čo z nej vznikne, o odlišnosť, ale zrodenú pod záštitou zručnosti... Nenazvali by sme istú zručnosť lekárskym umením a inú zas rezbárskym umením? Je vari ich vnútorným cieľom pri lekárskom umení lekárske umenie a pri rezbe rezbárske umenie, nie je cieľom pri rezbárskom umení socha a pri lekárskom umení zdravie? Čo potom? Neriadiš sa v konaní (areté) zdravím duše, ako aj starosťou o cnosť? Týmto spôsobom pouvažuj presne nad týmto: dušou, časťami tela, kameňom, teda trojicou zhromaždenou v troch zručnostiach, u ktorejkoľvek z nich [...] zručnosti poskytujú [...] správnu skladbu formy, zachytávaj na jednej strane rytmy a proporcie (*rythmos*) kameňa a tvary až do úrovne zdravia, a na druhej strane harmónie, ako i symetrie a pohyb vzhľadom na morálny poriadok (*eukinesiais eis aretes kosmon*)…" (Maximus, *Or.* 27. 2-3, [5], 322 – 323).

Okrem toho Maximus poukazuje na to, že umenie je jedinečným výtvorom filozofického myslenia. Filozofia obsiahnutá vo veľkých umeleckých dielach je podľa rétora úzkym podriadením zmyslovosti mysleniu tak, aby sa v literárnych fikciách akoby mimochodom ukázala podstata človečenstva. Umelecké dielo má vzhľadom na silu dramaturgického výrazu odhaľovať podstatné ciele ľudských túžob – oveľa sugestívnejším spôsobom, než to môže spraviť prozaický filozofický výklad (prednáška). Maximus vidí za oponou mýtov a literárnej fikcie jasný teologický výklad, kompozíciu ľudských cností a kladných vlastností, opis spoločenskej, morálnej a estetickej harmónie.

Podľa rétora nie je odlíšenie pravej tvorivosti od čírej sofistiky ľahkou úlohou: „môžeme povedať, že boh vie ako ospravedlniť klam a nebezpečie, ktoré súvisia s ľudskou mienkou, že isté kvality teoretického vedenia a štipka diskurzívnych doktrín, len čo sa objavia v okruhu záujmov duše, do nej vkladajú chrabrosť charakteru. Keby to bola pravda, potom by sofisti boli naj-

hodnotnejšou triedou ľudí, avšak sú to len urečnení polyhistori (*polymaths*), prepchaní poznatkami, ktoré predávajú tým, ktorí hľadajú [cnosť]" (Maximus, *Or.* 27. 8, [5], 330).

Na ontologickej úrovni sa tomuto problému venoval už Platón, poukazujúc na to, že jazyk okrem svojej zdanlivej samoúčelnosti svet nevytvára, ale ho buď iba opisuje, alebo vytvára chiméry. V skutočnosti majú fikcie istý stupeň jestvovania, ak je ontologicky možné hovoriť o tom, že jestvuje klam.[1] No voči samotnej prirodzenosti je ontologicky veľmi slabý. Ďalej na epistemickej stupnici je klam zaradený v podobnom poradí voči jestvujúcnu, objavuje sa tam, kde sa namiesto samotných designátov prijíma projekcia. Jazyk je vo svojej najpodstatnejšej funkcii opisom vecí a činností, ale správne gramatické časovanie slovesa ešte nemusí označovať pravdu. V *Sofistovi* sa hlavný hrdina odvoláva na negatívny príklad, keď sa pýta, či Teaitetos sedí, alebo lieta. Pre čitateľa by mala byť pozoruhodná *ostenzívnosť* situácie. Bezprostredný vzťah k vecným vzťahom umožňuje rozhodnúť, ktorý zo stavov je pravdivý. V *Sofistovi* Platón už na začiatku dialógu formuluje definíciu tvorby. „Vždy, keď niekto pripisuje niečomu neexistujúcemu jestvujúcnosť, hovoríme asi o tom, že to, čo jestvujúcnosť nadobúda, je vytvárané, a ten, kto jestvujúcnosť pripisuje, je tvorca" (Platon, *Sofista*, 219 b, [7], 436). Umožňuje nám to pochopiť, prečo si Platón nevážil veristické realizácie v umení.[2]

Platónova irónia je výrazná najmä v *Štáte*, kde mimetickú koncepciu umenia ilustruje hypotetickým umelcom, ktorý by pobehoval po svete so zrkadlom. Zrkadlo totiž najrýchlejšie a najvernejšie odzrkadľuje fenomény viditeľného sveta (por. Platon, Štát , 596 e).[3] Ide v podstate o kritiku mechanických činov, nereflektovaného vzťahu ku skutočnosti: podľa názoru zakladateľa Akadémie by v každom podstatnom ľudskom konaní mala byť tým hlavným schopnosť porozumenia, a nie inštinkt. Myslenie, ktoré sa opiera o zmyslovosť, nedokáže odlíšiť podstatné a sekundárne. Aj preto si mýli dôsledky zamieňa za príčiny, to čo je podstatné, s tým, čo sa mu podobá.

---

[1] Por. Platon: *Eutydemos* 384 c a n.; *Sofista* 260 b a n.

[2] Na okraj dodajme, že Platón o vyše dvadsaťtri storočí predbehol zmysel odkazu, ktorý vyplýva z obrazu *Ceci n'est pas une pipe* [*Toto nie je fajka*] od René Magrittea. Obraz je len aspektom vizuálneho výzoru predmetu. Ale to, čo je namaľované – predmet –, je niečím úplne iným než vec, ktorú predstavuje.

[3] Por. Platon, *Štát*, 596 e.

Pokiaľ sa rozumenie deje na úrovni asociácií, môže viesť k radikálnym chybám. Ako uvádza Platón: „vlk sa [...] podobá psovi; najdivokejšie zviera najkrotkejšiemu. Ten, kto je ostražitý, sa musí mať na pozore, pokiaľ ide o podobnosti. Sú to najšmykľavejšie veci" (Platon, *Sofista*, 231 a, [7], 452).

. Platón poukazuje na to, že najdôležitejšia je „tvorivosť" samotnej prírody, všetky ľudské možnosti sú podriadené zákonu, ktorý riadi skutočnosť, z čoho vyplýva, že ľudská tvorivosť sa môže len ponášať na prirodzenú. Okrem Gorgiovho motívu podliehania čaru umenia je tu podstatný moment reflexie. Pri formovaní ľudskej duchovnosti môže umenie plniť funkciu pochopenia.[1]

Preto sa má umenie vytvárať analogicky ku konštrukcii sveta. Príroda poskytuje vzory a kritériá, nielen v podobe zmyslovo daných javov, ale aj ich príčin, ktoré sú pochopiteľné rozumom. Najstručnejšie to môžeme vyjadriť tak, že o hodnote umeleckého diela rozhoduje stupeň kvalitatívneho preformulovania zložitej matérie umenia, bohatstvo štruktúry a ekonómia prostriedkov, expresia a vnútorný poriadok, dynamika a rovnováha, prejav individuálneho štýlu a zachovanie univerzálnych pravidiel. Pre zrelého čitateľa je druhoradý kontext, popisné exegézy sú banálne, lebo čím môžu napomôcť Michelangelovmu Mojžišovi alebo čo môžu pridať k fúgam J. S. Bacha?

Skutočná hermeneutika odkrýva hodnotu diela, ale nezastupuje ju. Avšak ako správne uvádza Elzenberg, nijaký kultúrny objav nie je daný raz a navždy: „[...] všetky postupy sú na ďalšej méte neisté. Niet tu nijakého *ktêma es aei,*[2] každý nadbytok sa dá premrhať, ak nie dnes, tak zajtra; vždy nám hrozí návrat k opici... faktom je, že sme vstúpili do fázy regresie v mnohých oblastiach... ľudia ducha boli odsunutí bokom; stalo sa to na mnohých miestach programovo a ostentatívne" ([1], 252).

Elzenberg vyzýva na kritické myslenie, kvalitatívne myslenie, ktoré dokáže správne rozhodovať bez ohľadu na prekážky, ktoré sú s tým spojené. Postulát ustavičného sebazdokonaľovania a odkrývania toho, čo je v ľudskom svete nadčasové, je v kontraste s kvantitatívnou dominanciou relativistických koncepcií, ktoré splošťujú problém hodnoty na rapsodické emocionálne stavy a okamihy. Podľa Elzenberga má byť umelec šošovkou,

---

[1] Por. *Štát* (608 a), *Faidros* (249e – 250c), *Teaitetos* (157 e – 158 a), *Filebos* (58 b9 – d8).

[2] Nadväznosť na *Peloponézske vojny* Tukidida. Kniha I, Oddiel 22, 4.6 (cit. [1], 507 {poznámka do s. 252}).

mikrokozmom, v ktorom sa zbiehajú a lomia lúče veľkého kozmu, aby: „... dodali svetu spravodlivosť tým, že budú dbať o to, čo je v ňom hodnotné“ ([1], 295). V inej vete poľský myslitel zdôrazňuje, že „cieľom života je: prezentovať vo svojej malej individuálnej duši čo najviac z kozmu“ ([1], 98). Ten však okrem toho, že má vlastnú dynamiku zmien, nemení každú chvíľu základné princípy, podľa ktorých tieto zmeny prebiehajú.

Umelecké dielo je podľa Elzenberga jedinečnou *kryštalizáciou ducha*, vyžaduje od recipienta, aby dosiahol zodpovedajúcu úroveň duchovnej zrelosti. Úsilie vynaložené v tomto smere predstavuje pre kultúru akúsi nádej, že to, čo momentálne neprináša prospech, bude v konečnej bilancii osobitej koalícii ducha nakoniec zlomené, a v tomto prípade nie je dôležité, či sú symptómy takéhoto prielomu zatiaľ súčasníkom skryté, táto perspektíva totiž prekračuje aktuálnosť: „Napriek [...] skepticizmu ľahostajných sa zdá, že poctivá diskusia, ktorá vedie od nepremyslených úsudkov k premysleným, vedie aj od nesúhlasných úsudkov k menej nesúhlasným, a tomuto faktu, teda nielen bezmyšlienkovitosti procesov sociologickej prirodzenosti, do značnej miery vďačíme za také javy, ako je eliminácia – po istom čase – množstva umeleckých diel, ktoré sa najskôr považovali za pekné, skúmanie iných názorov a tvorba akej-takej hierarchie, ktorá naráža na neustále revízie, no aj tak nie je rozmarná. Všetky tieto revízie, rehabilitácie a pod. treba zo širšej perspektívy považovať len za momenty vo veľkej diskusii na poli dejín“ ([2], 64 – 65).

Súhrnne môžeme povedať, že rozpoznávanie hodnoty diela vyžaduje určenie inšpiračných zdrojov kvôli tomu, aby sme pochopili prínos tvorcu, ktorý toto dielo v sebe nesie. S Veľkou kultúrou je to ako so schopnosťou čítať, každé pokolenie sa ju učí nanovo. Budeme riskovať experiment so všeobecným analfabetizmom? Zásadným problémom pre možnosť vytvárať a zaoberať sa vysokou kultúrou je tomu zodpovedajúca výchova.

Z poľského originálu preložil Ivan Vinjar

Literatúra

[1] ELZENBERG, H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu im. M. Kopernika, 2002.
[2] ELZENBERG, H.: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu im. M. Kopernika, 2005.

[3] FILOSTRAT ST.: *Obrazy. Prolog,* 1. (przeł. Remigiusz Popowski), Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
[4] KRAUSS, L. M.: Bez strachu przed nauką. In: *Świat Nauki*. Wrzesień (2004) Nr 9.
[5] MAXIMII TYRII.: *Philosophumena*. Lispk: Hobein, 1910.
[6] MITOSEK, Z.: *Mimezis. Zjawisko i problem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
[7] PLATON: Dialogi. *Sofista*, 219 b (tłum. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 1997.

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

Sekcia 2

Filozofia a sci-fi

Bioetika transhumanizmu

Peter Sýkora

Bioethics of Transhumanism
According to J. Harris (*Enhancing Evolution*, 1997) mechanical, chemical and biological human enhancement (a sci-fi vision which becomes today's reality) is not only ethically acceptable, but it is our moral duty. He does not see any ethical difference between all kinds of enhancement. Our goal is to show that the human genetic enhancement which becomes an integral part of human germ line and therefore it is inherited from generation to generation creates a new exclusive ethical category, an ethics of posthuman species. However, the situation is complicated by the fact, frequently ignored in ethical discourse, that there is no an agreement even on biological species concept itself, not to mention a posthuman species concept.

Úvod

História ľudského rodu jasne dokladá, že človek sa od úsvitu svojej existencie snaží rôznymi spôsobmi vylepšovať sa. Vďaka svojej mimoriadnej mentálnej danosti je schopný neustále prekračovať svoje telesné, ale aj psychické limity, ktoré mu boli dané prírodou. Namiesto chýbajúcej srsti, vymyslel oblečenie. Namiesto chýbajúcich trhákov, vymyslel nôž, namiesto nôh antilop vymyslel auto, namiesto krídel lietadlá. Ak si spočiatku svojimi vylepšeniami iba kompenzoval nedostatky svojho druhu oproti iným biologickým druhom, postupne tieto kompenzácie začali ďaleko prekračovať limity živej prírody vôbec. Auto je rýchlejšie než ktorákoľvek antilopa, raketa doletí ďalej než ktorýkoľvek vták. Niet pochýb, že jedinečná ľudská schopnosť neustále sa vylepšovať patrí k najvlastnejšej prirodzenosti druhu *Homo sapiens*.

Dnes táto jeho schopnosť stojí na osudovej križovatke. Po prvýkrát v státisícročných dejinách ľudského vylepšovania dostáva človek do rúk technologické nástroje, ktoré mu umožňujú vylepšiť nielen jednotlivých ľudí, ako to bolo doteraz, ale ľudstvo ako celok, vylepšiť a tým aj zmeniť samotnú podstatu ľudského rodu. Vznikol by tým nový, posthumánny biologický druh. Dnes existuje celé hnutie i filozofovia, ktorí transhumanizmus, ako sa označuje myšlienka druhovej transformácie človeka, vítajú a horlivo obhajujú. Iní však neskrývajú svoje veľké obavy. Francis Fukuyama nedávno označil transhumanizmus za najnebezpečnejšiu myšlienku ohrozujúcu ľudstvo. [1]

Vynorujú sa pálčivé otázky: Máme trvať na nedotknuteľnosti ľudskej podstaty (ľudského genofondu) a je to vôbec reálne? Máme chrániť ľudský

biologický druh pred umelo stimulovanou biologickou evolúciou, no je vôbec reálne nejakými zákazmi zabrániť ľuďom ďalej sa vylepšovať? Alebo naopak, máme tento proces podporovať, nechať mu voľný priebeh, tak ako to bolo viac-menej doteraz v ľudskej histórii? Alebo máme dať prednosť komplikovanej ceste zložitého regulovania pred jednoduchým paušálnym zákazom?

Metafyzická poznámka

Dovoľte mi najprv urobiť malú, možno trochu uštipačnú, metafyzickú poznámku k problematike transhumanizmu. Myslím, že nebudem veľmi preháňať, ak poviem, že v celej diskusii o etike transhumanizmu sa podozrivo mlčí o samotnom pojme „transhumanizmus", prípadne „posthumanizmus". Podľa mňa je dôvodom to, že sa tieto termíny ocitli v akejsi intelektuálnej pasci. Na jednej strane sa mnohí sociálni vedci a humanisti, vrátane prominentných filozofov, obávajú, že genetické zásahy do ľudského genofondu povedú k zmene toho, čo robí náš druh *Homo sapiens* druhom *Homo sapiens*, klasickým filozofickým jazykom povedané, k zmene jeho prirodzenosti/podstaty/esencie. Predpokladá sa, že pomocou nahromadených genetických vylepšení sa raz prekročí ťažko definovateľná hranica, ktorá bude znamenať vznik nového posthumánneho druhu. Na druhej strane, dnešným dominantným postojom, priam paradigmou, medzi sociálnymi a humanitnými vedcami je antiesencializmus – nejestvujú žiadne vopred dané podstaty/esencie, či už od Boha alebo od prírody, a rovnako tak nejestvuje ani vopred daná ľudská podstata (cf. známy Sartrov slogan). Podľa temer všeobecného postoja humanitných a sociálnych vedcov ten, kto ešte aj dnes operuje s pojmom ľudskej podstaty, sa dopúšťa intelektuálneho hriechu esencializmu a ak túto podstatu spája s genetickou informáciou, dopúšťa sa navyše hriechu genetického determinizmu. Potom je však namieste otázka, prečo sa antiesencialistickí sociálni a humanitní vedci obávajú zmeny niečoho, čo podľa nich nejestvuje, resp. je len prekonaným ideologickým konštruktom. Prečo sa máme obávať manipulácie s ľudským genómom, keď ľudská podstata (pokiaľ niečo také vôbec existuje) nie je viazaná na gény? Pokiaľ sú všetci nominalistami, prečo sa obávajú o ľudský druh, keď v existenciu druhov neveria? Koniec metafyzikovej poznámky.

Vylepšovanie človeka

Vylepšovanie človeka sa dnes zvyčajne člení do troch kategórií: na mechanické (vrátane kybernetického), chemické a biologické (vrátane genetického). Ponechajme v tejto prednáške stranou prvé dve kategórie a sústreďme sa na problematiku vylepšovania človeka pomocou genetických manipulácií.

Posledné roky sa veľa diskutuje o rozlíšení medzi vylepšovaním terapeutickým, ktoré je eticky prijateľné, a neterapeutickým, ktoré eticky prijateľné nie je. V tieni tejto diskusie podľa mňa zostáva oveľa dôležitejšie rozlíšenie medzi dedičným a nededičným vylepšovaním. Dedičné vylepšenie je také, keď sa prenáša z generácie na generáciu. To je vtedy, keď sa pozmenia gény v tzv. línii pohlavných buniek. Okrem tohto existuje možnosť genetického vylepšenia somatických buniek (tvoria drvivú väčšinu buniek tela), ktoré sa medzigeneračne neprenáša. Tento typ genetického vylepšenia je viazaný len na konkrétneho jednotlivca, ktorý bol vylepšovaný. To sú známe prípady tzv. génovej terapie, keď je pacient vyliečený z cystickej fibrózy vnesením normálnych (nepoškodených, „zdravých" génov) do buniek pľúc, kde nahradia poškodené gény. Táto zmena sa však nedostane do pohlavných buniek, z ktorých vzniká nová generácia. Potomkovia takto vyliečeného pacienta budú stále nositeľmi poškodeného génu, a preto budú naďalej trpieť na cystickú fibrózu. Tomu by sa dalo samozrejme zabrániť tým, že by sa gény pacienta opravili aj v jeho pohlavných bunkách. Potom by už všetky nasledujúce generácie boli z cystickej fibrózy génovo vyliečené.

Až donedávna v tejto veci platil konsenzus ako medzi vedcami, tak aj etikmi, že manipulovanie s genetickou informáciou ľudských pohlavných buniek musí zostať tabu. V poslednej dobe, predovšetkým so vznikom hnutia transhumanizmu, sa táto etická dogma stala predmetom kritiky. Tradičný argument odporcov genetického zasahovania do genómu pohlavných buniek poukazoval na to, že stále vieme zúfalo málo o ľudskej genetickej informácii, a preto akýkoľvek zásah do jej krehkej a tisícročiami pomalou biologickou evolúciou vybalansovanej komplexnosti, môže viesť jedine ku katastrofe.

Etik však môže namietať, že otázka bezpečnosti sa v tomto argumente chybne zamieňa za etiku. Etický problém génových manipulácií spočíva skôr v otázke, ako ju položil Hans Jonas – či môžeme prijímať zodpovednosť za budúce generácie. Či máme právo určovať genetický profil budúcich pokolení, bez ich vedomia a informovaného súhlasu, v situácii, ktorú Jonas

charakterizuje ako absenciu reciprocity práv a povinností, na ktorom spočíva celý náš etický diskurz. ([2], 73)

Tento argument zodpovednosti za budúcnosť však vo všeobecnosti neobstojí. Marc Lappé napríklad argumentuje, že nemožnosť dovidieť všetky konzekvencie, ktorými by naše dnešné činy mohli ohroziť blaho (*well-being*) budúcich generácií, nemôže byť etickým zdôvodnením všeobecného zákazu zasahovať do dedičnej informácie človeka, pretože takýto zákaz by bol to isté ako nedovoliť ľuďom mať vlastné deti. ([3], 160) Harris argumentuje podobne. Paradoxne k tomu využíva argument zodpovednosti voči budúcim generáciám, ibaže ho otáča o 180 stupňov. Podľa neho nezodpovedné nie je vylepšovanie budúcich generácií, ale ich nevylepšovanie. Vylepšovanie ľudí je preto morálnym imperatívom, našou povinnosťou ([4], 19 – 35).

Voči Jonasovmu a Habermasovmu argumentu komunikačnej asymetrie medzi generáciami Harris argumentuje, že tu nejde o principiálne nič nové, že s takouto asymetriou sa stretávame úplne bežne v každodennej praxi a nepociťujeme to ako etický problém. Rodičia sa bežne rozhodujú za svoje deti, napríklad keď za ne súhlasia s ich očkovaním tesne po pôrode, pričom nie je na 100 % vylúčené, že dieťa v dôsledku očkovania nezomrie. V medicínskej praxi sa bežne vyskytujú situácie tzv. predpokladaného súhlasu (*proxy consent*), keď sa lekári riadia tým, čo je najlepšie v pacientovom záujme, bez toho, aby mali jeho súhlas, napríklad v situácii, keď pacient nie je schopný takýto súhlas dať (je v kóme). Na Habermasovu adresu Harris ironicky poznamenáva, že aj keď možno dedičné genetické manipulácie spôsobia, že jedinec nebude patriť do univerza morálnych bytostí (o čom však Harris pochybuje), ešte stále pre takéhoto jedinca bude „obrovskou výhodou, že bude patriť do univerza zdravých bytostí". ([4], 141)

Bolo by určite nezodpovedné voči budúcim generáciám, tvrdí Harris, keby sme dnes zakázali ich prarodičom, aby ich, hoci aj pomocou techník génového inžinierstva, raz a navždy zbavili náklonnosti ochorieť na niektoré nemoci. Paradigmatický príklad, ktorý v tejto súvislosti uvádza (rovnako tak aj spoluobjaviteľ DNK James Watson) je možnosť získať odolnosť voči HIV vírusu, prípadne rakovine, vďaka genetickému zmodifikovaniu imunitného systému už v línii pohlavných buniek. V laboratóriu nositeľa Nobelovej ceny za medicínu Davida Baltimora na MIT sa pokusy tohto typu uskutočňujú na zvieratách. Podľa Harrisa tak ako nemôže byť žiadna etická námietka voči prevencii nejakej choroby, nemôže byť podľa neho ani principiálna etická námietka proti prevencii voči chorobe AIDS. ([4], 22)

Problém tohto argumentu vidím v tom, že nie je tak univerzálny, za aký ho považuje Harris, a preto nie je všeobecnou obhajobou vylepšovania ako takého. Nebude napríklad platiť pre vylepšovanie kognitívnych schopností. Už dnes si milióny ľudí, predovšetkým univerzitných študentov, vylepšuje svoje mentálne funkcie pomocou chemických neurostimulátorov. Ako ukázal jeden nedávny prieskum časopisu *Nature*, až 20 % respondentov zo 60 krajín sveta sa priznalo, že používa lieky ako Ritalín, Adderall či Provigil, aby si týmto zlepšili pamäť a schopnosť sústrediť sa. ([5]) V tomto prípade sa lieky určené na liečbu detí s poruchou pozornosti sprevádzanou hyperaktivitou (ADHD) zdravými dospelými jedincami využívajú na vylepšenie študijnej pozornosti vysoko nad normál. Kognitívne vylepšovadlá (*enhancers*) podľa všetkého ponúkajú pozičnú výhodu pri vedomostných testoch na univerzitách a zatiaľ sa neprikročilo k tomu, aby sa tomuto mentálnemu dopingu zabránilo. Harris v tom však nevidí zásadný problém. Podľa neho legalizovanie a sprístupnenie akéhokoľvek vylepšovania pre každého, vrátane kognitívneho, by pozičné výhody neutralizovalo. Na námietku, že sa to bude týkať len tých bohatých, odpovedá, že tak ako postupne zlacneli mobily na úroveň, keď si ich prakticky môže dovoliť každý, zlacnejú aj ostatné ľudské vylepšovadlá natoľko, že sa stanú dostupné pre všetkých.

Sociálno-politické konzekvencie vylepšovania

Situácia však môže byť eticky oveľa komplikovanejšia, ak sa kognitívne vylepšovanie bude dosahovať pomocou genetických manipulácií. Harris obhajuje právo rodičov vylepšovať okrem seba samých aj kognitívne schopnosti svojich detí pomocou génovej manipulácie pohlavných buniek. Ignoruje fakt, že sa týmto nastolí selekcia v pozitívnej spätnej väzbe, známa ako „runaway selection", a súčasne sa spustí mechanizmus disruptívnej evolúcie, ktorý pomerne veľmi rýchlo povedie k vytvoreniu dvoch subpopulácií s dvoma diverzifikujúcimi genofondmi. Jednu, novovznikajúcu a rozsahom oveľa menšiu populáciu, ktorú môžeme nazvať **genetickou aristokraciou** (Lee Silver ich nazýva *GenRich* [6]) a druhú väčšinovú populáciu, ktorú môžeme nazvať **„genetickými naturščikmi"** (*Naturals* u Silvera). Kognitívne vylepšení jedinci vďaka pozičnej výhode vyštudujú najprestížnejšie univerzity (na ktorých neskôr budú študovať už len kognitívne vylepšení študenti) a postupne obsadia vďaka svojím schopnostiam a vedomostiam kľúčové pozície v spoločnosti, pochopiteľne so zodpovedajúcimi platmi, čo im

umožní, aby si mohli dovoliť ešte modernejšie a ešte drahšie vylepšovadlá, keďže už nebudú súťažiť s naturščikmi, ale medzi sebou. To najlepšie, čo budú môcť urobiť pre svoje deti, bude, že im odkážu svoje vylepšené gény, a to nielen kognitívne, ale aj také, ktoré z ich potomstva urobia zdravších, krajších, múdrejších a podstatne dlhšie žijúcich jedincov. Vylepšovanie každej novej generácie genetickej aristokracie nebude začínať od nuly, ale sa bude akumulovať, pretože bude stavať na predchádzajúcich genetických vylepšeniach. Dá sa predpokladať, že v dôsledku toho veľmi rýchlo dôjde k sociálnemu separovaniu oboch subpopulácií až do takej miery, že sa nakoniec aj veľmi zriedkavé zmiešané páry genetickej aristokracie a naturščikov ukážu ako neplodné. ([6], 288) Tým vznikne nový, posthumánny druh, keďže reprodukčná bariéra je jedným z najhlavnejších kritérií existencie osobitného biologického druhu.

Demokratické inštitúcie a s ním aj liberálno-demokratický typ štátu podľa Fukuyamu v dôsledku toho zaniknú. [7] Pôvodná ľudská rasa neobstojí v konkurenčnom boji s genetickou aristokraciou a bude ňou najprv podmanená a neskôr pravdepodobne úplne nahradená. George Annas v tejto súvislosti hovorí o zániku ľudských práv, pretože zanikne fundament, o ktorý sa opierajú, a neváha transhumanizmus označiť za genocídu ľudského rodu. ([8]) Podľa Fukuyamu, Annasa a mnohých ďalších genetické vylepšovania ľudí či už priame, pomocou génových manipulácií, alebo nepriame, pomocou predimplantačnej genetickej diagnostiky, treba zakázať principiálne na celom svete a hneď v zárodku, ináč budeme nezadržateľne skĺzavať po šikmej ploche do spomínanej antiutopickej budúcnosti.

Biokonzervativisti (napr. G. Annas, F. Fukuyama, L. Kaas) svojím úplným odmietaním moderného vylepšovania človeka (*human enhancement*) predstavujú extrémnu pozíciu na jednom póle názorového spektra, no rovnako extrémnu pozíciu na opačnom póle predstavujú aj transhumanisti (napr. N. Bostrom, J. Harris – pozri [9]), ktorí považujú za neetické brániť takémuto vylepšovaniu. Osobne považujem obe protichodné pozície za výzvu pre rodiacu sa bioetiku transhumanizmu, aby hľadala riešenia v jemných nuansách a diferenciách šedej zóny nachádzajúcej sa medzi týmito dvoma čierno-bielymi názorovými postojmi.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. LPP-0017-06.

Literatúra

[1] FUKUYAMA, F.: Transhumanism. In: *Foreign Policy*, No. 144 (Sep. – Oct., 2004), s. 42 – 43
[2] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOYMENH 1997.
[3] LAPPÉ, M.: Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line. In: *Bioethics: An Anthology*. Kuhse H. a P. Singer (eds). Oxford: Blackwell Publishers 1999, s. 155 – 164.
[4] HARRIS, J.: *Enhancing Evolution*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2007.
[5] STIX, G.: Turbocharging the Brain. In: *Scientific American* (October 2009), s. 47 – 48.
[6] SILVER, L.: *Remaking Eden*. New York: Avon Books, Inc. 1998.
[7] FUKUYAMA, F.: *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux 2002.
[8] ANNAS, G. Genism, Racism and the Prospect of Genetic Genocide. In: *The Future of Values*. J. Bindé. Paris and Oxford-New York, UNESCO and Berghahn Books 2004, s. 284 – 288.
[9] SAVULESCU, J. and N. BOSTROM, Eds.: *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press 2009.

Prof. RNDr. Peter Sýkora, PhD
Katedra filozofie a Centrum pre bioetiku FF UCM
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
sykora@infovek.sk

Ekologická problematika v sci-fi a ideály ekologickej etiky

Zlata Androvičová – Attila Rácz

Ecological task in sci-fi and ideals of ecological ethics
A comparison of ecological catastrophe in sci-fi with a global ecological crisis in academic prognosis and with regulative ideal conceptions of ecological ethics, which would lead to an ecological bearable society, meets with a problem of differentiation between fiction and reality, realism and utopia of moral ideals.

Diskurz o ekologických a environmentálnych problémoch pokračuje naďalej i vo forme „zápasu" o svetovú verejnú mienku. Na jednej strane ekologickí aktivisti, ekofilozofi a mnohí vedci – ekológovia, klimatológovia, morskí biológovia atď. upozorňujú na nástojčivú potrebu riešiť globálnu ekologickú krízu. Proti nim tzv. ekoskeptici, spochybňujú reálnosť záverov odborníkov o zmenách pozemskej prírody a ich civilizačných príčinách, ako i hodnotenie závažnosti ekologických problémov a návrhy možných stratégií odvrátenia ekologickej hrozby. V tejto polemike sa často namiesto vecnej a racionálnej argumentácie využívajú „metódy", ako je znevažovanie osoby či osôb "z druhého tábora" (pripisovanie zištných úmyslov), zužovanie názorovo rozmanitého spektra ekologického myslenia na jeden prístup, spochybňovanie tvrdení oponentov účelovým výberom faktov, ironizovanie, vyhlasovanie názorov ekológov, vedeckých prognostikov a koncepcií budúcnosti za pseudovedu, či čistú fantastiku. Neraz sú idey a závery odborníkov jednej oblasti poznania kritizované zo strany odborníkov, ktorí sú kompetentnými v oblasti inej. Podľa filozofa Bocheńského autorite časom hrozí sebaklam, že je autoritou vo všetkých oblastiach. Za zvlášť nebezpečný ho považuje u verejne známej osobnosti, lebo tá môže ľahko manipulovať mienkou ľudí (pozri [1]).

Je signifikantné, že ekoskeptici pochádzajú najčastejšie z radov ekonomických expertov a reprezentantov politického myslenia a zoskupení zainteresovaných na „status quo" fungovania a smerovania spoločností západného civilizačného okruhu. Príkladom využitia spomenutých „metód" v polemike je kniha politológa P. Johnsona *Nepřátelé společnosti*. *V* kapitole Ekologická panika kriticky analyzuje niektoré z tendencií vo veľmi rôznorodej palete prístupov v ekologickom myslení a hnutí, vyvolávajúc dojem, že ide o jeho všeobecne rozšírené znaky, redukuje rôznorodosť prúdov v ekologickom myslení, odlišujúcich sa predovšetkým v otázke stratégií rie-

šenia ekologickej krízy. Za všeobecné znaky ekologického myslenia a hnutia považuje – citeľnú nedôveru k ekonomike voľného podnikania (najmä pre vyvolávanie „márnotratných chúťok“ u obyvateľstva), „iracionálny strach z vedy“, hlásanie ekologickej eschatológie, zveličovanie schopnosti človeka zamorovať životné prostredie a podceňovanie schopnosti prírody uviesť veci do normálneho stavu, svojvoľné narábanie s číselnými údajmi. Na margo posledného sám autor na predchádzajúcej strane urobil záver o odhade vedcov o emisiách CO_2 z výfukových plynov na 200 až 300 miliónov ton ročne, že tieto emisie „nezpůsobují žádné zvýšení průměrných koncentrací kysličníku uhelnatého v atmosféře, jelikož tento plyn (stejně jako kysličník siřičitý) vytváří příroda v nekonečně větším množství než člověk.“ ([2], 89) Pýtame sa, ako vyplýva z toho, že príroda produkuje veľké kvantá CO_2 a SO_2, záver, že náš civilizačný príspevok emisií sa v globále stratí? Johnsonovo nasledujúce konštatovanie, že CO_2 z výfukových plynov ani nestúpne do atmosféry, ale zostane pri zemi, kde sa oň postarajú miestne úrady, svedčí o neschopnosti (neochote?) uvažovať systémovo, ostrými hranicami sa tu oddeľuje globálne prostredie od mezo-prostredia a prostredia lokálneho. Lineárne sledujúc vzťah medzi CO_2 produkovaným človekom a atmosférou Zeme, prehliada sa pôsobenie CO_2 v lokalite na zdravie ľudí, zvierat a rastlín a ich (u flóry napr. produkčný) význam pre zloženie atmosféry. A ďalej, na označenie ekologického myslenia a hnutia používa výraz „ekologická lobby“, vyvolávajúc zdanie, akoby išlo o spoločenstvo sledujúce svoje zvláštne skupinové záujmy. Johnsonov prístup prezentuje neodôvodené zovšeobecňovanie ([2], 83 – 98). Napríklad silná až „revolučná“ nedôvera voči kapitalizmu je prítomná v tzv. sociálnej ekológii, ale nie vo všetkých ostatných koncepciách. Podľa L. Ferryho v ekologickom myslení a hnutí nájdeme všetky možné aktuálne politické pozície od eko-fašizmu až po stúpencov ekonomiky voľného trhu a demokracie. K posledným sa radí aj sám Ferry. ([3], 70 – 118) Zovšeobecnenie neplatí ani o „iracionálnom strachu z vedy či techniky“, ktorý je charakteristický iba pre tzv. hlbinnú ekológiu (Macyová, Session) hlásajúcu návrat k prírode. Lovelockova teória Gaie, ale i iné prístupy sa o vedu priamo opierajú. Tak by sme mohli pokračovať. Pozorný čitateľ si všimne, že autor v bohatom zozname literatúry z najrôznejších oblastí od psychiatrie cez históriu k umenovede neuvádza dielo žiadneho významného ekofilozofa či ekológa. Z vyvolávania ekologickej paniky viní Johnson najmä prognostikov: „Vědeckotechnické prognózování, kterému se někdy říká futurologie, je dobým příkladem pseudovědy.“ ([2], 90) Johnson neuznáva

fakt, že budúcnosť je jednoducho otvorená, a preto sú všetky jej predpovede pravdepodobnostné. Vedecké prognózy budúcnosti (na rozdiel od proroctiev založených na fatalistickom či deterministickom názore, že budúcnosť už je „naprogramovaná“ a vizionár ju „uzrie“) nedosvedčujú svoju pravdivosť tým, že sa naplnia. Ich poslaním je dosiahnuť také zmeny v myslení a činnostiach ľudí, ktoré povedú k eliminácii aspoň časti hroziacich negatívnych tendencií vývoja. „Proroctví skázy je formulováno proto, aby zabránilo jeho naplnění...“ ([4], 180) Potvrdenie sa negatívnej prognózy budúcim vývojom svedčí skôr o jej zlyhaní v tom zmysle, že nezískala v spoločnosti dostatočnú vážnosť, a teda neviedla k účinným opatreniam. Z tohto pohľadu sa prognostická štúdia *Hranice rastu* „potvrdila“ tým, že aj vďaka spôsobu, jazyku a použitým metódam oslovila politické a ekonomické elity svojej doby. Práca vyvolala kritické odozvy aj v radoch ekologických skupín, i keď z podstatne iných dôvodov. Ekofilozof A. Naess uvádza na pravú mieru ich základné námietky voči *Hraniciam rastu* (napr. správu financoval veľký priemysel, nebrala do úvahy rozdiely medzi bohatými a chudobnými krajinami, nezohľadnila vykorisťovanie chudobných bohatými), poukazujúc na dobové metodologické, technické i poznatkové možnosti prognostiky 70. rokov a konštatuje: „A já neznám nic lepšího, než šířit co nejvíce zprávy typu Meze růstu“. ([5], 221)

Druhým príkladom nekorektného polemického diskurzu ekoskepticizmu je práca V. Klausa „Modrá, nikoli zelená planeta“. Známy ekonóm a politik sa snaží dokázať čisto prirodzené príčiny skleníkového efektu a globálneho otepľovania, opierajúc sa o názorovú menšinu vo vedeckej komunite klimatológov a ďalších prírodovedcov zaoberajúcich sa klimatickými zmenami ([6], 93 – 121). Klaus zanedbáva zásadu vedeckej argumentácie, že všetky tvrdenia musia byť zdôvodnené, teda aj priklonenie sa k menšinovému názoru. Klaus, tak nerobí. Čitateľovi sa ponúka domnienka, že v pozadí Klausovho výberu stoja politické či osobné záujmy, prípadne Bocheńského „sebaklam autority“. Druhý Klausom zanedbaný aspekt je praktický. Cez vyvrátenie názoru o civilizačnom príspevku ku globálnemu otepľovaniu sa snaží odmietnuť akékoľvek zmeny súčasných trendov hospodárskeho a spoločenského vývoja. Na otázku „Co dělat?“ odpovedá: „První a vlastně jedinou rozumnou odpovědí na otázku, která je v názvu této závěrečné kapitoly, je: nic, respektive nic zvláštního.“ ([6], 121) Lenže aj v hypotetickom prípade, že by sa menšinové tvrdenia o čisto prirodzených príčinách globálneho otepľovania ukázali ako pravdivé, globálne otepľovanie pokračuje a stavia spoločnosť pred úlohu prispôsobiť sa meniacim sa prí-

rodným podmienkam, a teda uskutočňovať zmeny a opatrenia. Linearita, mechanicizmus a čisto analytické prístupy od novoveku zakorenené v západnom myslení vedú Johnsona k nesplniteľnému nároku presných predpovedí budúcnosti (a pripodobeniu prognózovania prorokovaniu), Klausa od premisy o čisto prirodzených príčinách globálneho otepľovania k záveru o zbytočnosti opatrení, ktoré by umožnili ľudstvu pripraviť sa na zmeny klímy. Našťastie nie všetci ekonómovia sú v zajatí úzko ekonomického štýlu myslenia. Laureát Nobelovej ceny za ekonómiu J. Stiglitz sa v súvislosti s otázkou chudoby a bohatstva krajín vystavených globálnemu otepľovaniu vyjadril takto: „Globálne otepľovanie je príliš závažné na to, aby sa stalo rukojemníkom ďalšieho pokusu o vyšťavenie chudobných". ([7], 15)

Dôsledkom nekorektných spôsobov polemiky „ekologistov" a „ekoskeptikov" je spochybnenie vedy v očiach verejnosti. Aj tie najdôkladnejšie vedecky podložené výskumy sa časťou verejnosti vnímajú ako vedecká fantastika. Alebo ešte s menším záujmom. Veď umenie má obdivuhodnú schopnosť pôsobiť na postoje človeka. V oblasti ekologickej osvety môžu byť preto umelecké podoby spracovania ekologickej problematiky účinnejšie než celá veda. Aj keď svet vedy a svet umenia bývajú vnímané ako celkom odlišné duchovné oblasti, nie sú ani zďaleka oddelené ostrými hranicami. Vedecká fantastika, predovšetkým jej súčasť „science-fiction" (ďalej sci-fi), býva chápaná ako akýsi most medzi vedou a umením. Autormi sci-fi boli aj vedci a filozofi. Za zakladateľov žánru sa považujú H. G. Wells a J. Verne, hovorí sa o wellsovskom a verneovskom prúde v žánri sci-fi. Verne býva označovaný za zakladateľa racionalistického prúdu postaveného na apologetike vedy a techniky. Sci-fi sa od svojho počiatku zaoberá výsledkami vedeckého bádania a technickými snahami, presnejšie ich efektmi a dôsledkami. A keďže ide o diela dramatické, dokonca dobrodružné, spravidla tematizujú výsledky a efekty problematické, nebezpečné, alebo dokonca katastrofické a zhubné. Každý výsledok vedeckého objavu alebo technickej práce je zneužiteľný a sci-fi sa obvykle zameriava práve *na toto neustále hroziace zneužitie*. Tak sa do modernej sci-fi premieta 500 rokov stará faustovská legenda.

Sci-fi môže podporovať šírenie vedeckých i pseudovedeckých názorov. Zatiaľ čo veda kriticky priznáva neúplnosť vlastného poznania a vystavuje falzifikácii všetky svoje tvrdenia, pseudoveda rada predstiera úplné osvojenie si poznania. V súčasnej sci-fi produkcii určitý segment fantastiky, určití autori, literárni aj filmoví, systematicky podporujú skôr šírenie pseudovedy. Jeden z najvýznamnejších autorov tohto žánru, Ron Hubbard,

dokonca založil scientologickú cirkev, nesmierne vplyvnú organizáciu, ktorú mnohí vnímajú ako vážnu protispoločenskú hrozbu. Pseudoveda vzniká v oblastiach, do ktorých veda prenikla len veľmi málo. Priťahuje ju problém ľudského vedomia, obzvlášť jeho predpokladaných presahov v priestore a čase – telepatia, telekinéza, reinkarnácia. Aj budúcnosť je oblasťou, kde vedecké prognózy nutne zostávajú pravdepodobnostné. Preto téma predvídania budúcnosti priťahuje tak pseudovedu, ako aj sci-fi produkciu.

Uvedené všeobecné tendencie sa prejavujú aj v sci-fi s ekologickou problematikou (ďalej ekologická sci-fi). Domýšľajúc ju do jej najvzdialenejších dôsledkov, predstavuje vízie budúceho sveta poznačeného ekologickou katastrofou, prirodzene, patrične dramatizuje. Preto sa v nej zväčša stretávame s apokalyptickými predstavami budúcnosti človeka či prírody (ba aj celého vesmíru), zvyčajne v dvoch typoch scenárov. V prvom je príroda totálne zdevastovaná a ľudstvo prežíva tiež len v deformovanej podobe, či už doslovne (človek znetvorený v dôsledku mutácií) alebo v jeho sociálnej existencii (diktatúra, totalitná spoločnosť prípadne alternatíva úpadku k primitívnej kmeňovej spoločnosti). V druhom scenári (televízny seriál Vesmírna loď Galaktika, filmy Terminátor, Matrix...) prevláda téma „konca sveta", hrozí blízky zánik celej planéty (Zeme) a ľudstvo sa zachraňuje únikom z umierajúcej Zeme a hľadá nový domov. Umieranie života na zemi je vo väčšine prípadov spôsobené buď priamo ľudskou činnosťou, alebo jej nezvládnutými dôsledkami (napr. vojna robotov a ľudí). Príkladom prvého scenára je film Deň po zajtrajšku (The day after tomorrow), ktorý prezentuje snaženia autorov ekologickej sci-fi o umelecké stvárnenie niektorých globálnych problémov ľudstva (tu globálneho otepľovania).

Zaujímavým príspevkom do ekologickej sci-fi je kniha českého spisovateľa V. Párala „Válka s mnohozvířetem" (pozri [8]). V nej sa totiž tematizuje nielen vonkajšie znečistenie okolitej prírody, ale aj etické znečistenie človeka. Dej sa odohráva v západných Čechách v neurčitom, ale súčasnom období. Po tom, čo hladina znečistenia prerástla istú hranicu, sa zo smogu začínajú tvoriť hnedé mračná, z ktorých prší hnedá hmota „masit". Na zemi sa začne formovať do pohybujúcich sa útvarov, neskôr do postáv podobných ľuďom (ale i mlokom), ktoré sú už voči zvyšným obyvateľom veľmi agresívne. Na napadnutom človeku sa začnú objavovať hnedé výrastky – iná forma „masitu" zvaná MZV – mnohozviera. Postihnutí mnohozvieraťom zjedia obrovské množstvo jedla a vypijú kvantá vody – tým mnohozviera živia a to získava nad nimi kontrolu. Začnú v nich prevažovať zlé ľudské vlastnosti. Sú sebeckí, pažraví, agresívni atď. Zbaviť sa parazita je možné

telesným cvičením. Ľudia sú nútení zjednotiť sa a bojovať proti „mnohozvieraťu". Dej končí síce víťazstvom ľudí, avšak nepoučili sa – továrne ďalej vypúšťajú jedovaté plyny, cigarety sú opäť v móde, autami sa znova jazdí zbytočne… V „mnohozvierati" sa koncentruje všetko na človeku zlé – od pasivity televíznych divákov cez náruživý sex , alkoholizmus a fajčenie až po agresivitu. Hlavným poslaním Páralovho románu bol morálny apel. To ho približuje k ekologickej etike.

Ekologická etika sa popri hľadaní princípov a pravidiel (a spôsobov ich racionálneho zdôvodnenia) pre oblasť vzťahu človeka k prírode snaží aj presvedčiť širokú verejnosť o potrebe ich prijatia. S cieľom zvýznamniť ekologickú problematiku využíva tiež obrazy ekologickej katastrofy a negatívnych environmentálnych dôsledkov ľudských činností. Aké sú efekty a problémy tejto stratégie? Prvý problém týkajúci sa „ekologickej osvety" nastáva v súvislosti s nadmierou mediálnych a iných virtuálnych informácií, ktorým je dnešný človek vystavený. Vplyvom množstva masmediálnych obrazov reálnych i fiktívnych katastrof a nešťastí rôzneho druhu popretkávaných bezvýznamnými informáciami z reklamy sa divák stáva stále viac „necitlivý" voči virtuálne podávanému nešťastiu, stráca schopnosť rozlíšiť realitu a fikciu, významné a bezvýznamné. Rýchlosť striedania závažných a nepodstatných informácií o blízkom i vzdialenom, skutočnom i fiktívnom mu neposkytuje čas na spracovanie informácie, nemá možnosť zaujať k nej osobný postoj, pýtať sa, čo by vlastne mal a mohol urobiť. A tak nerobí nič. Preto predpokladáme, že vyšší efekt vplyvu na postoje môže mať umelecký obraz v „ekologickej sci-fi", ktorý cez estetický zážitok osobné postoje vyvoláva. Aj ekologická sci-fi ukazuje určité ideály a vzory, hrdinov, ktorí sú tvoriví, vynaliezaví, empatickí a pomáhajúci druhým, atď. Poskytuje *tradičnú schému ľudských príbehov – boj dobra so zlom* ako významnú súčasť umenia od mýtu až podnes. Môže tak motivovať diváka k stotožneniu sa s dobrom, ovplyvniť jeho postoje. Pravda, ak v duchu Aristotelovej *Poetiky* poučujúc zabáva, zabávajúc, poúča. V takom prípade nielen zarobí producentovi či autorovi peniaze, ale môže i ovplyvniť ekologické postoje.

Druhý problém účinnosti odstrašujúcich vízií budúcnosti vo formovaní ekologických postojov sa týka miery, do akej ešte fungujú. Využitie informácií o reálnych i možných negatívnych dôsledkoch vplyvu moderného človeka i spoločnosti na prírodu v ekologickej etike je z jednej strany oprávnené. Nahrádza „skúsenosť so zlom" ako významný prvok morálnej inovácie a zmeny. Slovami Jonasa – až v reflektovaní zla, pred ktorým sa treba

uchrániť, sa ozrejmuje dobro. ([4], 317) Aj F. Ewald zdôvodňuje význam „skúsenosti zla“, ale v sociálnom kontexte demokratickej spoločnosti. Z princípu slobody svedomia, ktorý zaväzuje štát k tolerancii a k rešpektovaniu plurality hodnôt, vyplýva, že spoločenské zákony a pravidlá majú zakazovať nežiaduce, ale nemôžu neprikazovať žiaduce ([9], 559 – 560). Hranice tolerancie voči rozmanitým konceptom života sa vymedzujú zákonmi zakazujúcimi také formy prejavov názorov, životných štýlov a činností, ktoré ohrozujú iných ľudí a ich možnosť žiť podľa vlastného svedomia, ktoré môžu mať „tak alebo onak“ ([10], 87). Dokonca aj vtedy, ak to „onak“ znamená niečo iné ako autonómiu osobnosti. Na tendenciu povyšovať partikulárnu hodnotu autonómie na „pozitívnu povinnosť“ poukazuje P. Korený ([10], 130).

Ekologicky zodpovedné správanie a konanie však nemôže byť podopreté len negatívnymi víziami a kritikou nebezpečných trendov. Inak povedané: v ekologickej etike potrebujeme aj pozitívne mravné ideály. Bez nich môžu negatívne obrazy budúcnosti pôsobiť kontraproduktívne, vyvolávať depresiu, beznádej a strach. A na nich sa môžu zakladať rozmanité hodnotové postoje: od pasívnej rezignácie, cez hedonistické radovánky využitia posledných možností po únik do inej reality – virtuálnej, konzumnej, drogových ilúzií či náboženskej spásy (apokalyptické vízie ekologickej katastrofy už používajú vo svojej agitácii napríklad jehovisti). Nutnosť pozitívnej motivácie k ekologicky zodpovednému životu zdôvodnil ekofilozof A. Naess vo svojej koncepcii identifikácie, ktorá umožňuje sebarealizáciu nášho rozšíreného – ekologického Ja. Podľa Naessa sa v západných sociálnych vedách výraz sebarealizácia používa najčastejšie pre súťaživý rozvoj vlôh osobnosti a sledovanie špecifických záujmov indivídua, vychádza sa z príliš úzkej koncepcie Ja (self). Dôsledkom je striktné rozlišovanie egoizmu a altruizmu, ktorý sa chápe ako obetovanie vlastných záujmov. Ak však vyjdeme z koncepcie rozšíreného Ja, potom „Netřeba altruizmu vůči těm, s kterými se identifikujeme“ ([11], 1044). Naessov prístup dobre vysvetľuje, prečo sa v západnej kultúre eko-etický ideál dobrovoľnej skromnosti nemôže tešiť popularite. Azda preto doplnil morálny ekológ E. Kohák k princípu dobrovoľnej skromnosti (prezentovanému prvýkrát v USA R. Carsonovou) aj výberovú náročnosť ako druhý regulatívny princíp eko-etického ideálu. Zvlášť viditeľná je potreba pozitívnych vzorov a ideálov v ekologickej výchove. Nemecké výskumy v oblasti environmentálnej výchovy ukázali, že v environmentálnej výchove a vzdelávaní chýbajú pozitívne návody a vzory ([12], 67 – 78).

Literatúra

[1] BOCHEŃSKY, J. M.: *Stručný slovník filosofických pověr*. Praha: Aeterna 1993.
[2] JOHNSON P. *Nepřátelé společnosti*. Brno: Rozmluvy 1999.
[3] FERRY, L.: *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset, 1993.
[4] JONAS, H. 1997, 180) *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOMENH, 1997.
[5] NAESS, A.: *Ekologie, pospolitost, životní styl*. Tulčík 1996.
[6] KLAUS, V.: *Modrá, nikoli zelená planeta*. Praha: Dokořán, 2005.
[7] STIGLITZ, J.: Boj proti zmene podnebia závisí od bohatých. In: *Pravda z* 12. 12. 2007, s. 15.
[8] PÁRAL, V.: *Válka s mnohozvířetem*. Praha: Československý spisovatel, 1983.
[9] EWALD, F.: *L'Etat Providence*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1986.
[10] KORENÝ, P.: *Právo na slobodu svedomia*. Nitra: UKF v Nitre, 2008.
[11] NAESS, A.: Identifikace jako zdroj hlubinných ekologických postojů. In: *Filosofický časopis* 1993/6, s. 1036 – 1053.
[12] PFLIGERSDORFFER, G.: Relevantnosť ekologického poznania pre správanie, ktoré je v súlade so životným prostredím. In: *Environmentálna výchova v škole a v rodine*. Bratislava: Goethe Institut, 1993, s. 67 – 78.

Zlata Androvičová, CSc., Mgr. Attila Rácz
Katedra spoločenských vied FEE TU vo Zvolene
Masarykova 24
96053 Zvolen
zandrovicova@gmail.com attilaracz@azet.sk

Sociálne mýty vzdialenej budúcnosti

Oliver Brezinský

Social myths of the distant future
In this article author concerned with the perception of the future of human society in the science-fiction works. He studies a future as a phenomenon in literature and he shows some characteristic attributes of it. On the examples of the works of Isaac Asimov and Frank Herbert he presents two different approaches of future of human being and human society.

Obyčajný človek má tendenciu vnímať budúcnosť a vedeckú fantastiku ako pojmy, ktoré spolu úzko súvisia, či dokonca chápe science-fiction ako „literatúru o budúcnosti". Na jednej strane to je pochopiteľné – vedecko-fantastické diela často využívajú vedecké poznatky i technologické novinky ako dôležité výrazové prostriedky, ktoré často tvoria neoddeliteľnú súčasť deja. Prostredie bližšej či vzdialenejšej budúcnosti pritom vytvára vhodný rámec i pre opis využitia takých technológií, ktoré sú v súčasnosti rozpracované iba teoreticky, prípadne ich iba začíname využívať. Na druhej strane však písanie o budúcnosti so sebou prináša množstvo problémov, týkajúcich sa najmä pokroku vo vede a v technike. 20. storočie je skvelou ukážkou týchto ťažkostí. Stačí si prečítať ľubovoľnú space operu, prípadne v našich knižniciach dostupnejšie dielo z 50. rokov 20. storočia opisujúce dobýjanie vesmíru. Napríklad počítače sa v týchto románoch a poviedkach nevyskytujú (nehovoriac o internete).

Pravdaže, verný fanúšik vedeckej fantastiky veľmi dobre vie, že diela odohrávajúce sa v budúcnosti, tvoria iba časť žánru. Napríklad dielo Julesa Verna je takmer výlučne orientované na autorovu prítomnosť, iba výnimočne sa dej jeho románov odohráva v budúcnosti.

Napokon, budúcnosť či technické zázraky iba výnimočne tvoria hlavný námet diel science-fiction. I keď ide o špecifický žáner, predsa len obsahuje témy zhodné s inými literárnymi žánrami, takže tu nájdeme osobné tragédie i situačné komédie, spoločenskú kritiku i nezáväzný brak. Mnohí autori navyše uvádzajú, že sci-fi (ale aj fantasy) kulisy využívajú pre ich schopnosť vytvoriť u čitateľa dostatočný odstup, pri ktorom väčšmi vyniknú úplne súčasné problémy, ktoré riešia postavy diela.

Budúcnosť ľudskej spoločnosti, alebo prečo autori sci-fi neveria demokracii

I tá časť vedeckej fantastiky, v ktorej nájdeme diela situované do budúcnosti, sa iba málokedy príliš vzdiali dobe, v ktorej žil (žije) autor. Budúcnosťou je tu myslený časový horizont nanajvýš niekoľkých storočí. Táto tendencia je vcelku pochopiteľná. V takomto prípade sa autor nemusí báť, že čitateľa odradí prílišnou exotickosťou prostredia, ktoré sa tak môže viac podobať tomu, čo poznáme z našej každodennej skúsenosti. Z nej môže bez obmedzenia čerpať inšpiráciu i sám autor, navyše sa nemusí namáhať s vytváraním úplne nového a cudzieho sveta, čo kladie zvýšené nároky nielen na fantáziu ako takú, ale i na kauzalitu deja, motiváciu postáv a podobne. Niektorí spisovatelia však na tieto ťažkosti nedbajú a neváhajú sa vybrať do čias, ktoré sú našej súčasnosti vzdialené tisícky, ba niekedy i milióny rokov.

Na tomto mieste musím spomenúť fenomén, ktorý sa vo svete fantastiky vyskytuje v hojnej miere. Je ním obraz feudálnej monarchie, ktorý prechádza naprieč celým spektrom vedecko-fantastickej literatúry od oddychového čítania až po vysokú literatúru. Zdalo by sa, že opisovanie budúcnosti plnej technologických zázrakov bude vsádzať skôr na inovácie i v rovine sociálno-politickej, no i v takomto prípade nájdeme množstvo diel, v ktorých demokratické zriadenie podlieha skôr rôznym obmedzeniam.[1] Príbehy opisujúce demokratické formy vlády sú vo veľkej menšine.[3] Z čoho plynie táto zdanlivá averzia spisovateľov voči demokracii, ktorú dnes predsa považujeme za najlepší známy spôsob riadenia spoločnosti?

Prvý dôvod je výlučne literárny. Prinajmenšom od čias Malloryho vnímame dobrodružný príbeh v súvislosti s postavou kráľa – mocného muža, ktorý s niekoľkými vernými bojuje proti nespravodlivosti. Tento model poznáme v historických románoch (Malloryho Artuš, alebo idealizovaný Richard Levie Srdce u W. Scotta), no trasformoval sa i do westernu ako šerif, ktorý čelí zloduchom, ktorý by chceli ovládnuť mesto a po ich porážke sa

---

[1] Typickým príkladom tohto typu spisovateľského prístupu je román R. A. Henleina *Hviezdna pechota*, v ktorom má volebné právo iba ten občan, ktorý absolvoval základnú vojenskú službu.

[3] Tu možno ako príklad uviesť americký televízny seriál Babylon 5, v ktorom i postava, ktorá v zložitej situácii, kedy sa môže stať diktátorom, po vyriešení problémov odstúpi a prenechá vládu parlamentu.

sám stáva prísnym a spravodlivým vládcom. Navyše obraz vladárskeho dvora vytvára vo vedecko-fantastickej literatúre zaujímavý anachronizmus zvyšujúci záujem čitateľa.

Druhý dôvod je spojený s autormi, ktorí vo svojom diele rozvíjajú viac vrstiev a nesústreďujú sa iba na príbeh. V ich prípade plní feudálna monarchia úlohu jednoduchého a prehľadného systému, na ktorom možno ilustrovať takmer čokoľvek. Je to systém, v ktorom je väčšina ľudí viazaná na konkrétne územie. Nemusí ísť priamo o nevoľníctvo, v oboch príkladoch ktoré uvediem, autori operujú skôr s ekonomickou náročnosťou medzihviezdnych ciest, ktorá spôsobuje výrazné pripútanie ľudí ku konkrétnym planétam. Navyše ekonomika feudalizmu je oveľa jednoduchšia, než ekonomika liberálnej spoločnosti. Napokon je to i jednoduchosť politického prostredia, v ktorom nedochádza ku kríženiu neprehľadného množstva záujmov lobistických skupín, občianskych aktivistov a profesijných organizácií. Feudalizmus veľkú časť tohto spletenca ignoruje a poskytuje tak základ pre vytvorenie modelu spoločnosti ako takej.

To je aj dôvod, prečo možno z takéhoto východiska začať budovať úvahy o budúcnosti človeka a spoločnosti. Samotný feudálny štát tu nepredstavuje ideálny ani negatívny model ľudskej budúcnosti (nebudeme sa zaoberať utópiami ani antiutópiami), ale odrazovú plochu pre snahu pochopiť našu súčasnosť, ale aj snahy o kladenie otázok o našej budúcnosti.

Od matematiky k new age

Jednou z najvýznamnejších postáv literatúry science-fiction je bezpochyby americký autor Isaac Asimov (1920 – 1992). Je autorom desiatok románov a populárno-vedeckých prác[1], množstva poviedok, jeho meno nesie i prestížna literárna ročenka. V priebehu 40. rokov napísal niekoľko na seba voľne nadväzujúcich poviedok, ktoré napokon vyšli i knižne pod názvom *Základňa* (*Foundation*). Táto kniha stojí na začiatku rozsiahlej ságy, do ktorej autor napokon začlenil i väčšinu svojich iných diel a vytváral ju až do svojej smrti.

Dej *Základne* sa odohráva na pozadí kolonizovanej a pomerne husto osídlenej galaxie zjednotenej vo forme absolutistickej monarchie. V čase najväčšej krízy impéria sa objavuje geniálny matematik, ktorý vytvorí nový vedný odbor, akúsi zmes teórie pravdepodobnosti, psychológie a sociológie, pomocou ktorej možno v podstate predpovedať budúcnosť. Použitie metód tejto vedy[1] v praxi ukáže nevyhnutnosť rozpadu galaktickej monarchie, ale

naznačí aj, ako túto situáciu riešiť. Vznikajú dve vedecké základne, z nich jedna sa orientuje na rozvoj vied a technológií, úlohou druhej je neustále skúmať možnú budúcnosť.

V prvých pokračovaniach príbehu rozvíja autor myšlienku vedy ako faktoru, ktorý dokáže spoločnosť nielen formovať, ale i mimoriadne presne predikovať budúce udalosti súvisiace so spoločnosťou. Už v románe *Základňa a Ríša* však narazil na základný nedostatok svojej tézy – totiž na problém slobodnej vôle a konanie silného jednotlivca. V prvej časti románu je výrazná osobnosť ešte potlačená sociálnymi a ekonomickými faktormi, v druhej však iná individualita takmer privodí krach systému. Dôsledkom je prvá zo zmien autorovho prístupu. V tomto i nasledujúcom románe už vedci druhej základne nielen skúmajú budúce tendencie, ale na základe tohto skúmania aj aktívne (no skryto) ovplyvňujú spoločnosť.

I toto riešenie sa však po čase začalo autorovi javiť ako nedostatočné. Keď sa v 80. rokoch k sérii románov o Základni vrátil, zakomponoval do deja nový prvok, ktorý by mal predísť budúcnosti, ktorá je síce vytýčená vedeckou metódou, no budúcnosti, ktorá sa natoľko vyhýba otrasom, že sa ocitá v stagnácii. Týmto novým prvkom sú niektoré myšlienky z prostredia new age, ktorých korene možno vysledovať až k Teilhardovi de Chardin. Asimov teda vidí na základe svojich predchádzajúcich románov dve možnosti ďalších osudov spoločnosti – na jednej strane neustály živelný vznik a zánik impérií sprevádzaný násilím a na druhej strane statickú spoločnosť s dopredu naprojektovanou budúcnosťou. Riešením hodným velikána sci-fi je vytvorenie živej galaxie prepojením vedomia všetkých ľudí, zvierat, ba aj rastlín a anorganického sveta. V tomto kontexte vlastne mizne boj o moc a nahrádza sa zodpovednosťou založenou na intímnom zdieľaní skúseností druhých.

Proroci, faraóni a...

Podobným, no zároveň odlišným je svet *Duny*, šiestich románov rozpínajúcich sa na ploche takmer štyroch tisícročí. Ich autorom je taktiež Američan Frank Herbert (1920 – 1986). Nevyšiel z vedeckého prostredia ako Asimov, no pre takéto písanie mal tiež veľmi vhodnú prípravu – dlhý čas pracoval ako novinár. Napriek tomu, že napísal viacero pozoruhodných diel, zostáva *Duna* a jej pokračovania jeho najvýznamnejším dielom.

Už prvý diel naznačuje autorove ambície. Stretáva sa v ňom niekoľko vzájomne úzko prepojených vrstiev: vyzdvihuje sa tu význam ekológie, autor nám dáva nahliadnuť do tajov a intríg vysokej politiky, zamýšľa sa nad budúcnosťou náboženstva a skúma význam jednotlivca v dejinách.

Svet Duny je pritom na prvý pohľad podobný svetu Základne. I tu nájdeme galaktické impérium a predpovedanie budúcnosti. Je to však iba zdanlivá podobnosť. Vláda nie je (aspoň spočiatku) tak jasne absolutistická. Imperátor je síce jednoznačne na vrchole pyramídy, no vládnuť musí s ohľadom na ďalšie mocenské centrá (monopol vesmírnych dopravcov, obchodné združenie, politicko-náboženská organizácia, vysoká šľachta). I ono predpovedanie budúcnosti sa tu už nedeje na základe vedeckých metód, ale prostredníctvom človeka, ktorý je výsledkom genetických manipulácií a ktorý sa pomocou špecifickej drogy dostáva do prorockého tranzu.

K sproblematizovaniu predvídania budúcnosti dochádza už v úvodnom románe série. Herbert tu kladie otázku, nakoľko už samotné videnie budúcnosti môže budúcnosť ovplyvniť, ale aj do akej miery možno budúcnosť meniť. Dochádza k podobným záverom ako Asimov, no na rozdiel od neho tu predpovedaná budúcnosť nesmeruje automaticky k mieru a blahobytu, skôr naopak. Chaos a mocenské boje nedokáže eliminovať ani náboženská reforma (vo forme džihádu!), a tak autor ponúka oveľa fantastickejšiu cestu. V románe *Deti Duny* sa hlavný hrdina mení na prakticky nesmrteľného tvora, ktorý takmer tri tisíc rokov vládne celému ľudstvu. Autor sa nijako netají inšpiráciou panovníkmi starovekého Egypta. I jeho vládca je ľuďmi vnímaný nielen ako absolutistický monarcha, ale aj ako boh. Tri tisícročia pokoja však neznamenajú ideál vládnutia; sú vlastne iba prípravou na dejové i myšlienkové vyvrcholenie ságy. Stabilná no statická vláda na jednej strane ukazuje výhody mieru, no na druhej strane smeruje k stagnácii a tým vlastne k zániku ľudstva. Preto i tento božský panovník napokon zomiera, impérium sa rozpadá a nasledujúci chaos má slúžiť k definitívnemu bodu – k dospelosti ľudstva.

Záver

Napriek vonkajšej podobnosti sa koncepcie Asimova a Herberta výrazne líšia. V Asimovových dielach hrá pri formovaní jednotlivca rozhodujúcu úlohu prostredie – nielen v zmysle vplyvu rodiny a najbližšieho okolia, ale aj v zmysle sociálnych tendencií. Východiskom z tejto situácie je pritom ešte väčšie obmedzenie individuality, až po splynutie s kozmickým vedomím.

Jednotlivec tak zostáva v pozadí historických dejov (hoci sa na nich aj aktívne podieľa) a jeho zodpovednosť sa napokon mení na pochopenie a následné akceptovanie nielen spoločenských, ale aj fyzikálnych a biologických dejov.

Herbertova spoločnosť budúcnosti je postavená na opačnej téze. Budúcnosť spoločnosti sa rovnako ako u Asimova prelína s budúcnosťou ľudstva, no cesta k nej vedie cez posilnenie individuality a subjektivity jednotlivca, teda k aktívnemu uvedomeniu si spoločenskej zodpovednosti, ktorá už nie je „poznanou nevyhnutnosťou", ale priestorom na sebarealizáciu. Kým u Asimova sa jednotlivec stráca v mase, u Herberta je spoločnosť chápaná ako súhrn jednotlivcov a moment, v ktorom je celok viac ako súhrn častí, sa zakladá na „dospelosti" človeka, teda na oprostení sa od snahy využívať moc na presadenie svojich výlučne sebeckých požiadaviek.

Literatúra

[1] ASIMOV, I.: *Nadace*. Praha: AG Kult, 1990.
[2] ASIMOV, I.: *Nadace a Říše*. Praha: AG Kult 1990.
[3] ASIMOV, I.: *Druhá Nadace*. Praha: AG Kult 1991.
[4] ASIMOV, I.: *Nadace na hranicích*. Praha: AG Kult 1991.
[5] ASIMOV, I.: *Nadace a Země*. Praha: AG Kult 1992.
[6] HERBERT, F.: *Duna*. Praha: Albatros 1989.
[7] HERBERT, F.: *Děti Duny*. Praha: Baronet 1994.
[8] HERBERT, F.: *Božský imperátor Duny*. Praha: Baronet 1995.
[9] HERBERT, F.: *Kacíři Duny*. Praha: Baronet 1996.
[10] HERBERT, F.: *Kapitula Duna*. Praha: Baronet 1997.

Oliver Brezinský, PhD.
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. Bratislava
Katedra Sociálnej práce pre externé štúdium
Námestie 1. mája č.1, P.O. Box 104
810 00 Bratislava

Warpem od Čapka k Rortymu Pragmatickým vesmírem Ironie a Solidarity

Andrea Preissová Krejčí

Via Warp from Čapek to Rorty through Pragmatical Space of Irony and Solidarity
Star Trek or Star Wars has become cultural phenomena of the times, and through the social discourse they have connected sci-fi with philosophy more than we can adjut. Star Trek reflects pragmatic-structuralistic view of the world, which has been given to literature and art by Karel Čapek or Richard Rorty. It reflects Rorty´s postmodern society of liberal ironists as well as Čapek´s The Macropulos Thing. This paper refers to the legacy of both philosophers to science-fictional works.

Conrad Phillip Kottak, významný americký antropolog, považuje Star Trek za souhrn dominantních kulturních vzorců, vzešlých z mytologie Spojených států, zkráceně za novou mytologii soudobé americké společnosti. Není sám, kdo spojuje žánr science fiction, zkráceně sci-fi, konkrétně Star Trek s kulturním stereotypem, ilustrací populární kultury nebo tématem typickým pro postmoderní společnost; podobně postupuje také Stanley J. Grenz ve svém *Úvodu do postmodernismu*, kde s neskrytou lítostí nad „starým světem" dává Star Trek k dispozici jako mediální vizi postmoderního světa „nové generace", v němž kultura čerpá z různorodosti a oceňuje originální, rozdílné, nové, až bizarní na úkor jednotného a univerzálně platného, tedy paradigmatického či morálního.

Jak k nečekanému přirovnání jmenovaní autoři přišli? Kottak věří, že Star Trek je další transformací pro Ameriku fundamentálního mýtu, a sice mýtu o Dni díkůvzdání, který spojuje původně židovsko-křesťanskou mytologii a odráží víru v Boha v symbióze s vírou v překonání sebe-sama (národa, jednotlivce) skrze schopnost sociální inkluze. „Mýtus vypovídá, že Amerika a Američané nejsou jedineční jen proto, že se dovedou přizpůsobit, ale proto, že svou společnost založili na jednotě v rozdílnosti. (Již jméno, které dali svému státu: United States, dokládá původní principy americké demokracie – jednotu v rozdílnosti.) Mýtus amerických dějin každoročně prezentovaný v oslavě Dne díkůvzdání a Star Trek ilustrují americkou víru, že jednota napříč rozdílností je nezbytná pro přežití (možné kruté zimy nebo nebezpečného hlubokého vesmíru)." ([5], 350)

Kořeny reflexe výše popsaného amerického mýtu nalezneme již v předválečné americké filozofii. A právě z ní čerpal přední český meziváleč-

ný spisovatel, fantasta a autor dramat i povídek či románů s vědecko-fantastickou tématikou, která v českém prostředí neměla a nemá srovnání. Naše analogie, která by možná potřebovala prostor monografie, aby zmapovala přínos Karla Čapka české science fiction a zároveň její politicko-filozofické cíle, se možná nebude jevit jako umělá, když připomeneme několik souvislostí vážících Čapka s pragmatismem, liberalismem a kulturním relativismem. Postanalytické období amerického neopragmatismu bude pro zjednodušení v této stati reprezentováno odkazem Richarda Rortyho, filozofa, který o sobě rád tvrdil, že je spíše literárním kritikem. S Karlem Čapkem, českým současníkem Ludwiga Wittgensteina, Maxe Schelera nebo Martina Heideggera, jej spojují kořeny vyrůstající a vyživující se z půdy pragmatismu W. Jamese a J. Deweyho. Avšak nejsou to jen kořeny, které z obou myslitelů činí souputníky. Myslíme, že oba jsou v otevřené či skryté podobě zastánci obratu od filozofie k umění.

Současný filozofický diskurs svým podílníkům vnucuje představu, že metafyzické otázky jsou otázkami překonanými v aplikovaných vědách o člověku a světě. Již Rorty na počátku své „filozofické cesty" dospěl k názoru, že je „obzvlášť zajímavé zjišťovat, proč se filozofové, kteří organizují metodologické vzpoury, domnívají, že se nakonec zdárně „zbavili všech předsudků", a proč si jejich odpůrci myslí pravý opak." Pak lze stěží uvěřit, že „filozofie není jen „věcí názoru", když je ve svém úsilí dosáhnout poznání (vždy) odsouzena k nezdaru." Jak to, že liberální ironik tvrdí: „Ačkoli žádná revoluce ve filozofii nedosáhla svého cíle, ani jedna nevyšla naprázdno." ([7], 118)? Že by užitek filozofie byl vystižen v Kusánského termínu „contractio" jednotlivého v univerzálním a univerzálního v jednotlivém?

„Mýty o současné Americe jsou koncipovány z množství zdrojů, zahrnující oblíbené kulturní fantazie jako *Star Wars, Čaroděj ze země Oz* nebo *Star Trek*" ([5], 350), tvrdí výše zmiňovaný C. Ph. Kottak, najdeme obdobné mýty v české kultuře? Posuďte sami: *Válka s mloky* – mýtus o národním vzdoru, od husitství propagovaného boje se zlem, boj Davida s Goliášem; *Věc Makropulos* – mýtus o nesmrtelnosti, herojských vlastnostech, které mají být ponechány bohům, ne lidem; *Krakatit* – mýtus o lidské šikovnosti, o českém Honzovi, který měl v moci zničit svět. Konečně: *Ze života hmyzu* – jde pouze o alegorii soudobé společnosti? Copak popis hmyzího světa nepřipomíná postmoderní filozofii? Třebaže se postmoderní tvorba ve filozofii a umění brání nařčení z nihilismu a v mnoha směrech oprávněně, přesto ji charakterizuje jistá forma rozmařilosti v chaotickém úsilí o co nejkreativnější

jepičí let. Ale člověk se dosud nesmířil, a pravděpodobně ani nesmíří, s představou, že by své postavení v kosmu měl odvozovat z postavení jepice v přírodě.

Čapkův pragmatismus jistě není nijak originální, nicméně zdůraznění důležitosti a hodnoty života každého jednotlivce je nosnou kostrou celé jeho mimořádné literární tvorby. Člověk se Čapkovi stává prostředníkem mezi krutým a bezcílným světem, plným utrpení a bídy a Utopií. Jen mravný člověk věřící v možnost změny, v možnost nápravy, je nadějí pro pevnější uchopení a zakotvení dobra ve světě. Dobro, v Čapkových představách, není něčím absolutním, něčím nadsvětským nebo mimosvětským, ale záleží na lidech, na každém člověku v němž je obsaženo, kdy a jak se v našem světě uskuteční. Mravný a hodnotný je ten život, který ze sebe, byť jen v nejmenších zlomcích, produkuje pravdivé výpovědi o světě, který ho obklopuje, třebaže by byly „jen výhodou na cestě našeho myšlení" ([4], 248), a tím snad i více lidské, život, který uskutečňuje dobro ve světě, respektive nápravu věcí teď a tady. Tím se zhodnocuje a naplňuje každý, třebas obyčejný život.

Mimo jiné, právě tento model, model možného spasení člověka člověkem nebo sebe-spasení, připomíná mýtus Dne díkůvzdání. A sám autor k popisu struktury tohoto mýtu využívá prostředků typických pro science fiction (*Krakatit*, *Válka s mloky*, povídky: *Šlépěj, Šlépěje*, aj.).

Pro Čapka je tedy pragmatismus především metodou, s jejíž pomocí se dá hledat a rozlišovat pravda a díky níž dospíváme k morálnímu jednání ve světě zkušenosti. Od doby vydání Čapkovy práce o pragmatismu uplynulo bezmála století, filozofie se proměnila pod tíhou „vědeckých revolucí" či jen lidského zápalu, rozvinula se do netušených směrů, přesto velké Čapkovo téma – člověk – se nevytratilo. Vždyť myslet bez člověka by byl protimluv.

Richard Rorty si získal naše sympatie především díky své koncepci filozofie jako „literární kritiky", svým pohledem na její dějiny jako historii jednoho literárního směru, ale předně přesvědčením, že proti bolesti, krutosti a utrpení v lidské společnosti se dá bojovat výjimečnou lidskou vlastností – solidaritou. K solidaritě s bolestí druhých nás však nepřivede žádná filozofie, ani Rortyho „výchovná filosofie", ale přiblíží a zprostředkuje nám ji dle něj literatura, etnografie či žurnalistika, to jsou obory lidské činnosti, které nám mohou pomoci převést „hlas obětí utrpení" do jazyka, jemuž budeme rozumět. ([8], 104 – 105) Romanopisec, básník nebo žurnalista, to jsou Rortyho hrdinové současnosti. (srovnej [3], 1)

Právě populární kultura může učinit na poli rozšíření tolerance v multikulturní společnosti a solidarity mezi rozdílnými etniky či sociálními skupinami podstatnou práci. A seriál Star Trek se této práce v Americe ujal, což z něj učinilo kulturní fenomén doby, který neměl obdobu ani ve Star Wars či jiné literatuře a filmovém zpracování s tématikou science fiction spojené. Proč? Nezbývá než věřit, že důvodem je jeho fundamentální spojení s „americkou mytologií" vytvářející kulturní vzorec euro-americké civilizace křesťansko-židovského původu, kulturní vzorec, nerozptýlený přes všechna nebezpečí kulturní difúze v historii Spojených států, určující hodnotovou orientaci společenství, v níž liberalismus, demokracie a volná hospodářská soutěž nesmí být zpochybněny. Pro Richarda Rortyho je přínosnou hodnotou také vědomí nahodilosti našich životů, které vyvolává soucit s konkrétním člověkem, jehož utrpení jsme svědky. Bez vpuštění nahodilosti do našich životů by naše společnost pozbyla potřebné empatické schopnosti, které ji vedou k toleranci a solidaritě.

Podle Rortyho analogie jsme pouhým stále se přetkávajícím uzlem v síti vztahů, kterou je realita, čímž nás nezbavuje vztahu k realitě, ale naopak nás do ní přímo vkládá. Identifikujeme se s ní, teprve v ní a s ní jsme schopni správného, užitečného sebe-popisu. Rorty bývá považován za „jazykového relativistu", jeho interpreti zdůrazňují, že Rortymu jde, a to je třeba při četbě jeho děl mít neustále na paměti, ne o to, *jak se věci mají ve skutečnosti*, ale o to, *jak se popis věci* (protože věc pro něj splývá v jedno se svým popisem) *vplétá do sítě našich přesvědčení a věr* (popisů), tedy jak užitečnou práci vykoná v naší nekonečné *encyklopedii tvrzení,* v níž všechno souvisí se vším (každý odkaz navazuje na další). ([6], 321)

Rorty podobně jako Čapek podporuje pluralitní demokratickou společnost; společnost, která si neklade vyšší cíle než umožnit dosažení štěstí co nejvíce lidem na co nejdelší možnou dobu. Řečeno čapkovsky: ideály a hodnoty máme hledat ve skutečném a dokonce ve vlastním životě, nikoli v abstraktnu.

Literatura je lidem blíže než filozofie, protože literatura dokáže zprostředkovávat bolest a utrpení, navozovat soucit s lidmi trpícími a solidaritu ve společnosti. Přiblížila-li by se filozofie literatuře, přiblížila by se laikům, veřejnosti, a tak by mohla pro společnost být užitečnější než dosud. Filozofie přispívající k „poetizaci" postmoderní kultury, jsoucí „jistým druhem literatury", vyprávějící příběhy, které by se dotýkaly srdcí lidí, tato pozice by pro filozofii nemusela být nijak ponižující. Filozofie měla od chvíle, kdy se vzdala

svého nároku na vyprávění poutavého příběhu, kdy se striktně distancovala od teologie a umění, neustále problémy s upadáváním do odborného žargonu, do pro „obecenstvo“ nepřínosného „tlachání“. Pokušení povznést ji k životu mezi „obecenstvo“, jinými slovy zaset filozofii do životů nás všech, se ve 20. století jeví jako kulminující. Nepovažujeme za přínosné pro filozofii samotnou bránit se mu, neboť si myslíme, že čím víc by přiblížením se umění, respektive literatuře, ztratila, tím víc by získala. V základě konkretizace nahodilosti našich životů tušíme, asi zcela správně, lidský příběh – obyčejný život. Relativista Čapek a relativista Rorty by si tedy mohli přes století dějin podat ruce. Jde jim oběma o budoucnost lidstva a ještě více o osud konkrétního člověka.

Odpusťme jim tedy, že vstoupili do dějin filozofie či literatury ruku v ruce s dějinami populární kultury a tedy i science fiction.

Literatura

[1] ČAPEK, K.: *Pragmatismus čili filosofie praktického života*. Olomouc: Votobia 2000.

[2] GRENZ, S. J.: *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, Praha 1997.

[3] HROCH, J.: K etickým a estetickým koncepcím soudobého amerického neopragmatismu. *Profil* [online]. 2000, č. 2. [cit. 2009-10-11]. Dostupný na www: <http://profil.muni.cz/02_2000/americka_filosofie. html>.

[4] JAMES, W.: Pragmatistická koncepcia pravdy. In: MIHINA, F. – VIŠŇOVSKÝ, E. (eds.): *Pragmatizmus*. Bratislava: Iris 1998.

[5] KOTTAK, C. P.: *Cultural Anthropology*. 5th Ed. New York: McGraw-Hill 1991.

[6] PEREGRIN, J.: „Co budeš dělat až ti začnou říkat „relativista“?“ (Stručné dějiny neporozumění Richardu Rortymu v Čechách). *Filosofický časopis*, 2000, č. 2.

[7] RORTY, R.: Metafilozofické nesnáze filozofie jazyka. *Aluze*. 2002, č. 1.

[8] RORTY, R.: *Nahodilost, ironie a solidarita*. Praha: Univerzita Karlova 1996.

Mgr. Andrea Preissová Krejčí, Ph.D.
Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta, Katedra sociologie a andragogiky, Oddělení kulturní antropologie
andrea.krejci@email.cz

Biotechnológie a človek: medzi realitou a fikciou

Jana Tomašovičová

Die Biotechnologie und der Mensch: zwischen Realität und Fiktion
Die menschliche Selbstvervollkommnung mittels der neuen Gentechnologie ist heute keine Fiktion, sondern die Realität. Damit ändert sich wesentlich das Menschenbild. Der Beitrag bietet einen Blick auf einige ethische Grundprobleme, die mit der Entwicklung und Durchsetzung der zwei neuen Techniken – Präimplantationsdiagnostik und Gentherapie – zusammenhängen.

Ľudské predstavy o tom, že raz budeme schopní zdokonaľovať a vylepšovať človeka, podobne ako sa nám darí šľachtiť rastliny a zvieratá, už dnes zďaleka nepatria do sveta fikcie, ale sa postupne napĺňajú. Priepasť medzi fikciou a realitou sa tak zmenšuje. V posledných desaťročiach urýchlil rozvoj nových biotechnológií tento proces natoľko, že sme postavení pred otázky, s akými sme doposiaľ neboli konfrontovaní. Na jednej strane pomohli nové techniky v oblasti medicíny spresniť diagnózy, nasadiť účinné terapie, a tým zvýšiť zdravotnú starostlivosť. Na druhej strane však modifikácie genetickej informácie otvárajú cesty, ktorých dôsledky nevieme dostatočne predvídať a ktoré rušia doterajšie sebapochopenie človeka formujúce sa na základe slobodných individuálnych rozhodnutí. Preto sa pred nami otvárajú nielen otázky medicínskeho charakteru, ale aj základné filozofické a etické problémy. Génovou manipuláciou sa podstatným spôsobom mení náš obraz o človeku. Táto zmena je taká zásadná, že ju niektorí autori prirovnávajú k zmene paradigmy či obrazu o postavení Zeme. ([6])

Vo svojom príspevku sa sústredím na pomenovanie niekoľkých základných problémov súvisiacich s etablovaním dvoch nových techník, o ktorých sa v súčasnosti diskutuje. Sú to preimplantačná diagnostika a génové terapie. Zatiaľ čo zásahy do zárodočnej línie sú v európskom Dohovore o ľudských právach a biomedicíne zakázané, preimplantačná diagnostika je vo väčšine európskych krajín povolená, okrem Nemecka, Rakúska a Švajčiarska, kde je jej vykonávanie protiprávne a trestné. Keďže preimplantačná diagnostika je kľúčovou technikou, ktorá otvára bránu zásahom do genetického materiálu, a tie menia naše doterajšie chápanie človeka, je potrebné obidve vnímať v širšom kontexte a predovšetkým aj s ohľadom na budúcnosť.

Preimplantačná diagnostika

Preimplantačná diagnostika (PGD) je metóda genetického skúmania raného embrya, na základe ktorej je možné diagnostikovať príznaky ťažkých dedičných chorôb ešte pred implantáciou. ([7], 13) Túto metódu možno aplikovať na embryá vzniknuté in vitro fertilizáciou, teda na embryá, ktoré sa v ranom štádiu nachádzajú mimo tela matky. Keďže z dôvodu zvýšenia úspešnosti celého procesu vznikajú umelým oplodnením viaceré embryá, umožňuje PGD urobiť „výber", tzv. skúšku kvality medzi nimi a následne implantovať len tie, ktoré genetickému vyšetreniu vyhoveli. V čom je PGD kontroverzná, aspoň podľa mienky väčšiny odbornej verejnosti v troch spomenutých krajinách, v ktorých je postoj voči nej negatívny, predovšetkým však v Nemecku, kde je zakázaná z viacerých dôvodov?

Jedným z hlavných dôvodov jej neprijatia je rozpor s platnou nemeckou legislatívou, konkrétne so zákonom na ochranu embryí (ZOE), ktorý vstúpil do platnosti 1. januára 1991 a podľa ktorého je ľudské embryo definované veľmi jasne. Je ním „oplodnené, vývojaschopné ľudské vajíčko od momentu splynutia jadier, ďalej každá totipotentná z embrya odobratá bunka, ktorá je schopná sa deliť pri splnení ďalších potrebných predpokladov a vyvinúť sa na indivíduum". (ZOE § 8 ods. 1) Keďže sa preimplantačné genetické vyšetrenie robí na odobratých totipotentných embryonálnych bunkách (teda na potenciálnych embryách), ktoré však budú v priebehu vyšetrenia zničené, je PGD v rozpore s § 8 ods. 1 ZOE, ktorý striktne zakazuje inštrumentalizáciu ľudského embrya na výskumné či iné nereprodukčné účely. Keďže je s PGD spojená selekcia embryí, pričom embryá s nálezom dedičných chorôb by mali byť zničené, je PGD v rozpore aj s § 2 ods. 1, ktorý zakazuje iné použitie embrya ako to, ktoré by slúžilo na jeho udržanie. Zároveň odobratím totipotentných embryonálnych buniek na účely diagnostiky dochádza v podstate k deleniu embrya, v čom možno vidieť minimálne prvú fázu klonovania, ktoré je tiež podľa § 6 ZOE trestné. ([7], 22 – 23) Vysoká miera právnej ochrany extrakorporálneho embrya už od momentu splynutia jadier na rozdiel od rastúcej intenzity právnej ochrany intrakorporálneho embrya je zdôvodňovaná väčšou mierou možného zneužitia embryí in vitro.

Druhý dôvod negatívneho postoja voči PGD však prekračuje hranice legislatívnej úpravy jedného štátu a má oveľa širšie konzekvencie. Zásadná otázka znie, či je PGD len „nástrojom na kontrolu chorôb a individuálnej zdravotnej starostlivosti" alebo „nástrojom eugeniky"? ([7], 160) Inými slo-

vami, je to metóda, ktorej cieľom je pomôcť rodičom s rizikom pre dedičné choroby k zdravému potomstvu a predísť tak neskoršiemu potratu, alebo metóda, ktorá prostredníctvom selekcie embryí môže vylepšiť dedičný materiál formou eliminovania istých chorobných predpokladov? Zdá sa, že PGD sleduje obidva tieto ciele. Preto sa prostredníctvom nej ohlasujú eugenické praktiky, hoci nie v ich historickom rozmere, ale v novej podobe. Selekcia embryí prostredníctvom PGD, rozlíšenie medzi tými, ktoré sú z hľadiska dedičnej chorobnosti vhodné na udržanie, a tými, ktoré sú pre ďalší vývoj neželateľné, prekračuje hranice čisto individuálnych záujmov dotknutých osôb (rodičov) a vedie k novej eugenike v podobe eliminovania chorých génových variant v populácii. Etablovaním týchto praktík v spoločnosti vstupujú do hry oveľa vážnejšie biopolitické záujmy, pod rúškom ktorých môže zosilnieť sociálny tlak na rodičov, aby sa nielen v prípadoch s vysokým genetickým rizikom podriadili genetickému vyšetreniu a možnosti selekcie.

V prípade PGD sa tak „vyostrilo" napätie medzi medicínskou etikou a sociálnou etikou. Zatiaľčo v medicínskej etike vyvstáva konkrétna zodpovednosť vo vzťahu lekár – pacient, v sociálnej etike by mali byť zohľadňované záujmy všetkých dotknutých osôb spolu s dôsledkami, ktoré z riešenia konfliktnej situácie plynú. Preto by sociálna etika mala tvoriť horizont pre medicínsku etiku. Avšak hranice medzi individuálnou zodpovednosťou lekára a v našom prípade najmä rodičov za rozhodnutie prijať podmienky selekcie na jednej strane a následne sa v spoločnosti etablujúcim selekčným trendom na druhej strane je veľmi krehká, pretože „sociálne trendy pôsobia a menia sa prostredníctvom individuálnych záujmov a individuálne záujmy môžu stavať a silnieť na sociálnych trendoch". ([8], S82)

Pri prehodnocovaní PGD je preto potrebné zvážiť viaceré okruhy problémov. Na jednej strane je to „pestovanie embryí s výhradou". Zatiaľ je síce kritériom selekcie zdravie embrya, ale odtiaľ je už len krôčik k tomu, aby boli postupne zohľadňované aj iné kritériá rodičov, či už výber pohlavia alebo kozmetické detaily. Na druhej strane je to skutočnosť, že prostredníctvom PGD sú zničené totipotentné bunky, teda potenciálne embryá. Obidva momenty vedú k postupnému rozkolísaniu až strate morálneho statusu ranných embryí, čo umožňuje ich využitie napr. na výskumné účely.

Génové terapie

Ďalšou oblasťou, o ktorej dnes vážne diskutujú odborníci i širšia verejnosť, je transfer génov, génová terapia, ktorá nastupuje po diagnostikovaní genetických chorôb a predstavuje rôzne postupy a spôsoby modifikácie genetického materiálu. ([9], 160) Pri somatickej génovej terapii, ktorá je aplikovaná na somatické bunky, sa genetické zmeny dotýkajú viac-menej len konkrétneho jedinca. Avšak pri terapii zárodočnej línie sa zásahy prenášajú aj na ďalšiu generáciu.

Somatická génová terapia nie je z etického hľadiska príliš sporná, pretože pri nej možno predpokladať tzv. spätný súhlas. Ak sme schopní aktivovať gény, ktoré v budúcnosti v prípade konkrétneho indivídua pomôžu predísť zdĺhavej liečbe, napr. aktivovať gén na produkciu inzulínu, aby sa predišlo cukrovke, potom sú to tzv. terapeuticky motivované zásahy v prospech jedinca, od ktorého možno očakávať, že takýto zásah neskôr odsúhlasí. Samozrejme, aj pri somatickej génovej terapii vznikajú riziká, ktoré sú spojené najmä s naším zatiaľ obmedzeným poznaním možných dôsledkov. Uskutočnením genetického zásahu môžu byť totiž aktivované doteraz neaktívne bunky, napr. rakovinotvorné. Preto je somatická génová terapia zväčša podmienená vysokým stupňom výskytu genetického defektu, a zároveň absenciou iných relevantných terapií, ktoré by mohli byť úspešne nasadené.

Pri terapii zárodočnej línie ide o výmenu porušeného génu v dedičnej informácii, ktorá sa prenáša aj na ďalšie generácie. Podľa jednej z vízií by takýmto spôsobom mohli byť natrvalo odstránené dedičné choroby. Keďže však presne nepoznáme celú šírku negatívnych účinkov a rizík, nie sú tieto zásahy podľa Dohovoru o ľudských právach a biomedicíne povolené.[1] Aj z etického hľadiska je narušenie zárodočnej línie, najmä ak nie je terapeuticky motivované, vo viacerých ohľadoch sporné. ([9], 166; [1], 91) Hlavným problémom je zneužitie zásahov na pozitívno-eugenické účely. Pozitívna eugenika je spojená s vylepšovaním ľudského genetického materiálu, pričom moderné technické postupy jej otvárajú nové možnosti. Môžu byť použité napr. na vylepšenie určitých schopností človeka (telesných či inteligenčných), na zvýšenie emocionálnej stability či predĺženie životnej dráhy, ale rovnako

[1] „Zákrok, ktorého cieľom je modifikácia ľudského genómu, sa môže vykonať len na preventívne, diagnostické alebo terapeutické účely a len do tej miery, aby sa neporušila zárodočná bunková línia.“ (Dohovor o ľudských právach a biomedicíne 1997, č. 164, čl. 13)

môžu byť aj ľubovoľne mocensky zneužité, napr. na zvýšenie agresivity. Spornosť týchto zásahov súvisí predovšetkým s inštrumentalizáciou ľudského života. Človek prestáva byť účelom samým osebe a stáva sa nástrojom slúžiacim na naplnenie predstáv iných, stáva sa objektom, ktorý možno naprogramovať podľa vôle rodičov (alebo predchádzajúcej generácie) či trendu v spoločnosti.

Ďalšou námietkou je porušenie princípu ľudskej dôstojnosti. Význam tohto princípu sa hlavne pod vplyvom diskusií o morálnom statuse raných embryí rozšíril, takže sa vzťahuje nielen na všetky narodené ľudské bytosti, ale aj na rané a završujúce štádiá ľudského života. ([1], 86 – 89) Keďže pri zásahu do zárodočnej línie ide o manipuláciu genetických predpokladov nového jedinca, prestáva byť garantovaná „nedotknuteľnosť dôstojnosti človeka", ktorá tvorí prvý, najvyšší článok nemeckej ústavy.

V súčasnej dobe k istému zahmlievaniu a znejasneniu hraníc medzi tým, čo je povolené a čo nie je, prispieva aj tendencia nerozlišovať ďalej medzi somatickou génovou terapiou a terapiou zárodočnej línie, ale rozlíšiť medzi tzv. prípustnými a neprípustnými zásahmi. Pritom prípustné by boli terapeuticky motivované a neprípustné pozitívno-eugenicky motivované. ([9], 160) Keďže však hranice medzi terapiou a vylepšením genofondu sú skôr plynulé ako ostré, navrhnuté nové rozlišovanie zahmlieva problematiku, a tým uvoľňuje ruky ďalším zásahom. O čo viac však predstavujú tieto zásahy trvalú modifikáciu genetickej informácie jednotlivca i ďalších generácií, o to viac by sme mali byť obozretní pri zvažovaní svojich rozhodnutí i pri formovaní vízií, aby sme neskĺzli len do technickej manipulácie.

Záver

Pod vplyvom evolučnej teórie bol človek zaradený do línie vývoja ostatných živých organizmov. Dnes je pod vplyvom génových manipulácií schopný zasiahnuť do tohto vývoja a zmeniť ho. Citlivé uvažovanie o dôsledkoch tohto konania, o potenciálnych rizikách i ohľade na ďalšiu generáciu je preto namieste. Filozofia si celé stáročia kládla otázky týkajúce sa ľudskej existencie, pričom reagovala na realitu, v ktorej človek žil. Dnes sú touto realitou aj génové manipulácie a selekčné praktiky, preto je potrebné, aby filozofia i etika s plnou váhou zodpovednosti upozorňovali na nebezpečenstvá, ktoré z nich vyplývajú.

Literatúra

[1] BIRNBACHER, D.: *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Franfkurt am Main: Suhrkamp 2006.
[2] BÖCKENFÖRDE-WUNDERLICH, B.: *Präimplantationsdiagnostik als Rechtsproblem*. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
[3] Bundesministerium der Justiz. Gesetz zum Schutz von Embryonen (Embryonenschutzgesetz – ESchG) vom 13. Dezember 1990, geändert durch Artikel 22 des Gesetzes vom 23. Oktober 2001.
[4] DÜWELL, M.: Präimplantationsdiagnostik – eine Möglichkeit genetischer Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive. In: *Ethik in der Medizin*, 1999/11, S4-S15.
[5] HÖFFE, O.: *Medizin ohne Ethik?* Franfkurt am Main: Suhrkamp 2002.
[6] KEMPERMANN, G.: *Neue Zellen braucht der Mensch*. München: Piper 2008.
[7] KOLLEK, R.: *Präimplantationsdiagnostik*. Tübingen und Basel: Francke Verlag 2000.
[8] MIETH, D.: Präimplantationsdiagnostik im gesellchaftlichen Kontext – eine sozialethische Perspektive. In: *Ethik in der Medizin*, 1999/11, S77-S86.
[9] PÖLTNER, G.: *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien: Facultas 2002.
[10] Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin vom 1. Dezember 1999, SEV Nr. 164, Europarat.

Príspevok vznikol vďaka Agentúre na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. LPP-0017-06.

Mgr. Jana Tomašovičová, PhD.
Katedra filozofie UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava

Podoby človeka v postmodernej fantastike

Ondrej Herec

Appearance of humankind in the postmodern SF
Science fiction is generically concerned with the interpenetration of boundaries between problematic selves and unexpected others and with the exploration of possible worlds in a context structured by transnational technoscience. The emerging social subjects called „inappropriate/d others' inhabit such worlds" ([3], 301). The alterations and transformations of humanity in the fantastic literature and entertainment are part and parcel of the epistemological and cultural paradigms reconfigurations in the 20th and 21st centuries, as well as their mirrors.

Realizmus je mŕtvy, lebo realitu nemožno zaznamenať... Neimitujeme svet, konštruujeme jeho verzie. Neexistuje mimesis, len poïesis ([8], 7)

Fantastika v minulých dvoch storočiach prechádzala tromi gnozeologickými etapami: hľadanie jednotiaceho princípu či podstaty sveta (pocit zázračného); hľadanie jednotného opisu sveta (pocit sklamania); hľadanie totožnosti človeka (pocit stratenia sa vo svete).

Príbehy modernej a postmodernej fantastiky rozprávajú o telesných a duševných premenách. Začali sa poskladaním človeka z mŕtvol ([14]), ďalšími medzníkmi boli zveroľudia ([18]), dvojník Jekyll/Hyde ([16]), upír Dracula ([17]). Mýtické chiméry ožili v kyborgoch ([23]), v hybridoch ľudí s inými pozemskými druhmi ([20]) aj s mimozemšťanmi ([9]). Rozum bez človeka si obhájil právo na existenciu v podobe robotov, počítačov, sieťových aj iných umelých a mimozemských inteligencií. Kontrast ľudského správania s neľuďmi odhaľuje epistemologickú temnotu výrazu „človek": rozdiely medzi človekom a nečlovekom definujeme ambivalentne.

Nové epistémy umiestnili človeka do nových priestorov. Kvantová fyzika a kyberpriestor popreli ilúziu, že stojíme mimo vonkajšieho sveta a naše pozorovanie ho neovplyvňuje. Teória relativity a psychoanalýza naznačujú, že svet je tým, čím sa javí pozorovateľovi, ktorý je súčasťou sveta. Snímky ako *Matrix* živia nádej, že hranice medzi názormi na svet sú priepustné: „Hranica medzi science fiction a sociálnou realitou je optická ilúzia". ([2], 149) Veda konštruuje novú optiku pre pohľad na vývoj a chaos, kontinuitu a katastrofu, na vzťahy ľudí s inými organizmami a strojmi. Antitézy „príroda – technika", „človek – nečlovek", „telo – duch" strácajú privilegované postavenie v obraze sveta. Problémom súčasnej fantastiky nie je rozdiel me-

dzi fikciou a realitou, ale zánik tohto rozdielu: budúcnosť sa zrútila do prítomnosti, človek do techniky a science fiction do reality. Kybernetika, genetika aj médiá generujú nových metamorfov, obrazy človeka sa rozplývajú v divergentných perspektívach rôznych pohľadov na jeho transformácie. V 21. storočí sme netvory, hybridy organizmu s technovedou, plody zväzku prírody s civilizáciou.

Súťaž človeka s vlastnou technikou vstúpila do ďalšieho kola. Tvorcovia Arpanetu chceli, aby sa rozprávali stroje, vznikol však e-mail. Explózia utópie pokroku, cesty ľudstva do vesmíru a času, sa zrútila do seba a stala sa implóziou. Prevládajúcou tematikou sci-fi sa stáva miniaturizácia, nanotechnológia, mikrobiológia, invázia techniky do tela, kyborgizácia človeka a poľudštenie stroja. Obnovuje sa legenda dvojníka, prebúdzajú sa Golemovi vnuci – roboti, androidi a umelé inteligencie.

Zrútenie utópie ideálneho štátu, spečatené rozpadom socialistickej sústavy, vzkriesilo utópiu zdokonaleného človeka. Pastieri elektrických oviec snívajú o majestáte kyberlorda, ale načo robiť revolúciu? Stačí zapnúť počítač a vziať si, čo chceme.

La Mettrieho a Descartovo racionalistické nazeranie tela ako stroja implikuje zostrojenie mechanizmu analogického človeku. Shelleyová ([14]) vyjadrila racionálnu obavu z konštruktov, inšpirovaných viac neuvedomenými túžbami konštruktérov než racionálnym vedomím. Skonštruovaného človeka možno rekonštruovať – podľa nedokonalých ľudských predstáv o dokonalosti. Problém úniku od tela nie je v technickej realizácii, ale v cieli – začleniť konštrukty nových tiel do kultúry, ktorá formuje konštruktérov. Molly v románe *Neuromancer* má pod nechtami implantované skalpely a na očiach zrkadlové sklá, vyústenie slzných kanálikov preoperované do úst, takže miesto plaču pľuje ([12]). Cez tvár človeka presvitá technokentaur.

Telo je prvotným zrkadlom, podľa ktorého si osobnosť buduje identitu. ([5]) Humanistické ideály zdôrazňujú dokonalosť ľudského tela, posthumanizmus žiada jeho premeny. Označenie tela tetovaním či zjazvením je od nepamäti formou kultúrnej identifikácie. Postindustriálna civilizácia vpisuje kultúrne vzory do podstaty biologického druhu: prepisuje genetický kód. Otázka, či telo už „zmizlo, je len fantastickou simuláciou..., existuje len rétoricky“ ([7], 34, 20), je sama rétorická: rekonštrukcia tela spochybňuje identitu. *Manifest kyborgov* je neomýtus, v ktorom inštrumentálny rozum ironicky prekonáva sám seba – ale čím je rozum, ktorý prekonal sám seba?

Človek môže byť evolučnou náhodou; žiadna podoba lega zvaného „človek“ a „ľudstvo“ nie je nevyhnutná, ani radikálne transhumánne telo bez

orgánov, ani orgány bez tela. ([1], 2 – 3) Zážitky organického tela sprostredkujú mysli elektrochemické procesy neurónov, v hyperrealite digitálnych simulakier simulujú zmyslové vnímanie fluktuácie elektrónov v procesoroch. V čom je rozdiel?

Platónova metafora o tieňoch v jaskyni sa uskutočnila: sme prikovaní k obrazovkám a monitorom, ktoré nás napĺňajú fantómovým životom. Spĺňajú základný predpoklad tradičnej predstavy o objektívnej realite: nezávisle od pozorovateľa ilustrujú a organizujú predstavy subjektu o sebe samom. Realita závisí od hry svetla a tieňov.

K fundamentálnym otázkam filozofie patrí otázka kto, resp. čo je človek. Súčasná fantastika sa pýta, koho alebo čo dokážeme urobiť z človeka. Ľudská identita je polymorfne premenlivá, prejavuje sa v nej zákernosť slobodnej vôle: vieme byť takmer všetkým, čím chceme byť; často až dodatočne zistíme, čo sme zo seba urobili. Gynandromorfní kyborgovia veštia technomäso, kombinácie tela so strojom. V seriáli o Votrelcoch je Ellen Ripleyová biotechnickým laboratóriom na konštrukciu nového druhu. Oplodnili ju zárodkom mimozemšťanky, cudzinec prenikol do vnútra človeka. Je kríženec netvorov ľudský? Je Votrelec? Je žena? Ľudia sa pýtajú: „ČO si?“, nie „KTO si?“. Ripleyová má DNK dvoch rás, je rýchlejšia, silnejšia, inteligentnejšia ako jej ľudskí tvorcovia, v žilách jej prúdi kyselina. Predstavuje reprodukčný potenciál hybridného živočíšneho druhu. Vystríha pred embryom v sebe: „Bude sa rozmnožovať. Zomriete.“ Horor seriálu o Votrelcoch spočíva v evolučnej prispôsobivosti, v schopnosti človeka premeniť sa na svoju alternatívu. Ripleyová aj Matka Votrelcov sú samice s programom reprodukcie. Obidve sa pýtajú divákov: „Kto ste?“ Kto má právo a silu kontrolovať potomstvo Ripleyovej? Ovládaná dvomi genetickými dedičstvami, aj bez Votrelcov má zakódovaný samovražedný rozmnožovací inštinkt, populačnú explóziu ľudstva na šesť miliárd.

Votrelec signalizuje éru, v ktorej sa človek nedefinuje ako protiklad netvora, ale ako Odlišný medzi klonmi, robotmi, kyborgmi, medzi farebnými a bielymi, medzi mužmi a ženami, medzi nami a cudzincami. Budúcnosť nepatrí technike, ale tolerancii. Nečlovek Ripleyová si zvolila nedokonalú ľudskosť a odmietla intoleranciu. Obľúbila si androidku: „Nijaký človek nie je taký ľudský, ako ty“. ([21]) Ani jedna z nich nie je celkom žena ani človek. Žiadne pohlavie ani rasa nie sú cennejšie ako iné, rozhoduje schopnosť prežiť, morálkou prírody je xenocída. To je posolstvo feminizmu v seriáli, kto-

rého autormi sú muži. Do budúcnosti hľadia dve bytosti s výzorom žien. Mužská časť publika zatiaľ neprotestovala.

Idea oslobodenia človeka od hmoty, priestoru a času je založená na dualizme duše a tela. Východisko postmodernej biokybergnózy formuloval už Platón: telo je hrobom duše. Pico della Mirandola napísal v traktáte *Oratio de hominis dignitate* (1486), že neexistuje nijaká substanciálna podstata človeka, ale jeho podstata spočíva práve v tom, že nemá vopred danú podstatu.

Nehmotný subjekt kyberpriestoru je dedičom náboženských vízií. Teológovia vyhlasujú hranice tela za dočasné, vedci ich pokladajú za technicky prekonateľné. Hans Moravec opísal štyri procedúry na získanie nesmrteľnosti prenesením mysle do stroja. ([6], 1 – 5) „Fantázie o tom, ako opustiť vlastné telo... nikdy neboli tak pevne opreté o reálnu techniku". ([1], 173)

Metafyzické témy sa stali súčasťou vedeckého výskumu. Príroda vytvorila človeka, človek vytvoril stroj a stroje skonštruovali dokonalejšie stroje: evolúcia preniesla ľudskosť mimo ľudské telo. Ľudstvo môže prežiť v posthumánnej evolúcii. Vízie posthumanizmu sú paradoxné. Ľudia chcú prekonať telo, ale nadovšetko si cenia telesné rozkoše. Case má vo virtuálnom raji pôžitok z teplého slnka a z piesku pod bosými nohami. ([12], 279 – 289) Ambivalentný postoj kybernautov k telu, žiadosť netelesných, ale zmyselných rozkoší pripomína sľuby eschatológií o duši, nesmrteľnej, ale vnímajúcej slávu raja či muky pekla.

Extáza kyberpriestoru spája hardvér informačnej spoločnosti so softvérom náboženskej metafyziky. Technognóza počítačových hier materializuje fantázie, cyklus inkarnácií duše, astrálne telo, metempsychózu: zabití hráči ožívajú v ďalších cykloch a na iných úrovniach hry. Mýto-logika umelej inteligencie poukazuje na sociálnu funkciu virtuálnej reality ako média, komunikujúceho mystické poznanie aj skeptické posolstvo o povahe sveta. Technika vstúpila do teritória kedysi pokladaného za transcendentné.

Nietzsche načrtol etiku mimo ľudských pojmov dobra a zla, neprimeraných Nadčloveku. Cesty bytostí, ktoré budú nástupcami ľudstva, ale nie jeho dedičmi, vedú za horizont ľudského myslenia, nedajú sa hodnotiť kritériami nášho živočíšneho druhu. Spoločným menovateľom diskurzu o kyborgoch, mutantoch a umelej inteligencii je posthumanizmus, chladne dôsledná hypotéza, že *homo sapiens* nie je posledné slovo prírodného vývinu, ale jeho nástroj. Terminátor, Superman aj Neuromancer vzbudzujú úzkosť i nádej, že nás spasia od nás samých. O budúcnosť sa možno budeme musieť podeliť s evolučne úspešnejšími bytosťami. Niektoré si vieme predstaviť, iné netušíme, ale radikálne zmenia naše predstavy o človeku. Ak nena-

hradia ľudstvo a ich dominancia zraní len našu aroganciu – či netvrdíme, že pýcha je hriech?

Postmoderná fantastika rozpráva o ľudstve ako o druhu, ktorým si príroda sprostredkovala ďalší krok evolúcie a pohrozila človeku jeho možnosťami. Technokultúra priebežne rekonštruuje realitu, z ktorej vznikla, aj samu seba, stretávajú sa v nej a kolidujú naše predstavy o realite aj o našich predstavách reality, simulácie a simulakry. Ak sú dejiny dvojitým procesom osvojovania si prírody človekom pomocou techniky a osvojovania si človeka technikou, konštrukty fantastiky sú tréningovými polygónmi technočloveka pre alternatívne reality.

(*Poznámka autora: Predložený text je výberom z pripravovanej rozsiahlejšej štúdie.)*

Literatúra

Odborná literatúra

[1] HAYLES, N. K.: *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago and London: University of Chicago Press 1999.

[2] HARAWAY, D. J.: A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge 1985, 1991, s. 149–181.

[3] HARAWAY, D. J.: The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In: *Cultural Studies*, New York: Routledge,1992, s. 295 – 337.

[4] HEREC, O.: *Cyberpunk*: *vstupenka do tretieho tisícročia*. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov 2001.

[5] LACAN, J.: The Mirror Stage as Formative of the Function of the I. In: *Écrits: A Selection*. New York: Norton 1977.

[6] MORAVEC, H.: *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge MA: Harvard University Press 1988.

[7] KROKER, A. – KROKER, M.: Thesis on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition. In: *Body Invaders*. (Eds. A. & M. Kroker). New York: St. Martin's Press 1987.

[8] SCHOLES, R.: *Structural Fabulation: An Essay on Fiction of the Future*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1975.

Beletria
[9] BUTLER, O.: *Xenogenesis* (*Dawn* 1987, *Adulthood Rites* 1988, *Imago* 1989). New York: Warner 1987 – 1989.
[10] ČAPEK, K.: R.U.R. (Rossum's Universal Robots). 1921.
[11] EFFINGER, G. A.: *Když přitažlivost selže*. Frenštát pod R.: Polaris 1997.
[12] GIBSON, W. F.: *Neuromancer*. New York: Ace 1984; Plzeň: Laser 1992.
[13] LEM, S.: *Golem XIV*. In: *Dokonalá prázdnota/Golem XIV*. Praha: Svoboda 1983.
[14] SHELLEY, M. W.: *Frankenstein, or The Modern Prometheus*. 1818: *Frankenstein, čiže moderný Prometeus*. Bratislava: Tatran 1991.
[15] STERLING, B.: *Schizmatrix Plus*. New York: Ace Books 1996.
[16] STEVENSON, R. L. B.: *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr.* Hyde. 1886.
[17] STOKER, B.: *Dracula*. 1887: Bratislava: Európa s.r.o. LCA 2003.
[18] WELLS, H. G.: *The Island of Dr Moreau.* 1896.

Filmy
[19] CAMERON, J.: Terminator 2: Judgment Day. 1991.
[20] CRONENBERG, D.: The Fly. 1986.
[21] JEUNET, J. P.: Alien Resurrection. 1997.
[22] SCOTT, R.: Alien. 1979.
[23] VERHOEVEN, P.: RoboCop. 1987.

PhDr. Ondrej Herec
Slovenský syndikát autorov fantastiky
Hrobákova 15
SK-851 02 Bratislava

Scifi a Bondyho morálne dilemy[1]

Slavomír Lesňák

Science fiction and moral perplexity of Egon Bondy
The author maps science fiction with environmental trace in plays and novels by Egon Bondy. Bondy's apocalyptic style is given to the contrast to the current ecological disaster. The author draws attention to moral problems resonating in Bondy's work, like ecological fascism, abuse of nature, or good of mankind. Moreover, he points to the consequent moral responses and compares them to the results of environmental philosophers. And finally, the author contemplates the relation between philosophy and scince fiction and looks for the contribution of the science fiction to the future of philosophy and the mankind itself.

Egon Bondy, vlastným menom Zbyněk Fišer sa ako filozof odlišuje od akademických kolegov tým, že svoju filozofiu rozširuje o ďalší rozmer: o svoju prózu, drámu a poéziu. Platí to aj opačne, na rozdiel od svojich kolegov, spisovateľov, ponúka okrem toho i odborné filozofické texty, v ktorých životné javy a problémy jasne pomenúva. Ťažko povedať, či je viac filozofom a či básnikom (a prozaikom, dramatikom atď.). Isté však je, že kto je lenivý prečítať si jeho filozofické texty, nájde ich v ľahšej verzii v jeho románoch, poviedkach a dramatických hrách. Ako bonus pre gurmánov zanechal tieto (a ďalšie) myšlienky zase vo svojej poézii.[2]

Ak by sme chceli Bondyho tvorbu rozdeliť podľa filozofických oblastí, Bondy vo svojich dielach rieši hlavne problémy sociálnej (a politickej filozofie), problémy ontologické (otázky o bohu a o zmyselnosti sveta), morálne problémy (a špeciálne environmenálnej etiky) a ďalšie. Autor využíva žáner sci-fi na poukázanie tých problémov, ktoré môžu nastať zo spoločenského poriadku, ktorý vládne. V dráme *Ministryně výživy* [1] (z roku 1970) Bondy poukazuje na nehumánnosť dokonalej technickej civilizácie, ktorá dospela do vytvorenia globálneho štátu s príkazovou (riadenou) ekonomikou. Ministerstvo výživy riadi plánovanie výroby potravín a následnú distribúciu pre celý svet. Autor nehodnotí adekvátnosť a opodstatnenosť týchto cieľov,

---

[1] Príspevok je vytvorený ako výstup grantu VEGA 1/0290/08 Environmentalismus a slovenská filozofia.

[2] Za štvrtý rozmer potešenia z Bondyho diela by sme mohli považovať jeho autobiografiu *Prvních deset let*.

skôr poukazuje na prostriedky, ktoré ministerstvo používa. V rámci českej a slovenskej literatúry sa v tejto hre stretávame s ojedinelou myšlienkou ekologického fašizmu, na ktorý autor poukazuje. Ministerstvo výživy pri hľadaní dostatočných potravinových zdrojov postupuje od masového chovu zvierat k ich postupnému kaličeniu na účel šetrenia výdajov energie u chovných zvierat a uloženie tejto energie do ich rýchlejšieho rastu. Z chovaných zvierat sa v neskoršej dobe stávajú už len zmutované žijúce kúsky budúceho mäsa ktoré sú kŕmené prívodovou hadicou a podobnou hadicou z nich vychádza i odpad, sú akýmsi doplnkom stroja. Neustále „zlepšováky" vo vývine chovných zvierat sa dejú cestou mutácie pomocou chemických látok, ktoré majú vplyv i na zdravie ich konzumentov. Percentá postihnutých sú však pre ministerku „štatisticky v norme". Napriek tomu, že počet týchto prípadov narastá, ministerstvo ju považuje len za drobnosť pri plnení veľkých cieľoch. Medzi postihnutých patrí nakoniec i vnučka ministerky (narodila sa bez rúk), k revízii „spôsobu tvorby výživy" ľudstva však nepríde. Autor poukazuje na výrazné odcudzenie sa vedy a vedcov, ktorí radia ministerke, od citu k živým bytostiam. Napriek tomu, že autor po celý čas ani slovom nenaznačuje na poukazovaný ekologický fašizmus, čiže nehodnotí rozhodnutia centrálneho orgánu ľudstva (ministerstvo výživy) o absolútnom využití planéty pre svoju výživu jej absolútnym ničením a mučením (vypichovanie očí kuriatkam, aby toľko nesledovali okolie, lebo je to zbytočný výdaj energie, mutácia zvierat smerom k nehybným telám bez mozgov, zmyslov a končatín), nehodnotí morálne právo ľudstva (ktoré zastupuje ministerstvo) rozhodovať kto má a kto nemá právo žiť (a v akej forme), záver napriek tomu prichádza. Prebudenie diváka prichádza na konci ako blesk z jasného neba: Zem objavili mimozemšťania, ktorí sú oveľa vyspelejší ako ľudia, a tak im v otázkach výživy veľkoryso sľubujú pomoc. Budú ľuďom dodávať jedlo v potrebnom množstve s tým, že musia utlmovať svoje aktivity. Používanie ľudí ako podradného zvieraťa, ktoré chovajú mimozemšťania ako potravu pre svojich psov je tým istým, čo robili ľudia predtým ostatným živočíchom na Zemi.

Morálne problémy, ktoré E. Bondy v diele *Ministryně výživy* nastolil, sú zásadné: Znamená prvé miesto v evolučnom rebríčku na planéte Zem automaticky i právo ostatné živočíšne druhy svojvoľne zabíjať, mučiť a či dokonca absolútne z planéty vymazať? Do akej miery môže človek, ktorý má moc, rozhodovať o obetách ostatných pre jeho ciele? Majú mať vedecké patenty a riešenia morálny rozmer alebo sú aplikovateľné za každú cenu? Tieto otázky majú samozrejme v praktických dosahoch prirodzenú spätosť s otázkami politickými: napríklad, do akej miery sú a majú byť politické ciele

a prostriedky vládnucich kontrolované a obmedzované a pod. Tieto a mnohé ďalšie nevyslovené otázky autor nastolil bez toho, aby na ne dal i priamu odpoveď, ktorú necháva na čitateľa. Rozmýšľanie nad odpoveďou Bondy posilňuje provokáciou, že všetko, čo ľudstvo robí zvieratám, môžu silnejšie bytosti z vesmíru vykonať ľudstvu.

Súhlasíme s metaforickým záverom Egona Bondyho: nižší stupienok v evolúcii ešte nemusí znamenať legitímnosť pre jeho zotročenie, deformáciu a genocídu. Myšlienka ovládnutia a pretransformovanie sveta do inej, človeku vyhovujúcej podoby so sebou nutne prináša i deformáciu a ničenie, čo je v protiklade so smerovaním univerza. Bezduché ovládnutie a deformácia priestoru pre život koniec koncov nemusí priniesť dobré výsledky ani pre samotného človeka.[1] Je to samozrejme „len divadelná hra", je to však jedna z alternatív budúcnosti, ktorá vyplýva zo smerovania, ktorým sa ľudstvo vybralo už v autorovej minulosti a pokračuje dodnes, i po autorovej smrti.[2]

Autorov sci-fi príbeh je tu teda aj na to, aby sme mohli vidieť možné dôsledky nášho konania už dnes. Rovnako už dnes môžeme vidieť, že etické princípy a princípy vyplývajúce zo smerovania univerza sú tie isté a mali by sme ich konečne rešpektovať. Rovnaké posolstvo vyplýva i z autorovho diela *Nepovídka* (z roku 1983), kde autor píše: „My chceme vyjádřit, že principy universa nejsou a nemohou být obráceny proti životu, jeho tvůrčímu úsilí a jeho tvůrčím hodnotám. Že medzi principmi universa a principy tvůrčího života není kolize, nýbrž podstatná shodnost....Že principy bytí jsou principy etiky." ([4], 66) V tomto diele však paradoxne tieto vety nevychádzajú z úst človeka, ale z „úst" uvedomelého stroja, ktorý týmto zhodnotil, že práve toto človek pred svojím pádom nepochopil (a ako zdegradovaná ľudská forma nechápe i naďalej). V *Nepovídke* ľudia atómovými vojnami zničili navzájom svoje vlastné civilizácie i takmer celú planétu s väčšinou biologic-

---

[1] Tak ako sa to ukazuje na príklade ekologickej krízy, ktorú spôsobil človek svojím nerozumným ničením planéty.

[2] Tu by sme sa mohli zamyslieť, či skutočne ide o budúcnosť. Pohoršujúce životné podmienky hospodárskych zvierat (hlavne hovädzieho dobytka a hydiny) už niekoľkokrát prenikli na verejnosť a nie sú tajomstvom. Napriek tomu vyprodukované „mäso" západná civilizácia naďalej veselo konzumuje. Rovnako čudným správaním je výroba a konzumácia ostatných potravín nasiaknutých škodlivinami, z používania ktorých ľudia majú tzv. civilizačné choroby. Bondyho „sci-fi" otázka je teda žiaľ otázkou pre súčasnosť.

kého života. Svoje poznatky však ešte predtým vložili do počítačov a strojov, ktoré vytvorili, keď boli na technologickom vrchole. Stroje, ktoré mali všetky ľudské poznatky, dospeli až do štádia vlastného uvedomenia a po vzájomnom zničení sa ľudských civilizácií (ľudstva) sa o ľudí starajú ako o živočíšny druh na pokraji vyhynutia. Vo svojom vzdelávaní sa v histórii učia práve na chybách ľudí. Stroje starajúce sa o rezerváciu ľudí s ľútosťou zhodnotia dôvody úpadku ľudstva ako preexponovaná sexualita a agresivita, smrteľná kombinácia spôsobujúca ich iracionalitu. V ľudskej podobe podľa strojov (autora) dospel v evolúcii bios k svojmu vrcholu, v ktorom začala jeho degradácia a zničenie samého seba (biosu). Ak by existoval boží plán, tak božia úloha ľudí bola splnená stvorením vyššej formy organizácie hmoty: elektronickej, ktorá je naopak racionálna. Životným zmyslom novej formy hmoty je poznávanie univerza, ktoré ľudia len začali, ale z dôvodu svojej zlej (biologickej a deformovanej) povahe v ňom nedokázali pokračovať, až na pár výnimiek v staroveku (Budha, Konfucius, Lao c'...).

V apokalyptickom duchu sa nesú i diela *Invalidní sourozenci* (1974), či *Afghánistán* (1980). V obidvoch sa ocitajú známi súrodenci A. a B. v prostredí zničeným vojnou, s podzemnými mestami a ďalšími vojnami a násilím. V slávnom románe *Invalidní sourozenci* sú intelektuáli považovaní za invalidných, a preto sú i vylúčení zo spoločenského života ostatných ľudí. Intelektuálom to však nevadí, dokážu sa spoločne uživiť aj sami a sledujú ďalšiu skazu „ľudstva". V diele *Afghanistán* je väčšina ľudstva zabitá vo vojne Západ – Východ. Pozostalí sa s tragédiou vyrovnávajú rôzne: jedni nadšene zakladajú novú civilizáciu, v ktorej sa chcú riadiť novou etikou a odlíšiť sa od režimov, ktoré tu boli pred nimi, iní (Bondyho hrdinovia) putujú po Zemi a objavujú staré končiny po veľkých zmenách, a zase iní míňajú zásoby a opíjajú sa, keďže nemajú nijaký zmysel života (tí ho nemali ani predtým). Avšak i obyvatelia novej civilizácie i zlodusi opilci končia v novom podzemnom meste, kde sa tiež tvorí nová civilizácia, ktorá je však tvorená tými najhoršími, ktorí prežili. Podzemný život musia žiť všetci, čo prežili, pretože ich sem nasilu vláčia vojaci, ktorí slúžia novým mocným. Je to otrocký špinavý život, ľudský život tu nič neznamená. Bondyho hrdinovia volia pred takýmto životom radšej smrť. Egon Bondy tu opäť pripomína, kam môže dospieť svet vo svojom militantnom smerovaní, hlavne ak mu vládnu ľudia, ktorí nepoznajú a ani nehľadajú zmysel života. Zánik takýchto civilizácií bolo pre ľudstvo, ktoré prežilo vyslobodením, avšak už zanedlho upadlo do podobného bahna. Z tohto diela cítiť nevypovedanú otázku, či skutočne vždy budú

tí, ktorí sa dostanú k vláde, barbarskí a nekultúrni, či nie je každá snaha o nový život (napríklad s novou etikou) zbytočná.

Práve s touto myšlienkou sa autor zahráva i v hre *Návštěva expertů* (1968), v ktorej si vymieňajú skúsenosti vyšetrovatelia z demokratickej a nedemokratickej časti sveta (Európa a Afrika). V knihe je zobrazené bizarné mučenie väzňov, ktorí sa vždy priznajú k všetkému. Z kontextu rozhovorov expertov vyplýva, že politický režim treba chrániť hocijakým spôsobom, o ktorom sa nediskutuje. Na konci hry je šokujúce odhalenie expertov, že režim je v rukách vojakov a vyšetrovateľov, prezident je totiž tiež ich obeťou, preto ho už dávno nikto nevidel. Opäť to môžeme považovať za paralelu dokonca so súčasnosťou: kto rozhoduje o forme života spoločnosti? Akú cenu má pre štát jedinec, akú cenu majú vytvorené a nevytvorené hodnoty? Kto určuje, čo ešte je a čo už nie je hodnotou? Štátny aparát so slabým vzdelaním alebo dokonca bez vzdelania? Zločinný aparát? Treba pripomenúť, že autor dal na tú istú úroveň demokratický i nedemokratický režim. V komunistickom Československu si teda Bondy nerobil o západných demokraciách ilúzie dokonca ani v roku 1968. Západná forma demokracie je len ilúziou jej občanov, podstata je rovnaká ako v nedemokratických režimoch. Alebo naozaj rozhodujú občania?[1]

V Bondyho sci-fi príbehoch (nespomínali sme všetky) sa teda prelínajú otázky ontologické, sociálno-politické a environmentálno-etické. Spája zmysel života (a jeho poznanie) so spôsobom života (vzťah k prostrediu, vzťahy ľudí navzájom) a s jeho usporiadaním (spoločenské a politické otázky). Tieto oblasti sa automaticky spájajú: ak spoznáme univerzum, nájdeme i etické princípy, ak nájdeme princípy, môžeme usporiadať spoločnosť k všeobecnej spokojnosti. Preto zastávame názor, že filozofia bez uvádzania do praxe nemá zmysel a naopak: prax bez zmyslu je nezmysel (platí samozrejme pre ľudí).

---

[1] Etickou dilemou *Afganistánu* a *Invalidních sourozenců* sú v tomto prípade otázky hľadania univerzálnych etických pravidiel a hodnôt ako zdôvodnenie pre vedomé odklonenie sa od nemorálnej spoločnosti. Táto dilema je žiaľ aktuálnou i dnes: väčšina ľudí nekoná v súlade so zachovaním ďalšieho života na Zemi, rovnako i legislatíva a ekonomika sú nastavené tým istým spôsobom, preto sa nastoľuje otázka, či sú zákony a spoločenské konvencie konzumnej civilizácie pre jednotlivca záväzné. Viac: LESŇÁK, S.: Ekologická kríza a násilie ako súčasť antropocentrickej i biocentrickej etiky In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 4., s. 317 – 324.

Bondy svojím spôsobom myslenia predčil i niektorých súčasných environmentálnych filozofov, ktorí nerozmýšľajú o ekologickej kríze komplexne: nehľadajú princípy vychodiace z ontológie (A. Naess, A. Gore, J. Seen, E. Kohák, a i.). Výnimkou v našom prostredí sú filozofi Josef Šmajs, Petr Jemelka, u nás Eva Smolková či Ján Urbánek a i.

V závere by sme sa mohli ešte na chvíľu zastaviť pri žánri sci-fi. Ako sme už vyššie spomenuli, tento žáner je dobrý pre upozornenie nad dôsledkami súčasného alebo plánovaného konania, a tak i pre prehodnotenie tohto konania. Je to žáner, ktorý nám môže ukázať viaceré alternatívy budúcnosti, medzi ktorými si môžeme vybrať. Výber však vôbec nemusí byť jednoduchý ani jednoznačný, do popredia sa totiž dostávajú otázky: Na základe akých kritérií sa rozhodnúť? Čo má akú hodnotu? Kto a ako má o tom, čo je hodnotou, rozhodnúť? Ak vieme, čo je hodnotou, ako túto hodnotu chrániť? Jednoznačnými zákonmi alebo spoliehaním sa na autonómnu zodpovednosť? Sú to filozofické otázky v žánri sci-fi. Práve v tom je význam žánru sci-fi – je to cesta k filozofovaniu i pre nefilozofov. Dôsledky môžu byť obrovské. Otázkou je už len, ako prinútiť ľudí čítať. Alebo je to opäť otázka pre sci-fi?

Literatúra

[1] BONDY, E.: *Hry*. Praha: Akropolis 2007.
[2] BONDY, E.: *Invalidní sourozenci*. Brno: „Zvláštní vydání..." 2002.
[3] BONDY, E., KABAKOV, A.: *Orwelliáda*. Praha: Delta Praha 1990.
[4] BONDY, E.: *Nepovídka*. Brno: „Zvláštní vydání..." 1994.

Mgr. Slavomír Lesňák,
FF PU
Ul. 17. novembra č. 1,
Prešov.
slavo.lesnak@gmail.com

Príroda verzus prostredie vo filmovej fikcii (Q. Tarantino vs. O. Stone)

Jana Rončáková

Nature versus nurture in the film fiction (Q. Tarantino vs. O. Stone)
This contribution is a short and simplified comparing of two extreme views on causes of human aggression (or more general, on a morality itself). Whereas the first stream gives preference to connate, determine factors the second reports about essential influence of social background, culture, and nurture. On the same field – as a current philosophical discourse – also (maybe) intuitive investigation of directors Q. Tarantino and O. Stone is enacted. While in cultish work Pulp Fiction the protagonists seems to be a born killers, in the film Natural Born Killers the romp of the killers appears rather as a consequence of traumatic experience from their childhood.

Diskusie o morálnosti človeka sa odohrávajú na širšom pozadí otázky o ľudskej prirodzenosti. „Nature vs. nurture" (príroda vs. prostredie, gény vs. výchova, vrodené vs. získané) je nekonečný filozofický spor o tom, čo je podstatou ľudskej prirodzenosti. Tento diskurz prebieha aj mimo filozofických kruhov. Svoje postoje voči príčinám morálnosti, resp. nemorálnosti človeka prezentujú aj režiséri O. Stone (vo filme *Natural Born Killers*, 1994) a Q. Tarantino (*Pulp Fiction*, 1994). Agresiu, ktorá je prítomná v oboch filmoch, vysvetľuje každý z nich inak. Kým Stone prikladá jednoznačný dôraz na výchovu, u Tarantina pôjde skôr o vrodené predpoklady.

Mickey a Mallory Knoxovci, dvaja šialení zabijaci, sú hlavnými hrdinami Stoneovho filmu *Natural Born Killers*. Mallory, od detstva sexuálne zneužívaná svojím otcom, využije prvú príležitosť a uteká z domu s mäsiarom Mickiem. Bez dlhých úvodov začínajú svoju kariéru zabijakov. Najprv brutálne zavraždia Malloryiných rodičov, potom sa vydajú za pomstou na ľudstve. Z príbehu nie je jasné, na základe akého kľúča si obete vyberajú. Z dvojice sa veľmi rýchlo stáva najobávanejší, mediálne najznámejší a „najcharizmatickejší" pár v Spojených štátoch. Počas deja vychádza najavo aj kruté detstvo Mickieho, ktoré sa mu často vybavuje v snoch alebo bludoch – ktoré sú mimochodom bežnými spoločníkmi oboch postáv. Malý Mickey bol často svedkom domácich sexuálnych orgií a násilia, dokonca vraždy otca – dosť netypickej – odseknutím hlavy. A „veľký Mickey" prijíma veľmi ochotne toto dedičstvo svojich predkov: „Môj starý otec bol zabijak, môj otec bol zabijak. Narodil som sa medzi zabijakmi, byť zabijakom je môj osud." – hovorí v rozhovore pre televíziu. Knoxovcov po 53 vražde polícia

chytí a zavrie. Aj vo väzení sú s nimi problémy (rozumejte, zavraždili niekoľkých dozorcov a psychiatra priamo pri vyšetrení), preto sa vedenie väznice rozhodne definitívne sa ich zbaviť. Predtým ešte stihnú urobiť s miláčikom médií interview, v ktorom o svojich kriminálnych začiatkoch rozpráva takto: „Zacítite to, keď prvýkrát držíte v ruke zbraň – som zabijak." Je zjavné, že Mickey je so svojím životným štýlom celkom stotožnený a nanajvýš spokojný. Okrem toho, je to predsa jeho osud, taký sa narodil, iný už nebude. Toto fatalistické zdôvodnenie radi prijmú za svoje aj spoluväzni a vzbúria sa. To je pre náš pár výborná príležitosť, ako sa dostať na slobodu. Posledné zábery sú venované pohľadu na krásnu mnohopočetnú rodinu, ktorá sa vezie v karaváne ktovie kam... Stone to poňal zaujímavo – paradoxne. Mickieho preslov je v úplnom protiklade voči tomu, čo divák z filmu vyrozumie, a čo bude zrejme aj jeho posolstvom.

V *Pulp fiction* (1994) je agresia skrytejšia. Človek ani nemá pocit, že by sa pozeral na zločiny a vraždy, alebo že by bolo treba skúmať posolstvo filmu čo do morálky. Príbehy sa odohrávajú v podsvetí. A kdesi „v podsvetí", mimo morálky, mimo dobra a zla, vnímame aj konanie hrdinov. Pravidlá – tie majú. V rámci gangu je napríklad dôležité byť absolútne lojálny voči bossovi. Keby sme sa predsa len pozreli na morálne schopnosti našich hrdinov, videli by sme, že sa dosť vymykajú z priemeru. Napríklad, reakcia Julesa po náhodnom „vystrelení mozgu", ktoré sa podarí Vincentovi, nie je celkom bežná. Jules sa nehnevá na komoša preto, že niekomu z nepozornosti vzal život, ale jednoducho preto, že narobil kopec problémov. Veď majú na krku poriadny malér. Treba sa zbaviť tela, odpratať kúsky mozgu... Keď si „vyrovnávajú účty", robia to, samozrejme, tiež s chladnou hlavou, celkom pokojne a „zodpovedne". Dnes, pri pohľade na toľko filmových (aj reálnych) zločinov, si to možno ani neuvedomujeme, ale takto konať naozaj nedokáže hocikto. To, čo umožňuje Julesovi a Vincentovi „robiť si dobre svoju prácu" je pravdepodobne deficit toho, čo sa považuje za normálnu emočnú reakciu. Táto sa zvyčajne spúšťa automaticky, napríklad pri pohľade na utrpenie iných. Afektívny deficit hrdinov môže referovať na ich psychopatické osobnosti.[1] Okrem iného je zrejmé, že im chýbajú tzv. morál-

[1] Psychopatia (v užšom slova zmysle) je porucha diagnostikovaná na základe Hareovho revidovaného testu (Psychopathy Check List Revised, 2003). Nie je totožná s antisociálnou poruchou osobnosti, ani so starším vžitým pojmom psychopatie, ktorý sa používal na označenie poruchy osobnosti všeobecne ([5], 254 – 255).

ne emócie, ako pocit viny, súcit, empatia, či rozpaky. O svedomí ani nehovoriac.

Hlavní hrdinovia *Pulp Fiction* sú psychopati s vrodenou poruchou anatomickej štruktúry mozgu. Zo zneužívaných detí Mickieho a Mallory zase vyrástli brutálni pomstychtiví zabijaci s antisociálnou, alebo inou, poruchou osobnosti. Podľa Stonea má na morálny vývin silný vplyv prostredie. A Tarantinovi sme pripísali opačný postoj – hrdinovia trpia vrodenou, geneticky danou neurovývinovou poruchou. Sú to len hypotézy, ktoré nám majú poslúžiť na ilustráciu dvoch protikladných postojov v spore príroda vs. prostredie.

Dnes sa v snahe o porozumenie násilným činom začínajú brať čoraz viac do úvahy biologické zistenia (genetické, neuroanatomické, biochemické). Vrodené faktory násilného správania sú spojené najmä s biochemickými procesmi v mozgu. Najlepšie opísaným spoločným menovateľom agresie je serotonínový systém, ktorý má za úlohu tlmiť agresiu. S nízkou koncentráciou serotonínu koreluje impulzivita a vysoká agresia. U jedincov s poruchou metabolizmu serotonínu chýbajú niektoré gény, ktoré priamo alebo nepriamo ovplyvňujú koncentráciu alebo metabolizmus serotonínu. ([6], 175 – 176; [5], 175; [8], 226). Príkladom ďalšieho mediátora pre agresiu je noradrenalín. Na správne fungovanie týchto prenášačov má zase vplyv enzým monoaminoxidáza A (MAO-A). Gén, ktorý kóduje MAO-A, má preto zásadný vplyv na agresiu. Všimnime si aspoň tento príklad úzkeho prepojenia medzi geneticky danou a získanou príčinou agresie. Muži, ktorí majú krátku alelu génu, ktorý kóduje MAO-A, tvoria menšie množstvo enzýmu. Ak boli v detstve zneužívaní, je oveľa väčšia pravdepodobnosť, že sa budú násilne správať. Len niektorí z tých mužov, ktorí boli v detstve zneužívaní, sa dopustili násilných činov. Rozdiel medzi druhmi správania koreloval s genotypom ovplyvňujúcim MAO-A. Nositelia genotypu, ktorých podmieňovala vysoká expresia MAO-A a boli v detstve zneužívaní, mali menší sklon k násilnému správaniu než nositelia genotypu, ktorých podmieňovala nízka expresia MAO-A. Rozdiel frekvencie násilného správania medzi nimi bol štvornásobný. ([5], 247 – 248) Vplyvom prostredia sa niektoré genetické predispozície môžu spustiť, iné sa nikdy prejaviť nemusia. Existuje tiež rozdiel v tom, čo ovplyvňuje agresiu u žien a čo u mužov. U žien agresívne správanie úzko koreluje so zneužívaním a zanedbávaním v detstve. Na neuronálnej úrovni je pozorovateľný zmenšený objem hipokampu a zväčšený objem putamena, čo sa zistilo zobrazeniami magnetickej rezonancie. Ďalšie funkčné odchýlky boli zistené

v dorzolaterálnej a mediálnej prefrontálnej kôre pri vybavovaní si traumatických spomienok z obrazu pozitrónovej emisnej tomografie (PET). Teicher a kol. našli u zneužívaných a zanedbávaných detí v porovnaní so zdravými 17%-né zmenšenie *corpus callosum*. Najrozsiahlejší stupeň zmenšenia *corpus callosum* u dievčat malo vzťah k sexuálnemu zneužívaniu. Nech už ide o narušenie v prefrontálnej kôre, v spojení hemisfér alebo iné, až u 95 % väznených žien boli v dobe predchádzajúcej ich činom preukázané neurologické abnormality. ([5], 249) U agresívnych mužov s antisociálnou poruchou osobnosti ide zase o signifikantný pokles pravostrannej čelnej kôrovej činnosti, nižšiu činnosť čelných lalokov a iné abnormality v čelných oblastiach. Môže to byť porucha vrodená alebo získaná. Agresia je často spojená s dysfunkciou niektorého z obvodov mozgu, ktoré regulujú emócie. A to sú orbitálna, ventromediálna a dorzolaterálna prefrontálna kôra, predná cingulárna kôra, amygdala, niektoré hypotalamické štruktúry, jadrá mozgového kmeňa a ďalšie. ([3], 97; [5], 253; [1], 1673) Je to spôsobené hlavne tým, že obvody regulujúce emócie riadia aj tzv. morálne emócie, ako je súcit, empatia, pocit viny a hnus. Podľa Kennetta [4] je u psychopatov jednoznačne problém práve v tom, že im chýbajú morálne emócie, emočná vnímavosť. Psychopat vie rozlíšiť, čo je morálne správne a čo nie, ale „nič mu to nerobí“, nie je motivovaný robiť to, čo je správne. Nejde o kognitívny, ale o afektívny deficit. Ak psychopati iným neubližujú, tak je to preto, že by to bolo pre nich nevýhodné, nie preto, že je to morálne zlé. Nerobia rozdiel medzi konvenčnými a morálnymi normami, ani medzi rôznymi stupňami morálneho zla ([4], 69 – 77). Podobne Koenigs, Hauser, Damasio a ďalší považujú úlohu emócií v procese morálneho súdenia a rozhodovania za stále nedocenenú ([5], 97 – 100).

Ako vidíme, agresívne správanie býva dôsledkom rôznych porúch, ktoré zase vznikajú z rôznych príčin. Môžeme súhlasiť s Michaelom Rutterom [9] v tom, že by sme sa nikdy nemali uspokojiť so žiadnym monokauzálnym vysvetlením ľudského správania. Tak ako nie je namieste predstava niektorých genetikov o tom, že gény predurčujú naše správanie, rovnako tak ani čisto „environmentalistická“ explanácia. Daniela Dennetta [2] trápi ešte iná otázka. Ak je všetko vopred dané génmi alebo vplyvmi z prostredia (ktoré z našej minulosti nemôžeme odstrániť), kde zostáva „ja“, kde je v tomto deterministickom svete slobodná vôľa, a za čo sme potom skutočne zodpovední? ([2], 138) Zrejme pôjde o nejakú zvláštnu kombináciu oboch tried príčin a slobodnej voľby človeka. U „duševne zdravých“ ľudí sa predpokladá istá postačujúca miera slobody, a tak aj zodpovednosti za svoje konanie.

U ľudí, ktorí vykazujú nejaké behaviorálne abnormality, je veľmi dôležité brať do úvahy ich všetky možné determinanty. Veľa o tom, ako funguje naše morálne konanie, usudzovanie a rozhodovanie, sa dozvedáme práve z výskumu neurovied (často z prípadov, keď problémové správanie priamo koreluje s neuronálnou anomáliou). Je preto dôležité, aby diskurz o ľudskej prirodzenosti nezostal len monopolom filozofov. Nejde totiž len o zodpovedanie teoretických otázok, podstatná je najmä ich praktická naliehavosť.

Filmy

PULP FICTION
http://worldsdown.net/2007/12/22/pulp_fiction_1994.html
NATURAL BORN KILLERS http://tf.org/filmcard/919

Literatúra

[1] BEHARA, A.: The neurology of social cognition. In: *Brain* 2002, 125, 1673 – 1675.
[2] DENNETT, D.C.: *Záhada ľudského vedomia.* Bratislava: Vydavateľstvo Európa 2008.
[3] GAZZANIGA, M.S.: *The Ethical brain.* New York: Dana Press 2005.
[4] KENNETT, J.: Do psychopths really threaten moral rationalisms? In: *Philosophical explorations* 2006; 9:1, 69 – 82.
[5] KOUKOLÍK, F.: *Sociální mozek.* Praha: Nakladatelství Karolinum 2006.
[6] MARTENS, W. H. J.: Criminality and Moral Dysfunctions: Neurological, Biochemical and Genetic Dimensions. In: *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 2002; 46; 170.
[7] OREL, M., FACOVÁ, V. a kol: *Člověk, jeho mozek a svět.* Praha: Grada Publishing 2009.
[8] RENFREW, J.W.: *Aggression and its causes. A Biopsychosocial Approach.* New York: Oxford University Press 1997.
[9] RUTTER, M.: *Genes and Behaviour: Nature-nurture Interplay Explained.* Oxford: Blackwelll Publishing 2006.

Mgr. Jana Rončáková
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava

Fiktívni dvojníci autora

Marek Debnár

The fictional alter egos of an author
The paper focuses on what inspirations result from the ambigous notion of an author. As it is stated in the beginning, the question what actually is an author remains unanswered. The paper then continues by dispersing the notion „author" to arrive at the notion of a work. The study is also linked to ideas of Michel Foucalt and Roland Barthes on author's death/disapperance. A work discloses that the writing represents a space where any kind of writer's identity becomes dissolved and, at the same time, that it is a space which enables the origination of new „I"s. The transition to fiction appears at the end of the study, illustrated by the work of Ferdinad Pessoa.

Od objavu autora sme svedkami zvláštneho a nejednoznačného spôsobu jeho existencie. Odkazuje k nemu psychológia, ktorá sa snaží nájsť v jeho osobnosti kľúč k interpretácii diela. Teória literatúry, ktorá o autorovi najskôr vyhlasovala, že je to on, kto drží v rukách všetky významové nitky textu, aby ho neskôr zbavila tohto výsadného postavenia. A nakoniec filozofia, ktorá si od neho sľubovala jednotu subjektivity, z ktorej sa celá ustanovila.

Sme však schopný odpovedať na otázku: čo je to autor? Videli sme, že je to pojem, ktorý zasahuje súčasne do viacerých disciplín. V prvom pláne sa nám teda ponúka určitá možnosť zvládnuť problém jeho definície encyklopedicky, tak, že ju vyabstrahujeme zo súpisu toho, čo podľa jednotlivých disciplín autor je. Pokúsme sa vytvoriť takúto definíciu.

Podľa nej by bol autor tvorca umeleckého alebo vedeckého diela určeného príjemcovi. Táto definícia však nie je úplná, pretože autor je zároveň aj súčasťou kontextu diela, čo znamená, že jeho osobný život, zážitky, vedomosti a poznatky sú vo vzťahu k tomu, čo tvorí. Okrem toho je autor historicky, priestorovo a spoločensky podmienený a je zrejmé, že táto podmienenosť sa tiež premieta do diela. Z hľadiska literárnej histórie sa dá každý autor zaradiť do určitej skupiny alebo literárneho hnutia, napriek tomu sa prejavuje vo svojom diele ako individualita. Z hľadiska práva môže byť autorom iba fyzická osoba, aj keď táto osoba nemusí mať spôsobilosť na právne úkony. Z dejín vedy poznáme aj autorov objavov, patentov či návrhov. Zoznam toho, čím autor je, by bolo možné ďalej predlžovať, je však zrejmé, že aj po akokoľvek vyčerpávajúcom súpise by sme vyabstrahovali akurát to, že

autor je pôvodca. Pôvodca niečoho, čo vo väčšine prípadov nazývame dielo. Tu sa však začínajú problémy.

Vieme s istotou povedať, čo je to dielo? Vieme len, že autor sa rodí a uskutočňuje skrze dielo, pretože bez diela niet autora. A tak sa na prvý pohľad zdá, že nie je nič ľahšie, než označiť určitý súbor textov menom. Avšak aj táto homogénna funkcia autorovho mena sa vzhľadom k dielu ukazuje byť problematická, vo svetle otázky, čo je dielo? Všetko to, čo autor napísal? Nielen jeho knihy, ale aj knihy nedokončené, fragmenty, náčrty budúcich textov, poznámky, ktoré si zapísal na okraj, preškrtnuté vety? Máme k dielu automaticky priradiť aj to, čo autor podpísal pseudonymom a všetko, čo sa našlo v jeho pozostalosti? Vidíme, že dielo nie je samozrejmá jednotka a celok, ktorý toto slovo označuje bude pravdepodobne rovnako problematický ako individualita autora.

Dielo má navyše samostatnú, od autora nezávislú existenciu. Po zverejnení už nie je vyjadrením autora, jeho schopností a myšlienok, ale stáva sa dielom, ktoré nadobúda hodnotu v porovnaní s inými dielami. Je považované za originálne potiaľ, pokiaľ sa iným dielam nepodobá, a pochopené na základe toho, do akej miery je odrazom iných diel. Výstižne ho charakterizuje Michel Foucault na príklade knihy z *Archeológie vedenia*: „Hranice knihy nikdy nie sú jasne rozlíšené: okrem titulu, prvého riadku a poslednej bodky, mimo svojej vnútornej konfigurácie a svojej autonómnej formy je kniha zapustená v systéme odkazov k iným knihám, iným textom, iným vetám: je uzlom v rámci siete.“ ([1], 38 – 39)

Vidíme, že v úvahách o autorovi dochádza k jeho zmiznutiu. Toto zmiznutie je dôsledkom *smrti autora*. Smrť autora zastáva kľúčové miesto vo filozofických a literárno-kritických skúmaniach. Filozofia a literárna kritika, poučené jazykovedou, si uvedomili, že obraz literatúry, s akým sa bežne stretávame, sa nekompromisne centralizuje na autora, jeho osobu, vkus, vášne a históriu. Výsledkom tohto uvažovania bolo, že sa začal vykladať život autorov, ako postáv a vznikla tak jedna zo základných kategórii kritiky, kategória „človek – dielo“. Smrť autora, ktorú ohlásil Roland Barthes je namierená práve proti tejto kategórii, ktorá sa najvýraznejšie prejavovala v úsudkoch ako: Baudelairovo dielo to je prehra osoby Baudelaira, dielo Van Gogha to je jeho bláznovstvo a Čajkovského dielo to je jeho zvrátenosť.

Pri úvahách o autorovej smrti si Barthes vypomáha modernou lingvistikou: „Reč pozná svoj subjekt, nie svoju osobu, a tento subjekt, inak prázdny mimo vypovedania, ktoré ho definuje, je dostatočný na udržanie reči, teda

na jej vyčerpanie.“ ([2], 10) Ak v diele nie je žiadna osoba a ak sa v ňom nijaká osoba nevyslovuje, nemôžeme ani hľadať pôvod hlasu diela v osobe autora. Barthes však ide ešte ďalej, keď povie, že pôvodom hlasu, ktorý počujeme, nie je písanie, ale čítanie. „Čitateľ je práve tým priestorom, kam sa bez toho, aby sa stratili, zapisujú všetky citácie, z ktorých je text vytvorený; čitateľ je človek bez histórie, bez biografie, bez psychológie; je iba tým niekým, kto na jednom mieste udržiava pohromade všetky stopy, ktoré konštituujú text.“ ([2], 15)

Výsledkom a nakoniec aj cieľom týchto úvah bolo, že literárna kritika zamerala svoju pozornosť na proces čítania. Zamyslime sa však nad tým, ako sa dôsledky tejto smrti prejavili na autorovi samom. Barthes v úvode svojho manifestu hovorí, že „písanie je deštrukciou akéhokoľvek hlasu, akéhokoľvek pôvodu. Písanie je to neutrum, tá rôznorodosť, táto šikmá plocha, kam uniká náš subjekt, čierno-biely priestor, kde sa stráca akákoľvek identita, počnúc práve identitou píšuceho tela.“ Povedali sme, že reč pozná svoj subjekt, no nie svoju osobu a práve z toho dôvodu je čitateľ ten, kto drží pohromade všetky stopy, ktoré vytvárajú text. Čo nás však oprávňuje na to, aby sme hovorili o zmiznutí píšuceho? Odpoveď nachádzame v samej štruktúre modernej literatúry.

Pre modernú literatúru je charakteristické určité zdvojenie, ktoré môžeme vidieť v tom, že literatúra opúšťa rozprávanie, aby vypovedala o sebe samej. Moderné dielo čitateľovi nekladie otázky o psychológii a charaktere osoby, ktorá ho vytvorila, ale otázky o možnostiach, zmysle a spôsobe samého písania. Vďaka týmto autoreferenčným postupom literatúra stále viac prekračuje svoje vlastné hranice a stáva sa určitým komentárom seba samej. Prechod literárnej reči do komentára, so sebou prináša dva následky. Prvým je, že sa literatúra rozvíja ako sieť, v ktorej je každý bod odlišný od všetkých ostatných a súčasne je od všetkých ostatných rovnako vzdialený, čo je následok, s ktorým sa vysporadúva teória literatúry. A druhý, že v autoreferenčnej výpovedi sa literatúra od seba samej vzďaľuje a prechádza tak do priestoru svojho vonkajšku. Subjekt (to čo píše a to o čom sa píše) sa v tomto vystupovaní zo seba mení na prázdnotu a to je následok, s ktorým sa vysporadúva filozofia.

Tomuto zmiznutiu hovoriaceho venoval Michel Foucault článok nazvaný *Myslenie vonkajšku*, ktorý sa začína slovami: „Grécka pravda sa kedysi otriasla pri tvrdení: *klamem*. *Hovorím* podrobuje skúške celú modernú literatúru.“ ([3], 35) Zdá sa, že v hovorím nie je nijaký rozpor. Je tu subjekt a jeho činnosť, hovoriaci hovorí o tom, že hovorí. Povedali sme si, že v modernej

literatúre, ktorá odmieta psychologizujúce postupy je takáto forma výpovede prechodom do prázdna. Subjekt v jazyku je iba gramatickým zvratom, miestom, kde sa nemôže uchytiť nijaká existencia. Jazyk totiž nie je prejavom niekoho, kto ho používa na vyjadrenie vlastných myšlienok, ale niečím, čo má svoju vlastnú, nezávislú existenciu. Jazyk totiž existuje, aj keď ním nikto nehovorí. Povaha jazyka spočíva v tomto symbolickom charaktere, ktorým nás jazyk odkazuje do sféry znakov. Ale znak nikdy nie je tým, čo označuje, pretože vždy zohráva zastupiteľskú rolu: je tu namiesto niečoho alebo niekoho absentujúceho, inak povedané, keď je tu znak, tak tu nie je vec. Tvrdenie *hovorím* sa takto stáva popretím tvrdenia *som* a celý subjekt sa rozptyľuje v neutrálnom priestore slova, ako Barthes výstižne nazval písanie, tú šikmú plochu, kde sa stráca akákoľvek identita.

Teraz už vieme, že písanie odsúva autorovu existenciu do prázdna. Paradoxne práve v tomto labyrinte všetkých labyrintov dochádza k niečomu, k čomu nemôže dôjsť nikde inde. Na tomto mieste sa totiž z identity píšuceho ja, stáva fikcia.

„Nie som nič... som fikcia." Tieto slová napísal Álvaro de Campos, portugalský futuristický básnik, ktorý sa narodil v Távire 15. októbra 1890. Je vysoký, chudý a trochu sa hrbí. Nie je ani svetlý ani tmavý, je tak trochu typ portugalského Žida, vlasy však má hladké a učesané nabok. Nosí monokel. V Škótsku študoval námorné inžinierstvo. Počas prázdnin podnikol cestu na Východ, pri ktorej vznikla báseň Opiárium. Álvaro de Campos fyzicky nikdy nežil, ale je jedným z heteronymov Fernanda Pessou.

Uvedomme si, že heteronymy nie sú pseudonymami a že majú svoju vlastnú, jedinečnú existenciu, ktorá sa rodí práve v spomínanom prázdnom mieste, kam Barthes umiestňuje písanie. Heteronymy majú nielen svoje diela, ale aj životopisy a konkrétnu fyzickú podobu. Píšu knihy, publikujú v rôznych časopisoch básne a kritiky, niektorí z nich sa medzi sebou poznajú.

Tento prejav autora ako fikcie, vychádzajúci z absencie píšuceho „ja", nazval Pessoa heteronymiou, vynálezom iných autorov, rovnako fiktívnych a rovnako reálnych dvojníkov autora Fernanda Pessou. Vytváranie týchto autorov, však nebolo iba skúsenosťou opakovaného skúmania prázdnej identity píšuceho. Možnosť byť všetkým, znamená prežívať sám seba v stave dezintegrácie svojho ja, v stave, v ktorom dochádza k nachádzaniu nových podôb seba samého. V najbanálnejšom zmysle slova Pessoa takmer neexistoval a práve táto základná pochybnosť o existencii sa nachádza v dielach väčšiny Pessoových heteronymov.

Vidíme, že tieto fiktívne podoby autora sa rodia v zvláštnom priestore písania, práve v tom priestore, ktorý sa vyznačuje jeho zmiznutím nielen ako osoby, ale aj zmiznutím jeho ja. Odtiaľ pochádza zmätok, ktorý ešte stále problém autora vyvoláva. Hľadáme autora a nachádzame nejednotné, roztriešťené texty jeho fiktívnych dvojníkov. Napriek tejto skúsenosti s absenciou píšuceho ešte stále tento text, možno úplne omylom, podpisujem vlastným menom.

Citovaná literatúra

[1] FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové 2002.
[2] BARTHES, R.: Smrť autora. In: *PROFIL* súčasného umenia, číslo: 1 – 2/2001.
[3] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 2003.

Sekundárna literatúra

[4] FOUCAULT, M.: Co je to autor? In: *Diskurz – Autor – Genealogie*. Praha: Svoboda 1994.
[5] MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram 2005.
[6] PESSOA, Fernando: *Plurália tantum*. Nitra: M-artprint 1996.
[7] PESSOA, Fernando: *Nevinnost je nemyslet. Básně Alberta Caeira*. Praha: Garamond 2008.

Marek Debnár
KFDF FiF UK v Bratislave
marek.debnar@gmail.com

Prvky filozofie v literatúre science-fiction

Miła Kwapiszewska-Antas

Particles of the philosophy in the science-fiction literature
The fantastic literature includes the wide range of the problems which its range incorporate with these fields of the life which are not unimportant for philosophers. Fantasy becomes in many cases the only level transfer of philosophical problems. I would like to show how much value it is able to learn from the reading of fantastic works of art. In this paper I want to compare the view on man, Absolute and moral problems.

Široká oblasť problematiky, ktorej sa dotýka fantastická literatúra, zahŕňa do svojho rámca také oblasti života, ktoré nie sú filozofom ľahostajné. Chcela by som naznačiť, ako veľa hodnôt pre popularizáciu filozofie je možné získať z čítania fantastických diel, pretože fantastika sa v mnohých prípadoch stáva rovinou preukázania filozofickej problematiky.

Vedecká fantastika je odzrkadlením strachu súčasnej doby a toho, čo prináša rozvoj techniky a vedy ([4], 63). M. Butor definuje *science-fiction* ako literatúru, „ktorá skúma oblasť možného a to v rámci toho, čo nám veda umožňuje vidieť" ([3], 225, cit. podľa [7], 11). Naproti tomu V. Graaf priznáva, že je špekulatívna, to znamená, že „... vo svojich projektoch možnosti vynecháva pozorovanie a skúsenosť"([7], 11). Táto špekulatívna úloha *science-fiction* sa musí prísne zakladať na súčasnom obraze sveta a neodbiehať príliš ďaleko od tohto základu, pretože by inak stratila svoj význam ([15], 9).

V súčasnosti fantastika spĺňa rôzne funkcie: popularizačnú (sprístupňuje problémy vedy a techniky bežným ľuďom), funkciu myšlienkového experimentu (v ktorom veda testuje svoje najnovšie úspechy, pričom nastoľuje rôzne druhy hypotéz viac alebo menej riskantných), výchovnú (zameriava sa na problémy, s ktorými sa boríme v našom živote), či filozofickú reflexiu kde sa *science-fiction* v čoraz väčšom rozsahu stáva *ľudovou filozofiou*, prístupnou čoraz širšiemu okruhu čitateľov ([10], 40 a n.).

Na rozdiel od realistickej prózy, sci-fi je druhom „dvojako založeným na domnienkach"([2], 87). Jej cieľom je vytvorenie ďalekého a zvláštneho, ale predsa len zrozumiteľného „sveta". Svet predstavený prostredníctvom svojrázneho jazyka, ktorý, aby sme mu mohli porozumieť, sa musí opierať o isté zásady ([2], 87). Jazyk, ktorý využívajú tvorcovia fantastickej literatúry

nevytvára reality, ale ich opisuje, aby bolo možné premietnuť si svet predstavovaný si samotným autorom. Tento jazyk má byť nástrojom podnecujúcim našu predstavivosť.

V tomto príspevku sa snažím porovnať pohľady na človeka, jeho myseľ a telo, úlohu absolútna ako aj problematiku morálky.

Kým je človek? Táto otázka nielenže trápi filozofov od úsvitu dejín, ale je tiež hlavnou otázkou nastoľovanou tvorcami fantastickej literatúry. „V 20. storočí táto otázka nadobudla kozmické rozmery. Kým je človek vo vzťahu k celému kozmu? Výnimočnou bytosťou, kráľom celého sveta, alebo iba jedným z množstva príkladov rozumného života?" ([10], 119 – 120).

Človek je často presvedčený o svojej dokonalosti a výnimočnosti vo vesmíre, ale čo ak to tak nie je? Lem napísal: „... na medzičasom mŕtvej planéte Zemi pristála loď... Nie je vari pravda, že na tejto lodi sa nachádzali dvaja povaľači, ktorým sa zachcelo na Zemi zorganizovať, a to spôsobom pohoršujúcim a trestuhodným, biologickú evolúciu, ktorú svet dosiaľ nevidel ... úmyselne, s najväčším vypätím zlej vôle premysleli spôsob stvorenia na Zemi – liahne čudákov galaktického dosahu, kozmického cirkusu, panoptika, múzea strašidelných postáv, ktorého živé exponáty by sa vo svojom čase stali výsmechom najvzdialenejších hmlovín...?" ([10], 122 a n.). Je jasné, že Lemove posmešné slová majú zničiť geocentrický a antropocentrický typ myslenia, aby sa ľudia prestali považovať za *pupok sveta* a najdokonalejšieho tvora.

V mnohých poviedkach sa otvára téma kolonizácie iných svetov ako napríklad v poviedke B. Aldissa *Non stop*. Obsahom poviedky je motív vyslania vesmírnej lode, ktorá mala skolonizovať istú planétu, ale cesta trvala tak dlho, že bolo potrebných niekoľko párov pokolení na zavŕšenie misie a návrat domov. Ideálne sa prispôsobili životu na lodi a počas niekoľkých generácií a prostredníctvom tajomného vírusu sa ich výzor zmenil natoľko, že už prestali byť ľuďmi a ani o tom nevedeli: „A predsa nie sme ľuďmi... ! – zvolal Complain. ... naše skutky, nádeje, útrapy a láska ... to sa vôbec nestalo. Sme len malými, smiešnymi, nervózne poskakujúcimi mechanickými hračkami, chemicky aktivovanými bábkami..." ([1], 190 a n.). Je to skvelý príklad toho, ako veľa nám chýba k dokonalosti. Najprv by sme mali dobre poznať seba a svoj svet a až potom by sme mali uvažovať o výpravách do neznáma. Lem však v jednej zo svojich poviedok ukazuje dokonalú spoločnosť. Sú to čisté energie, ktorým sa nič nechce, pretože sú schopné urobiť všetko. Preto najzaujímavejšia je cesta k dokonalosti.

Ľudská myseľ je obmedzená rovnako ako oblasť sveta, ktorá je mysľou uchopovaná: „Lebo hoci sa odohráva vnútri týchto hraníc, náš pohľad je

nesprávny: poznanie je skazené subjektivizmom poznávajúceho. Nevieme ako vyzerajú „veci samé osebe". Vieme ako pôsobia na nás a naše zmysly..." ([14], 66). Vedeckým poznaním sa môžeme dopracovať k prirodzenosti javov, ale ani vo vede neexistuje niečo také ako objektívne poznanie, môžeme hovoriť len o rôznych stupňoch subjektívnosti.

V poviedke *Solaris* Lem upozorňuje ako veľmi sme obmedzení v poznaní sveta. Vo veku objavovania ďalekého vesmíru stoja ľudia pred javom, ktorý ich prerastá. V knihe sa objavuje riešenie problému spočívajúce v tom, že to, čo nedokážeme pochopiť, by sme mali zničiť atómovým ohňom. Je to výrazný príklad ľudskej naivity, ktorá môže dospieť k zničeniu všetkého neznámeho, pretože sa toho bojíme.

Takto je teda *kontakt* dvoch rôznych civilizácií (alebo tiež bytostí) nemožný, keďže obraz sveta je získavaný z dvoch diametrálne odlišných hľadísk. Človek sa usiluje rozumieť svetu, pričom je obmedzený intelektuálne aj mravne. Snaží sa poznať vesmír, pričom nepozná ani sám seba: „Človek sa vydal na stretnutie s inými svetmi, inými civilizáciami, no nepoznal dôsledne ani vlastné zákutia, slepé uličky, zamknuté studne, tajné dvere" ([11], 181).

Veľmi zaujímavo človeka a zložitosť jeho povahy predstavuje vo svojej tvorbe americký spisovateľ Philip K. Dick. Vracia späť vieru, zmysel dobra v živote každého z nás. V poviedke *Akoby-otec* bytosť z inej planéty zabije človeka, a potom sa za neho vydáva. Malý Charles je svedkom využívania mŕtvoly svojho otca prostredníctvom cudzej formy života. Jediný chlapec si uvedomuje premenu, ktorá prebehla a len na ňom spočíva zodpovednosť za odhalenie podvodníka (por. [6], 66).

Votrelec v ľudskej koži je častým príkladom v Dickovom literárnom diele. Autor chce naznačiť, že byť človekom spočíva na čomsi viac ako iba na humanoidnom výzore. Votrelec nie je nevyhnutne bytosťou z inej planéty, ale niekto, kto nedokáže nadviazať hlbší vzťah s iným človekom, preto Dick povedal: „Keby som kedykoľvek vo svojom živote stretol predstaviteľa mimozemskej inteligencie, presvedčil by som sa, že mu mám čo povedať viac ako najbližšiemu susedovi"([6], 66). Z týchto slov vyplýva, že nie sme v stave naplniť úlohu byť človekom. Tak často sme upustili od základných hodnôt, že by už bolo potrebné nanovo definovať pojem človečenstva. *Ozajstný človek* (por. [6], 67) ochraňuje život a je naplnený *empatiou*. Jedinou zbraňou dickovského hrdinu vo vojne s rozpadajúcim sa svetom, je nezištná dobrota a úcta k životu. Ak pomáhame iným, stávame sa vojakmi bojujúcimi o svet. Strach o blížneho, a iba on, potvrdzuje, že sme ľuďmi.

Naproti tomu u J. A. Zajdla je najdôležitejšou črtou človeka to, aby stále pochyboval, pretože len vtedy sa nám podarí v objektívnej miere vzťahovať sa k skutočnosti: „Človek v súčasnom svete by mal byť pochybujúcou bytosťou. Striehne na neho toľko nebezpečenstiev – musí byť teda otvorený, ale o všetkom pochybovať pokiaľ si nevytvorí vlastný názor" ([16], 66).

Ďalšou záhadou, ktorá sa ukazuje v literatúre sci-fi, je absolútno. Človek od počiatku dejín hľadal niečo viac ako iba to, čo mohol vidieť, ohmatať, vnímať zmyslami. To, čo na začiatku nebolo pomenované bolo postupom času filozofmi označené ako prvá príčina, *absolútno* (podstata existujúca bez príčiny, autonómne, nezávislá od všetkého a ničím neohraničená, uchopená vo všeobecnosti ako večná, jediná a nevyhnutná podstata skutočnosti ([5], 11)). Ľudia stotožňujú pojem *absolútna* s náboženstvom, ktoré praktizujú, preto sa tiež mnoho spisovateľov vo svojich dielach venuje tejto téme. Je to špeciálne vidieť u autorov fantastickej literatúry. Na stránkach svojich poviedok tvoria nový svet, ktorý sa síce riadi vlastnými pravidlami, ale je založený na istých univerzálnych princípoch.

Jedným z takýchto tvorcov je nepochybne J. R. R. Tolkien a jeho dielo *Pán prsteňov*. Vytvoril vo svete najznámejší cyklus povestí pojednávajúci o mýtickom svete zvanom *Stredozem (Middle-Earth)*.

Bohom v *Stredozemi* je Boh *Ardy* nazývaný menami *Eru* (Jediný) a *Iluvatar* (Otec všetkých). *Eru* je bytosťou samou osebe, ktorá nemá ani začiatok ani koniec, a ktorá stvorila všetko čo existuje ([12], 44).

V každej teológii musí existovať zlo, ale otázkou je, odkiaľ sa berie, či existuje samo osebe, alebo či azda existuje nejaká bytosť, ktorá to zlo robí vedome ([12], 53). Tieto otázky zamestnávajú ľudstvo od úsvitu dejín a odpoveď na ne určuje charakter každého náboženstva.

Zlo tvárou v tvár k existencii Boha je javom, ktorý je ťažké pochopiť, lebo vari nie je pravda, že Boh z celej svojej podstaty je všemohúcou bytosťou, a preto je aj prirodzene dobrý? Prečo potom umožnil, aby existovalo zlo vo svete? Existuje veľa teórií objasňujúcich existenciu zla. Tolkien napísal: „O zle vieme so strašnou istotou len jediné – zlo existuje" ([12], 54).

U Tolkiena zlo vychádza z prázdnoty, ktorá nebola stvorená, jednoducho neexistovala, ale zároveň bola skutočná (por. [12], 54). Táto ničota nebola vo svojej podstate zlá, ale fakt, že existuje nejaký priestor bez Božej prítomnosti vytvoril osobitnú možnosť, že sa môže rozvinúť nejaké protivenstvo voči Bohu, zárodok zla.

Ďalšou oblasťou, ktorej sa venovali autori sci-fi sú etické otázky rôzneho druhu ako napr. problém manipulácie s ľudskými jedincami a spolo-

čenskými skupinami, alebo problém experimentovania na ľuďoch. Každé dielo, ktoré otvára tieto otázky musí zároveň nastoliť otázky etické.

Niektoré diela *science-fiction* otvárajú etické problémy v prvom pláne. Sú to predovšetkým také diela, ktoré pojednávajú o problémoch ľudskej zodpovednosti. Ako píše Lekiewicz: „Úroveň mravnej zodpovednosti sa zväčšuje zároveň s civilizačným rastom. *Science-fiction* zvýrazňuje náročnosť odpovede na otázku týkajúcu sa objektu a subjektu mravnej zodpovednosti" ([10], 185).

Hlavnými problémami sú otázky týkajúce sa objektu zodpovednosti za existenciu ľudského rodu vo fyzickom zmysle, otázky zodpovednosti za úplné zničenie sveta alebo tiež za vykonávanie vedeckých a technologických objavov, ako aj snaha odpovedať na tieto otázky. Celá fantastika hovorí, že za všetko sme zodpovední jedine my: celé ľudstvo, spoločenská skupina, alebo individuálny človek a zodpovedáme za to všetko pred sebou samými, celým ľudstvom a možnými inými civilizáciami existujúcimi kdesi vo vesmíre.

Jedným z často sa objavujúcich motívov *science-fiction* je motív katastrofy. Wells vo svojej knihe *Vojna svetov* ako jeden z prvých opisuje svet čeliaci katastrofe spôsobenej cudzími bytosťami pochádzajúcimi z Marsu. Hrozba kolonizácie a totálneho zničenia Zeme núti čitateľa k zastaveniu sa pri probléme ochoty sveta čoraz viac zbrojiť. Votrelci sú alegóriou ambicióznych túžob, ktoré sú pôvodcom každej vojenskej moci vo svete. Otázka, ktorú kladie Wells je nanajvýš sugestívna, či svet smeruje k sebazničeniu. Wells nám káže zamýšľať sa nad tým, čo robíme, pretože nezničíme len seba, ale aj svet, v ktorom žijeme.

Dôležitým mravným problémom riešeným v literatúre *science-fiction* je zodpovednosť za vedecké a technologické objavy. Vedci tvrdia, že jediným cieľom vedy je poznanie. *Science-fiction* tvrdí, že nielen to. Najlepšie túto tézu prezentuje D. Bilenki vo svojej novele *Zákaz*. Hrdina tejto novely sa nazdáva, že cieľom vedy by malo byť ľudské šťastie: „Ak veda nebude robiť ľudí šťastnejšími, na čo potom existuje?" (cit. podľa [10], 194). Otvára sa tu tiež otázka utajenia výsledkov experimentu iba preto, aby iní ľudia nemohli zneužívať plody vedeckej práce na skutky, ktoré ubližujú ďalším ľuďom.

Vo fantastickej literatúre nájdeme príklady na genetické modifikácie, teda ľudí, ktorí dokážu lietať, *hybridov* rôzneho druhu (miešancov, ktorí vznikli z kríženia rozmanitých rás, druhov atď. ([9], 219)), ľudí a zvierat. Najlepším príkladom môže byť *Ostrov doktora Moreaua* od H. G. Wellsa. V tejto poviedke žije na vzdialenom ostrove šialený vedec, ktorý vykonáva

experimenty na zvieratách a na ľuďoch. Je to akási tragikomédia, salón ľudských kuriozít. „Zvieratá mrzačené (zdokonalené) neľútostným chirurgom v Dome utrpenia, to je alegorická figúra ľudstva, ktoré je civilizované v bolestnom procese evolúcie" ([13], 60). Táto kniha hovorí tiež o zvieracích inštinktoch, ktoré driemu v každom človeku, ako aj o paradoxoch moci a poslušnosti.

Téma „reorganizácie ľudského tela" ([10], 139) sa stala módnou až po prvých skúsenostiach s transplantáciami.

Autori *science-fiction* upozorňujú na nebezpečenstvá, ktoré so sebou prináša táto nová oblasť medicíny. Neexistuje garancia, že pacient po náhrade tkaniva celkom vyzdravie. Okrem toho darcov bude vždy menej ako príjemcov a keď už ide o to, isté skupiny ľudí budú viac privilegované. Takúto špeciálnu „banku ľudských orgánov" ([10], 139) opisuje J. A. Zajdel v poviedke *Farma.* Autor predstavuje ľudí, ktorí žijú v zdanlivej lekárskej klinike, v ktorej netreba platiť za liečenie. Títo ľudia vôbec nevedia, že vôbec nie sú pacientami, ale sú nositeľmi zdravých orgánov potrebných na transplantáciu pre iných ľudí, ktorí si za túto operáciu zaplatili. Podobný problém utvára Lem v poviedke *Existujete Mr. Jones?*

Od manipulácie s ľudským telom nie je ďaleko ku *kyborgizácii* (por. [10], 144) ľudského tela, t.j. postupnému nahrádzaniu chybných častí tela oveľa lepšími mechanickými časťami. V roku 1929 J. Bernal vydal knihu prognóz nazvanú *Svet, telo a diabol.* Jednou z prognóz bola tá, že „človek bude schopný vysporiadať sa s početnými nedostatkami svojho tela iba postupným nahrádzaním živých orgánov mechanickými zariadeniami. Nakoniec mu z pôvodného tela zostane iba mozog" (por. [8], 312).

Ako môžeme vidieť, fantastika pri celom svojom *vejári* možností a remeselnom zázemí dokáže byť mravným ukazovateľom pre svojich čitateľov. „Vo vedeckej fantastike je tak osobitným spôsobom možné poukázať na mnoho etických problémov, ktoré sú ešte stále témou diskusie ako pre odborníkov, tak aj pre ľudí, ktorí nie sú s etikou úzko spätí" ([10], 198).

V konečnom dôsledku je vo vedeckej fantastike človek bytosťou vedome pretvárajúcou svet. Spomedzi problémov spojených s pretváraním sveta zaujíma vo vedeckej fantastike dôležité miesto problém pretvárania samotného človeka. Je to natoľko dôležité, že človek, ktorý si uvedomuje, že je sám v nejakom zmysle tvorcom svojho sveta, musí pochopiť, že je časťou tohto sveta. Akékoľvek zmeny, ktoré vykonáva, sa môžu týkať zároveň jeho samotného.

Úlohou vedca je hľadanie pravdy. Tým, že sa odvoláva na skúsenosti celého ľudstva, môže povedať, že takmer každý (a prinajmenšom väčšina) chce poznať pravdu. Pravdu o svete, o živote, o sebe samom. Stojí za to poznať pravdu pre ňu samotnú. Fantastika sa nebojí klásť rôzne otázky (aj filozofické), ktoré nás nútia premýšľať o zmysle našej existencie. Prikazuje nám zastaviť sa v civilizačnom pohybe, ktorý zdanlivo nemá konca a zamyslieť sa nad tým, či stojí za to zničiť seba a svet, ku ktorému predsa patríme.

Z poľského originálu preložil Eugen Andreanský

Literatúra

[1] ALDISS, B.: *Non Stop*. Gdańsk 1991.
[2] ANGENOT, M.: Wstęp do semiotyki science fiction. In: *Fantastyka* (1983), nr 11 – 12.
[3] BUTOR, M.: *Essais sur les modernes*. Paríž: 1964.
[4] CAILLOIS, R.: Od baśni do „Science Fiction" In: Caillois, R.: *Odpowiedzialność i styl*. Warszawa 1967.
[5] *Encyklopedia Popularna PWN*. Warszawa 1992.
[6] GONCZARSKI, J. MARIA: Człowiekiem jest. In: *Nowa Fantastyka* (2001), nr 3.
[7] GRAAF, V.: *Homo Futurus*. Warszawa 1975.
[8] KAGARLICKI, J.: *Co to jest fantastyka naukowa*. Warszawa 1977.
[9] KOPALIŃSKI, W.: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1967, 1994.
[10] LEKIEWICZ, Z.: *Filozofia science fiction*.Warszawa 1985.
[11] LEM, S.: *Solaris. Niezwyciężony*. Kraków 1986.
[12] OLSZAŃSKI, T. A.: *Zarys teologii Śródziemia* (kwartalnik krytycznoliteracki). Gdańsk 2000.
[13] SALAMOŃCZYK, J.: 100 lat doktora Moreau. In: *Nowa Fantastyka*. (1997), nr 1.
[14] SZEJA, J.: Ułomni wobec świata. In: *Nowa Fantastyka* (1993), nr 9.
[15] TOLKIEN, J. R. R.: O baśniach. In: „*Drzewo i liść*". (Cyt. za Sapkowski, A.: *Rękopis znaleziony w smoczej jaskini*. Warszawa 2001).
[16] ZAJDEL, J.: Wywiad z 1980 r. (cyt. za Gierasimuk, I.: Wątpię, więc jestem. In: *Nowa Fantastyka*. (1998), nr 7.

Dr Mila Kwapiszewska-Antas
Katedra Filozofii Akademii Pomorskiej w Słupsku
Ul. Bauera 14
76-200 Słupsk
e-mail: milakw@poczta.onet.pl

Bifurkácia či transverzalita?
O vzťahoch medzi realitou a fikciou v digitálnom svete

Tadeusz Miczka

Bifurcation or transversality? About relations between reality and fiction in a digital world
Considerations are based on a Telematic being, being a distance crossed by the telecommunications and IT technology in on "absent" world, as well as a pataphisical being which is a technical possibility of sensual existence in what materially doesn't exist. In relation to a philosophical thought undertaking a problem of perception and simulation of among the others M. Heidegger and G. Deleuze, a question whether these existences relate to the interference or multiplying is being considered.

Súčasne s objavením sa kyberpriestoru sa zintenzívnili diskusie filozofov a predstaviteľov iných vied o vzájomných súvislostiach medzi realitou a nie-realitou. Hneď na začiatku chcem upozorniť, že neanalyzujem špeciálne technologické a terminologické otázky a že za nie-realitu budem považovať všetky stavy, ktoré boli vytvorené digitálne a ktoré sa na realitu podobajú a sú to vždy neúplné umocnené stavy vymykajúce sa plnej konkretizácii, o ktorých Charles Jonscher píše nasledovné: „Vo všeobecnosti neexistuje dôvod, kvôli ktorému by akýkoľvek zmyslový vnem nemal byť vytvorený na jednom mieste, zdigitalizovaný, prenesený na iné miesto a ponúknutý akémukoľvek adresátovi. Zmyslový vnem by sa mohol týkať niečoho skutočného [...] alebo celkom syntetizovaného produktu, akým môže byť umelecká vízia [...]. Ideál, ktorý veda môže vyčarovať a ktorý technika ešte nedokáže uskutočniť, je úplné ponorenie" ([1], 210 – 212). Tento autor viackrát pripomína, že „[...] digitálny súčet bitov môže byť priblížením, ale nikdy nie presnou rekonštrukciou" ([1], 110), čo má obrovský význam pre reflexiu efektivity pôsobenia „nereálnej" skutočnosti na človeka.

K téme súvislosti medzi realitou a takýmito priblíženiami sa k nej zastávajú vedci dve rôzne stanoviská. Prvé sa opiera o presvedčenie, že sa objavil úplne nový fenomén, ktorý sa nazýva „virtuálna realita" (VR) a ktorý sa vlastne nedá porovnať s ničím, čo sa predtým v ľudskej kultúre vyskytlo. Naproti tomu druhé stanovisko vyhlasuje, že svet, ktorý stvorili stroje vyrobené človekom, je vďaka technike len akousi čoraz viac zdokonalenou verziou „reality". Lenže čím viac vedci tento problém študujú a pozorujú viaceré podoby (formy) kyberpriestoru, tým viac pochybností vyvoláva argumen-

tácia, ktorú preferujú tí, čo sa prihovárajú za prijatie prvého stanoviska. Ilustrujú to okrem iného nasledujúce slová Michaela Paetau: „Ťažkosť v tomto prípade spočíva v tom, že neexistuje jednoznačný protikladný pojem, vďaka ktorému by tieto rozlíšenia boli jasné. Obvykle sa virtualita určuje ako umelosť a dáva sa do protikladu voči prirodzenosti. Fenomén, ktorý jednotlivinám umožňuje pôsobenie v inom svete, než v akom sa skutočne vyskytujú, sa určuje ako fikcia. Fikcia sa kladie voči tomu, čo je reálne" ([2], 118). Všetky tieto protiklady, najmä „realita" a „fikcionalita", nemôžu byť vo vzťahu k takým priblíženiam sa k skutočnosti, ako je VR, úplne udržateľné.

Bifurkáciu (rozdvojenie a rozdelenie) ako kritérium, na základe ktorého by bolo možné rozlišovať realitu a fikciu utváranú digitálne, silne podrývajú už samotné piliere kyberpriestoru: percepcia a simulácia.

Dejiny percepcie ako filozofického problému neboli atraktívnou témou, ale v 20. storočí sa v tejto veci udial prelom. Pod vplyvom *Gestalttheorie*, myslenia Edmunda Husserla a najmä Martina Heideggera ju filozofi prestali považovať za proces, ktorého výsledkom je ľudské poznávanie charakteristických fyzických znakov predmetu, a prestali ju klásť do protikladu voči zobrazeniu (porovnaj napr. [3], 97 – 98; [4], 128 – 167; 224 – 255). Podľa Andrzeja Klawitera každá percepcia, teda aj tá, ktorá sa vyskytuje vo VR, kde sa vďaka možnostiam vyspelej technológie spochybňuje pocit dištancie k vnímanému objektu, je však predovšetkým všímaním si užitočnosti predmetu, čo autor vyjadruje slovami: „Nevidím inú možnosť ako pripustiť, že táto situácia [poznávania predmetu –T. M.] je utváraná percipujúcou intenciou vo forme nezjavného obrazu. Domnievam sa, že procesy percepcie sprevádzajú nezjavné obrazy, a práve ony spôsobujú, že napr. siahajúc po noži ho uchopujeme za rúčku (nezjavné obrazy nám ukazujú, ktorú časť noža máme uchopiť) a otvárajúc dvere uchopujeme kľučku" ([5], 74). Inými slovami, nevyhnutnosť vnímania užitočnosti VR zmenšuje pocit existencie bifurkácie a premýšľanie o nej ako o hranici oddeľujúcej realitu a fikciu.

Protiklad fikcie a reality možno spochybniť aj vtedy, ak určujeme charakter simulácie, vďaka ktorej vzniká VR, umelý výtvor, ktorý jestvuje intencionálne, pretože človek chce, aby jestvoval. Ako presvedčivo dokazuje Marek Krajewski, VR má dlhú filozofickú tradíciu a je výsledkom tendencie, ktorá sa prezentuje vo vývoji ľudskej civilizácie a ktorá súvisí s tzv. partikulárnou virtuálnosťou ([6], 77 – 92). Univerzálna virtuálnosť vždy bola, je a bude prítomná v ľudskom svete, pretože podmieňuje jeho existenciu, ale všeobecne naberá čoraz väčší význam partikulárna virtuálnosť, ktorá tu takis-

to vždy bola, ale v spoločenskom živote zohrávala nevýraznú úlohu, intenzívne sa vyvíja až spolu so zrodením digitálnych technológii.

Univerzálna virtuálnosť nadväzuje na myslenie o každej skutočnosti ako umelej, čiže vytvorenej človekom, ktorý je veľmi kreatívny v pretváraní toho, čo je prirodzené. Nadväzuje aj na kolektívne imaginárno, rozvíjanie simulačných schopností a tvorby čoraz väčšieho počtu projekcií. Naproti tomu partikulárna virtuálnosť spočíva na demaskovaní umelého, konvenčného charakteru ľudského sveta. Vďaka psychoaktívnym substanciám, mágii, meditáciám, divadlu, experimentom s vizuálnymi simuláciami môžu ľudia vidieť to, s čím nemôžu mať skúsenosť, môžu na chvíľu akoby opustiť intersubjektivitu a stretnúť sa s tým, čo je absolútne subjektívne a nekomunikovateľné. Vždy tu ide o svojráznu hru na „je – nie je", ktorá sa stáva jednou zo základných síl dynamizujúcich spoločenský život. „Partikulárnu virtuálnosť teda možno považovať za efekt subjektivizácie spoločenského života a kultúry a novodobej pluralizácie. Nejde totiž o to, že miznú bezprostredné skúsenosti a že súčasný človek percipuje svet prostredníctvom mediálnych predstáv, takto to predsa – ak je koncepcia univerzálnej virtuálnosti správna – bolo vždy, ale o to, že multimédiá dovoľujú každému človeku percipovať niečo iné a predovšetkým rozhodovať o tom, čo vidí a vníma. Partikulárna virtuálnosť sa preto opiera o prispôsobenie potrieb človeka percepcii. Nakoniec sa stáva viac vyjadrením človeka, ktorý poznáva, než samotným poznávaním" ([7], 21 – 22).

Mnoho argumentov prihovárajúcich sa za odmietnutie, resp. prinajmenšom obmedzenie protikladného posudzovania reality a fikcie v kyberpriestore prinášajú filozofi médií. Najpresnejšie predstavil spôsob pochopenia týchto relácií Gilles Deleuze v prácach *Film 1. Obraz-pohyb* a *Film 2. Obraz-čas*, ktoré vydal v 80. rokoch 20. storočia ([8], [9]). Francúzsky filozof skúmal predovšetkým podmienky ľudského myslenia vo filme a tvrdil, že film zavádza tzv. psychický a duchovný automat, čiže plátno ponúka simulakrá prítomnosti, ktoré narúšajú tradičné spojenie medzi človekom a svetom a v konečnom dôsledku znemožňujú fungovanie samostatnej mysle subjektu. Divák sa dokáže stotožňovať s predmetom vlastnej názornosti, ktorá pochádza z obrazu, ktorý je zdaním, a stráca voči nemu odstup, ale vidí „len to, čo mu ponúka obrazovka (plátno), a myslí len to, čo mu obrazovka prikazuje myslieť. Divák nemyslí pre seba, ale myslí cudzie myšlienky. Je to, inými slovami, ‚vedomie o sebe', odseparované od vymedzenia ‚vedomia pre seba'" ([10], 171). Podľa Deleuza už tradičné filmové umenie redukovalo ľudskú

myseľ, poukazovalo na iracionálne ciele v ľudskom myslení a kvôli tomu bolo preňho dôležité nasledujúce konštatovanie: „Otázka týkajúca sa filmu nemá znieť: dáva nám film ilúziu sveta?, ale obnovuje film našu vieru vo svet?“ ([9], 180). Táto otázka sa samozrejme s ešte väčšou silou vracia v ére nových médií, keď sa technologickí nomádi túlajú po svete obrazu, v ktorom niet tradičných stôp a presne vytýčených ciest, môžu jednoducho meniť miesto a čas svojho bytia daného cez obrazovky. Potulky po internetových „vláknach“ a televíznych programoch (okrem iného vďaka zappingu) čoraz viac oslobodzujú ľudí od režimov autochtónnych myšlienok.

Problém „prítomného“ bytia človeka vo svete a otázky týkajúce sa ľudskej rezignácie v dôsledku nadobudnutia „vedomia pre seba“ a kupovania fantazmatického „vedomia o sebe“, ktoré garantuje príjemné pocity, ktoré si nevyžadujú žiadne úsilie, rozvinul Deleuze vo svojej eseji *Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry*, v ktorej sa pokúšal určiť podstatu telematickej techniky ([11], 115 – 125). Postavil tu do protikladu dva druhy kultúry, ktoré vytvoril človek – kultúru slova ponúkajúcu transcendenciu religiózneho charakteru a kultúru opierajúcu sa o dematerializované audio-vizuálne predstavy ponúkajúce transgres do sveta materiálne neprítomného.

Deleuze bol presvedčený, že elektronické média umožňujú súčasnému človeku nové spôsoby bytia vo svete, bytia zmyslami aj myšlienkovo v nemateriálnej skutočnosti, ktorá je fyzicky neprítomná, ale predsa o nej máme zmyslovú skúsenosť. Filozofi, ktorí pokračujú v jeho stopách, napr. Wojciech Chyła, tento nový spôsob bytia nazývajú nielen telematický, ale predovšetkým patafyzický. Podľa poľského vedca: „telematická udalosť znamená dianie prostredníctvom navzájom prepojených telekomunikácií a informatiky: znamená to byť zmyslami a myšlienkovo zakotvený v niečom neprítomnom, na diaľku, prostredníctvom telekomunikácií a informatiky, ktoré sú zostavené pre zmysly. Znamená to byť zakotvený v niečom vždy neprítomnom – na neurčitú vzdialenosť. Inými slovami to znamená byť zakotvený v dianí, ktoré je sprítomnené jedine technicky. Znamená to byť zakotvený zmyslami a rozumom v niečom, čo jestvuje ako prítomné jedine prostredníctvom techniky a vychádza a sprítomňuje sa jedine z prepojenia v technopamäťových dátach. Znamená to byť pred niečím, pretrvávať vzhľadom na nejaké bytie, ale na vzdialenosť akoby vlastnej neprítomnosti voči nemu, teda bez fyzickej prítomnosti v niečom, mať zato dostatočne plnú skúsenosť s týmto neprítomným, simulovaným zmyslom bytia. Znamená to jednoducho byť v simulácii prítomnosti niečoho pre moje zmysly vďaka absencii materiálnej prítomnosti toho, čo mi je dané“ ([12], 212 – 213). Te-

lematické bytie v udalosti, ktoré sa uskutočňuje vo VR, neposkytuje úplnú špecifikáciu a bytnosť tohto javu, a preto to, čo pre nás poskytuje reláciu medzi realitou a fikciou v kyberpriestore, sa určuje ako patafyzické bytie v udalosti.

Patafyzickosť nadväzuje na autoprezentáciu výlučne takých znakov bytia, ktoré sa deje, ale ktoré fyzicky nejestvuje, a preto si nie je možné v súvislosti s tým vytvárať jeho fenomény pre seba. Vo VR je možné prinajlepšom dosiahnuť spojenie s fenoménom niečoho, čo fyzicky nejestvuje a čo zo seba vydáva už len hotový fenomén v podobe technickej autoprezentácie a hotovú myšlienku o sebe. Ako píše Chyla: „V patafyzike teda vzniká krátka osobitná väzba, udalosť sa ukazuje vedomiu vo vlastnom sebaukazovaní, ale nie vo formách jeho ukázania usporiadaných naším vedomím. Preto udalosť konštituuje situáciu pre naše vedomie – simuláciu myslenia. [...] Patafyzika je preto slabším typom bytia, lebo sa udržiava len v epifenoméne sebaukázania tým istým s naším vedomím toho, čo pochádza zo samoukazovania“ ([12], 213, 214).

Deleuze sformuloval premisy patafyziky. Podľa neho patafyzika prekonáva metafyziku a Jean Baudrillard k tomu pridáva, že patafyzika vôbec prekonáva hlavný zákon fyziky, zákon gravitáce, tiaže, zaisťujúcej priestorové situovanie fyzických objektov vo vzdialenosti od seba ([13], 97 – 99). Aj keď sa tu nepustíme do podrobnej charakteristiky patafyziky u Deleuza, Baudrillarda a Chylu môžeme jednoznačne skonštatovať, že pri VR máme do činenia s narastajúcim víťazstvom teleprítomnosti (prítomnosti, ktorá pochádza z technológie) nad prítomnosťou, ktorá ponúka krátke väzby všetkého so všetkým v reálnom čase spojenia. Prirodzenosť tohto novomediálneho javu je samozrejme zložitejšia aj bez toho, aby to vyplývalo z predchádzajúcich reflexií, ale uvedené argumenty svedčia o tom, že protiklad reality a fikcie v tomto prípade nie je opodstatnený, pretože neposkytuje najdôležitejšie znaky a aspekty VR.

Krystyna Wilkoszewska v úvode knihy, ktorá je kompendiom vedy o VR – ktorý vypracovali poľskí vedci – tvrdí, že doterajšie vedecké vymedzenia vyplývajú predovšetkým z dvoch premís. Prvá sa týka neustáleho filozofického rozširovania významového okruhu tohto javu za cenu pokusov prepojiť filozofické úvahy s mediálnou sférou a s reflexiami, ktoré sa týkajú poznávania médií. Je to tak preto, lebo VR predstavuje výzvu pre najdôležitejšie filozofické oblasti: „provokuje ontológa, aby premyslel odznova pojmy matérie a ideí, realitu a nie-realitu, fyzickosť a intencionalitu; núti epistemo-

lóga, aby ešte raz pouvažoval o probléme zmyslovej percepcie, etika, aby premyslel otázky identity subjektu a zodpovednosti; estetika, aby sa pozastavil nad problematikou tvorby a recepcie, ako aj nad štruktúrou diela v mediálnej realite" ([14], 8). Prirodzene, všetky tieto problémy je potrebné premyslieť a, ak je to možné, vyriešiť, ale v súvislosti s mediálnou praxou.

Druhá premisa, ktorú autorka spochybňuje, spočíva v chápaní virtuálnosti ako javu (a pojmu), ktorý je v protiklade k realite. Podľa nej, s čím úplne súhlasím, situovanosť VR vo svete, ktorý je „medzi", je zjednodušením celej problematiky. Namiesto toho navrhuje, sledujúc prístup Wolfganga Welscha, aby sa virtuálnosť chápala ako transverzálny jav, ktorý plynie naprieč, prekračuje a vychádza mimo, či takisto niečo skrz na skrz pretína, a najpresnejšie sa to určuje pomocou prefixu „trans-". Skutočnosť a virtuálnosť sa tým v ľudských skúsenostiach preskupujú a hranice medzi nimi sú čoraz voľnejšie a niekedy sa úplne stierajú. Inými slovami, predpona „trans-" znemožňuje chápanie VR len ako „dodatku" k reálnemu svetu a zvýrazňuje proces dynamického pretvárania priestoru, pocitu, že „virtuálne modifikuje reálne, a to, čo je reálne, formuje to, čo je virtuálne" (pozri [15]).

Z poľského originálu preložil Ivan Vinjar

Literatúra

[1] JONSCHER, CH.: *Życie okablowane. Kim jesteśmy w epoce przekazu cyfrowego?* (Przeł. J. Niedzielski), Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA 2001.

[2] PAETAU, M.: Sozialität in virtuellen Räumen? In: *Virtualizierung des sozialen. Die Informationsgesellschaft zwischen Fragmentierung und Globalizierung.* (Hrsg. B. Becker, M. Paetau). Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag 1997, s. 103-134.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bycie i czas.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

[4] HEIDEGGER, M.: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane.* Warszawa: Czytelnik 1997.

[5] KLAWITER, A.: Jak rozpoznajemy narzędzia? Hipoteza filozoficzno-kognitywistyczna. In: *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną.* (Red. A. Wójtowicz), Poznań: Polska Akademia Nauk – Oddział w Poznaniu – Wydział Teologiczny – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2006, s. 55-76.

[6] KRAJEWSKI, M.: Społeczne jako wirtualne. O starym i nowym typie symulowania realności. In: *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną.* (Red. A. Wójtowicz), Poznań: Polska Akademia Nauk – Oddział w Poznaniu – Wydział Teologiczny – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2006, s. 77-92.
[7] MICZKA, T.: Czysta iluzja i testowanie realności: dwie rzeczywistości wirtualne – dwa uczestnictwa. In: *Człowiek a światy wirtualne.* (Red. A. Kiepas, M. Sułkowska i M. Wolek), Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009, s. 11-30.
[8] DELEUZE, G.: *Cinéma 1. L'Image-mouvement.* Paris: Minuit 1983.
[9] DELEUZE, G.: *Cinéma 2. L'Image-temps.* Paris: Minuit 1985.
[10] JAKUBOWSKA, M.: Automat psychiczny i duchowy na tle współczesnej audiowizualnej kultury. Próba interpretacji wybranych wątków z teorii kina Deleuze'a. In: *Principia,* tom XXVI (Red. A. Zalewski), Kraków, styczeń 2000, s. 159-174.
[11] DELEUZE, G.: Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry. In: *Critique et clinique.* Paris: Minuit 1993, pp. 115-125.
[12] CHYŁA, W.: *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2008.
[13] BAUDRILLARD, J.: *L'Illusion de la fin: ou grève des evenements.* Paris: Galilée 1992.
[14] WILKOSZEWSKA, K.: Wprowadzenie. In: *Estetyka wirtualności.* (Red. M. Ostrowicki), Kraków: Universitas es 7-10.
[15] *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Cz. 1.* (Red. A. Zeidler-Janiszewska), Poznań: Humaniora 1998.

Prof. zw. dr hab. T. Miczka
Wydział Nauk Humanistycznych i Studiów Międzynarodowych
Wyższa Szkoła Administracji
Plac Marcina Lutra 7
43-300 Bielsko-Biała
Polska
e-mail: tmiczka@interia.pl

Človek budúcnosti – kyborgizácia tela

Elżbieta Struzik

Future Human – hybridization of human body
The article concerns the problem of biological evolution in the context of modern post-human discourse and the literature of science fiction. Both discourses consider the problem of future nature of the human in the conditions of techno-science progress. The article presents the main tendencies of post-human discourse which reinterprets and redefines mutual relations between human and technology. Science-fiction literature applies philosophical ideas in its structure, considering the issues of human nature, technicalization of human body and transgression of corporality.

Humanistickú reflexiu, ktorá rieši problém ľudskej bytosti, ovládlo stanovisko antropocentrizmu. Základná otázka M. Schelera: „Čím je človek a aké je jeho miesto v bytí" ([1], 43) definovala súčasný filozofický diskurz.

Filozofický potenciál predstavujú rozmanité teórie a koncepcie človeka, ktoré stimulujú proces odkrývania kultúrnych a biologických zdrojov antropogenézy a procesu hominizácie, predstavujúcich pozitívny základ aktívnej tvorby skutočnosti a sveta kultúry. Súčasnosť, ak tu máme modifikovať Schelerovu otázku človeka, ich situuje do kontextu skutočných úspechov a budúcich projekcií skutočnosti.

V časoch pokroku vedy a techniky, rozvoja nových disciplín vedeckého poznania človeka: genetiky, genómiky, genetického inžinierstva, biotechnológie a biomedicíny, taktiež previazaných s technikou: informatiky, robotiky a nanotechnológie (nanobiotechnológie); rozvoja informačných systémov a kybernetiky; v časoch virtuálnej reality (VR) a tvorenia „umelých svetov" – nadobúda otázka po človeku nový význam. Filozofická reflexia pokroku v oblasti vedy a techniky ako aj spoločensko-kultúrne transformácie generované rozvojom technológie, provokujú k úvahám o základných otázkach týkajúcich sa budúcnosti človeka. Súčasná reflexia v tejto oblasti sa uskutočňuje v priestore filozofie, generujúcej mravný diskurz, ktorý prináša otázku etických aspektov biotechnologickej revolúcie; v kultúrnom diskurze, ktorý konštruktívne buduje dialóg kultúry s technikou. Literatúra *science fiction* aplikuje do svojich štruktúr filozofické a kultúrne myšlienky a radikalizovaním problému ľudskej prirodzenosti vytvára vo sfére predstáv víziu človeka budúcnosti.

V súčasnosti je formulovaná téza, že dynamika prítomnosti definuje oblasť budúcich transformácií, ktoré od základu premenia človeka a jeho životný priestor. J. Garreau v *Radikálnej evolúcii* predpovedá, že súčasné vymoženosti v oblasti techniky a vedy predstavujú piliere budúcej premeny prinášajúcej radikálne technologické pretvorenie ako vonkajšieho prostredia, tak aj samotného človeka. Navrhuje analyzovať hypotézy: „Nachádzame sa na exponenciálnej krivke zmien; Tieto zmeny majú v histórii ľudstva bezprecedentný charakter; Prebiehajúca premena je taká hlboká, že sa týka dokonca prirodzenosti človeka" ([2], 12). Súčasné debaty o technike zvýrazňujú „bod obratu" v procese technického pokroku, pričom technika bola dosiaľ nasmerovaná na vonkajšie prostredie človeka. Momentálne je proces technizácie nasmerovaný na vnútorné prostredie človeka. V tomto kontexte H. Jonas v rámci analýzy procesu postupujúcej technizácie píše: „Homo faber sa teraz obracia k sebe – tvorcovi všetkých ostatných vecí – a pripravuje sa na premenu seba samého. Toto zavŕšenie jeho moci, ktorá môže smelo zvestovať prekonanie človeka, táto konečná dominancia šikovnosti nad prírodou, si vyžaduje krajné úsilie zo strany etického myslenia" ([3],50).

Proces „technizácie ľudskej prirodzenosti" je podrobený špeciálnej analýze v úvahách J. Habermasa. V *Budúcnosti ľudskej prirodzenosti* poznamenáva, že biotechnológia ako aj rozvoj molekulárnej genetiky prinášajú problém „technizácie ľudskej prirodzenosti", ktorý sa najprv týkal „vnútornej" sféry, ale v súčasnosti tento proces „prekračuje hranicu medzi „vonkajšou" a „vnútornou" prirodzenosťou" ([4], 31). Technizácia ľudskej prirodzenosti vyvoláva problém zásahu rozvinutých technológii biologickej povahy do telesnosti človeka. Stieranie hranice medzi „ľudskou prirodzenosťou" – biologickou, evolučnou a deterministickou – a „organickým vybavením, ktoré si *prideľujeme*" ([4], 29), sa týka otázky genetického zásahu do telesnosti človeka. Habermas, podobne ako H. Jonas, v rámci analýzy liberalizujúcich tendencií modernej spoločnosti, ktoré v budúcnosti môžu byť umocnené a silno podmienené spoločenským a individuálnym úsilím, navrhuje zavedenie nových legislatívnych regulácií, ktoré by chránili subjektivitu človeka a autonómnosť jedinca.

Problém „technizácie" ľudskej prirodzenosti sa bezprostredným spôsobom týka existencie človeka, jeho autonómnej sebatvorby subjektivity a autorealizácie. „Technizácia" ľudskej prirodzenosti modifikuje pojem prirodzenosti narodenia, biologickej náhrady, spochybňuje zmysel autonómnosti subjektu. Habermas vo svojich analýzach v rámci kritiky liberálnej eugeniky

považuje za základný pojem „moralizáciu ľudskej prirodzenosti" chápanej v zmysle „obrany etického sebapoznania rodu". Technizácia má za následok úvahu o subjektívnej telesnosti. Habermas si všíma, že telo je „médium materiálneho stelesnenia subjektívnej existencie (...) S telom sa spája smerovanie v rovine centrum–periféria, vlastné–cudzie" ([4], 66). Skúsenosť vlastného tela ako centra orientácie, vyvoláva potiaže s osobnou identitou chápanou ako identifikácia s vlastným telom. Postoj H. Jonasa a J. Habermasa v otázke modifikácie ľudskej prirodzenosti v budúcnosti predstavuje problém zodpovednosti súčasníkov za budúcnosť človeka. Problém ľudskej prirodzenosti vo svetle výdobytkov biotechnológie človeka rieši aj F. Fukuyama v *Konci človeka*. V rámci úvah o dôsledkoch biotechnologickej revolúcie a jej vplyvu na budúcu existenciu človeka ([5], 173 – 195) Fukuyama otvára zásadný problém zodpovednosti za budúcnosť človeka v situácii „neistoty a rizika" vytvorenej rozvojom technovedy. Etické hodnotenie pokroku v oblasti biotechnológie a biomedicíny implikuje nevyhnutnosť uvažovať o negatívnych efektoch a potenciálnych hrozbách týchto činností. Otázka budúcnosti človeka (ľudskej prirodzenosti) vyvoláva diskusie o zodpovednosti, a to tvorí postulát človeka v oblasti využitia biotechnológie alebo postulát etickoprávnej regulácie vo sfére vedeckého skúmania. Filozofický diskurz, zdôrazňujúci problém technizácie ľudskej prirodzenosti, je impulzom pre kultúrnu redefiníciu tela, ktorá berie ohľad na myšlienku biotechnologického zásahu do telesnosti, rozšíreného o nové formy technizácie tela, vytvárané rozvojom digitálnych technológií.

Pojem *posthuman*, vyskytujúci sa v postmodernistických debatách, znamenal vstup do éry *posthumanizmu*. „Digitálne technológie (...), bioinžinierstvo pretvárajú nás samých, naše vedomie – a zrejme predovšetkým – naše telo (...) Obraz tela podlieha zmene, na scéne sa zjavujú kyborg a avatar, (...) vyvíja sa nový postčlovek" ([6], 125). Premene podlieha pojem ľudskosti a ľudskej prirodzenosti, nevyhnutnou sa stáva „(...) redefinícia ľudského tela – tejto poslednej bašty nášho fyzického ukotvenia v bytí" ([7], 144). Nové technológie podmieňujú úvahy o tele a modeloch jeho reprezentácie v novej skutočnosti. Zmenám podlieha tradičné chápanie tela determinovaného podmienkami evolučného procesu. Prirodzenosť tela odhaľuje všetky svoje biologické obmedzenia – je zničiteľné, smrteľné a nedokonalé. Doteraz sa proces zdokonaľovania tela a subjektívnej zodpovednosti za vlastné telo týkal iba „povrchu" – telesnej schránky (estetizácia tela). Telesná matéria, vnútrajškovosť, bola chránená a nedostupná. Myšlienka technologického prieniku do živej telesnosti, integrácia človeka a stroja, vyskytujúca sa ako vo

víziách nanotechnológov, tak aj v odnožiach literatúry *science-fiction-science*, odhaľuje zámerné prekračovanie hraníc vnútrajškovosti. V Habermasovom chápaní tieto nové tendencie prehlbujúcej sa technizácie ľudskej prirodzenosti smerujú k „zmene etického sebapoznania druhu" ([4], 49).

Súčasný postmodernistický diskurz integruje hlavné interpretačné tendencie telesnosti. Predstavitelia postmodernizmu – tvorca dromológie P. Virilio ([8]) a J. Baudrillard ([9]) – v rámci svojej kritickej diagnózy súčasnosti poukazujú na to, že sa stávame účastníkmi transplantačnej revolúcie. Proces transformácie tela zasahuje vnútornú stránku ľudskej prirodzenosti. Proces technizácie tela sa v skutočnosti odohráva v oblasti „protetickej" revolúcie a prehlbuje sa v podmienkach rozvinutej nanotechnológie a bioinžinierstva. „Z pohľadu perspektívy posthumanizmu nazeráme na telo ako na prvotnú protézu, ktorú sme sa kedysi naučili používať, preto rozšírenie tela alebo aj nahradenie jeho častí inými protézami je výhradne pokračovaním istého procesu" ([10], 154). J. Baudrillard v kontexte teórie simulakier rozvíja koncepciu technologickej protetickosti tela. „Scéna tela sa mení spolu s nezvratným technologickým ‚rozvojom'" ([9], 128). Telo je privedené na „abstraktnú a genetickú úroveň" – technologickú reprezentáciu hmotnej, živej telesnosti. Transformácii podlieha aj forma protetickosti, vonkajšie mechanické protézy (relikt priemyselnej doby) sú nahradené novou formou vnútornej protetickosti – biotechnologickou modifikáciou.

Technologický zásah do telesnosti, ktorý určuje procesy technizácie tela, radikálne pretvára pojem telesnosti. Redefinícia telesnosti akcentuje „koniec tela", smeruje ku tvorivým prístupom, v ktorých sa telo ovládané technológiou javí ako otvorené voči procesom modifikácie, hybridizácie a stáva sa tak „telom hybridným", transgresívnym. Tieto interpretačné tendencie nachádzajúce sa v úvahách P. Virilia alebo J. Baudrillarda sa pokúšajú zachytiť meniaci sa vzťah človeka k technike, ktorý analyzovala D. Haraway v *Manifeste kyborga*. Problém technizácie ľudskej prirodzenosti sa stáva dôležitou súčasťou reflexie posthumanizmu či transhumanizmu, reflexie, ktorá zintenzívňuje kultúrny diskurz otvárajúci problém štatútu subjektivity.

Problematika hranice (prirodzené/umelé, človek/stroj, vnútorné/vonkajšie) prítomná aj v literatúre science fiction (v jej kyberpunkovej odnoži) nastoľuje otázku o budúcnosti človeka v pretechnizovanej skutočnosti. Idea transhumanizmu vo svojej krajnej podobe hlása možnosť celkovej rezignácie na telo, „zavrhnutia" tela ako nedokonalej „schránky" či kraj-

nej modifikácie telesnosti prostredníctvom integrácie s modernou technológiou (kybernetika, informatika).

J. Horgan definuje túto myšlienku ako „vedeckú teológiu". Transhumanisti a technognostici podľa neho ani nereprezentujú vedu, ale pestujú „uhádnutú vedu alebo zbožné želania" ([11], 304). Pojem „vedecká teológia" ako prvý použil J. D. Bernal, ktorý predpovedal, že vedecký rozvoj a technika otvoria proces vedomej autoevolúcie a rozvoj genetického inžinierstva umožní proces modifikácie nedokonalého tela. Snaha o prekročenie ľudskej prirodzenosti, definovaná na začiatku storočia, má viesť k tvorbe nových foriem dokonalej vedomej existencie vo svete rozvinutej technológie (umelej inteligencie). Do tohto prúdu sa zaradzuje H. Moravec, ktorý rozpracováva víziu budúcnosti človeka ovládanej umelou inteligenciou ([11], 304 – 309). Podobné myšlienky hlásajú M. Minsky a F. Dyson. Ich futuristické špekulácie ohľadom rozvoja umelej inteligencie patria do prúdu „vedeckej teológie", ktorá zvýrazňuje tvorivosť ľudskej inteligencie a jej budúce výtvory (umelú inteligenciu).

Všetky tieto myšlienky, nachádzajúce sa vo filozofickom, kultúrnom a „teologickom" diskurze, integruje literatúra *science fiction*, ktorú charakterizuje scientizmus a viera v technologický pokrok. Vízie, prítomné v literárnych fikciách a zobrazujúce pokrok v oblasti vedy a biotechnológie, predpokladajú, že rozvoj nanotechnológií a nanobiotechnológií premení ľudské telo a vedomie. Proces „technizácie tela", ktorý v súčasnosti prebieha, azda naznačuje charakter budúcich transformácií, v ktorých telo ovládnuté technológiou dosiahne svoju dokonalosť, zbavenú prirodzených (biologických) determinantov.

Fascinácia technológiou, vedou a technikou (kybernetikou) ([13], 177) je charakteristickou črtou tvorby S. Lema. Lemova tvorba obsahuje početné filozofické konotácie ([14], 246 – 248), ktoré v teórii prepájajú teoretické základy racionalizmu a scientizmu „podkutého modernou ironiou" ([15], 227), solipsizmu ([16], 222 – 223) ako aj agnosticizmu. Ironický odstup k filozofii a vede tvorí pojmové aplikácie filozofických problémov v literárnom diskurze. Filozofickým stavebným kameňom je však filozofická antropológia integrujúca základy antropocentrizmu a humanizmu. Ústredná antropologická problematika má za následok ako Lemovu metafyziku definovanú agnosticizmom, tak aj sociálnu filozofiu, v ktorej sa najviac prejavuje humanistický základ, vyjadrený prostredníctvom kritiky totalitarizmu ([17]) znevažujúceho jednotlivca a jeho hodnotovú sféru. V „Edene" alebo „Hlase Pána" vytvára veľa literárnych alegórií totalitarizmu a ich neúprosnú kritiku

([14], 247). Filozofické aplikácie konštituujú priestor Lemovho diskurzu s technikou. V práci „Summa technologiae" ([19]; pozri [18], 200 – 201) uvažuje o etických aspektoch technického a vedeckého rozvoja ako aj o probléme budúcej autoevolúcie človeka. „Človek ostane posledným reliktom Prírody, posledným „autentickým dielom Prírody" vo vnútri ním vytvoreného sveta. Tento stav nemôže trvať ľubovoľne dlho. Pred inváziou človekom vytvorenej technológie do jeho tela sa nedá uniknúť. " ([19], 251). „Filozofia tela" sformulovaná v *Golemovi* ([20]), ktorá je chápaná ako „metafyzika skúsenosti", zobrazuje radikálne technologické transformácie telesnosti.

Fiktívne vízie človeka budúcnosti vytvárané v literatúre sci-fi do svojich štruktúr vnášajú veľa významných problémov filozofickej povahy, tvoriacich súčasný etický diskurz. Základná otázka, pýtajúca sa na budúcnosť človeka, riešená v kontexte technologického rozvoja, sa sústreďuje na problém ľudskej prirodzenosti a problém skutočných či fiktívnych projektov jej modifikácie (zdokonalenia človeka). S. Lem, podobne ako G. Garreau v *Radikálnej evolúcii*, pripúšťa, že futuristické vízie budúcej evolúcie človeka, tvorené technologickým pokrokom v oblastiach genetiky, robotiky, informatiky a nanotechnológie, určia skutočné podmienky pozitívnych zmien v budúcnosti. Vo futuristických víziách však treba zohľadniť veľa „kritických neznámych", treba tiež ako základnú vec premyslieť vzťah kultúry a hodnôt k technike ako aj problém ľudskej prirodzenosti a jej „technizácie". Ak človek techniku podriadi kultúrnej a hodnotovej sfére a umožní rovnomerný vývoj, má šancu na uskutočnenie triumfálnych vízií človeka a spoločnosti. Priznanie prvenstva techniky pred kultúrou môže viesť k realizácii „pekelného" scenára, v ktorom človek závislý na technike zverí „strojom starosť o svoju existenciu" ([20], 329). Vzťah človeka k technike podľa Lema modifikuje samotný pojem hranice, ktorá sa zdá byť „hraničným bodom" fundamentálnych projektov budúcnosti. Ak uznáme prvenstvo techniky, zrelativizujeme pojem hranice a ľudskej prirodzenosti. Ak za dominantnú budeme považovať hodnotu kultúry, technika ostane pod kontrolou človeka a bude slúžiť ako nástroj budúcej autokreácie a vedomej autoevolúcie.

Literatúra sci-fi, ktorá do svojich štruktúr zapája radikálne vízie transhumanistov či posthumanistov a ktorá zobrazuje víziu človeka budúcnosti (metaforického kyborga), otvára veľa problémov etickej a spoločenskej povahy, začlenených do súčasného mravného diskurzu. Sci-fi humanizmus,

prítomný v literatúre, považuje za dominantné antropologické deje a ich etické aplikácie. V tomto zmysle J. D. Vinge potvrdzuje, že literatúra sci-fi, ktorá nastoľuje otázku o človeku ako druhu, sa zaraďuje do oblasti filozofického diskurzu. Vinge konštatuje: „science fiction je antropológiou budúcnosti" ([13], 428).

Z poľského originálu preložil Eugen Andreanský

Literatúra

[1] SCHELER, M.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy.* (Tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki). Warszawa: PWN 1987.

[2] GARREAU, J.: *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez technologie, będzie jeszcze człowiekiem?* (Tłum. A. Klich, A. Michalski).Warszawa: Prószyński i Kas SA 2005.

[3] JONAS, H.: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej.* (Tłum. M. Klimowicz). Kraków: Wyd. Platan 1996.

[4] HABERMAS, J.: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (Tłum. M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2003.

[5] FUKUYAMA, F.: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej.* (Tłum. B. Pietrzyk). Kraków: Znak 2004.

[6] STARKOWSKI, M.: Technicyzacja ciała. Pytanie o człowieka. In: Stawowczyk-Tsalawoura, E. – Chyła, W. (eds.): *Umysł – Ciało – Sieć.* Poznań: WN UAM 2005.

[7] KĘPIŃSKA, A.: Ciało post-ludzkie. In: Wilkoszewska, K. (eds.): *Kultura współczesna. Estetyka (im)materii.* Warszawa: Wyd. Instytut Kultury UŚ 2000.

[8] VIRILIO, P.: *Bomba informacyjna.* (Tłum. S. Królak). Warszawa: Wyd. Sic! 2006.

[9] BAUDRILLARD, J.: *Symulakry i symulacja.* (Tłum. S. Królak). Warszawa: Wyd. Sic! 2005.

[10] LOSKA, K.: Człowiek i maszyna, czyli ciało technologiczne w epoce nowych mediów. In: Wilkoszewska, K. (eds.): *Kultura współczesna. Estetyka (im)materii.* Warszawa: Wyd. Instytut Kultury UŚ 2000.

[11] HORGAN, J.: *Koniec nauki czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej.* (Przeł. M. Tempczyk). Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.

[12] STĘPNIK, K.: *Filozofia metafory.* Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1988.

[13] GUNN, J.: *Droga do science fiction. Od dzisiaj do wieczności*. Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1988.
[14] ORLIŃSKI, W.: Słownik terminów Lemowskich. In: Lem, S.: *Eden*. Dzieła Tom X. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2008, s. 245-251.
[15] SOBOLEWSKI, T.: Okrutne cuda. In: Lem, S.: *Solaris*. Dzieła Tom III. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2008, s. 227 – 233.
[16] ORLIŃSKI, W.: Słownik terminów Lemowskich. In: Lem, S.: *Solaris*. Dzieła Tom III. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2008, s. 219 – 224.
[17] JARZĘBSKI, J.: Smutek Edenu. In: Lem, S.: *Eden*. Dzieła Tom X. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2008, s. 241 – 244.
[18] ORLIŃSKI, W.: Słownik terminów Lemowskich. In: Lem, S.: *Doskonała próżnia*. Dzieła TomVI. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2008, s. 197 – 202.
[19] LEM, S.: *Summa technologiae*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1984.
[20] LEM, S.: Golem XIV. In: Lem, S.: *Biblioteka XXI wieku, Golem XIV*. Dzieła Tom XVIII. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej 2009, s. 209 – 323.

Dr Elżbieta Struzik, PhD.
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii
Zakład Antropologii Filozoficznej
40-007 Katowice
ul. Bankowa 11
Polska
elzbieta.struzik@wp.pl

Dekonštrukcia subjektu vo svete simulakier

Aleksandra Kuzior

Deconstruction of a subject in a simulacres' world
The world of simulacres is a world of false appearance. The best way it realizes is a wirtual reality, but Baudrillard emphasizes that the simulacres of simulation do not belong to the false appearance order, but only to the domain of simulation and do not have connection with any reality. Contemporary reality needs to be considered also from the false appearance game prespective. The actor-gamer is being made to play different roles in different social situations' sequences. The result of this is at least some distraction of subject. Wirtual world gives even more prominence to the deconstruction of subject and to forming a new type of identity – an identity of avatar. In the wirtual world there is a constant experimenting with identities, constan t deconstructions and constructions. That is why the identity of avatar – from the prespective of postmodernizm – might be considered as a project in a constant building.

Vo svojej slávnej knihe „Simulakrá a simulácia" J. Baudrillard uvádza klasifikáciu simulakier, pričom rozlišuje tri druhy simulakier:

1. Prirodzené simulakrá, založené na mimetickom zobrazení, ktoré imituje skutočnosť.
2. Produktívne simulakrá, založené na energii a sile.
3. Simulakrá simulácií založené na informácii, matematickom modeli a kybernetickej hre ([2], 149).

Baudrillard predostiera svojráznu periodizáciu dejín simulakier a pripomína, že „Imitácia je dominantnou schémou v *klasickej* dobe od renesancie do priemyselnej revolúcie" ([1], 63). Produkcia je dominantnou schémou v priemyselnej dobe. Simulácia je následne vo fáze rozvoja ovládaná prostredníctvom kódu ([1], 63).

Svet simulakier je svetom zdania. V najúplnejšej podobe sa realizuje vo virtuálnej skutočnosti, hoci Baudrillard pripomína, že simulakrá simulácie už nepatria do sféry zdania, ale výhradne do oblasti simulácie a nemajú vzťah so žiadnou skutočnosťou ([2], 12).

V tomto príspevku sa budeme zaoberať problémami, ktoré sa týkajú predovšetkým tretieho druhu simulakier, t.j. matematických modelov a ky-

bernetového priestoru virtuálnej skutočnosti. Je možné tvrdiť, že *Virtual Reality*[1] „je čistým simulakrom samého seba" ([2], 12).

Virtuálna skutočnosť je v bežnom chápaní niečo nereálne, vymyslené, vytvorené pomocou počítača. Iné chápanie VR ako uvádza Pierre Lévy (podľa B. Białowąs) predstavuje digitálne vytváranie informácií a ich zápis v matematickom (binárnom) kóde. Tretie chápanie má filozofický charakter a poukazuje na potenciálnosť existencie niečoho ([3], 186), čiže schopnosť vytvárania možných svetov.

Z. Kluszczyński medzi základnými znakmi virtuálnej skutočnosti vyčleňuje: simuláciu, interaktívnosť, interaktívnosť v reálnom čase, vnorenie (imerzia týkajúca sa vnímania virtuálnej skutočnosti prostredníctvom istých nástrojov – helmy, rukavíc, okuliarov, kombinézy, slúchadiel), teleprítomnosť, čiže skúsenosť pobývania v umelom svete, ktorý je produktom počítačovej simulácie ([5], 128-131).

Vnorenosť a teleprítomnosť, svojrázny prechod na druhú stranu zrkadla ako to opisuje Sherry Turkle ([12], 133), vyvoláva veľa otázok a nepokoj spojený so štatútom subjektu vo virtuálnom svete. Užívateľ počítača (internetu – hier, fór, chatov) ponorený do virtuálnej skutočnosti môže vykonávať experimenty so svojou identitou. Svet MUD-ov (t.j. užívateľov hier vytvárajúcich virtuálne reality), TinyMUD-ov, internetových chatov, alebo diskusných fór umožnil ľuďom vytvárať nové totožnosti, celkom odlišné od štatútu subjektu definovaného v reálnom svete. Predovšetkým zmena pohlavia sa stala rozšíreným javom prchavej a nestabilnej webovej totožnosti. Napr. MUD-ovia, ktorí mali možnosť vtelenia sa do rôznych postáv počas trvania jednej hry mohli byť aj mužom, aj ženou, aj vlkolakom, aj črievičkou, romantickým milovníkom, či Casanovom. V závislosti od túžob a snov sa vtelesňovali do ľudí zmietaných rôznymi vášňami, ovládaných sexuálnymi chúťkami, túžbou po ovládnutí a podmanení si iných, alebo do „obyčajných" pozorovateľov internetového násilia. Tieto fantázie pornografie sa stali veľ-

---

[1] Na označenie virtuálnej reality sa používajú rôzne termíny. Najčastejšie používaný termín *Virtual Reality* bol stvorený kultovým kyberpunkovým umelcom Jaronom Lanierom. Meyer Krueger navrhol názov *artificial reality* (umelá skutočnosť), špecialisti z NASA a MIT použili označenie *virtual environments* (umelé prostredie). V univerzitných výskumných centrách v Caroline a Washingtone sa populárnym stalo označenie *virtual worlds* (virtuálne svety). Častokrát sa tiež na tento účel používa termín virtuálna skutočnosť a kyberpriestor (*Cyberspace*) ([11, 11 – 13]).

mi populárne, rovnako ako internetové spoločenské flirtovanie a zvodné rozhovory imitujúce príležitostné sexuálne styky v internetových zoznamovacích miestnostiach. Bez toho aby boli odkázaní na vizuálny kontakt sa MUD-ovia opierali len o textový sebaopis a tak ešte intenzívnejšie prežívali kontakt s virtuálnym partnerom. Experimentovanie s totožnosťou vo virtuálnom svete, ktorý je vybudovaný po vzore autentickej spoločenskej reality ukazuje, že užívateľ internetu sa nielen stretáva s fantazijnými postavami, ale sa aj sám nimi stáva ([7], 282-283). Postupne stráca odstup, zvyká si na virtuálny svet, ktorý sa preň stáva skutočnejším ako samotná skutočnosť. Často návrat na „prvú" stranu zrkadla býva ťažký a po istom čase aj nemožný. Dekonštrukcia, rozštiepenie totožnosti subjektu vo virtuálnom svete môže mať ako dôsledok neadekvátne správanie v skutočných situáciách. Skúmania, ktoré realizovali Nie a Erding zo Stanfordskej univerzity na vzorke štyroch tisícov užívateľov internetu alebo výskumy Krauta a iných vedcov z Pittsburghu u 169 rodín, preukázali negatívny vplyv internetu na jeho užívateľov. Je potvrdené, že internet smeruje k vylúčeniu, osamelosti a prehĺbeniu depresie ([4], 143). Omnoho ničivejšiu diagnózu ponúkol Baudrillard, keď tvrdil, že prostredníctvom schizofrenického ošiaľu sériových znakov simulácia chladného digitálneho univerza prechádza do oblasti psychózy ([1], 78).

Internet môže byť nepochybne základom pre dekonštrukciu subjektívnej totožnosti užívateľa a jeho určitých zmien (tiež psychických). Ponorením sa do virtuálnej skutočnosti sa môže subjekt prevteľovať do rôznych postáv virtuálneho sveta nazývaných avatarmi. Hudson Rosebush vo svojej úvahe týkajúcej sa virtuálneho sveta sa zameral na špecifikum spoluúčasti vo virtuálnom priestore. Ukázal, že užívatelia multimédií môžu zaregistrovať vtelenia (avatary) iných hráčov, môžu vytvoriť virtuálne reprezentácie seba samých, svoj vlastný avatar, môžu spoločne pobývať s inými aktérmi vytvorenými výhradne v kyberpriestore vďaka využitiu matematických modelov ([8], 23-24). Je tiež potrebné poznamenať, že užívateľ má možnosť vtelit' sa tiež aj do vytvorených postáv umelého sveta cez dekonštruovanie vlastnej subjektívnej totožnosti a sebakonštruovanie ako napr. do postavy chobotnice, čriečičky a černokňažníka atď. Z tohto dôvodu môže byť totožnosť avataru považovaná z hľadiska postmodernizmu za projekt v neustálej prestavbe.

Otázky týkajúce sa totožnosti internetových nadšencov sa spájajú s problémom existencie subjektu vo virtuálnom svete. Je možné vyčleniť tri roviny tejto existencie. Prvá rovina sa týka súčasnej existencie subjektu aj v reálnej skutočnosti, aj v skutočnosti virtuálnej. Tento jav sa opisuje ako „by-

tie medzi" rôznymi skutočnosťami s odlišným ontickým štatútom. Druhá rovina sa týka vnorenia subjektu výhradne do virtuálnych svetov a „bytie medzi" týmito svetmi umelo vygenerovanými v kyberpriestore. Táto oblasť existencie subjektu vo VR je spojená s vytváraním vlastnej osobnosti online a premenlivosťou totožnosti ([9], 426), hoci prchavosť totožnosti je tiež charakteristickým rysom existencie subjektu v prvej rovine. Umiestnenie subjektu medzi rôznymi virtuálnymi svetmi vyvoláva otázky, ktoré sa okrem iného týkajú telesnosti subjektu vo virtuálnom priestore, t.j. otázky virtuálnosti tela. Virtuálnym telom subjektu môžu byť kyberneticky vytvorené postavy-obrazy ([9], 426), alebo animované postavy ukazujúce sa na obrazovke počítača, či rôzne stelesnenia predmetu vytvorené v predstave účastníka rozhovoru, avatar je teda len projekciou telesnosti. Tretia rovina existencie subjektu vo VR sa týka svojrázneho „prechodu" medzi existenciou subjektu ako psychofyzickej bytosti a existenciou subjektu ako digitálnej bytosti. V tomto chápaní subjekt nie je ani výhradne skutočnou bytosťou, ani výhradne digitálnou existenciou. To, čo je pravdivé a skutočné, preniká do toho, čo je umelé a vymyslené a naopak ([9], 426 – 427). Rodí sa transverzálny subjekt otvorený možným svetom, neobmedzený fyzikálnymi bariérami. Pri tejto rovine je možné hovoriť aj o prchavosti totožnosti, vnáraní a vynáraní, strácaní sa vo virtuálnom svete a návrate do skutočnosti, hoci tento návrat nie je vždy úplný. Môže byť „poznačený" virtuálnou skutočnosťou.

Totožnosť milovníkov internetu je možné opísať menom chvíľkovej totožnosti, ktorá je nestabilná, krehká, pretože v každej chvíli sa môže zdekonštruovať a rekonštruovať v inom smere vo všetkých troch rovinách existencie subjektu vo virtuálnom svete. W. Godzic sa však nazdáva, že tento nedostatok stability totožnosti nepredstavuje pre subjekt žiadne nepohodlie [6], 149), je to skôr cesta odkrývania vlastných túžob, fantázií a možností. Paralelizmus reálneho sveta a virtuálnej skutočnosti internetu dáva užívateľovi prostredníctvom svojich vtelení-avatarov možnosť zakoreniť sa vo virtuálnom svete, ktorý je možné meniť, modifikovať, vytvárať. Virtuálny svet dáva možnosť robiť chyby, aj zdokonaľovať sa bez toho, aby to malo negatívne dôsledky v skutočnom svete. Konanie v ozajstnej skutočnosti je sprevádzané zodpovednosťou, čo často účinne blokuje kreativitu a znemožňuje rozvoj. Strach pred prehrou v skutočnom svete je väčší než strach pred smrťou vo virtuálnom svete. Nádej na zmŕtvychvstanie mobilizuje ku konaniu a zdokonaľovaniu sa. Paralelná virtuálna skutočnosť sa tak z viacerých dôvodov stáva atraktívnejšou ako skutočný svet. Napriek

tomu je nebezpečná. U internetových nadšencov je možné zaregistrovať istý druh vycúvania, odmietnutia toho, čo je skutočné. T. Miczka sa zameriava na špeciálny fenomén interakcie človeka s počítačom a ponorenia do virtuálneho sveta. Tvrdí, že ľudia fascinovaní postmodernou technológiou podliehajú tzv. počítačovej závislosti, čiže závislosti od technologického nasýtenia intertextuálnosťou a interaktívnosťou. Tieto závislosti je možné opísať „(...) ako formy narkolepsie, upadania do „sna" či prenášania sa do iného „sveta" bez ohľadu na konkrétnu situáciu, v ktorej sa užívatelia multimédií nachádzajú. Príliš dlhá interakcia so strojmi môže nepochybne vyvolať stav absencie pociťovania skutočnosti" ([8], 25 – 26). Jav závislosti na virtuálnej skutočnosti však nie je až taký rozšírený. Zvyčajne užívatelia multimédií či transmédií[1] akým je aj internet vykazujú vnorenie a teleprítomnosť, ktoré sú slabé a krátkodobé ([8], 26). V budúcnosti to však môže byť považované za psychosociálny problém. Okrem toho veľa zástancov internetu nezdieľa tieto obavy (napr. S. Turkle, M. Castells)[2]. Je možné, že majú pravdu. Treba však pamätať na to, že pred negatívnymi dôsledkami rozvoja multimédií alebo transmédií nás môže ochrániť len správna edukácia v tejto oblasti. Zabrzdenie technologického rozvoja nie je možné a ani žiadúce, ale v základoch tohto rozvoja by sa tiež malo prejaviť správne hodnotenie a určenie rizika, či vypracovanie preventívnych mechanizmov.

Z poľského originálu preložil Eugen Andreanský

Literatúra

[1] BAUDRILLARD, J.: Porządek symulakrów. In: *Widzieć, myśleć, być: technologie mediów*. (Ed. A. Gwóźdź) Kraków: Wydawnictwo Universitas 2001.
[2] BAUDRILLARD, J.: *Symulakry i symulacja.* Warszawa: Wydawnictwo Sic 2005.

---

[1] Mike Saudbote sa z dôvodu zložitosti a nezvyčajnej citlivosti nového média nazdáva, že označenie internetu termínom multimédium je neadekvátne a je potrebné používať termín transmédium [10].

[2] V tomto príspevku boli použité fragmenty môjho referátu „Totožnosť avataru", ktorý bol prednesený na konfrencii s názvom „Filozofia a globalizácia" organizovanej Sliezskou univerzitou v roku 2007.

[3] BIAŁOWĄS, B.: Kino IMAX. In.: *„Wolne gry". Z problemów kultury współczesnej.* (Ed. T. Miczka). Katowice: Agencja Artystyczna „Para" 2007.
[4] CASTELLS, M.: *Galaktyka Internetu Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem.* Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2003.
[5] DAVIS, E.: *TechGnoza.* Poznań: Rebis 2002, s. 278-279.
[6] GODZIC, W.: Tożsamość analogowa w obrazie cyfrowym. In: *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów.* (Ed. Z. Rosińska). Warszawa: Prószyński i S-ka 2001
[7] KLUSZCZYŃSKI, Z.: Przestrzeń wirtualna i kino. In: *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów.* (Ed. Z. Rosińska). Warszawa: Prószyński i S-ka 2001
[8] MICZKA, T.: Czysta iluzja i testowanie realności: dwie rzeczywistości wirtualne – dwa uczestnictwa. In: C*złowiek a światy wirtualne.* (Eds. A. Kiepas, M. Sułkowska, M. Wołek). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2009.
[9] MICZKA-PAJESTKA, M.: Podmiot i jego cyfrowa egzystencja In: *Estetyka wirtualności.* (Ed. M. Ostrowicki). Kraków: Universitas 2005.
[10] SAUDBOTE ,M.: Transwersalne światy medialne. Filozoficzne rozważania o Internecie. In: *Widzieć, myśleć, być technologie mediów.* (Ed. A. Gwóźdź). Kraków: Universitas 2001.
[11] SITARSKI, P.: *Rozmowa z cyfrowym cieniem.* Kraków. Wydawnictwo Rabid 2002.
[12] TURKLE, S.: Tożsamość w epoce Internetu. In: *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów.* (Ed. Z. Rosińska). Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.

Dr Aleksandra Kuzior
Wydział Organizacji i Zarządzania Politechniki Śląskiej
Katedra Stosowanych Nauk Społecznych
41-800 Zabrze
ul. Roosevelta 26-28
aleksandra.kuzior@neostrada.pl

Virtuálna spoločnosť

Grażyna Szumera

Virtual society
A communicative revolution, influenced by innovations in technology, brings considerable cultural changes. The development of multimedia techniques is one of the factors threatening "the identity of humanity". The integrity of a human being is threatened by both the possibility of intervention and manipulation the contemporary technology brings and consequently, changes that are caused by it. It can be stated that the means of mass communication have changed our reality to a large extent.

Súčasné techniky kreovania počítačovej vízie nejestvujúcich udalostí dávajú človeku neohraničené možnosti, ale zároveň sa objavuje čoraz viac otázok reflektujúcich budúcnosť našej civilizácie. Akoby sa natískala otázka, akými ľuďmi budú pokolenia, ktoré budú vychovávané uprostred „neskutočnej skutočnosti" mediálneho sveta. Množstvo zmien, zapríčinených rozšírením informačných techník v rôznych oblastiach ľudského života, spôsobuje, že je ťažké uviesť takú oblasť individuálneho alebo spoločenského života človeka, na ktorú by nemali vplyv tieto techniky. Novodobé informačné technológie ovplyvnili transformácie súčasných spoločností. Ich rozšírenie sa odzrkadlilo najprv vo sfére pojmov, kde sa objavili výrazy ako „informačná spoločnosť", „virtuálna spoločnosť". Treba však zdôrazniť, že oba tieto termíny, aj keď sa tešia uznaniu, predsa len nie sú úplne precizované. Názvom „informačná spoločnosť" sa prevažne označuje taká spoločnosť, v ktorej informačný sektor zohráva hlavnú rolu, prípadne sa berie do úvahy využívanie konkrétnych komunikačných technológii v spoločenskom a ekonomickom živote. Vízia virtuálnej spoločnosti sa pritom vzťahuje na kvalitatívnu transformáciu spoločnosti ([8], 9).

Termín „virtuálna skutočnosť" zaviedol Jaron Laniere, aby opísal informatizačné nástroje komunikácie aj s ich dôsledkami pre proces medziľudskej komunikácie. Treba k tomu dodať, že tento termín nie je možné považovať za nový, pretože s virtuálnou skutočnosťou sa stretávame už v divadle a umení. Lech W. Zacher postrehol, že ľudia vždy kreovali „dodatočné svety" najmä preto, aby unikli do sveta fantázie, legiend, literatúry. Aj Wolfgang Welsch tvrdí, že každá z ľudských skutočností je umelá, pretože vznikla ako výsledok medziľudskej dohody, ktorá vymedzuje, čo je normálne a čo deviačné. Virtuálna skutočnosť, ktorá sa kreovala už skôr, slúžila k vytváraniu

intersubjektívneho, spoločenského sveta, dnes je však jej základnou úlohou oslobodzovanie indivídua od takých jeho obmedzení, ako sú časovo-priestorové bariéry a normy. Kultúra, ako uvádza Marek Krajewski, predstavuje najdôležitejší typ virtuálnosti, materializuje sa v spôsoboch života danej spoločnosti, môžeme si ju uvedomovať v efektoch jej pôsobnosti, v normách, obyčajoch, v materiálnych výtvoroch, v spôsobe, akým si človek uvedomuje okolitý svet ([6], 81). Dnes sa však nový význam termínu virtuálna skutočnosť spája so špecifickým okruhom zážitkov, ktoré ľuďom prinášajú informačné technológie. Môžeme hovoriť nielen o rôznych definíciách virtuálneho sveta, ale aj o zastupovaní reálneho sveta. Jean Baudrillard, autor teórie o simulakrách, uvádza, že „skutočnosť nejestvuje", zmizla diferencia medzi tým, čo je skutočné, a tým, čo je zobrazené: jestvujú len hyperskutočné znaky, ktoré sa vydávajú za skutočnosť. Tvrdí, že „prechod od znakov, ktoré niečo skrývajú, k znakom, ktoré skrývajú, že nič nejestvuje, predstavuje rozhodujúci zvrat" ([1], 12). Tento zvrat začína epochu simulakier a simulácií.

Michael Heim, opisujúc virtuálnu skutočnosť, rozlíšil nasledujúce činnosti – zážitky ako interaktivita, simulácia, umelosť sveta, byť v ňom ponorený, teleprítomnosť, sieťová komunikácia. Dnes už je známe, že virtuálna skutočnosť môže mať tak pozitívne, ako aj negatívne dôsledky. Treba sa zamyslieť nad tým, ako sa zmení ľudská prirodzenosť v dôsledku spojenia ľudského vedomia s kyberpriestorom. Jean Baudrillard tvrdí, že umelá inteligencia spôsobí, že človek nahradí myslenie „spektáklom myslenia". Pesimisticky uvažuje o tom, že budúce pokolenia „sa budú rovnako málo pýtať na tému myslenia, ako aj slobody [...] život budú pomeriavať prázdnom atmosféry" ([2], 255).

V diskusiách o type budúcej spoločnosti sa zvyklo ju označovať ako spoločnosť vedy. Avšak čoraz častejšie narastajú pochybnosti o tom, či si súčasní ľudia skutočne želajú vedu, alebo len hľadajú zábavu a príjemnosť. Smeruje „zmacdonaldizovaný" svet, v ktorom badať infantilizáciu a barbarizáciu, k vedeckej spoločnosti? Možnože namiesto neho vznikne masová spoločnosť zábavy, ktorá bude disponovať obrovskými zásobami vedeckého a technického poznania, ktorému porozumie len úzka skupina špecialistov, pričom väčšina spoločnosti sa o prehlbovanie vedy nebude zaujímať. Jednoduchý prístup k informáciám vďaka komunikačnej infraštruktúre vôbec neznamená, že by vznikla vedecká spoločnosť. Jej realizácia súvisí s výchovou, edukáciou, sebauvedomením ľudí, s etikou, s duchovnosťou, ale

aj jej nedostatkom. Technológia virtuálnej reality slúži k zväčšeniu verejného priestoru. Ako uvádza Lech W. Zacher, kyberpriestor môže byť užitočnou metódou simulácie, ale aj spôsobom generovania umelých svetov, alebo aj únikom pred svetom fyzickým. Zacher píše, že „priestor, ktorý nie je len komunikačný, ale aj životný pre ľudí, podlieha transformácii a rozširovaniu, lepšie povedané, vstupuje do nového rozmeru. Vďaka technike a procesom spätých s jej evolúciou – kvázi odreálňovania a zumelovania človeka" ([9], 115). Technológia virtuálnej reality možno preformuje sociálnu sieť (užívateľov internetu) na „stroje", ktoré „majú prebývať v kyberpriestore". Sociálna evolúcia vedie k zániku tradičných štruktúr, väzieb, a v dôsledku toho k dezintegrácii. Okrem širokej možnosti kontaktu s inými, ktorú dáva súčasnému človeku internet, môžeme pouvažovať nad dôsledkami takéhoto spôsobu dorozumievania sa ľudí. Táto forma kontaktu je niečím celkom iným ako bezprostredné stretnutia. Takáto komunikácia nemá charakter intersubjektívny a nespočíva na pristupovaní k mysleniu, k intencii toho, kto hovorí, na základe toho, čo hovorí, robí, ale je to komunikácia intrasubjektívna, spočíva do veľkej miery na interakcii so sebou samým ([6], 88). Toho, kto hovorí, poznávame na základe textového obsahu, nie osobne, čo spôsobuje, že sme v styku s projekciou tejto osoby a teda vo svojej podstate sa venujeme svojim poznatkom na reálne témy.

Virtuálne spolky, ktoré vznikajú v sieti nepodliehajú tým istým komunikačným vzorcom a interakcii, ako spolky fyzické. Sú to interpersonálne sociálne siete, špecializované, ktoré sa prevažne opierajú o veľmi slabé sociálne väzby. Ale aj kyberzväzky dávajú možnosť pre spoločné vzťahy ľuďom, ktorí by bez nich mali len marginálne alebo obmedzené spoločenské kontakty. Pokiaľ ľudstvo nedisponovalo tak komplexnými prostriedkami spojenia, indivíduá, ktoré chceli zmeniť svoju skupinu, do ktorej patrili, museli často zmeniť aj miesto bydliska. Dnes, ako o tom hovorí aj Eli M. Noam, stačí sa už len „pripojiť" k tele-spoločnosti, aby sme sa cítili článkom novej spoločnosti.

Charakterizujúc súčasné spoločnosti pozorujeme v nich protikladné tendencie, fragmentarizácie a homogenizácie, človeka masového a postnovovekého, miznutie neopakovateľnosti na úkor štandardizácie. Tieto zmeny sú do veľkej miery dôsledkom popularizácie súčasných komunikačných technológií.

Technické možnosti vôbec nekorešpondujú s pokrokom morálnosti človeka. Súčasná doba je charakteristická taktiež tým, že sa tu objavili nové etické problémy, pričom časť tradičných problémov podľahla modifikácii

a prehodnoteniu. Mnoho nových problémov etického pôvodu sa objavilo spolu s vývojom multimediálnych techník a spolu so vstupom človeka do virtuálnej reality. Tieto dôsledky sú špecifické a ťažko ich predvídať.

„Virtuálna realita a to, čo sa v nej bude diať, zapríčinené vôľou a želaniami samotného človeka ako používateľa zodpovedajúcich technických zariadení, sa – pravda – bude odohrávať v skutočnosti nie úplne reálnej, lenže vyprodukované dôsledky už budú reálne" ([5], 171). Priestupok vo virtuálnej realite nie je taký istý, akým je v normálnej skutočnosti, ale jeho dôsledky môžu byť podobné.

Keď sa zaoberáme súčasným človekom a virtuálnou skutočnosťou, ktorá ho obklopuje, nemôžeme nespomenúť identitu človeka. S rozšírením sa novodobých informačných technológií, sa objavili názory o ohrození identity indivídua, resp. aj národov. Identita identifikuje človeka, vyznačuje jeho podstatu. V tradičných spoločnostiach sa indivíduum identifikovalo prevažne s jeho vrodeným kultúrnym a duchovným dedičstvom. Dnes integrita indivídua býva ohrozená aj možnosťou ingerencie a manipulácie, ktoré poskytuje súčasná technika, tak aj konečným výsledkom zmien, ktoré sú ňou spôsobované. Jednoznačne na tému identity človeka v konzumnej spoločnosti hovorí Erich Fromm. Podľa Fromma sa dnešný človek cíti dezorientovaný, správa sa a žije ako automat, ktorý nikdy neprežíva nič osobné, je pozbavený individuality a spontánnosti, ale zároveň sa neodlišuje od miliónov ľudí. Vytvára nezdravú spoločnosť, kde panuje nepriateľstvo, nedôvera a človek je nástrojom, ktorý iní využívajú. V konzumnej spoločnosti odcudzenie preniklo do vzťahu človeka a jeho práce a predmetov konzumu, k iným osobám i sebe samému. Strata vlastnej identity nahráva potrebám vzťahovať sa na záväzné vzory. Tieto vzory dávajú človeku pocit relatívneho bezpečia a identifikácie sa s nimi. Indivíduá konajú pod vplyvom ilúzie, že ich výsledky prinášajú úžitok im samým, v skutočnosti však obmedzujú toto rozvíjanie „ľudských schopností". Súčasný človek zavrhol pocit dôležitosti a neopakovateľnosti, preformoval ho na nástroj slúžiaci cieľom, ktoré sú mu cudzie, prežíva a považuje sa za tovar. Sme, píše Fromm, ako „stádo, ktoré ide cestou a pritom verí, že dôjde do cieľa, pretože iní idú taktiež touto cestou" ([4], 201). Všetko je pre človeka dôležité, s výnimkou jeho vlastného života, resp. umenia žiť.

Azda objektívnejšie ako Fromm o téme identity indivídua hovorí Tadeusz Miczka, ktorý píše, že súčasné médiá neustále rozširujú obzory, na ktorých identita človeka dostáva šancu sa vyvíjať tak, ako nikdy nemala

a zároveň je vystavovaná nebezpečenstvám, ktoré jej hrozia aj stratou zmyslu existencie ([7], 53). Reflexia, ktorá sa dotýka formovania identity človeka v kyberpriestore, sa objavila len v posledných rokoch a základné otázky sa týkajú formy a zmyslu, ako aj podstaty prežívania života vo virtuálnej realite, rovnako je znepokojujúcou aj myšlienka o kyborgizácii človeka, či spojenia ľudského vedomia so kyberpriestorom.

Totálnu spoločensko-kultúrnu zmenu, ktorá evidentne prebieha, predvídal teoretik médií Marshal McLuhan, tvrdiac, že všetky médiá nás úplne preformujú, nič nebude nezmenené, nedotknuté. Je potrebné zachovať to, čo rozhoduje o individualite a neopakovateľnosti človeka. Tak ako tvrdil Charles Jonscher, je to práve „tajomnosť a nepredvídateľnosť – slobodnej vôle – a nie naša správnosť v logickom usudzovaní, čo nás doteraz ešte činia výnimočnými bytosťami v ére digitálnych strojov" ([4], 297).

Z poľského originálu preložil Ivan Vinjar

Literatúra

[1] BAUDRILLARD, J.: *Symulakry i symulacja.* (Tłum. S. Królak). Warszawa 2005.

[2] BAUDRILLARD, J.: Świat wideo i podmiot fraktalny. In: *Po kinie. Audiowizualność w epoce przekaźników elektronicznych.* (Oprac. A. Gwóźdź). Kraków 1994.

[3] FROMM, E.: *Niech się stanie człowiek.* (Tłum. R. Saciuk). Warszawa 1999.

[4] JONSCHER, CH.: *Życie okablowane.* (Tłum. L. Niedzielski). Warszawa 2001.

[5] KIEPAS, A.: Etyka w zinformatyzowanym społeczeństwie – nowe problemy i wyzwania. In: *Rewolucja informacyjna i społeczeństwo.* (Red. L. W. Zacher). Warszawa 1995.

[6] KRAJEWSKI, M.: Społeczne jako wirtualne. In: *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną.* Red. A. Wójtowicz. Poznań 2006.

[7] MICZKA, T.: *Tożsamość człowieka w rzeczywistości wirtualnej.* In: *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną.* (Red. A. Wójtowicz). Poznań 2006.

[8] SZWED, R.: *Społeczeństwo wirtualne. Społeczeństwo informacyjne.* Lublin 2003.

[9] ZACHER, L. W.: *Gry o przyszłe światy.* Warszawa 2006.

Dr Grażyna Szumera
Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
g.szumera@interia.pl

Sekcia 3

Fiktívne entity a fiktívne (možné) svety

Kontrafaktuálne situácie v Kripkeho argumentácii

Dezider Kamhal

Counterfactual situations in Kripke's argumentation
The main intention of the article is to clarify why utterances about reference and truth, in which phrases as „possible world", „counterfactual situations" and the like are used, are uninformative. One instance of such a usage are some Kripke's examples in his *Naming and Necessity*. Can any utterances be *true* descriptions of counterfactual situation?

V nasledujúcich odsekoch ponúknem skeptický pohľad na užitočnosť výrazu „(logicky) možný svet" resp. „kontrafaktuálna situácia" pri objasňovaní výpovedí obsahujúcich niektoré výrazy bežného jazyka. Kritika analýzy modálnych výrazov odvolávajúcej sa na „možné svety" nie je novinkou. Z novších možno uviesť knihu M. Jubiena *Possibility*, podľa ktorého „metodológia možných svetov... v skutočnosti tieto pojmy [možnosť, nevyhnutnosť] skôr skresľuje než objasňuje". ([1], XI) Chcem však zdôrazniť, že moja kritika sa týka výpovedí, v ktorých sa hovorí o pravdivosti či nepravdivosti výrokov, prípadne o referencii mien alebo určitých opisných výrazov vzhľadom na nejaký možný svet alebo kontrafaktuálnu situáciu. Ilustračným príkladom bude pasáž z Kripkeho prednášok, ktoré vyšli pod názvom *Pomenovanie a nevyhnutnosť*.

Kripkeho známy „obraz"[1] fungovania referenčného použitia mien v bežnom jazyku ako odlišného od referenčného použitia určitých opisných výrazov (deskripcií) je na prvý pohľad presvedčivý preto, lebo odráža istú časť našich jazykových intuícií, ktoré možno vyjadriť približne takto: mená sa referenčne používajú inak ako iné druhy výrazov, napríklad (a u Kripkeho najmä) tzv. určité opisy, určité deskripcie. Pomocou mena môžeme hovoriť o objekte, na ktorý sa vzťahuje (ktorý pomenúva, na ktorý referuje, o ktorom je) bez toho, aby tento objekt *musel* mať inú vlastnosť ako tú, že je pomenovaný práve týmto menom. Na druhej strane, ak chceme *správne* referenčne použiť určitý opisný výraz, napríklad „autor knihy *Pomenovanie a nevyhnutnosť*",

[1] Kripke počas prednášok charakterizuje svoje názory ako „obraz" a hovorí: „Môžete ma upodozrievať, že... navrhujem inú teóriu; dúfam však, že to tak nie je, pretože som si istý, že ak to je teória, tak je tiež nesprávna." ([4], 76)

referent tohto výrazu musí spĺňať určité podmienky – musí mať práve tie vlastnosti, ktoré sú vyjadrené opisným výrazom. Napríklad uvedený výraz správne referenčne použijeme len vtedy, keď daná osoba je naozaj autorom knihy *Pomenovanie a nevyhnutnosť*.

Zdá sa mi však, že Kripke svojou charakteristikou mien ako rigidných designátorov zašiel priďaleko. Podľa neho je objekt, na ktorý sa vzťahuje nejaké bežné vlastné meno pri referenčnom použití referentom tohto mena vždy, keď ho referenčne použijeme, a to aj v iných výpovediach, než sú tvrdenia, opisy toho, ako sa veci majú. Voľne povedané (ak berieme do úvahy Kripkeho vysvetlenie, ako sa vytvára neodlúčiteľné spojenie medzi menom a objektom, ktorý pomenúva) pre meno a jeho nositeľa platí – raz svoji, navždy svoji. V reakcii na prvú námietku, ktorá človeku napadne, totiž, že sa bežne stáva, že viacerí ľudia sa volajú rovnako, majú to isté meno, Kripke zabudne na jazykové intuície, na ktoré sa priebežne odvoláva a hovorí: „Pokiaľ ide o náš bežný jazyk, o menách by sme mohli hovoriť, že majú jediný referent, keby sme prijali terminológiu podobnú praxi, v ktorej sa použitia foneticky totožných zvukov na pomenovanie rôznych objektov považujú za rôzne mená.“ ([4], 16) Aj keď by komentár k citovanej vete mohol byť rozsiahly, obmedzím sa na dve stručné poznámky:

1. Prijať navrhovanú terminológiu by znamenalo odstrániť, nie objasniť referenčné používanie toho istého mena v bežnom jazyku pre viaceré objekty. Okrem iného by to znamenalo zmeniť identifikačné kritérium nejakého *výrazu* ako mena.

2. Navrhnutá zmena je len špeciálnym prípadom tzv. kategoriálneho omylu, zamieňania si mena ako druhu výrazu so vzťahom medzi menom a objektom, ktorý pomenúva, teda zamieňania si mien ako druhov výrazov s ich referenčným použitím.

Stanoviská, z ktorých vychádzam, možno formulovať takto:[1]

– výrazy (ani mená, ani určité opisy) samy osebe nereferujú, ale ľudia pomocou nich referujú na objekty (hovoria o objektoch, zmieňujú sa

[1] Tieto stanoviská možno využiť aj na spochybnenie iných Kripkeho argumentov v knihe *Naming and Necessity*, pretože sám Kripke sa občas pozabudne a zriekne sa „malého satori“, tak ako – sčasti – v nasledujúcej analyzovanej pasáži.

o objektoch) – tento názor pracovne nazvime **Strawsonovo (veľké) referenčné satori**[1]

– výrazy (aj mená, aj určité opisy) sa referenčne používajú v skutočnom svete – toto stanovisko pracovne nazvime **Kripkeho (malé) referenčné satori**. Nie som si totiž istý, či Kripke dosiahol „strawsonovské satori", aj keď často hovorí, že pomocou nejakého mena referuje na príslušný objekt človek či ľudia.[2] Teda keď *my správne referenčne a jednoznačne* použijeme nejaký výraz, napríklad meno „Aristoteles", alebo určitý opis „posledný veľký filozof staroveku", tak ním vyčleníme práve jeden objekt.

Je načase uviesť dôvody, prečo je používanie výrazu „možný svet" v sémantikách – ak majú ambíciu modelovať alebo explikovať používanie niektorých výrazov v bežnom jazyku, napr. „pravdivý", „hovoriť o", „zmieňovať sa o", referovať na" – zavádzajúce. Pri argumentácii použijem Kripkeho príklad z prednášok *Pomenovanie a nevyhnutnosť*.

Aj keď je pravda, že Kripke má svoj podiel na neviazanom používaní výrazu „možný svet" v logike, sémantike aj filozofii, v uvedenej knihe radšej hovorí – vedomý si, podľa neho, zneužívania tohto pojmu – o kontrafaktuálnych situáciách a ich opisoch. Pripomeňme si pasáž, v ktorej vysvetľuje tézu o menách ako rigidných designátoroch na príklade s výrokom (1) „Aristoteles mal rád psy" a pokúsme sa ju analyzovať:

„Podľa všetkého každý súhlasí s tým, že existuje istý človek – filozof menom ‚Aristoteles' – pre ktorého v skutočnosti platí, že (1) je pravdivý vtedy a len vtedy, keď *tento človek* mal rád psy. Keď ponecháme bokom subtílnosti, téza o rigidnej designácii tkvie jednoducho v tom, že tá istá paradigma sa vzťahuje na pravdivostné podmienky výroku (1), keď opisuje *kontrafaktuálne* situácie. To znamená, že (1) opisuje kontrafaktuálnu situáciu pravdi-

---

[1] Pretože bolo východiskovým a samozrejmým stanoviskom P. F. Strawsona pri kritike Russellovej teórie deskripcií [5].

[2] Tvrdí totiž: „... pravda však je, že na určitého človeka referujeme v dôsledku nášho spojenia s inými hovorcami v komunite, ktoré siaha až po samý referent" ([4], 108), alebo: „Vo všeobecnosti naša referencia nezávisí od toho, čo si myslíme, ale od iných ľudí v našej komunite, od histórie, počas ktorej sa meno k niekomu dostalo, a od podobných vecí". ([4], 109) Teda výraz, ak je raz v komunite zavedený *ako meno*, referuje takpovediac sám.

vo vtedy a len vtedy, keď ten istý spomenutý človek by bol mal rád psy, keby takáto situácia nastala.“ ([4], 14 – 15[1])

Pasáž ilustruje, čo mám na mysli pod zavádzajúcim používaním výrazu „možný svet“, resp. „kontrafaktuálna situácia“. Pokúsim sa ukázať, že nás nezachráni ani nahradenie výrazu „možný svet“ výrazom „kontrafaktuálna situácia“. Rozoberme podrobnejšie, čo hovorí Kripke v citovanej pasáži. V prvom rade si všimnime výraz „(1) opisuje kontrafaktuálnu situáciu pravdivo“. Výrok (1), ak je pravdivý, však opisuje *fakt, reálne existujúci stav alebo reálne existujúcu situáciu*. V tom prípade by bol nepravdivý pre všetky *kontrafaktuálne* situácie. Akúkoľvek inú situáciu ako tú, v ktorej Aristoteles mal rád psy, inak povedané – akúkoľvek kontrafaktuálnu situáciu by sme týmto tvrdením nemohli opísať *pravdivo*. Vyslovenie vety „Aristoteles mal rád psy“ by teda nemohlo *pravdivo* opisovať *kontrafaktuálnu* situáciu, pretože, podľa nášho predpokladu, pravdivo opisuje skutočnú, faktickú situáciu (prinajmenšom jej časť). Ak je uvedené tvrdenie pravdivé vzhľadom na fakt, bolo by nepravdivé vzhľadom na kontrafaktuálnu situáciu, ak je ňou tá, v ktorej by Aristoteles nemal rád psy. Podľa Kripkeho však ten istý výrok *pravdivo* opisuje aj *kontrafaktuálnu* situáciu! Ak sa za kontrafaktuálnu situáciu pokladá tá, ktorá sa – čo sa týka reality opísanej daným výrokom – zhoduje s faktickou situáciou, prestáva byť jasné, prečo tu Kripke hovorí o kontrafaktuálnej situácii.

Pri ústretovejšej interpretácii citovanej pasáže, podľa ktorej by sme nejakú situáciu nazvali kontrafaktuálnou vtedy, keby v nej síce platilo, že Aristoteles mal rád psy, no ostatné by bolo inak, ako to fakticky je, by sme sa však stále nezbavili nasledujúceho, ešte vážnejšieho problému. Týka sa práve zavádzajúceho používania výrazu „možný svet“, resp. „kontrafaktuálna situácia“.

Mám podozrenie,[2] že Kripke nie náhodou použil formuláciu, v ktorej sa v prítomnom čase hovorí, že „(1) *opisuje* kontrafaktuálnu situáciu pravdivo“. Skúsme si to totiž preformulovať nasledujúcim, podľa mňa adekvátnej-

---

[1] Pre porovnanie: „Presumably everyone agrees, that there is a certain man – the philosopher we call ‚Aristotle‘ – such that, as a matter of fact, (1) is true if and only if *he* was fond of dogs. The thesis of rigid designation is simply – subtle points aside – that the same paradigm applies to the truth conditions of (1) as it describes *counterfactual* situations. That is, (1) truly describes a counterfactual situation if and only if the same aforementioned man would have been fond of dogs, had that situation obtained.“ ([3], 6)

[2] Možno nepodložené, pretože Kripkeho azda len zviedol jazyk.

ším spôsobom. Čo by sme povedali o pravdivosti, resp. nepravdivosti v súvislosti s vyslovením vety „Aristoteles mal rád psy"? Povedali by sme, že vyslovenie tejto vety *by bolo* pravdivým tvrdením, pravdivo *by* opisovalo každú situáciu, v ktorej *by* Aristoteles naozaj mal rád psy. V ostatných situáciách, v ktorých by Aristoteles nemal rád psy, *by bolo* nepravdivé. Nepovedali by sme, že *je* nepravdivé. Povedali by sme, že *by bolo* nepravdivé. Pri takejto formulácii však hovorenie o kontrafaktuálnych situáciách v súvislosti s pravdivosťou či nepravdivosťou už nevyznieva tak zaujímavo. Skúsme to preformulovať: „Výrok ‚Aristoteles mal rád psy' *by bol* pravdivý vtedy a len vtedy, *keby* ten istý spomenutý človek (teda Aristoteles) mal rád psy (‚keby takáto situácia nastala')." Za rozumného predpokladu, že sa výrazy „Aristoteles" a „ten istý spomenutý človek" vzťahujú na tú istú osobu a výraz „takáto situácia" sa vzťahuje na situáciu, v ktorej by Aristoteles mal rád psy, môžeme formuláciu skrátiť takto: „Výrok ‚Aristoteles mal rád psy' *by bol* pravdivý vtedy a len vtedy, *keby* Aristoteles mal rád psy." Aj pre iné výpovede by sme mohli vo všeobecnosti povedať: „Výrok ‚Je to tak' *by bol* pravdivý, keby to tak bolo."[1] Dojem, že sa pomocou výpovedí obsahujúcich výraz „možný svet", resp. „kontrafaktuálna situácia" hovorí čosi hlboké a zaujímavé, sa tak pomaly, ale isto vytráca. Ak ešte predsa len nie, znova preformulujme predchádzajúce výpovede tak, aby obsahovali výrazy „možný svet", resp. „kontrafaktuálna situácia":

„Výrok ‚Aristoteles mal rád psy' *by bol* pravdivý vtedy a len vtedy, *keby existoval* možný svet (kontrafaktuálna situácia), v ktorom (v ktorej) by Aristoteles mal rád psy."

Vynára sa otázka, čo iné sa tvrdí takýmto výrokom ako výrokom:

„Výrok ‚Aristoteles mal rád psy' *by bol* pravdivý vtedy a len vtedy, *keby* Aristoteles mal rád psy."

Môžeme síce z istých dôvodov niekomu povedať, že výrok „Je to tak a tak" by bol pravdivý vtedy, keby to tak bolo a nepravdivý vtedy, keby to tak nebolo, ale azda jediné, čo by sme mu takto oznámili je, že výrazy „je to (nie je to) pravda", „je to (nie je to) tak", „je to (nie je to) fakt" a pod. sa používajú synonymne. Zdá sa však, že formulácia „... (1) opisuje kontrafaktuálnu situáciu pravdivo vtedy a len vtedy, keď ten istý spomenutý človek by bol

[1] Podobne aj pre výraz „by bol nepravdivý".

mal rád psy, keby takáto situácia nastala" hovorí čosi viac, a to najmä vďaka slovnému spojeniu „(1) opisuje kontrafaktuálnu situáciu pravdivo".

Dôležité je, že podobnú argumentáciu možno použiť aj pre prípad používania výrazov „referovať na niečo v možnom svete (kontrafaktuálnej situácii)", „mať vlastnosť v možnom svete (kontrafaktuálnej situácii)" a pod.

V duchu strawsonovskej kritiky (a „veľkého referenčného satori") môžeme povedať: v *prenesenom zmysle* výraz referuje (alebo nereferuje), ak ho niekto správne, v súlade s konvenčnými pravidlami, použije. Pokusy v tzv. sémantike možných svetov hovoriť o *referencii výrazov* sú podľa mňa pokusmi vopred predurčenými na neúspech, pokusmi a *priori* stanoviť to, čo možno určiť až v konkrétnej situácii za konkrétnych okolností – preto sa takéto výpovede podobajú výpovediam typu: výrazy referujú (alebo nereferujú) v konkrétnej situácii na to, na čo referujú (alebo nereferujú), v lepšom prípade – výrazy *by* referovali (alebo nereferovali) v konkrétnej situácii na to, na čo *by* referovali (alebo nereferovali). Logik, ak ho berieme ako človeka s tendenciou vyslovovať výroky pravdivé, resp. nepravdivé bez ohľadu na okolnosti, potom napríklad hovorí, že výraz „prezident USA v roku 1970" vyčleňuje v možnom svete W_1 jedno indivíduum, vo svete W_2 iné indivíduum, prípadne vo svete W_3 nevyčleňuje žiadne indivíduum. Takéto tvrdenia sú však bezobsažné. Stačí pouvažovať o tom, ako by sme si ich overili.

Stručne a jasne – výrazy referujú, keď ich niekto použije. Výraz nemožno použiť v možnom svete (nech už sa chápe akokoľvek), ale výlučne v skutočnom svete. Vtedy nereferuje na nič v žiadnom *možnom* svete, aj keby sme ho použili vo výpovediach, v ktorých sa hovorí o možných, kontrafaktuálnych situáciách. Výroky o referovaní výrazov v možných svetoch prípadne o pravdivom opisovaní kontrafaktuálnych situácií (čo iné znamená tvrdiť, že napr. výraz „prezident USA v roku 1970" vyčleňuje v možnom svete W_1 jedno indivíduum?) sú nezmyselné, v lepšom prípade tautológie, ktoré nehovoria nič o skutočnej, reálnej referencii výrazu, ale skôr o pravidle, ktoré určuje, ako máme výraz použiť, aby sa zabezpečila jeho referencia. Výrazy v možných svetoch nič nevyčleňujú, vety v možných svetoch nemajú pravdivostnú hodnotu. Vety o možných svetoch, o kontrafaktuálnych situáciách sú buď nepravdivé (pri jednej interpretácii kontrafaktuálnej situácie), alebo sú *logicky* pravdivé.

Aj pre vlastné mená platí, že samy osebe nereferujú. Je teda nezrozumiteľné hovoriť o referente nejakého mena bez ohľadu na jeho použitie. Jediné, čo možno o referente nejakého mena takýmto spôsobom povedať, je v podstate to, že príslušné meno *by* referovalo na to, na čo *by* referovalo. Aj

to iba v prípade, *keby* sme ho použili jedným z možných spôsobov, totiž na referovanie. Vety, ktorými tvrdíme, že to a to meno referuje na ten a ten predmet, sú pravdivé alebo nepravdivé vzhľadom na to, či niekto príslušné meno príslušným spôsobom v danej situácii použil. Pokiaľ výpoveď o referovaní nejakého mena nikto nepoužil ako tvrdenie, ale ju, povedzme, uviedol ako príklad v úvodnom kurze filozofie jazyka, otázka jej pravdivosti alebo nepravdivosti buď vôbec nevzniká, alebo, ak je pravdivá, je v podstate zamaskovanou tautológiou, vetou typu „to a to meno by referovalo na to, na čo by referovalo".

Použijúc inú terminológiu, o „pravdivosti" či „nepravdivosti" nejakej propozície v nejakom možnom svete *W* (napr. propozície vyjadrenej vetou „Aristoteles mal rád psy" jednoducho nemôžeme „rozhodnúť" inak ako tak, že *stanovíme*, že daná veta v stanovenom možnom svete vyjadruje „pravdivú", resp. „nepravdivú" propozíciu. Problém je totiž v tom, či vôbec môžeme pochopiť, čo hovorí výpoveď [„Tá a tá propozícia je pravdivá (nepravdivá) v možnom svete *W*"] bez toho, aby sme pochopili zmysel výrazu *W*, ktorý má zastupovať jeden z možných svetov.

Je podstatný rozdiel medzi zisťovaním, či napríklad na jednej strane nejaká osoba či vec má určitú vlastnosť (v skutočnom svete) a či ju „má" v možnom svete na strane druhej. Nerozlišovanie je tu zároveň zdrojom mnohých konfúzií. Rozdiel spočíva práve v tom, že v prvom prípade si nevystačíme so zisťovaním toho, či daná distribúcia vlastností „indivíduám" (čo je jedno chápanie „možného sveta") prideľuje príslušnému „indivíduu" príslušnú vlastnosť. To môžeme v prípade možného sveta (aj to iba pri pomerne chudobnom univerze) urobiť bez akéhokoľvek empirického skúmania.

Možné „fakty", možné„stavy vecí", resp. „kontrafaktuálne situácie", sa vyznačujú pozoruhodnou črtou – nie sú „faktové" alebo ak chcete, nenastali či neexistujú. O asociáciách spojených s používaním takýchto výrazov, ktoré vedú k teoreticky poľutovaniahodným zmätkom som už písal inde.[1] To znamená, že tvrdenia – pri ich bežnom používaní, používaní v skutočnom svete, môžu byť pravdivé alebo nepravdivé len vzhľadom na skutočný svet.

Kontrafaktuálna situácia je opísaná nepravdivým tvrdením. Nepravdivé tvrdenie opisuje nepravdivo*, neopisuje* pravdivo *kontrafaktuálnu situáciu.*

---

[1] *Význam a jazyková prax*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2003, s. 103 – 106.

Môžeme si teda vybrať – buď budeme používať výrazy „byť pravdivý“, „opisovať“, „referovať na“, „existovať“ atď. viacznačne a budeme rozlišovať medzi ich používaním v bežných výpovediach o (našom, aktuálnom) svete a ich používaním vo výpovediach o možných svetoch, pričom ich budeme, ak chceme byť korektní, odlišovať napríklad pomocou indexov, alebo ich budeme používať len jedným spôsobom, vo výpovediach týkajúcich sa nášho sveta. V prvom prípade by sme si museli prestať namýšľať, že spomenuté výrazy použité vo vetách o možných svetoch plnia objasňujúcu úlohu pre výrazy používané v bežnom jazyku vo výpovediach týkajúcich sa nášho sveta, pretože je jasné, že v takýchto vetách sa používajú inak. V druhom prípade by sme museli zabudnúť na všetky na pohľad príťažlivé a hlbokomyseľné výpovede o tom, ako sa veci majú v *možných* svetoch.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty UCM v Trnave a bol podporený grantom VEGA MŠ SR, projekt č. 1/0814/08.

Literatúra

[1] JUBIEN, M.: *Possibility*. Oxford UP 2009.
[2] KAMHAL, D.: *Význam a jazyková prax*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2003.
[3] KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*, Harvard UP, Thirteenth printing, 2003.
[4] KRIPKE, S.: *Pomenovanie a nevyhnutnosť*. Bratislava: Kalligram 2002.
[5] STRAWSON, P. F.: On Referring. In: *Mind*, LIX, 1950, s. 320 – 344.

PhDr. Dezider Kamhal, PhD.
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava

Premeny pojmu realita vo vývine fyziky

Milan Zigo

Les changements de la notion de réalité dans l'histoire de la physique
L'avènement de la science moderne change le contenu da la notion de réalité, en creusant celle de „réalité physique". Aussitôt la différence apparaît entre celle-ci et la réalité du „réalisme naïf". Mais, étant donné que les deux appartiennent au même domaine du macro-cosmos, il persiste toujours entre elles une certaine relation. On peut même dire que pendant une période assez longue la physique et la chimie classiques s'aident en utilisant les fictions des impondérables (le calorique, le phlogistique…). Le tournant n'est apporté que par la naissance de la physique relativiste et quantique qui s'aventure dans le domaine du micro-cosmos. L'auteur dans sa contribution consent à la description bachelardienne de la rupture qui peut s'exprimer dans les termes du retournement de „vecteur épistémologique" dans la physique. Sa nouvelle direction (opposée à l'ancienne) – de la raison à la nature – culmine dans le virement des sciences naturelles à la „phénoménotechnique" qui procède par des „déréalisations" successives. Pourtant, celles-ci ne sont point une „fantasmisation" du réel. La physique ne cesse pas à entretenir un rapport à la réalité, bien qu'elle opère par ces déréalisations. Or, l'essence de ce rapport reste à préciser.

Novoveká fyzika (tvoriaca jadro mechanistickej prírodovedy) vzniká ako poznanie reality: ako úsilie verne (t. j. tak ako je to v skutočnosti) *opísať* pohyb telesa (reálneho telesa[1] po reálnej dráhe). Onedlho, povzbudená úspechmi nebeskej fyziky (v ktorej došlo pomerne rýchlo k spresneniu Kopernikovej predstavy o kruhovom pohybe planét, vďaka Keplerovým *zákonom* na pohyb po elipsách) sa aj ona pokúsi prejsť *od opisu k zákonu*, čo sa jej aj podarí. Prvýkrát v podobe Galileiho zákona voľného pádu. Tieto notoricky známe veci som musel uviesť ako pripomienku realistických východísk fyziky.

Skôr, ako budem pokračovať, považujem za potrebné urobiť na margo povedaného dve poznámky.

---

[1] Nie náhodou T. Hobbes nazýva prvú knihu svojho systému *O telese. Elementa philosophiae,* ktoré sa ňou začínajú, sa od väčšiny vtedajšej filozofickej a „vedeckej" spisby odlišujú vzácnou vecnosťou a realizmom. Pritom teleso (*corpus*) je, ako píše J. Kocka, „hmotná vec vo svojej všeobecnosti. *Corpus* je súčasne aj kritériom vedeckosti poznania, pretože, čo nie je *corpus*, nie je predmetom vedeckého poznávania" ([5], 157).

Po prvé, zrod pozemskej mechaniky až po formulovaní základov mechaniky „nebeskej", je síce logický, ale má aj zložité historické pozadie. Obom predchádzalo obdobie renesančných pokusov o magické, astrologické, alchymistické a podobné fantastické (teda nerealistické) výklady prírodného diania, ktoré pretrvalo aj ďaleko za zakladateľské výkony Kopernika a Keplera v astronómii a Galileiho v pozemskej fyzike.

Možno predpokladať, že mnohí súčasníci zakladateľov klasickej fyziky videli v tomto spojení nebeskej a pozemskej *fyziky* jedno z uskutočnení hermetického princípu paravied, podľa ktorého „čo je hore, je aj dole" a ďalších. Pri takomto ponímaní vedenia nevideli nič neprípustného ani v odvolávaní sa nových fyzikov na imponderabiliá, ako sa o tom zmienim nižšie.

Po druhé, už predgalileovskí bádatelia pohybov pozemských telies ako prvý jav, súvisiaci s ich pohybom po dráhe, zaznamenávali ich odpor voči zmene pohybového stavu, teda zotrvačnosť (*vis inertialis*) a široko ju aplikovali aj na spoločenské dianie, analogizujúc ju s úsilím (pudom) o sebazáchovu.[2] Tu môžeme hľadať aj realistický základ Newtonovho pojmu sily, tým viac, že tvorí imanentnú zložku prvého zákona mechaniky.

Nespochybniteľný realizmus východiska elementárnych poznatkov o mechanickom pohybe (voľnom páde, pružnej a nepružnej zrážke gulí a pod.) však od počiatku nebol totožný s naivným realizmom laika, sledujúceho výskumníka v jeho práci. Ten asi nevychádzal z údivu, na čo je potrebné zaoberať sa takýmito samozrejmosťami, a zároveň, čím ďalej, tým menej rozumel zmyslu rôznych „fínt", ktorými sa výskumník chcel dopátrať presného pochopenia a výkladu študovaného javu. Ak výskum priniesol laikovi nejaký použiteľný (vo všeobecnom zmysle slova) výsledok, najčastejšie technický, rád ho použil, zaujmúc tak opäť realistické stanovisko. Neuvedomil si pritom, že už ide o plod sčasti „upraveného" bezprostredného realizmu, modifikovaného poznávacími procesmi bádateľa.

Už tu, v samých začiatkoch vedeckého poznania, vidíme, že pojem vedeckej (v danom prípade fyzikálnej) reality je neoddeliteľne spätý s pôsobením mysle bádateľa, ktorá na prírodnom predmete uskutočňuje špeciálne

---

[2] Azda prvýkrát sa s tým stretávame u B. Telesia (1508 – 1588) považovaného za zakladateľa renesančnej prírodnej filozofie. Označuje rešpektovanie snahy o zachovanie života (svojho i druhých) za základ etiky, sociálnych vzťahov, a teda i štátu. Podobne uvažujú aj F. Patrizzi, neskôr T. Hobbes, B. Spinoza a ďalší.

operácie empirického a najmä racionálneho charakteru. Ukážeme si to na prvom matematicky formulovanom fyzikálnom zákone, zákone voľného pádu.

Naivné pokusy zistiť rýchlosť voľného pádu guľôčok s rôznou váhou ich spúšťaním zo šikmej veže v Pise na ozvučnú dosku na jej úpätí nahradil Galilei *myšlienkovým experimentom*.[3] Ten odstránil všetky rušivé momenty realistického pokusu (nepatrné odchýlky hmotnosti guľôčok, ich tvaru, momentu ich spustenia, odporu vzduchu, prípadných premien vetra počas ich letu, atď.). Tým dospel k idealizovanému priebehu tohto procesu, ktorý jedine bolo možné vyjadriť kvantitatívne jednoduchým zákonom. Pisančania prišli o zábavu, Galilei získal spoľahlivý fyzikálny zákon. Podobne to bolo aj so skúmaním pohybu po naklonenej rovine.

Pri obdivuhodnom množstve Galileiho fyzikálnych a astronomických objavov a hypotéz ostáva tento jeho fundamentálny *metodologický* objav akosi v úzadí. Je to však prvý zo spoľahlivých postupov predstavujúcich akúsi „derealizáciu" skutočnosti jej prevedením na matematickú formulu, vystihujúcu práve to *podstatné* na skúmanom jave. Galilei, presvedčený, že kniha prírody je napísaná v jazyku matematiky, sa však jej použitím priblížil realite väčšmi, než sa to dalo doterajším „realistickým" jazykom, opisujúcim len kvalitatívne, nie najpodstatnejšie aspekty skutočnosti.

Patrí k paradoxom dejín vedy (i filozofie), že za tento postup si Galilei vyslúžil od F. Bacona, „otca" novovekej vedy (ktorý však ostal uväznený v aristotelovskom kvalitativizme), toto nevrlé hodnotenie: „Bol by som vďačný, keby sa talianski astronómovia pridržiavali viac skúsenosti a pozorovania, než aby nás zabávali svojimi chimérickými a zmätenými hypotézami."

Táto Baconova výhrada voči Galileimu (sprevádzaná aj výhradami voči Kopernikovi či Galileimu – vždy za „špekulatívnosť") je výrazom nepochopenia základného trendu vývinu vedeckého poznania: udržania *zásadného realizmu* získaním odstupu od jeho naturálnej, nazeravej podoby.

Skôr ako pristúpime k ďalšiemu sledovaniu tohto základného motívu, musím sa vrátiť k druhej tendencii novovekej vedy, ktorá sa v nej presadzovala predtým, ako celá dospela do mechanistického štádia. Týka sa to skúma-

---

[3] O myšlienkovom experimente v galileovskej, ale aj v kvantovej mechanike zasvätene hovorí V. Černík v práci *Myšlienkový experiment*.

nia tepelných procesov (a sčasti aj procesov horenia, ktoré sa traktovali v týchto súvislostiach).

Tu nie sú základnými pojmami teleso a jeho pohyb po dráhe, inými slovami vývin ešte nedospel do najranejšieho vedeckého výkladu skutočnosti na báze mechanistických predstáv. A tak sa tu používajú vyše poldruha storočia predstavy z predvedeckého obdobia mágie, či alchýmie, ako kalorikum alebo flogistón. Pripisujú sa im síce určité mechanické vlastnosti (ako objem, spád, rýchlosť prúdenia a pod.), ale v tom podstatnom sú to nemechanické, pretože nevážiteľné látky – imponderabiliá. Situácia sa zmení, až keď rodiaca sa termodynamika začlení problém tepla do mechanistického obrazu sveta a Lavoisier sa vyrovná s flogistónom v počiatkoch vedeckej chémie.

Táto prítomnosť reliktov magického predvedeckého myslenia vo fyzike dlho po jej vzniku nemení nič na realistickej podstate jej prístupu k svetu prostredníctvom experimentu i obsahu obrazu sveta, ktorý poskytovala v rámci mechanistickej paradigmy. Ukazuje, že je možné, a niekedy dokonca užitočné, súžitie „prísnej vedy", sústreďujúcej sa na skúmanie reality (a iba reality) s fantazijnými predstavami (dokonca paravedného pôvodu), ktoré ťažko možno nazvať hypotézami vo vedeckom zmysle slova. Zároveň, ešte raz treba zdôrazniť to zvláštne renesančné prostredie pochybných magických, okultných, kabalistických a iných predstáv a praktík, z ktorého sa novoveká veda nevynorila jednorázovým aktom, ale sa vynárala relatívne zdĺhavo.[4]

Ďalší postup vzďaľovania sa fyzikálnej reality od reality bezprostredne daného v rámci klasickej (novovekej) vedy nebudem opisovať. Poviem len všeobecne, že bol dôsledkom jednak presadzovania sa stále náročnejšej matematickej reči fyziky, ale tiež rozširovania jej bádateľského poľa (a tým aj experimentálnej bázy) k hraniciam makrosveta, ktorý je prirodzeným prostredím bežného (nekritického, ba i naivného) realizmu.

Vlastne už nedlho pred zavŕšením tohto procesu sa objavili vážne pochybnosti o realizme fyziky prostredníctvom spochybnenia *objektívnosti* jej poznatkov, bytostne spätej s uznaním ich realistického statusu. Stalo sa tak

---

[4] Iba ako príklad odcitujme túto zmienku o knižnici I. Newtona: „Skoro každá desiata kniha sa týka alchýmie a vlastnil aj diela o hádaní z ruky a o astrológii. Štvrtina knižnice bola venovaná teologickým traktátom." A neležali tam nevyužité: „Newton sformuloval, ako je známe, svoje *Principia*, tento projekt mechanického kozmu, keď pracoval na interpretácii mechanistických proroctiev v knihe Daniel" ([3], 396, 340).

napríklad vo filozofii „neutrálnych elementov“ E. Macha (ktorej predchádzala jeho osobitá interpretácia vývinu mechaniky), či v koncepciách francúzskych filozofov vedy, ústiacich do Poincarého konvencionalizmu.

Ozajstný obrat v chápaní fyzikálnej reality sa však začína až v prvej tretine 20. storočia vznikom relativistickej a najmä kvantovej fyziky, alebo povedané s francúzskym historikom a filozofom vedy Gastonom Bachelardom, vtedy, keď sa objavuje „nový duch vedy“. Môj ďalší výklad sa bude pridržať jeho myšlienok, formulovaných v rovnomennom diele (1934, slovenský preklad 1981) a v ďalších, s ním súvisiacich prácach. Miestami sa s ním, samozrejme, rozchádzam. Vyplynie to z kontextu.

Vo svojej filozofii vedy, v ktorej sa sústreďuje na vývin fyziky a sčasti i chémie, venuje veľkú pozornosť práve vzťahu reálneho a racionálneho. Základný rozdiel medzi klasickou a poklasickou vedou (predovšetkým fyzikou) vidí v zmene smeru „epistemologického vektora“. Tvrdí, že „epistemologický vektor“ modernej (poklasickej) vedy „ide presne od racionálneho k reálnemu a vôbec nie naopak od reálneho k racionálnemu, ako to hlásali všetci filozofi od Aristotela k Baconovi“ (a dodávam: aj väčšina predstaviteľov klasickej fyziky). „Inými slovami, aplikácia vedeckého myslenia je podľa nás vo svojej podstate realizujúca.“ Takže skúmanie nového ducha vedy (t. j. modernej, poklasickej fyziky – pozn. M. Z.) je skúmaním realizácie racionálneho. Alebo ešte inak povedané: „... duchovná aktivita novovekej vedy sformulovala rozum podľa vzoru sveta, teraz sa zaoberá konštruovaním sveta podľa vzoru rozumu“ ([1], 31, 38).

Posledná z citovaných viet vystihuje obsah všeobecnej tézy o obrate epistemologického vektora vedeckého (a špeciálne fyzikálneho) poznania. Čo to znamená pre našu tézu o *zásadnom realizme* fyzikálneho poznania?

Spočiatku sa zdá, že nová orientácia epistemologického vektora vyústi do popretia fyzikálnej reality. Bachelard vidí v „objekte perspektívu ideí“, chemický prvok je mu „matematickou abstrakciou, racionálnou harmóniou“ a podobne. Tento smer jeho uvažovania vyúsťuje do súhrnného tvrdenia, že „surracionalizmus vymedzuje na základe svojej dialektickej a kritickej povahy určitým spôsobom surobjekt“, ktorého typickými predstaviteľmi sú napríklad mikročastice a mikročastica je zasa „realitou druhého rádu, ktorú treba skôr vytvoriť myslením, než objaviť“. Ľahko by bolo odmietnuť tieto formulácie ako idealistické, a tým prerušiť doterajší sled úvah. Lenže tieto a podobné výroky sú pri trpezlivom čítaní vyjadrením toho, že v modernej fyzike vedecké pojmy nie sú akousi ani veľmi zjemnenou „kópiou“ zmyslovo daného,

pretože tu už základným prístupom vedy je racionálna rekonštrukcia skúmanej skutočnosti, vrátane vytvárania „teoretických objektov" (napríklad elementárnych častíc), ktoré si vyžaduje interpretácia experimentu, zasahujúceho do submakroskopickej úrovne.

Zoberme si ako príklad pokusy o vyvrátenie všeobecne platného zákona zachovania energie. Všetky sa skončili nezdarom. Vždy sa objavila reálna mikročastica, ktorá vyrovnala bilanciu celkovej energie (v prvom z týchto pokusov bolo takto predpovedané neutríno).

Rast prevahy racionálneho nad reálnym v modernej fyzike (napríklad v kvantovej mechanike, či teórii elementárnych častíc) nazýva Bachelard postupnými *derealizáciami*. Upozorňuje však: „V skutočnosti, pravda, derealizáciám nepodlieha objektívna realita, ale skôr ‚ontologizovaná', prvotné predstavy filozofov o realite, opierajúce sa o bezprostredné údaje zmyslov." Súčasne vedecké poznanie (vtedajšie i terajšie – pozn. M. Z.) totiž podľa jeho názoru „sa nemôže už uspokojovať objektívnou realitou realistického filozofa, ktorý si vôbec nepraje stratiť zo zorného poľa prvotné znaky javovej skutočnosti. Toto poznanie musí prinútiť objektívnu realitu prekonať dlhú cestu *derealizácií*, opatrných derealizácií, vždy iba čiastočných, nikdy nevyúsťujúcich až do takej *fantazmagorizácie reálneho*, ktorá je príznačná pre istých idealistických filozofov. Vedecky uskutočnená derealizácia si vždy zachováva vzťah s realitou" ([2], 15).

Manifestuje sa to najjasnejšie v tej časti moderného fyzikálneho poznania, ktoré Bachelard nazýva termínom *technicita*. Ona je jednak imanentnou súčasťou samého procesu vedeckého poznania, bez ktorého by vôbec nebolo možné (spektrograf, urýchľovače a pod.), a zároveň aj podstatnou charakteristikou výstupov tohto poznania (najmodernejšie energetické, medicínske, ale i vojenské zariadenia atď.).

A tak, hovorí Bachelard: jav, ktorý veda skúma, je často do veľkej miery jej výtvorom. „Dráhy, umožňujúce rozdelenie izotopov v hmotnom spektografe, *neexistujú* v prírode. Treba ich vytvoriť technicky." Alebo: „Najtypickejšie častice: elektrón, protón, pozitrón, neutrón súvisia s *technikou* elektrických javov" (a dodajme veľmi špecifickou, náročnou a nákladnou). Pokračuje: „Elektróny a helióny sú nepochybne *prirodzeným spôsobom* emitované rádioaktívnymi látkami, ale preskúmala ich až elektrická technika" ([2], 93). Z toho, nadnesene, ale v podstate výstižne uzatvára: „Keď sa zaoberáme objektmi súčasnej fyziky, máme do činenia s *novou prírodou*, prírodou vytvorenou ľudským spôsobom v ľudskej histórii" ([2], 101).

Toto Bachelardovo uvažovanie vrcholí v konštatovaní, že „skutočná vedecká fenomenológia je teda naozaj bytostne fenomenotechnikou.... Vedecká aktivita (modernej vedy – pozn. M. Z.) v úplnom zmysle slova realizuje racionálne celky“ ([1], 38). Myslím si, že v týchto riadkoch kulminuje Bachelardovo uvažovanie o význame racionálnych aktivít vo výskumoch realizovaných modernou fyzikou. Fenomenotechnika, o ktorej hovorí, totiž nie je vytváraním nejakých umelých hmôt, či iných nápaditých i menej nápaditých chemických či fyzikálno-chemických zlúčenín („nových realít“). Tu ide o reality zásadne nového charakteru, podstatne závislé od tvorivého rozumu fyzikov. Mám na mysli transuramy, ktoré už dlhý čas zohrávajú takú významnú úlohu v atómovej technike (v dobrom i zlom). Sú to prvky, vytvorené vďaka umu fyzikov, ktoré v prírode samej spravidla neboli identifikované.

Záver: Tento stručný náčrt premien chápania fyzikálnej reality od renesancie do polovice 20. storočia, organicky súvisiaci s narastaním podielu vedeckej reality v pomere k zmyslovej empírii, sledoval, ak si to môžem aspoň sčasti nárokovať, dva ciele. Prvý som práve chrakterizoval a má byť malým príspevkom k problematike chápania vývinu vedeckého poznania. Druhý, aj keď v texte explicitne neformulovaný, má byť príspevkom k tematike našej konferencie. Rád by som aspoň trochu pridal k znemožneniu prílišnej relativizácie pojmu reality tými, čo posmelení excesmi údajnej postmoderny ľahkomyselne kladú na jednu rovinu svet fyziky a patafyziky, vedeckej reality a virtuálnej „reality“, kriticky skúmanej skutočnosti a fikcie. A to aj napriek tomu, že všetko z uvedeného má pri vyjadrovaní nevyčerpateľnej rozmanitosti sveta – a ľudského sveta osobitne – svoje ale (práveže) *iba* svoje miesto.

Literatúra

[1] BACHELARD, G.: *Nový duch vedy*. Bratislava: Pravda 1981.

[2] BACHELARD, G.: *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: PUF 1953.

[3] BALL, P.: *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*. Praha: Academie 2009.

[4] ČERNÍK, V.: *Myšlienkový experiment*. Bratislava: Pravda 1972.

[5] KOCKA, J.: Život a filozofia Thomasa Hobbesa. In: Hobbes, T.: *O telese*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1965.

[6] ZIGO, M.: Hlavné črty Bachelardovej neoracionalistickej filozofie vedy. In: *Konfrontácie s pozitivizmom*. Bratislava: Pravda 1988.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/7.

prof. PhDr. Milan Zigo, CSc.
Katedra filozofie FF UCM
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava

Kvantová gravitácia – realita alebo fikcia

Ján Dubnička

Quantum gravitation – reality or fiction
The quantum theory of gravitation attempts to combine the general theory of relativity and quantum mechanics into the one unified theory that would describe our universe as a dynamical system through the conceptually unified scheme. The precondition for its development is the quantization of the gravitational field. The most elaborate approaches to the quantum gravity are the string theory and superstring theory. However, up to now, neither gravitational waves nor graviton, the quantum of the gravitational field, both predicted from general relativity and quantum theory, have been detected.
Does the quantum theory of gravitation describe the reality or it is a fiction?

Pojmy „realita" a „fikcia" majú v slovenskom jazyku mnoho významov. Preto zaraďovanie určitých ontologických objektov do reality alebo fikcie bude závisieť od významu, ktorý budeme týmto pojmom priraďovať.

Z hľadiska našej témy budeme tieto pojmy interpretovať takto:.

Realita – reálne existujúca, empirickému poznaniu dostupná forma existencie hmoty, teda forma, ktorá je principiálne pozorovateľná, aj keď zatiaľ len potenciálne.

Fikcia – určitý predpoklad (ad hoc hypotéza), ktorý môže byť vhodným metodickým prostriedkom v priebehu poznávacieho procesu. Nevyplýva z existujúcej vedeckej teórie, a preto má nevyhnutne subjektívny charakter a nie je zatiaľ objektívnou pravdou. Má nám umožniť adekvátnejšie vysvetlenie poznatkov o objektívnej realite.

Na začiatku 20. storočia sa formovanie novej vedeckej paradigmy a neklasického typu racionality prejavilo v špeciálnovednom poznaní formovaním kvalitatívne nových vedeckých teórií. ([3])

V oblasti fyzikálneho poznania vznikli dve fundamentálne nové teórie – teória relativity (špeciálna – ŠTR, všeobecná – VTR) a kvantová mechanika.

Teória relativity opisuje štruktúrnu úroveň makrosveta a megasveta (prostredníctvom Lorentzových transformácií zahrnula do seba aj Newtonovu fyziku), kvantová mechanika, ktorá bola rozvinutá do formy kvantovej teórie poľa (KTP), opisuje štruktúrnu úroveň mikrosveta – molekuly, atómy, elementárne častice.

V čom existuje problém? VTR, ktorá nemá kvantový charakter, opisuje gravitáciu v konceptuálnej forme klasickej vedy. Ako konštatuje kozmológ L. Smolin, je to „teória priestoru, času a vývoja vesmíru". ([16], 18) VTR však vždy zlyháva, keď ju aplikujeme na mikrosvet. KTP úspešne predpovedá vlastnosti atómov, elementárnych častíc, ako i jadrových interakcií. Poskytuje dobrý základ pre pochopenie molekulárnej, atomárnej a subatomárnej štruktúrnej úrovne reality. Prostredníctvom empirickej bázy vie relatívne presne určiť (v rámci súčasných technických možností) základné charakteristiky elementárnych častíc – hmotnosť, elektrický náboj, bariónový náboj, spin atď., ale nevie explanovať tieto charakteristiky. Nevie nič povedať o štruktúre časopriestoru v oblasti mikrosveta, ale ani makro- a megasveta.

Každá z týchto teórií používa svoj špecifický jazyk. Pritom obe teórie – každá zvlášť – boli úspešne experimentálne overené a prinášajú relatívne presné a adekvátne výsledky. Ale každá z nich je vzhľadom na vesmír ako dynamický systém neúplná a ohraničená. Vesmír však existuje ako relatívne samostatná entita, súcno, teda ako celostný, dynamický, genetický systém. Chýba teória, ktorá by ho dokázala konzistentne a neprotirečivo explanovať jednotným jazykom na základe určitej ontologickej bázy.

Predchádzajúcich tridsať rokov je poznamenaných úsilím a pokusov hľadania nových koncepcií (modelov) v oblasti kozmológie, kvantovej fyziky a fyziky elementárnych častíc, ktoré by vybudovali teóriu, ktorá by dokázala zjednotiť VTR a KTP do novej, konzistentnej a vnútorne neprotirečivej teórie – teórie kvantovej gravitácie. (TKG)

Ako schodné sa zatiaľ ukazujú tri možné cesty.1. Rozšíriť VTR na mikrosvet – kvantovanie časopriestoru a gravitácie. 2. Rozšíriť KTP na makrosvet a megasvet – kvantovanie časopriestoru a gravitácie. 3. Vytvoriť novú ontologickú bázu, ktorá by zahrňovala VTR aj KTP a bola by schopná explanovať aj ďalšie javy a procesy, ktoré nevysvetľujú predchádzajúce teórie.

Medzi najznámejšie koncepcie v súčasnosti patria: 1. Gravitačná teória založená na teórii porúch (R. P. Feynman, F. B. Morinigo, W. G. Wagner, B. S. De Witt) ([16], [17]). 2. Slučková kvantová teória gravitácie (A. Ashtekar, C. Rovelli, L. Smolin) ([4], [6], [16], [17]). 3. Teória strún a superstrún (J. G. Polchinski, J. Schwarz, D. Gross) ([5], [8], [9], [10], [11], [12], [20]). 4. Teória tvistorov (S. Hawking, R. Penrouse) ([13], [14], [17]).

Dnes je najrozpracovanejšou teóriou teória strún a superstrún (TS), a preto budeme venovať pozornosť práve tejto teórii.

Cieľom TS je zjednotiť všetky známe interakcie v našom vesmíre a sformulovať „hlavnú rovnicu", riadiacu širokú sféru platnosti fyzikálnych

zákonov od kvarkov (zatiaľ najelementárnejšie častice ležiace v hĺbke hmoty 10^{-22} – 10^{-24} cm, až po vesmír ako celostný, genetický dynamický systém s polomerom asi $18{,}7.10^{12}$ svetelných rokov. ([11], 208) Ide o také rozšírenie KTP, ktorá by dokázala jazykom kvantovej teórie opísať gravitáciu, ako i časopriestor celého nášho vesmíru.

Táto koncepcia sa však stretá s veľmi vážnymi problémami. 1. Zatiaľ nemáme vybudovanú, a teda ani nepoznáme kvantovú teóriu gravitácie. 2. Pri opise časopriestorových vzťahov pri planckovských rozmeroch – $1{,}61.10^{-35}$ m (planckovská dĺžka) a $5{,}39.10^{-44}$ s (planckovský čas), prestáva Riemanova geometria, ktorá je jazykom VTR adekvátne opisovať reálny časopriestor. ([9]) Z uvedeného vyplýva, že je potrebné vybudovať novú geometriu, ktorá sa v rámci TS nazýva kvantová geometria. Podľa autorov koncepcie TS z nej vyplývajú nové geometrické vlastnosti časopriestoru (metrické aj topologické).

Pozrime sa, aké je základné ontologické východisko TS. Základnými „stavebnými kameňmi" vesmíru sú „struny", ktoré majú planckovský rozmer. Sú to jednorozmerné entity, ktoré môžu byť otvorené alebo uzavreté, pričom zanedbávame ich vnútorný rozmer. Zavedenie takejto ontologickej entity do štruktúry hmoty má samozrejme svoje dôsledky.

1. Struna ako nová ontologická entita sa nachádza na planckovských rozmeroch a formuje zásadne nový fyzikálny obraz sveta.

2. Klasická KTP považuje elementárne častice za bodové, neštruktúrované entity. TS mení všetky elementárne častice na štruktúrované súcna zložené zo strún.

3. Samotná jednorozmerná struna sa stáva objektom priestoru a času, čím sa kategórie „priestor" a „čas" stávajú organickou súčasťou teórie strún. Struny vo vzájomnom pôsobení vytvárajú mnohorozmerné časopriestorové objekty tzv. p-brány. TS spĺňa jeden z fundamentálnych filozofických princípov – každý materiálny objekt vždy existuje v priestore a čase a je teda principiálne pozorovateľný. Tým spĺňa aj základný metodologický predpoklad – empirický výskum týchto entít je principiálne možný.

4. TS explanuje vlastnosti elementárnych častíc – hmotnosť, náboj, kvantové číslo atď., ktoré sú určené presnou rezonančnou vzorkou vibrácie struny vo vnútri elementárnej častice.

5. TS je považovaná za logicky konzistentnú a formálnologicky neprotirečivú teóriu, ktorá má svoju predikačnú silu. Predpovedá zatiaľ neobjavené elementárne častice, ktorých vlastnosti je schopná explanovať.

6. TS elegantne potvrdzuje filozofický princíp materiálnej jednoty sveta. Každá konkrétna forma pohybu hmoty, ako aj všetky interakcie v našom vesmíre sú vytvorené z jediného súcna – struny. „Každá elementárna častica sa skladá z jednej struny a všetky struny sú úplne totožné. Rozdiely medzi časticami pramenia len z odlišných vibrácií, ktorým sú ich struny podrobené." ([11], 135) Tento predpoklad je veľmi silný.

7. TS sa dostala na hranice možnosti opisu objektívnej reality súčasnej KTP. Z metodologického hľadiska ukázala hranice extenzie a intenzie KTP, ktoré končia planckovskými rozmermi. Ale za hranicami mikrosveta existuje hlbšia úroveň štruktúry hmoty tzv. planckovský svet (10^{-35} m a menej), pre ktorý zatiaľ neexistuje žiadna fyzikálna teória, o ktorej nevieme, či je nejako vnútorne štruktúrovaná.

TS nastoľuje aj mnoho problémov, ktoré zostávajú na súčasnej úrovni fyzikálneho poznania nezodpovedané.

1. TS v dnešnej podobe nie je definitívna. „Dodnes sa nepodarilo formulovať TS v podobe prijateľnej fundamentálnej teórie." ([16], 164) Základným nedostatkom v súčasnosti je jej empirická neverifikovateľnosť.

2. Neexistuje jedna TS ale celé triedy, ktoré sa navyše delia na konzistentné a nekonzistentné. Zaujímavé sú práve konzistentné teórie, pretože poskytujú pre všetky fyzikálne veličiny konečné a zmysluplné výrazy. Problém je však v tom, že existuje päť odlišných TS, pričom zatiaľ nevieme, či sú ekvivalentné. Podľa predpokladu by ich mala zjednocovať tzv. teória M (teória všetkého), ktorá zatiaľ neexistuje.

3. TS zavádza mnohorozmerné priestory a časopriestory – 11-rozmerné, 27-rozmerné, kedy sú tieto teórie konzistentné. Nevieme zatiaľ určiť, či sú tieto rozmery časopriestoru reálne, alebo sú to len teoretické a matematické konštrukcie. V obvyklom štvorrozmernom časopriestore, ktorý tvorí fundament VTR, sú tieto teórie nekonzistentné. V TS sa len konštatuje ako predpoklad, že všetky rozmery priestoru nad 3 sú zvinuté na planckovskej úrovni, pričom ani TS neuvádza nijaký zásadný dôvod, prečo by sa práve šesť alebo viac rozmerov priestoru malo kompaktifikovať.

4. Vážnym problémom TS je geometrický model časopriestoru, ktorý vytvára pozadie pohybu strún. Vo VTR časopriestor je tvorený vyvíjajúcim sa systémom vzťahov medzi materiálnymi objektmi. V TS sa struny pohybujú na pozadí absolútneho a nemenného časopriestoru, pričom každý typ TS má iné časopriestorové pozadie. V takejto interpretácii sa vlastne TS vracia späť ku koncepcii absolútneho a substancionálneho časopriestoru. ([1], [15]) Časopriestor sa interpretuje ako „tkanina" zhotovená zo strún. ([11], [20])

5. TS zrelativizovala metrické aj topologické vlastnosti priestoru a času a tým zproblematizovala filozofický problém univerzálnosti topologických vlastností priestoru a času.

6. V TS bol formulovaný predpoklad, že samotné struny sú vnútorne štruktúrované entity. ([11]) Z tohto predpokladu vyplýva existencia ešte elementárnejších súcien, ktoré však majú rozmery planckovského sveta, teda menšie ako 10^{-35} m. Podľa tohto predpokladu by struny mohli tvoriť prechod medzi planckovskou štruktúrnou úrovňou reality a mikrosvetom, podobne ako molekuly tvoria prechod medzi mikrosvetom a makrosvetom. Častice, ktoré tvoria struny (ak sú reálne), budú kvalitatívne iné ako struny a pritom formotvorné. Môžeme ich zatiaľ nazvať „kvalizéry".

7. V súčasnosti boli empiricky objavené nové ontologické súcna, ktoré podľa názoru kozmológov tvoria podstatne väčšiu časť nášho vesmíru – tmavá hmota viac ako 20 % a tmavá energia viac ako 70 %. Prejavujú sa gravitačným pôsobením a zrýchľovaním rozpínania nášho vesmíru. ([17], [21]) O týchto ontologických entitách, o ich podstate, štruktúre, vlastnostiach atď. nevieme, okrem toho, že sú vo vzájomnom pôsobení so známymi formami pohybu hmoty nič povedať. Rozpracúva sa teória fyzikálneho vákua a teória torzných polí so špecifickými vlastnosťami a charakteristikami ako nových ontologických entít, ktoré by mali dať odpoveď na niektoré problémy, ale sú to zatiaľ skôr predpoklady bez hlbšej empirickej verifikácie. ([18], [19])

Z uvedeného vyplýva, že o ontologických súcnach, na ktorých je budovaná ontologická báza TS ako teórie kvantovej gravitácie, nevieme z aspektu ich existencie a tým aj ich základných vlastností a charakteristík zatiaľ povedať nič konkrétneho, pretože sú pre nás zatiaľ empiricky nedostupné. ([2], [11], [20]) Ak na záver zhrnieme naše súčasné poznanie, môžeme povedať, že zatiaľ: struna, p – brána, 11-rozmerný a 27-rozmerný časopriestor, kvant gravitačného poľa sú fikcie. Gravitačné vlny a gravitóny, ktoré sú predikované VTR, sú zatiaľ neobjavené. Z tohto pohľadu môžeme aj teóriu kvantovej gravitácie zatiaľ považovať len za fikciu.

Na druhej strane však musíme priznať, že tieto fikcie posúvajú poznanie nášho vesmíru na vyššiu kvalitatívnu úroveň a umožňujú nám vytvárať modely ako základ pre formovanie nových adekvátnejších vedeckých teórií o tomto objekte, ako i pre prekračovanie hraníc poznaných štruktúrnych úrovní objektívnej reality (Planckov svet, supervesmír).

Nové objavy v kozmológii, kvantovej fyzike, ako i vo fyzike elementárnych častíc potvrdzujú známu metodologickú tézu, že každá vedecká teória je len relatívnou pravdou a priblížením sa k hlbšej podstate bytia ľubovoľného objektu v objektívnej realite.

Literatúra

[1] ACHUNDOV, M. D.: *Koncepcii prostranstva i vremeni: istoky, evoľucija, perspektivy*. Moskva: Nauka 1982.
[2] CAO, T. Y.: *Predposylki sozdanija neprotirečivoj teorii kvantovoj gravitacii*. Moskva: Filosofija nauki vyp. 7, 2001
[3] ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. – VIŠŇOVSKÝ, E.: *Historické typy racionality*. Bratislava: IRIS 1977.
[4] DAVIES, P. C.: Kvantová gravitace: sjednocený model reality? In: *Pokroky matematiky, fyziky a astronomie*, 31, 1986, č. 3.
[5] DUBNIČKA, J.: Priestor, čas a teória strún. In: *Používanie, interpretácia a význam jazykových výrazov*. Bratislava: Veda 2004.
[6] DUBNIČKA, J.: Slučková kvantová teória gravitácie (LQG) (Nová teória časopriestoru?). In: *Jazyk, logika, věda*. Praha: Filosofia 2005.
[7] DUBNIČKA, J.: Priestor, čas a kvantová gravitácia. In: *Organon* F 13, 2006, č.4.
[8] DUBNIČKA, J.: Teória strún a fyzikálny obraz sveta. In: *Filozofia* 63, 2008, č. 8.
[9] DUBNIČKA, J.: Teória strún a nový fyzikálny obraz sveta. In: *Ozvěny Fregeovy filosofie*. Bratislava: FiÚ SAV, FLÚ AV ČR 2009.
[10] DUBNIČKA, J.: Filozofické a metodologické problémy budovania teórie kvantovej gravitácie. In: *Filozofia* 64, 2009, č. 7.
[11] GREEN, B.: *Elegantní vesmír. Superstruny, skryté rozměry a hledání finální teorie*. Praha: Mladá fronta 2001.
[12] GREEN, B.: *Struktura vesmíru. Čas, prostor a povaha reality*. Praha – Litomyšl, 2006
[13] HAWKING, S.: *Vesmír v orechovej škrupinke*. Bratislava: Slovart 2002.
[14] HAWKING, S. – PENROSE, R.: *Povaha prostoru a času*. Praha: Academia 2000.
[15] MOLČANOV, J. B.: *Četyre koncepcii vremeni v filosofii i fizike*. Moskva: Nauka, 1977.

[16] SMOLIN, L.: *Tri cesty ku kvantovej gravitácii. Úvod do súčasných koncepcií priestoru a času*. Bratislava: Kalligram 2003.
[17] SMOLIN, L.: *Fyzika v potížích. Vzestup teórie strun, úpadek vědecké metody* a *co bude dál*. Praha: ARGO 2009.
[18] ŠIPOV, G. I.: *Teorija fizičeskogo vakuuma. Novaja paradigma*. Moskva: NTCentr. 1993.
[19] ŠIPOV, G. I.: *Teorija fizičeskogo vakuuma. Teorija, experimenty i technologii*. Moskva: Nauka 1997.
[20] TARAROJEV, Ja. V.: Teorija strun kak sovremennaja fizičeskaja koncepcija „osnovanija mira". Gnozeologičeskij i ontologičeskij „srez". In: *Voprosy filosofii*, 2007 č. 2.
[21] TARAROJEV, Ja. V.: Sovremennaja kosmologija – vzgljad izvne. In: *Voprosy filosofii*, 2006, č. 2.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0207/09.

PhDr. Ján Dubnička, CSc.
Filozofický ústav SAV,
Bratislava

Fikcia a možné svety

Barbora Geistová Čakovská

Cet article porte sur l'effort de trouver, pour les individus provenant de la fiction, un statut ontologique pareil au statut ontologique des individus réels. Les personnages des livres, des films, des opéras, etc., leurs propriétés, les relations dans lesquelles ils entrent, suscitent chez nous des sentiments, parfois très forts. Nous entrons en interaction avec eux, nous voulons formuler de vraies propositions concernant les individus fictifs, leur attribuer des propriétés et les situer dans des relations avec d'autres individus. Ainsi, si nous voulons nous rapporter aux entités fictives, elles doivent avoir non seulement un sens, mais aussi une existence. Et si ce n'est pas possible dans notre monde réel, nous devons faire un voyage : un voyage vers d'autres mondes possibles.

Predstavme si situáciu: malé dievčatko v divadle sleduje bábkové vystúpenie o Jankovi, Marienke a medovníkovom domčeku. V známom príbehu zlá Ježibaba v úsilí prilákať deti k sebe do domu hovorí: „Len pokojne vstúpte, holúbkovia, u mňa vám bude dobre. Budete môcť robiť, čo sa vám zachce, a odísť, kedy sa vám zachce." Dievčatko, ktoré príbeh veľmi dobre pozná a intenzívne ho prežíva, zvolá: Nepočúvajte ju. To, čo vám hovorí, nie je pravda!"

Zamyslime sa teraz nad touto situáciou a nad otázkou: je filozoficky legitímne hovoriť o pravdivosti (a nepravdivosti) nejakej vety pochádzajúcej z fikcie? Ak áno, na základe čoho? Túto otázku rozšírime aj na iné výrazy fikcie: ako existujú (ak vôbec) referenty jazykových výrazov pochádzajúcich z fikcie? Keďže nás zaujímajú v prvom rade postavy vystupujúce vo fikcii, zameriame sa na singulárne výrazy, ako sú vlastné mená a určité deskripcie, ktorých referentmi sú indivíduá. V prípade referentov singulárnych výrazov z fikcie tak budeme hovoriť o fiktívnych indivíduách. Cieľom nášho úsilia je vytvoriť pre fiktívne indivíduá nejaký priestor, kde by mohli existovať tak, ako reálne indivíduá existujú v našom reálnom svete. Pri čítaní knihy, sledovaní filmu, počúvaní opery, atď. sa vzťahujeme k postavám, ktoré v týchto dielach fikcie vystupujú. Tento vzťah je pre nás častokrát tak reálny, ako reálne vedia byť naše vzťahy k iným reálnym indivíduám. O fiktívnych indivíduách chceme vypovedať pravdivé výroky, chceme im prideľovať nejaké vlastnosti alebo ich umiestňovať do nejakých vzťahov s inými fiktívnymi, ba možno aj reálnymi indivíduami. Takto je impulzom pre toto úsilie pocit, že fiktívne indivíduá by aj napriek tomu, že nie sú súčasťou nášho reálneho

sveta, mali nejakým spôsobom existovať. Úsilie dať fiktívnym indivíduám ontologický status porovnateľný s ontologickým statusom reálnych indivíduí sa môže niekomu zdať zbytočné, zjednodušujúce, vychádzajúce z primitívnych či iracionálnych popudov. Skutočne vychádza z nášho bežného vzťahovania sa k postavám fikcie, ktoré akosi prirodzene a bezmyšlienkovito robíme predtým, ako si uvedomíme, že tieto indivíduá vlastne neexistujú. Podľa nášho názoru ide však minimálne o pokus zaujímavý.

Na úvod pokladáme za vhodné uviesť ešte jednu poznámku: nechávame bokom metafyzické či teologické úvahy o tom, či realita, v ktorej žijeme, je taká, ako ju my vnímame alebo aká si myslíme, že je. Otázky, či ju netvorí nejaká vyššia bytosť podobne, ako autor tvorí svoje dielo vo fikcii, atď., sú pre nás irelevantné.

Prejdeme teraz stručne niektorými koncepciami, ktoré sa dotýkajú otázky existencie fiktívnych entít (fiktívnych indivíduí, pravdivostných hodnôt výrokov pochádzajúcich z fikcie, fiktívnych vlastností, vzťahov, atď.) a pokúsime sa nájsť nápad, ktorý by nám v našom úsilí mohol inšpirovať.

Gottlob Frege a Bertrand Russell

Títo dvaja filozofi uznávajú rámec jedného sveta, jediného legitímneho univerza diskurzu, ktorým je náš reálny svet, v ktorom žijeme. Russell zavádza koncepciu robustného realizmu, už jej názov napovedá, že tu teoretické podložie pre existenciu fiktívnych entít nenájdeme. A vskutku, singulárne výrazy pochádzajúce z fikcie podľa Russella nemajú referenty: vlastné meno Hamlet nemá referent, nereferuje na žiadne indivíduum, keďže také indivíduum v našom svete neexistuje. Také výrazy sú prázdne. Výroky pochádzajúce z fikcie sú ďalej vždy nepravdivé. V tomto prípade o nich ale nemôžeme povedať, že nemajú referent, keďže ich referentom je zakaždým pravdivostná hodnota NEPRAVDA. Podobne tvrdí aj Frege, že jazyk fikcie má inú funkciu, ako je funkcia referovať. Funkcia jazyka fikcie je estetická a výrazy jazyka fikcie preto referovať nepotrebujú. Naopak, funkcia jazyka vedy je epistemologická a rovina referencie výrazov jazyka vedy je preto veľmi dôležitá. Frege síce tvrdí, že výrazy fikcie nemajú referent a tiež že výroky pochádzajúce z fikcie nie sú ani pravdivé ani nepravdivé, môžeme však rozumieť ich významu. Frege inšpiroval moderné sémantiky rozlíšením dvoch úrovní analýzy jazykového výrazu: zavádza pojem *Sinn*, ktorý chápeme

ako význam výrazu, a pojem *Bedeutung*, tento chápeme ako referent výrazu. Výrazy fikcie takto síce nemajú svoj Bedeutung, majú ale Sinn, môžeme im rozumieť. Nastáva tu však istý problém: Frege explikuje *Sinn* ako spôsob danosti *Bedeutung*, ak teda chceme poznať význam výrazu, musíme najskôr poznať jeho referent. V rámci Fregeho koncepcie to ale nie je možné v prípade výrazov pochádzajúcich z fikcie, keďže ich referenty neexistujú, nie sú súčasťou jediného sveta, ktorý existuje, toho nášho.

Mimesis

Teórie Mimesis odvodzujú realitu fiktívnych entít od reality reálnych entít: fiktívne entity majú svoje prototypy v reálnom svete. Lubomír Doležel ([3]) uvádza niekoľko príkladov: Riothamus by mal byť prototyp kráľa Artuša a Robert Horde, komorník kráľa Edwarda II., by mal byť prototypom Robina Hooda. Podobných príkladov by sme mohli nájsť veľa. Takto si fiktívne entity „prepožičiavajú" svoju realitu od svojich reálnych pendantov a univerzom diskurzu pre fikciu je náš reálny svet.

Mimetické koncepcie nie sú jednotné, môžeme v nich nájsť niekoľko deviácií týkajúcich sa vzťahu medzi fiktívnou entitou a jej reálnym prototypom. Fiktívne indivíduá možno chápať ako reprezentácie reálnych všeobecnín: psychologických typov, sociálnych skupín, historických či existenčných podmienok. ([3]) Iné mimetické koncepcie uvádzajú kombinácie ľudských vlastností: *homo oeconomicus* a puritán by mala byť charakteristika osobnosti Robinsona Crusoe. V každom prípade nám mimetické koncepcie stále nedokážu poskytnúť zmysluplnú inšpiráciu v našom hľadaní: vedia vysvetliť existenciu iba tých fiktívnych indivíduí, pre ktoré nachádzame v reálnom svete reálne prototypy. Obrovské množstvo fiktívnych entít tak zostáva bez ontologického statusu.

Formálne systémy a pragmatika

Ak sa formálne systémy usilujú riešiť problematiku existencie fiktívnych entít zavedením nejakého formálneho operátora, aby bolo možné zahrnúť formálne entity do logického formalizmu, v našom úsilí si nimi veľmi nepomôžeme. Stále nám nič nepovedia o ontologickom statuse fiktívnych entít tak, ako potrebujeme.

Ak pragmatické teórie vysvetľujú fiktívne ako osobitnú konvenciu rečového aktu a explikujú ho ako zdanlivé tvrdenie, aj referenty výrazov po-

chádzajúcich z fikcie sú takto iba zdanlivými referentmi. Svojím úsilím smerujeme k vytvoreniu nejakého priestoru, sveta, univerza, do ktorého by sme fiktívne entity umiestnili. Či ho nazveme fiktívnym svetom, zdanlivým alebo akokoľvek inak, pre nás nie je dôležité. Ak nám pragmatické teórie taký svet neposkytnú, nie sú pre nás nápomocné.

Možné svety

Smerovanie, ktoré sme naznačili v predchádzajúcom odseku, nás neomylne vedie ku koncepcii možných svetov. Pojem možného sveta, ktorý zaviedol Saul A. Kripke, prispôsobíme naším potrebám a uvedieme explikácie dôležitých pojmov a termínov, ktoré v súvislosti s možnými svetmi budeme používať. Princíp sémantiky možných svetov spočíva na myšlienke, že naše univerzum diskurzu sa neobmedzuje na jediný svet, na náš reálny svet. Všeobecne sa totiž predpokladá, že existuje iba jeden svet, a to práve náš skutočný svet, jeden skutočný maximálny stav vecí. Môže však existovať obrovské množstvo maximálnych stavov vecí, ktoré nazývame možnými maximálnymi stavmi vecí či *možnými svetmi*. Môžeme takto hovoriť o možných indivíduách, vlastnostiach, vzťahoch, možných maximálnych stavoch vecí. Nejde o nejaké paralelné svety z knižky Isaaca Asimova, o svety, ktoré odhaľujeme, ide o svety, ktoré modelujeme na určitý účel ako interpretačné modely. Do množiny možných svetov zaraďujeme náš reálny svet a ostatné možné svety.

Náš svet. Všetky možné svety, sú objektívne tým istým spôsobom, no iba jeden z nich môže byť skutočne realizovaný: je to skutočný maximálny stav vecí, skutočný svet či inak povedané *náš svet*.

Svetamih. V slovenčine sa v súvislosti s používaním koncepcie možných svetov zaviedol praktický termín *svetamih*, ktorý vyjadruje aj temporálny aspekt – maximálny stav vecí v istom časovom okamihu. Svetamih teda chápeme ako usporiadanú dvojicu $\langle w, t \rangle$ pozostávajúcu z ľubovoľného možného sveta w *a* okamihu t. Množinu všetkých možných maximálnych stavov vecí nazývame *logický priestor*.

Náš svetamih. Niekedy sa v tejto súvislosti stretávame aj s termínom *aktuálny svet*, ktorý však budeme chápať ako skutočný maximálny stav vecí v prítomnom okamihu a budeme ho nazývať *náš svetamih*.

Rozlišujeme takto náš svet od nášho svetamihu, kde v prvom prípade ide o skutočný maximálny stav vecí, aký existoval v rôznych časových momentoch v celej doterajšej histórii nášho sveta, a v druhom prípade o skutočný maximálny stav vecí v prítomnom časovom okamihu. My však nemôžeme poznať skutočný svet, ba ani aktuálny svet či náš svetamih, ako aktuálny svet nazývame. Znamenalo by to totiž poznať všetky udalosti a fakty vo všetkých časových momentoch nášho sveta v prvom prípade a všetky udalosti a fakty prítomného okamihu v prípade druhom – v oboch prípadoch by to znamenalo ľuďom nedosiahnuteľnú božskú vševedúcnosť. Pavel Cmorej ([1]) zdôrazňuje, že skutočný svet, náš svet či svetamih predstavujú iba teoretický konštrukt, ktorý nemožno stotožňovať so skutočnosťou. Pri našom skúmaní totiž berieme na vedomie iba istý výsek reality, o mnohých veciach vo svete nič nevieme, od iných zase abstrahujeme.

Mohli by sme povedať, že fiktívne možné svety predstavujú akýsi osobitný druh možných svetov. Nie sú svetom reálnym, to všetci vieme. Podobne ako možné svety využívané v logike majú svojho autora. Tento ich vytvára svojou kreatívnou činnosťou pri vytvorení nejakého diela fikcie, či už ide o literatúru, film, maliarstvo, sochárstvo, hudbu, atď. Pre každé dielo fikcie sa tak vytvára vlastný svet, kde indivíduá vystupujúce v diele môžu pokojne existovať so všetkými svojimi vlastnosťami a vzťahmi im v diele danými. Tento fiktívny možný svet predstavuje niečo, čo sa viac či menej podobá nášmu svetu a vyhovuje našim pocitom a požiadavkám pri vzťahovaní sa k fiktívnym indivíduám. Pri vzťahovaní sa k indivíduám fikcie tak vykonávame akúsi imaginárnu transsvetovú cestu.

Uveďme si teraz niekoľko základných odlišností medzi možnými svetmi vrátane nášho sveta a fiktívnym možným svetom. Rozvedieme si niekoľko intuícií. V našom svete platia prírodné zákony, ktoré nedovoľujú napríklad existenciu 50 m vysokého obra, ktorý robí sedemmíľové kroky. Vieme však modelovať nejaký možný svet, ktorý existenciu takého indivídua pripúšťa, keďže je to logicky možné a možné svety nie sú obmedzené zákonmi prírody tak ako náš svet. Fiktívny možný svet takisto nie je obmedzený zákonmi prírody a s existenciou takého indivídua problém nemá. Náš svet okrem toho podlieha aj zákonom logiky, čo platí aj v prípade ostatných možných svetov. V nijakom možnom svete vrátane nášho nie je možná existencia okrúhleho štvorca. Také indivíduum však pokojne môže vystupovať

v nejakom diele fikcie ako hlavná postava pútavého príbehu či inak. Fiktívny možný svet na rozdiel od možných svetov nie je viazaný logickou možnosťou a nie je viazaný prírodnými zákonmi ako náš svet. Možné svety musia byť logicky konzistentné. Je zrejmé, že fiktívny možný svet takú podmienku spĺňať nemusí. Rozvinutie týchto intuícií nám obmedzený formát tohto článku bohužiaľ neumožňuje.

Ďalším rozdielom medzi možnými svetmi a fiktívnymi možnými svetmi je to, že možné svety sú úplné. Fiktívne možné svety naopak úplné nie sú. Môžeme to testovať jednoducho kladením otázok o diele, napríklad: Mala pani Bovary znamienko krásy na svojom ľavom pleci, alebo nie? Zomrela, pretože spáchala samovraždu, alebo zomrela prirodzenou smrťou? V prvom prípade na otázku odpovedať nevieme, keďže v diele sa taký detail neuvádza. V druhom prípade odpovedať vieme, pretože ide o dôležitý fakt diela. Niektoré tvrdenia o fiktívnych možných svetoch sú rozhodnuteľné, niektoré nie. Neplatí to o našom svete, ak berieme do úvahy ideálny stav, kedy sa vieme dostať do hociktorého nášho svetamihu a disponujeme potrebnými spôsobmi overenia, a neplatí to ani o iných možných svetoch, ktoré ako modely účelovo tvoríme úplné.

Uveďme si teraz dva príklady indivíduí. Indivíduum Michael Jackson viac v našom svetamihu neexistuje, ale existoval v našom svete, napríklad ešte 24. júna 2009. Indivíduum Michael Jackson môže existovať v nejakom inom možnom svete a indivíduum s týmto menom môže existovať v nejakom fiktívnom možnom svete vytvoreným napríklad životopisom o Michaelovi Jacksonovi. Indivíduum Perinbaba neexistuje v našom svetamihu ani v našom svete. Môže však existovať v nejakom inom možnom svete a existuje vo fiktívnom možnom svete vytvorenom filmom *Perinbaba*. Dôležité je však upozorniť, že reálne indivíduum Michael Jackson nie je identické s fiktívnym indivíduom Michael Jackson. Nech by bol životopis o Michaelovi Jacksonovi akokoľvek verný, jeho autor fiktívnemu indivíduu Michael Jackson nikdy nemôže dať všetky vlastnosti, ktoré malo reálne indivíduum Michael Jackson, a umiestniť ho do všetkých vzťahov, v ktorých sa reálne indivíduum Michael Jackson nachádzalo. Autor nebude nikdy schopný projektovať fiktívne indivíduum s celou komplexnosťou reálneho indivídua. Fiktívne indivíduá, ktoré majú svoj pendant v našom svete, sú vytvorené autorom diela a líšia sa od svojich pendantov minimálne jednou vlastnosťou, a to, že sú dielom nejakého autora. Ak nejaké fiktívne indivíduum (a fiktívna

entita vôbec) „vstupuje“ z reálneho sveta do fiktívneho možného sveta, stráca svoju identitu.

Rozdiel medzi naším svetom a svetom fikcie je zrejmý. Trieda fiktívnych možných svetov však zrejme bude mať spoločné prvky s triedou možných svetov bez nášho sveta, pokiaľ v niektorých fiktívnych možných svetoch bude platiť podmienka logickej možnosti a konzistentnosti. Táto téma by si zaslúžila väčší priestor pre spresnenie a vyjasnenie mnohých formulácií, ktorý tu bohužiaľ nemáme.

Literatúra

[1] CMOREJ, P.: *Na pomedzí logiky a filozofie*. Bratislava: VEDA 2001.
[2] ČAKOVSKÁ, B.: *Vzťahy synonymie: logická sémantika verzus lingvistické teórie o synonymii*. Dizertačná práca, 2007.
[3] DOLEŽEL, L.: *Heterocosmica. Fikce a možné světy*. Praha: Karolinum 2003.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0162/09.

Barbora Geistová Čakovská
Oddelenie analytickej filozofie
Filozofický ústav SAV v Bratislave
Klemensova 19
813 64 Bratislava
cakovskabarbora@zoznam.sk

Problém vymedzenia možných a fikčných svetov

Eugen Andreanský

The paper deals with understanding, construction as well as stipulation of possible and fictional worlds. The autor is analysing the main questions and problems tied up with using of the possible worlds instrument from the point of view of various theories. A special attention is aimed on fictional worlds in comparison and in confrontation with the ways of treating possible worlds, especially in connection with such problems as theory of fiction, question of individuation, possibility of identification etc.

Možné svety ako výhodný a elegantný nástroj pre analýzu modalít v prostredí modálnej a intenzionálnej logiky si v minulých desaťročiach našli svoje miesto aj pri charakteristike a rozbore problémov v iných teoretických oblastiach, medzi ktoré môžeme zaradiť filozofiu jazyka, filozofiu vedy, filozofiu mysle či estetickú teóriu. Jednou z aplikácii terminologického základu možných svetov sa stalo aj riešenie problému (literárnych) fikcií, fikčných svetov a fikčných entít. V tomto príspevku sa zameriame na problémy s vymedzením a štatútom možných svetov, potom si bližšie všimneme špecifickú charakteristiku fikčných svetov a ich vzťah k možným svetom.

Jedným z najdôležitejších problémov, pred ktorým stoja teoretici možných svetov, je objasnenie a zdôvodnenie totožnosti indivíduí v rôznych možných svetoch (tzv. trans-svetovej totožnosti). Častokrát ide o pokus odpovedať na otázku, ako je možné, že jedno a to isté indivíduum sa nachádza v rôznych možných svetoch. Problém určovania trans-svetovej totožnosti indivíduí v rôznych svetoch je naozaj mimoriadne závažný a predstavuje „jablko sváru" medzi jednotlivými koncepciami modality. Je dokonca možné sa stretnúť s hodnotením, že „tento problém je ústredným problémom filozofického záujmu o rozvoj intenzionálnej logiky. Iné problémy sú čisto technické" ([3], 94). Riešenie tohto problému sa odvíja od celkového pozadia, do ktorého predovšetkým patrí spôsob vymedzenia možných svetov, určenie postavenia aktuálneho sveta v množine všetkých možných svetov, nazeranie na povahu indivíduí ako aj ďalšie predpoklady.

V diskusii o charaktere možných svetov je v zásade možné vyčleniť dva navzájom si protirečiace prístupy. Posibilizmus ako krajná podoba modálneho realizmu chápe možné svety ako komplexné neredukovateľné entity, pričom aktuálny svet nie je ontologicky dominantný a jeho postavenie nie je

nadradené voči ostatným možným svetom. Všetky možné svety existujú v rovnako skutočnej miere, aktuálny svet je ten svet, v ktorom práve žijeme. Aktualizmus naopak zvýrazňuje prvoradé postavenie aktuálneho sveta, od ktorého sa odvíjajú a na základe ktorého sa konštruujú všetky ostatné možné svety. Možné a neaktuálne svety sú teda odvodeninami sveta aktuálneho.

Vyhranené posibilistické stanovisko je v skutočnosti zastávané iba zriedkavo a má často viac kuriózny či exotický nádych. V tomto smere sa vyníma známa a kontroverzná koncepcia Davida Lewisa, označovaná tiež ako teória náprotivkov. Zhrňme si základné tézy Lewisovej koncepcie, vyjadrujúce modálno-realistický a posibilistický postoj: možné svety existujú a sú rovnako skutočné ako náš svet; možné svety nemôžu byť redukované na niečo fundamentálnejšie, sú to neredukovateľné entity; aktuálnosť má indexový charakter, keď odlišujeme náš svet od ostatných a vyčleňujeme ho ako aktuálny, máme tým na mysli len to, že je to svet, ktorý obývame; možné svety sú od seba navzájom časopriestorovo a kauzálne oddelené; indivíduá sú svojou existenciou viazané na možné svety, žiadne indivíduum neexistuje vo viac ako jednom svete, neexistuje trans-svetová totožnosť indivídua; modálny diskurz (týkajúci sa nevyhnutnosti, kontingentnosti, kontrafaktuálnosti atď.) má byť zabezpečený hovorením o náprotivkoch indivíduí v iných možných svetoch.

Voči Lewisovmu spôsobu identifikácie indivídua v inom možnom svete za pomoci vzťahu podobnosti medzi náprotivkani sa vzniesla zásadná kritika zo strany aktualistických koncepcií. Častokrát sa trans-svetová totožnosť indivídua redukuje takpovediac na pred-svetovú totožnosť, t.j. ak berieme do úvahy indivíduum z aktuálneho sveta, to už musí byť vopred určené, ak vôbec chceme rozvíjať úvahy o tom, čo by sa s ním mohlo diať v iných možných svetoch. Proces identifikácie je tak rozhodnutý hneď na začiatku, nie je potrebné a ani možné nazerať na indivídua v iných možných svetoch bez toho, aby sme si uvedomili, že je to vlastne aktuálne indivíduum vyskytujúce sa v inom kontexte (Pozri Kripkeho riešenie tejto otázky v [4]).

Príkladom aktualistickej koncepciou je konštruktivistická a konceptualistická teória možných indivíduí a možných svetov, ktorej autorom je Nicolas Rescher. Rescher za základ pre konštrukciu svetov považuje možné (v rámci toho aj aktuálne) indivíduá. Od indivíduí potom prechádza k možným svetom, ktoré sú vlastne kolekciou (zloženinou) možných indivíduí navzájom medzi sebou skombinovaných. Nie každé zloženie možných indivíduí je však možným svetom. Niektoré indivíduá sú totiž z rôznych príčin medzi sebou nekombinovateľné, inak povedané, sú inkomposibilné. Rescher rozlišuje tri

druhy inkomposibility indivíduí: 1. logická inkomposibilita (L-inkomposibilita) – ak individualizujúce špecifikácie možných indivíduí majú taký charakter, že sú navzájom logicky nekompatibilné a ich súčasná realizácia je logicky nemožná; 2. nomická inkomposibilita (N-inkomposibilita) – ak trváme na zachovaní niektorých, alebo všetkých prírodných zákonov aktuálneho sveta v iných možných svetoch.; 3. metafyzická inkomposibilita (M-inkomposibilita) – ak platí princíp totožnosti nerozlíšiteľných indivíduí a princíp zabraňujúci „rozštiepeniu" indivídua v rôznych možných svetoch. ([6], 78-82). V každom možnom svete, ktorý teda nie je akoukoľvek množinou možných indivíduí, ale len ich komposibilnou množinou, musia indivíduá vyhovovať podmienkam L-komposibility, M-komposibility a zrejme aj N-komposibility, aj keď jej oprávnenosť sa zdá byť v danej súvislosti najproblematickejšia. Logická možnosť (a nevyhnutnosť) navyše nie je to isté, čo fyzikálna možnosť (a nevyhnutnosť).

Východisko trans-svetovej identifikácie spočíva v nájdení vhodného spôsobu počiatočnej špecifikácie indivíduí. Je jasné, že Lewisov pojem dostatočnej podobností indivíduí (v jeho prípade náprotivkov) tu nevyhovuje – nepostupujeme totiž od celku svetov k indivíduám, ale naopak aktualisticky, t.j. od indivíduí k svetom; indivíduá vlastne vo svetoch nehľadáme a neporovnávame. Aktualistické stanovisko je u Reschera úplne jednoznačné – možné svety nie sú dané, sú budované z vopred určených (predurčených) indivíduí. Ich identifikácia je potom triviálna záležitosť, ktorá je vlastne vybavená hneď na začiatku celého hypotetického skúmania situácie toho, ktoré indivíduum v neaktuálnom možnom svete je náhradou indivídua aktuálneho sveta.

Problém, ktorý sa celkom prirodzene objavuje v súvislosti s možnými svetmi, je ich ontologická povaha. Jedným z možných riešení je chápať ich ako špeciálny druh fikcií. David M. Armstrong navrhol chápať posibílie (t.j. možné svety a možné indivíduá) ako fikcie, podobným spôsobom akým veda chápe ideálne (teoretické) entity (úplné vákuum, ideálny plyn...). Aj o tých sa dá pravdivo hovoriť, hoci reálne neexistujú. Zoberme do úvahy analógiu s fyzikálnym pojmom ideálneho plynu. Fyzici si zároveň s jeho zavedením nezačali namýšľať, že skutočne existuje ideálny plyn, no predsa dokážu pomocou neho hovoriť o vlastnostiach skutočných plynov. Dokážu tiež rozlišovať medzi pravdivými a nepravdivými výrokmi o ideálnom plyne; je napríklad pravda, že sa správa podľa Boylovho zákona. V prípade možných svetov s ich analogickým vzťahom ku skutočnému svetu a ich príkladnou ex-

planačnou silou vo vzťahu k mnohým problémom (modálnosť, kontrafaktuálnosť...) je situácia veľmi podobná. „Tak prečo nenarábame s možnými svetmi tak ako narábame s ideálnym plynom: ako s vecami, ktoré neexistujú, alebo prinajmenšom ako s vecami, ktoré nemáme žiaden dôvod postulovať, ale o ktorých je výhodné hovoriť (ak to nie je ontologicky zavádzajúce)?" ([1], 13). Armstrong sa vyhýba realizmu a prikláňa sa ku kombinatorialistickému *fikcionalizmu*, pokiaľ ide o štatút možných svetov. Každý z možných svetov je odlišnou fikciou o spôsobe, akým svet je, resp. by mohol byť. Logický priestor je jedna veľká fikcia, akoby kniha všetkých fikcií, kniha všetkých svetov. Dokážeme si predstaviť len veľmi malé množstvo individuálnych fikcií, ale predsa sme aj tak schopní načrtnúť všeobecné princípy, ktoré určujú, čo sa v takej knihe má nachádzať. Všetky číre možnosti sú rekombináciami aktuálnych elementov. Sú preto zakotvené v aktuálnosti, odtiaľ odvodzujú svoj pôvod.

Či už sa možné svety charakterizujú ako sústavy výrokov, modely, stavy vecí, situácie, abstraktné entity, alebo ako konkrétne („plnokrvné") časovo-priestorové objekty, väčšina spomínaných definícií a explikácií splňa dve základné podmienky, ktorými sú: podmienka maximálnosti možného sveta a podmienka neprotirečivosti (konzistentnosti) možného sveta. Tieto dve podmienky sú navzájom prepojené, pretože napr. pri chápaní možných svetov ako tried výrokov platí pre *každý* atomárny výrok, že sa v *každej* takejto *triede* nachádza buď atomárny výrok alebo jeho negácia. Ak by sme k triede výrokov (k možnému svetu) pridali negáciu nejakého výroku z tejto triedy, a tým porušili podmienku maximálnosti, spôsobili by sme zároveň nekonzistentnosť triedy výrokov a porušili podmienku neprotirečivosti možného sveta. Tieto zdanlivo bezproblémové podmienky však nie sú bez výhrad akceptované všetkými logikmi. Úvahy o logikách nezachovávajúcich konzistentnosť nie sú žiadnou novinkou. Nekonzistentné, resp. tzv. parakonzistentné logiky si už našli svoje miesto medzi tzv. neklasickými logikami. Parakonzistentnosť je preto teoreticky možné preniesť aj do diskusií o podmienkach, aké musia spĺňať možné svety.

Neštandardné možné svety (*n*-svety), evokujúce meinongovské neúplné a nekonzistentné objekty, môžu byť – okrem sémantiky prakonzistetnej logiky, logiky kontrafaktuálov, či epistemickej logiky –, využité aj na logickú analýzu fikcií ([5], 195). Pravdivosť toho, čo sa vzťahuje k nejakému fikcionálnemu svetu (ktorý môže byť nekonzistentný či neúplný) je určovaná prostredníctvom relativizujúceho fikcionálneho operátora. „Napríklad, keď zoberieme do úvahy 'Príbehy Sherlocka Holmesa', ktoré napísal Sir A. C. Doy-

le, taký operátor má podobu: 'Vo svete Sherlocka Holmesa nastáva to, že'. Tento operátor sa vzťahuje na fikcionálny svet, ktorý môže byť interpretovaný ako *n*-svet. Tento *n*-svet je neúplný a azda aj nekonzistentný" ([5], 196).

Relativizácia modálneho diskurzu sa ukazuje ako výdatná podpora aplikovateľnosti sémantiky možných svetov. Dôraz na epistemickú až pragmatickú stránku skúmania možných svetov si vyžaduje istú úpravu pôvodného prístupu. Najmä vtedy, keď stojíme zoči-voči problému zvládnutia nekonečného logického priestoru obmedzenými konceptuálnymi prostriedkami. Postup od klasického formulovania možných svetov smerom k neštandardným, neúplným či nekonzistentným svetom je o to viac na programe dňa, ak už na počiatku nerátame s nekonečnosťou skúmaného priestoru modalít a posibílií. A to je okrem iného prípad svetov, ktoré sú konštituované v rámci literárnych diel.

* * *

Možné svety tvoria základ teoretických úvah o fikčnosti, či už je reč o filozofii, vede alebo umení. V prostredí literárnej vedy viacerí autori siahli po terminológii odvodenej od logickej sémantiky možných svetov, aby sa potom zamerali na základné literárno-sémantické, v širšom zmysle aj interpretačno-kritické skúmanie literárnych textov. V centre úvah stoja najmä naratívne prozaické literárne žánre a ich konkrétne diela, ktoré vytvárajú vhodnú pôdu pre vytváranie fikčných svetov. Prienik možných svetov do literárnej teórie podrobne opísala Ruth Ronenová. Ukázala, za akých okolností sa sémantika možných svetov postupne menila a stala sa tak prispôsobivejšou pre potreby literárnej vedy: „1. Možné svety (a príbuzné pojmy) prevzaté z filozofickej logiky naznačujú, že literárna teória uznala vo svojej oblasti oprávnenosť problematiky referencie ...; 2. Možné svety po prvýkrát poskytujú filozofický výkladový rámec pre problémy fikcie ...; 3. Možné svety naznačujú, že fikcie z logického a sémantického hľadiska nie sú výnimočným javom. ... Fikcie ... nie sú chápané ako izolovaný výnimočný jav, ale ako časť širšieho kontextu diskurzov, ktoré sa nevzťahujú k spôsobu, ktorými veci aktuálne sú; 4. Možné svety prelamujú hermetizmus literárnosti a vnútrosystémového zamerania, ktorý bol niekoľko desaťročí prevládajúcim rysom literárnej teórie. Zároveň to dosahujú bez toho, aby prekážali uplatneniu formalistických prístupov..." ([7], 15–16).

Prirodzene, uplatnenie možných svetov teórii literatúry naráža aj na niekoľko vážnych prekážok. Jednou z nich je odlišnosť rôznych koncepcií modálnosti, a to už na úrovni logickej modálnosti (viaceré z nich sú spomínané aj vyššie v tomto texte). Ktorá z nich najlepšie vyhovuje potrebám literárneho vedca? Táto nevyhranenosť potom zvádza k vágnemu opisu toho, čo vlastne možné svety predstavujú, prípadne k zvýrazňovaniu viac ich metaforickej a menej už ich štruktúrno-sémantickej povahy, ktorou sa naopak vyznačujú v logicko-filozofických skúmaniach.

Ďalším problémom je, ako veľkou modifikáciou musí prejsť celkový obraz možných svetov, aby ladil s fikcionálnym charakterom literárnych naratívnych textov. Je jasné, že klasické nazeranie na možné svety, ktoré preferuje alternatívnosť k skutočnému (aktuálnemu) svetu alebo naznačuje charakter možných svetov ako rozvetvujúcich sa (z akýchsi jadier), nevyhovuje v prípade literárnych fikcií. Fikčné svety predstavujú skôr *paralelné* svety, nie svety rozvetvujúce sa alebo alternatívne k svetu aktuálnemu. Samozrejme, ako možnosť vetvenia, tak aj alternácie môžu byť vo fikčných svetoch zahrnuté, je to však skôr otázka konkrétnych príkladov a nie ich generická vlastnosť.

Lubomír Doležel poukazuje na rozdiely medzi možnými a fikčnými svetmi. Jeden z podstatných rozdielov je daný odlišným pôvodom a účelom, pričom modality môžu byť fixované v rozmanitých oblastiach teoretickej, praktickej a tvorivej ľudskej činnosti. „Možné svety logickej sémantiky sú *interpretačné modely*, ktoré poskytujú referenčnú oblasť nevyhnutnú pre sémantickú interpretáciu protifaktických výrokov, modálnych formulí, intenzionálnych kontextov a pod. ... Možné svety fikcie sú *artefakty* vytvorené estetickými činnosťami – básnictvom a hudbou, mytológiou a rozprávačstvom, maliarstvom a sochárstvom, divadlom a baletom, filmom a televíziou a pod. Pretože sú tieto svety vytvorené znakovými systémami – jazykom, farbami, tvarmi, tónmi, herectvom atď. – sme oprávnení ich nazývať znakové predmety“ ([2], 29)

Ďalšia markantná odlišnosť medzi možnými a fikčnými svetmi spočíva v ich nerovnakom rozsahu. Kým možné svety sú maximálne, totálne stavy vecí (resp. situácie, množiny výrokov, súbory možností a pod.), fikčné svety sú v tomto smere omnoho skromnejšie a z logického aj ontologického chudobnejšie. V tejto súvislosti sa hovorí aj tzv. malých svetoch. Pre ich tvorbu alebo rekonštrukciu viacerí autori navrhujú postupy, ktoré takpovediac účelovo zmenšujú obrovský priestor logicky možných svetov. Z uvedeného by sa mohlo zdať, že fikčné „minisvety“ sú ako podmnožina celé vnorené do

rozsiahlej množiny možných svetov. Ďalšie vlastnosti mnohých fikčných svetov však naznačujú, že tu skôr ide o vzťah čiastočného prekrývania sa (na fikčné svety totiž nie je možné dôsledne uplatňovať podmienku konzistentnosti).

S metodologickou výbavou spätou s vymedzením fikčných svetov je možné sa pustiť do rozboru literárnych textov. Zvlášť podnetné sa v tejto súvislosti ukazujú Doležalove analýzy mytologických naratívov, či už klasických alebo moderných, ďalej tiež jeho analýzy vytvárania fikčnosti pri rôznych typoch rozprávania a „zaplnenosti" svetov a v neposlednom rade rozbor niektorých pozoruhodných fenoménov, ako sú metatextualita, intertextualita, či preklad. Intertextualita priamo navádza na porovnávanie vzťahu medzi fikčnými svetmi, ktoré so sebou nesú práve tie texty, ktoré do literárnej interakcie vstupujú. Objavuje sa tu teda problém medzisvetovej identifikácie a modifikácie. Doležel používa pojem *transdukcia* práve na tieto prípady komunikácie významov medzi textami, pričom si špeciálne všíma postmodernistické „hry" s intertextualitou, ktoré len potvrdzujú flexibilnosť, nerigidnosť a neesenciálnosť fikčných svetov, ako aj možné identifikačné a interpretačné stratégie pri ich zachytávaní a rekonštrukcii. Zdá sa teda, že literárnovedné skúmanie získalo v podobe diskurzu o možných a fikčných svetoch zaujímavý nástroj, ktorého sila a aplikabilita zrejme nebola komplexne a do dôsledkov preskúmaná.

Problém trans-svetovej totožosti a problém vzťahu prístupnosti (dostupnosti, alternatívnosti) medzi možnými svetmi, ktoré predstavovali citlivé miesto pre viaceré koncepcie filozofickej logiky, sa v prostredí literárnej teórie dostali do celkom iného svetla a predstavujú alternatívny pohľad na povahu naratívnych fikcií.

Literatúra

[1] ARMSTRONG, D. M.: A Combinatorial Theory of Possibility. Cambridge University Press 1989;
[2] DOLEŽEL, L.: Heterocosmica. Fikce a možné světy. Univerzita Karlova v Praze, Karolinum, Praha 2003.
[3] KAPLAN, D.: Transworld Heir Lines. In: Loux, M. J.: The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality. Cornell University Press, Ithaca – London 1979, 88-109;

[4] KRIPKE, S.: Naming and Necessity. In: Harman, G. – Davidson, D. (eds.): Semantics of Natural Language. D. Reidel, Dordrecht 1972, 253-355, 763-769;
[5] PAŚNICZEK, J.: Non-Standard Possible Worlds, Generalised Quantifiers, and Modal Logic. In: Woleński, J. (ed.): Philosophical Logic in Poland. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1994, 187-198;
[6] RESCHER, N.: A Theory of Possibility. Blackwell, Oxford 1975
[7] RONENOVÁ, R.: Možné světy v teorii literatury. Teoretická knihovna, sv. 14. Host, Brno 2006.

PhDr. Eugen Andreanský, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
Košice
andreansky@yahoo.com

Mezi realismem a instrumentalismem

Zdeňka Jastrzembská

Between Realism and Instrumentalism
The aim of the paper is to present two possible views on what it real that propose the realist on the one hand and the intrumentalist on the other. The author considers reasons that would constitute our ontological commitments and refuses both instrumentalist's selective skepticism and realist's naive optimism.

Ve svém příspěvku se budu věnovat dvěma možným pohledům na to, co je reálné, které nabízejí realisté a instrumentalisté. Nejdříve obě pozice stručně představím, poté zvážím motivaci jejich postoje a nakonec se pokusím načrtnout odpověď na otázku, na čem lze naše ontologické závazky zakládat.

Realismus a instrumentalismus je možné chápat jako soubor určitých tvrzení, které se týkají vědeckých teorií a jejich vztahu ke světu, struktury a vlastností teorií, podmínek jejich akceptování. Realistický a instrumentalistický pohled na to, co je reálné, lze odvodit z toho, jaké ontologické závazky plynoucí z vědeckých teorií jsou zastánci jednotlivých pozic ochotni přijímat. Realismus i instrumentalismus může nabývat mnoho různých podob, proto je zřejmé, že každý pokus o jejich obecnou charakteristiku musí být nutně zjednodušující. Při vymezování instrumentalismu jsem měla na mysli především tu jeho variantu, kterou nabídl Bas van Fraasssen a kterou on sám nazývá konstruktivním empirismem.[1] Při vymezování realismu jsem měla na mysli pozici svoji vlastní, pozici někoho, komu je realismus intuitivně blízký, který však odmítá některá jeho optimistická až naivní tvrzení týkající se především možnosti přibližování se k pravdě.

Instrumentalista a realista se shodnou na tom, že svět existuje nezávisle na našem vědomí, že svět má určitou strukturu a že tato struktura je na lidské mysli nezávislá. Základní neshoda se týká možností vědeckého popisování světa. Zatímco realista tvrdí, že věda je schopná pravdivě popisovat jak pozorovatelné, tak nepozorovatelné oblasti, instrumentalista je k možnostem popisu nepozorovatelné oblasti skeptický. Podle instrumentalisty je hlavním cílem vědy „zachraňovat jevy" (to save the phenomena),

[1] Van Fraassen tuto svoji pozici vymezil in [7].

vytvářet takové teorie, které budou empiricky adekvátní. Pro instrumentalistu jsou tvrzení o nepozorovatelných oblastech jen prostředky, jak vysvětlit to, co pozorujeme nebo co je pozorovatelné. Empirická adekvátnost je tak jediným kritérium, na základě kterého je ochoten vědecké teorie akceptovat a přijímat. Všechny ostatní důvody jsou pro něj důvody pragmatické a s pravdivostí teorie žádným způsobem nesouvisí. Pokud vědec nějakou teorii přijímá, zavazuje se tím podle instrumentalisty nejen k ontologii empirického, ale také k jistému ideologickému závazku: pokračovat ve výzkumném programu a pokoušet se uvádět všechny budoucí fenomény do souladu s konceptuálními prostředky své teorie. Instrumentalista je zvláštní tvor, zatímco fenomény získané přes dalekohled považuje za neproblematické, fenoménům získaným přes mikroskop důvěřovat odmítá. Realisté naopak tvrdí, že vlastnosti, jako jsou explanační a prediktivní síla, jednoduchost či koherence, nejsou pragmatické vlastnosti a že na jejich základě lze mezi jednotlivými teoriemi vybírat. Podle realistů mohou být i tvrzení o nepozorovatelných oblastech pravdivá nebo nepravdivá a vědec má možnost zjistit, která jsou která. Akceptování teorie vede realistu k akceptování „všech" ontologických závazků, které z ní plynou. Realista je v jistém smyslu také velmi zvláštní tvor, neustále ho překvapuje, že přístroje, vyrobené na základě vědeckých teorií, fungují.

Co je tedy reálné? Podle realisty jsou reálné v podstatě všechny entity, ke kterým hlavní teoretické termíny vědeckých teorií odkazují. Pro instrumentalisty je reálné naopak pouze to, co pozorujeme nebo co můžeme pozorovat svým vlastním smyslovým aparátem. Podle instrumentalisty objekty, které vidíme přes dalekohled, jsou reálné, protože je v principu možné se k těmto objektům přiblížit a vidět je svýma vlastníma očima. Objekty, které vidíme přes mikroskop, naopak reálné nejsou, a to jednoduše proto, že není možné, abychom tyto objekty viděli bez toho, aniž by se nám změnila naše smyslová výbava. Některé objekty jsou „pro nás" zkrátka příliš malé nebo příliš velké. Je třeba upozornit, že když říkám, že některé objekty podle instrumentalisty reálné nejsou, nejde o zcela přesnou formulaci. Ontologické závazky mohou mít totiž jen pozitivní podobu. Instrumentalista tak neříká doslova, že nepozorovatelné objekty neexistují, říká pouze, že nemůžeme vědět, která tvrzení týkající se nepozorovatelné oblasti, pravdivá jsou a která pravdivá nejsou, proto je potřeba ontologické závazky na této úrovni odmítnout. Ontologie instrumentalistů tak obsahuje menší počet jsoucen než ontologie realistů.

Otázka, která nás nyní bude zajímat, se týká toho, zda hranice mezi pozorovatelným a nepozorovatelným, kterou stanovuje instrumentalista, je stabilní a neměnná a zda je dostatečně motivovaná. Existuje nějaký principiální rozdíl mezi tím, co je a co není pozorovatelné z lidského hlediska? Existuje důvod nepochybovat o prvním, ale pochybovat o druhém? Základní námitka, kterou lze proti tomuto postojí vznést, se týká především toho, že lidské pozorování není pasivní záležitost, ale spíše dovednost, které se můžeme učit, a že tedy nemáme důvod preferovat pozorovatelnou ontologii před tou nepozorovatelnou.[1] „…ontologické závazky jakékoli teorie jsou zcela slepé k idiosynkratickému rozdílu mezi tím, co je a co není lidsky pozorovatelné,…" říká Paul Churchland ([5], 35). Při pohledu do historie zjišťujeme, že některé fenomény (například sféra stálic), které se dřívější teorie snažily „zachránit", součástí dnešních teorií nejsou. Další námitka je realistická. Pokud by objekty, vlastnosti a vztahy spadající do nepozorovatelné oblasti byly jen objekty, vlastnosti a vztahy modelu, jak si pak vysvětlit, že tyto modely (teorie) jsou úspěšné? Jak je možné, že znalosti o tom, co leží za hranicemi instrumentalistické ontologie, lze využít k výrobě nejrůznějších přístrojů a zařízení, které fungují? Je to jen náhoda? Mezi realisty existuje jeden slavný argument (tzv. no miracle argument), který se snaží úspěch vědy vysvětlit, nicméně který je sám o sobě problematický. Realisté tvrdí, že úspěšnost vědeckých teorií je vysvětlitelná jejich pravdivostí a tím, že jejich centrální termíny referují ke skutečným entitám. Vysvětlení vztahu mezi pravdivostí a úspěchem předložil ve svých pracích Richard Boyd.[2] Podle jeho názoru jsou vědecké teorie úspěšné, protože metody, které používají, jsou spolehlivé, a to v tom smyslu, že operují na základě předcházejících teorií, které jsou přinejmenším přibližně pravdivé. Kritiku tohoto pohledu předložil Larry Laudan.[3] Zjednodušeně řečeno, konvergentní představu vývoje vědy, která je výše uvedeným realistickým tezím implicitní, zpochybňuje seznam teoretických termínů (jako je například flogiston nebo éter), u nichž se ontologický závazek ukázal být chybný.

Existuje alternativa mezi selektivním skepticismem instrumentalistů a naivním optimismem realistů? Jaké možnosti ještě zbývají? Pokud připus-

---

[1] K tomu srovnej [3], [4] a [5].
[2] Srovnej [1] a [2].
[3] Viz [6]

tíme, že jisté pochybnosti ohledně ontologických závazků jsou oprávněné jak na rovině pozorovatelného, tak na rovině nepozorovatelného, čím tyto pochybnosti omezit? Domnívám se, že určité řešení by mohlo nabízet zkoumání funkcí, které jednotlivé termíny v dané teorii hrají. V rámci teorie mohou termíny plnit (a také plní) zcela různé funkce. Některé termíny určité fenomény pouze popisují (například pojem veřejný statek), jiné termíny mají explanační funkci, jejich cílem je odhalit mechanismu, který v základu zkoumaného jevu leží (například pojem veřejná volba). Kromě toho však existují také termíny, které se užívají k ospravedlnění důvodů, které z teorie plynou pro rozhodování. Příkladem takového termínu je veřejný zájem. Termín veřejný zájem neslouží ani k popisu ani k vysvětlení, ale ke zdůvodnění či obhájení určitého typu jednání či chování a je to jeho zcela legitimní funkce. Brát však na sebe v takových případech ontologický závazek se zdá být nerozumné. Proč bychom museli tvrdit, že veřejný zájem je něco reálného, že veřejný zájem existuje jako věc?

Shrňme si hlavní body předkládané úvahy. Pokud existují pochybnosti o ontologii nepozorovatelného, pak stejně závažné pochybnosti lze najít také na úrovni ontologie pozorovatelného. Nechceme-li na sebe brát ontologické závazky ke všemu, o čem se v teorii mluví, potřebujeme nějaký nástroj, jak mezi závazky vybírat. Zkoumání funkcí teoretických termínů je jednou z cest, jak se k takovému nástroji dobrat.

Literatura

[1] BOYD, R.: Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method. In Savage C. W. (ed.): *Scientific Theories*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 14, Mineapolis: University of Minnesota Press, 1990, s. 355 – 391

[2] BOYD, R.: Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence. *Noûs* 7, 1973, s. 1–12.

[3] HACKING, I.: Do We See through a Microscope? In: Churchland P. M. – Hooker C. A. (eds.): *Images of Science*. Chicago: University of Chicago Press 1985, s. 132 – 152.

[4] CHURCHLAND, P. M.: *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1979.

[5] CHURCHLAND, P. M.: The Ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues. In: Churchland P. M. – Hooker C. A. (eds.): *Images of Science*. Chicago: University of Chicago Press 1985, s. 35 – 47.
[6] LAUDAN, L.: A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science* 48, 1981, s. 19 – 48.
[7] VAN FRAASSEN, B. C.: *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press 1980.

Mgr. Zdeňka Jastrzembská, Ph.D.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity
A. Nováka 1
602 00 Brno

Jsou myšlenkové experimenty zdrojem znalosti?

Marek Picha

Are Thought Experiments Sources of Knowledge?
Text presents Ernst Mach's account of epistemic value of thought experiments, its foundations and its interpretations in papers of Tamar Gendler and John Norton. Mach considers thought experiment to be a source of meta-knowledge. Gendler advocates thought experiment as a full-fledged epistemological tool, whereas for Norton it is mere rhetorical figure.

Filozofické otázky týkající se fikce mají různou podobu. V rámci metafyziky se mezi jinými diskutuje o ontologickém statusu možného světa, někteří etikové věnují svoji badatelskou pozornost morální přijatelnosti lži, existuje nespočet článku věnovaných filozofii science-fiction. Fikce bezesporu patří mezi oblíbená filozofická témata, je však zároveň i jedním z nejčastějších filozofických nástrojů: jakožto neformální konceptuální disciplína si totiž filozofie velmi brzy osvojila techniku myšlenkového experimentování a učinila z ní prominentní součást svého diskurzu.

Jaký je vztah mezi myšlenkovým experimentováním a fikcí?

Myšlenkové experimentování lze obecně charakterizovat jako přemýšlení vycházející z kontrafaktuálních či hypotetických premis, doplněné o barvité detaily. Kontrafaktuální premisy popisují situace, které nenastaly a nastat už nemohou, např. „kdybych včera nepil...“. S hypotetickými premisami je to trochu složitější. Může jít o premisy, které popisují situace, o kterých nevíme, zda se dějí či nikoli, např. „kdyby na Plutu svačil Superman...“ – nebo se může jednat o premisy, které popisují situace, jež možná někdy v budoucnu nastanou, např. „kdyby prase mělo křídla...“.

Ať už je myšlenkový experiment založen na kontrafaktuální či hypotetické premise, jeho fikční rozměr je dán tím, že experimentátor pro účely svojí úvahy předpokládá situaci popsanou v dané premise jako platnou. Smyslem takové supozice je pak prokázání možnosti či nemožnosti nějakého tvrzení.[1]

[1] Tomuto tématu jsem se více věnoval v [6].

O co mi půjde?

Pro myšlenkový experiment je klíčové použití konkrétních rekvizit, partikulárních objektů, osob a událostí, které nám usnadňují přemýšlení. Promýšlíme-li v rámci fikčního scénáře takto barvitě popsanou hypotetickou situaci, vycházíme ze znalostí, jež jsme dříve získali obvyklými cestami. Pokud tedy například promýšlíme asi nejznámější filozofický myšlenkový experiment – Descartova klamavého démona – již předem disponujeme znalostmi o tom, že existují smyslové klamy, že rozum může být zatemněn a že i ty nejzákladnější pravdy mohou někomu připadat nesamozřejmé. Myšlenkový experiment tyto výchozí znalosti sloučí a transformuje do podoby, která je snadno přístupná našemu dalšímu zkoumání. Základní epistemologickou otázkou myšlenkových experimentů je pak otázka, zda se tímto způsobem dozvídáme něco nového. Zda promýšlením již známých věci ve fikčních scénářích můžeme získat novou znalost. Epistemologie fikce, jmenovitě epistemologie myšlenkových experimentů, je tak moderní podobou starého sporu o syntetické apriori.

Ve svém příspěvku se budu soustředit na epistemologický potenciál fikce. Budu se věnovat tomu, zda může být myšlenkový experiment zdrojem nové znalosti a pokud ano, jak je taková nová znalost v procesu myšlenkového experimentování vytvářena. Konkrétněji – představím teorii Ernsta Macha, autora termínu „myšlenkový experiment" (*Gedankenexperiment*) a skutečného pionýra tohoto tématu. Můj postup bude následující: nejprve v základních rysech zmapuji Machovu koncepci, poté se zamyslím nad jejími epistemologickými důsledky, na závěr pak zmíním dvě soudobé, protichůdné interpretace jeho teorie.

Co říká Mach?

Mach se myšlenkovým experimentům věnuje v několika svých textech, zejména v knihách *Mechanika ve svém vývoji* [3] a *Znalost a chyba* [2]. Na poli filozofie proslul Mach jako zastánce extrémně empiristické pozice a je zajímavé, že za tematizaci myšlenkových experimentů vděčíme právě takto vyhraněnému badateli. Obecným předpokladem Machovy epistemologické koncepce je tvrzení, že všechny naše znalosti jsou v konečném důsledku znalosti o našich smyslových datech. Naše znalosti o hvězdách, lidech, minu-

lých událostech se tedy netýkají nějakých nezávisle existujících hvězd, lidí či minulých událostí, nýbrž jistých smyslových dat. Taková koncepce je samozřejmě pozoruhodná především svými metafyzickými důsledky, nás zde ale bude zajímat, jak se s jejími omezeními Mach vyrovnal v souvislosti s epistemologii fikce.

Pro Machovu koncepci myšlenkových experimentů je klíčový předpoklad existence tzv. instinktivní znalosti. Mach ji popisuje jako neartikulované a neanalyzované přesvědčení, které se týká nejobecnějších a nejzřetelnějších vlastností pozorovaných jevů (srov. [4], 27 – 28). Mach bohužel není ohledně instinktivní znalosti natolik explicitní, jak bychom si přáli, avšak na základě jeho příkladů lze říci, že do instinktivních znalostí řadí dva druhy přesvědčení: neuvědomovaná přesvědčení, tj. ta, o kterých nevíme, že je máme, a nezdůvodněná přesvědčení, tj. ta, o kterých nevíme, proč v ně věříme. Příkladem instinktivní znalosti prvního typu může být pro někoho přesvědčení, že jsme všichni k sobě navzájem přitahováni gravitační silou, příkladem instinktivní znalosti druhého typu je strach z výšek či z tmavých míst.

Vzhledem k tomu, že podle Machovy extrémně empiristické pozice pochází *všechna* znalost ze smyslů, musí totéž platit i pro znalost instinktivní. Tato temná, nezřetelná znalost pochází ze dvou zdrojů – tím prvním zdrojem je běžné smyslové vnímání, tím druhým zdrojem instinktivní znalosti je vrozenost. Nejprve k smyslovému vnímání. Ne všechny informace, které získáme pomocí percepce, jsou podle Macha jasně strukturované a konceptualizované. Některé z nich jsme schopni precizně formulovat a pevně včlenit do naší sítě přesvědčení, ty zbývající si rovněž jistým způsobem osvojíme, avšak živelně a bez odpovídající reflexe.

Druhým zdrojem instinktivní znalosti je druhová historie. Některé z našich instinktivních znalostí jsou totiž podle Macha evolučním dědictvím, tj. jde o znalosti, které byly kdysi v dávné minulosti výsledkem smyslového vnímání našich předků a vlivem evolučních procesů se staly součástí naší genetické výbavy. Příkladem je vrozený strach ze tmy, získaný na základě opakované zkušenosti našich předků s nočními predátory.

Smyslem myšlenkových experimentů je, Machovým slovníkem řečeno, artikulace instinktivních znalostí. Mach originálním způsobem spojuje vyhraněný empirismus s apriorismem – lidská mysl obsahuje určité vrozené principy, ty jsou však výsledkem evolučních procesů živených smyslovou zkušeností předků. Hlavní funkcí myšlenkových experimentů je pak převod instinktivní znalosti do její reflexivní podoby. Díky fiktivním scénářům si ujasňu-

jeme souvislosti mezi dříve jen tušenými tvrzeními, pomocí fikce verbalizujeme svá skrytá přesvědčení.

Je u Macha fikce zdrojem zdůvodnění?

Machova koncepce byla a stále je mimořádně vlivná a když nic jiného, vděčíme jí za to, že se pokusila z kontrolované fikce, imaginace a fantazírování udělat seriózní součást vědecké práce. Načrtnutá koncepce myšlenkových experimentů je originální a stále živá, otázkou však je, do jaké míry je tato koncepce slibná z hlediska epistemologie fikce.

Co mám na mysli? Abychom mohli nějakou teorii označit za epistemologickou, musí se věnovat přesvědčením z hlediska jejich zdůvodnění, tj. z hlediska toho, proč bychom měli daná přesvědčení považovat za pravdivá. Pokud se teorie epistemickému zdůvodnění nevěnuje, není to teorie epistemologická. Ukažme si to na příkladu. Mějme teorii, ve které detailně popíšeme, jak díky světlu, oku a mozku vznikají přesvědčení založená na smyslovém vnímání. Může jít o jakoukoli teorii percepce, která vysvětlí vznik daného druhu mentálního stavu (tj. vidění) například pomocí zprostředkovaného kauzálního vztahu mezi mozkem a pozorovaným objektem. Tato teorie není sama o sobě epistemologická, neboť se věnuje pouze tomu, jak přesvědčení vznikají, nikoli však tomu, proč jsou zdůvodněná. Nechci zde snižovat význam teorie percepce pro epistemologii a nelze popřít, že teorie percepce je důležitou součástí prakticky všech epistemologických teorií. Co se zde snažím zdůraznit je, že taková teorie sama o sobě nestačí a musí být vždy doplněna o nějaký epistemologický prvek (např. o tezi koherentismu, či reliabilismu), který prostřednictvím pojmu zdůvodnění spojí produkci přesvědčení s produkcí znalosti.

Jak se to má se zdůvodněním v Machově koncepci? Jeho instinktivní znalosti jsou přesvědčení získaná a zdůvodněná na základě smyslového vnímání. Jsme (instinktivně) přesvědčení, že voda je nebezpečná, neboť jsme se jako malí topili, případně se opakovaně topili naši předkové. Může jít o přímou či nepřímou smyslovou zkušenost ve smyslu popsaném výše, avšak důvody, proč dané přesvědčení považovat za pravdivé, jsou stejné jako v případě jakýchkoli jiných perceptuálních přesvědčení. Určité přesvědčení nepovažujeme za pravdivé proto, že je výsledkem promýšlení imaginárního scénáře, nýbrž proto, že jsme my nebo naši předkové dané přesvědčení získali na základě pozorování. Z epistemologické perspektivy jsou instinktivní

i reflektované znalosti v Machově koncepci zdůvodněné na základě smyslového vnímání, fikce jako taková zdrojem epistemického zdůvodnění není.

Dvě soudobé interpretace

Machovo pojetí je stále inspirativní pro mnoho současných badatelů. Ve svých textech oceňují způsob, jakým Mach vysvětluje novost znalosti, aniž by byl nucen sáhnout po nějaké robustní racionalistické epistemologii. Kvitují skutečnost, že se Mach při vysvětlení toho, jak získáme prostým promýšlením novou znalost o nahodilých jevech, neuchýlil například k předpokladu karteziánských vrozených idejí, platónské anamnésis či nějakému druhu racionální intuice.

V rámci epistemologie fikce se vede intenzivní debata o jedinečnosti myšlenkových experimentů. Podstatou této debaty je otázka, zda lze myšlenkový experiment nahradit argumentem bez partikulárních premis, aniž by došlo k oslabení epistemické síly experimentu. Tato diskuse v zásadě kopíruje diskusi vedenou na poli filozofie umění. Je umělecké dílo z epistemologické perspektivy jedinečné? Lze ho bez oslabení epistemické síly nahradit nějakým neuměleckým objektem? Debata ohledně jedinečnosti myšlenkových experimentů se v druhé polovině devadesátých let rozproudila zejména mezi dvěma předními badateli v tomto oboru, Tamar Szabó Gendlerovou a Johnem Nortnem. Oba samozřejmě Machovu teorii dobře znají a oba se jí dovolávají. Pokusím se velmi krátce ukázat, že jejich spor je do značné míry vyvolán rozdílným interpretováním Machovy koncepce.

Jak již bylo řečeno, při vysvětlování funkce myšlenkového experimentu předpokládá Mach dva kroky – v prvním jsou prostřednictvím percepce získány instinktivní znalosti, ve druhém kroku jsou tyto znalosti s pomocí fikčního scénáře verbalizovány. Gendlerová se soustředí na druhý krok. Tvrdí, že experimenty generují nová přesvědčení, která jsou zdůvodněná díky svému vztahu ke starým, instinktivním přesvědčením. ([1], 397 – 424). Je to stejné jako když v matematice korektně odvodíte ze starých formulí formuli novou. Myšlenkové experimenty jsou podle Gendlerové zdrojem *nových* přesvědčení, neboť subjekt si těchto přesvědčení dříve nebyl vědom a/nebo je dokonce explicitně odmítal.[1]

---

[1] Gendlerová svoji pozici ještě zesiluje a tvrdí, že myšlenkové experimenty jsou unikátním zdrojem přesvědčení. Vzhledem k tématu tohoto textu to však není relevantní.

Norton naproti tomu tvrdí, že myšlenkové experimenty žádná nová přesvědčení neprodukují. Soustředí se na Machův první krok získávání instinktivní znalosti a v souladu s jeho koncepcí zastává názor, že všemi klíčovými přesvědčeními disponujeme již před začátkem myšlenkového experimentování. Během experimentování nezískáváme novou znalost, pouze svá předem přijatá přesvědčení podporujeme lákavými argumenty založenými na fikci. ([5], 44 – 66) Jeho interpretace Machovy koncepce tak vede k opačným závěrům, než k jakým dospěla Gendlerová.

Shrnutí

Smyslem mého textu je představení Machovy koncepce epistemické hodnoty myšlenkových experimentů, jejích základů a jejích soudobých ozvěn. Pro Macha je fikce nástrojem utřídění a verbalizace poznatků. Myšlenkový experiment není zdrojem zdůvodnění, pomáhá nám však uvědomit si skutečný rozsah našich znalostí. Je to psychologická pomůcka, díky níž se dozvídáme, že víme vlastně víc, než jsme si původně mysleli. Striktně vzato je tak fikce z epistemologické perspektivy zdrojem metaznalosti. Gendlerová obhajuje fikci jako plnohodnotný epistemologický nástroj, experimenty jsou zdrojem nových zdůvodněných přesvědčení. Norton staví myšlenkové experimenty do pozice rétorických figur bez svébytného epistemologického významu. Jaká je tedy odpověď na otázku položenou v názvu tohoto textu, jsou myšlenkové experimenty zdrojem znalosti? Ano, ne, tak nějak.

Literatura

[1] GENDLER, Tamar: *Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment*. The British Journal for the Philosophy of Science. 1998, vol. 49, no. 3, s. 397 – 424.
[2] MACH, Ernst: *Erkenntnis und Irrtum : Skizzen zur Psychologie der Forschung* . Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1905, 461 s.
[3] MACH, Ernst: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung : Historisch-kritisch dargestellt*. 7. verm. Auflage. Leipzig: F.A. Brockhaus 1912, 494 s.
[4] MACH, Ernst: *The Science of Mechanics : A critical and Historical Account of its Development*. La Salle: Open Court 1960, 605 s.

[5] NORTON, John: Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism. In HITCHCOCK, Christopher. *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell 2004, s. 44 – 66.
[6] PICHA, Marek: *Chybějící Qualia : strukturní analýza*. Brno: Masarykova univerzita 2005, 105 s.

PhDr. Marek Picha, Ph.D.
Katedra filosofie FF MU
picha@phil.muni.cz

Od fiktívnych obrazov k realite vedy: metaepistemologické úvahy

Mariana Szapuová

From fictitious images to real science: metaepistemological considerations
The aim of the paper is to critically analyze the normative epistemological discourese and to confront it with the social turn in the philosophy of science. The author argues that the idea of unified sciense as well as the idea of abstract subject are more like philosophical fictions while social epistemologies reflect the real knowledge producing practices in sciences.

Úvod

Ak platí, že k vede sa viaže dlhá história filozofických sporov, v súčasnosti sa zdá, že spory sa už netýkajú len vedy, ale aj samotnej filozofickej disciplíny, v rámci ktorej sa tie spory o vedu viedli a vedú – epistemológie či filozofie vedy. Epistemológia – či už v širšom chápaní ako filozofická teória poznania vo všeobecnosti alebo v užšom vymedzení ako filozofická teória vedy – sa od svojich počiatkov rozvíjala ako normatívna disciplína; jej úlohou je stanoviť normy, ktoré ľudské intelektuálne úsilie musí splniť, aby bolo považované za „skutočné" poznanie či vedenie. Filozofické skúmanie poznania v tejto tradícii sa považuje za nezávislé od empirických výskumov kognitívnych procesov alebo výskumnej praxe, realizovanej vo vede. Cieľom môjho príspevku je reflektovať niektoré zmeny a pohyby v súčasnej filozofii vedy, ktoré sa vyznačujú ústupom od prísneho normativizmu a ktoré obracajú pozornosť k reálnej praxi vedy. Takáto zmena perspektívy je podľa môjho názoru motivovaná aj rozpoznaním významu spoločenských podmienok, v akých sa vedecké poznanie realizuje, ako aj toho, že samotná veda je „sociálnym podujatím". V prvej časti príspevku načrtnem nové smerovanie vo filozofii vedy, ktoré sa charakterizuje ako sociálny obrat a spája sa s programom socializácie epistemológie, V ďalších častiach sa pokúsim ukázať, že niektoré idey klasickej epistemológie, ako je idea jednotnej vedy či idea abstraktného subjektu sa v svetle prístupov, ktoré si všímajú prax vedy, stávajú vskutku problematickými.

Cesta k sociálnemu obratu vo filozofii vedy

Ak sledujeme vývin filozofickej reflexie vedy, ako prebiehal v druhej polovici 20. storočia, môžeme si povšimnúť značné zmnoženie perspektív, čo svedčí o tom, že sa mení a rozrôzňuje pohľad na vedu. Po novopozitivizme, v rámci ktorého sa preferovalo normativistické hľadisko a ktorý určoval hlavné témy filozofických debát o vede v prvej polovici 20. storočia, nastupuje historická škola postpozitivizmu, predstavitelia ktorého ustupujú od prísneho normativizmu a vo svojich koncepciách si všímajú fakticitu vedy, najmä jej dejinný vývin. V poslednej tretine minulého storočia čoraz väčšiu pozornosť priťahuje otázka toho, či, a ak áno, akým spôsobom tie faktory, ktoré pochádzajú zo širších spoločenských podmienok, ovplyvňujú procesy produkcie vedeckého poznania. Problematika vedy čoraz viac vzbudzuje záujem aj ďalších disciplín, v ktorých − na rozdiel od normativistického filozofického diskurzu – prevládajú pokusy empiricky preskúmať a popísať „fungovanie" vedy, reálnej vedeckej praxe. V 70. rokoch sa intenzívne rozvíja mertonovská sociológia vedy ([11]), zameraná na problematiku sociálnej štruktúry vedy ako spoločenskej a kultúrnej inštitúcie a v tomto období sa formuje aj tzv. silný program v sociológii vedeckého poznania Davida Bloora a Barryho Barnesa. ([1], [2])

Intelektuálny pohyb, centrovaný okolo problematiky vedy sa v ostatných dekádach vyznačuje vysokou mierou diverzifikácie − veda sa stáva predmetom nielen sociologických, ale aj antropologických a psychologických skúmaní. V ostatných dekádach sa objavili i ďalšie nové prístupy k vede, čo viedlo k postupnému etablovaniu novej interdisciplinárnej oblasti (empirického) skúmania vedy známej pod názvom vedné štúdiá (science studies).[1] Napriek tomu, že všetky načrtnuté prístupy sú bohato diferencované, čo sa týka tak spôsobu nastoľovania jednotlivých problémov, ako aj perspektívy, akú v prístupe k týmto problémom uprednostňujú, zdieľajú názor, podľa ktorého vedu nemožno redukovať na množinu tvrdení, ale treba ju pochopiť aj ako spoločenskú a kultúrnu inštitúciu a najmä ako súbor činností, zameraných na produkciu poznania. Dôležitým „spoločným meno-

[1] Pod túto skutočnosť sa nepochybne podpísala aj skutočnosť, že sa veda stala predmetom širokej debaty, najmä pod vplyvom jej postmodernisticky inšpirovanej kritiky zo strany viacerých autorov, o čom vypovedá aj rozruch vyvolaný Sokalovou aférou, či boje o vedu (Science Wars) medzi tzv. postmodernistami a realistami (pozri bližšie [3]).

vateľom“ týchto prístupov je aj to, že namiesto vysvetľovania nejakej ideálnej vedy obracajú pozornosť k reálnej praxi vedy, a namiesto normativizmu, aký prevláda v tradičných filozofických koncepciách vedy, budujú svoje teórie na základe empirických výskumov a na základe deskripcie procesov, ktoré sa vo vede reálne dejú.

Vyššie načrtnuté prístupy k vede pôsobili inšpirujúco aj na niektoré koncepcie v rámci filozofie vedy, prinajmenšom v tom, viedli k oživeniu (filozofického) záujmu o sociálnu dimenziu vedy. Tento záujem nepochybne súvisí aj s tým, že „filozofia vedy vykročila zo zovretia logiky a nadviazala tesnejšie spojenectvo s dejinami vedy, sociológiou, etnografiou a psychológiou vedy“. ([12], 752) Domnievam sa, že perspektívy, ktoré uvažované prístupy a empirické skúmania vedy ponúkajú, a tesnejšie spojenectvo s empirickými skúmaniami vedy sú podnetné aj pre filozofiu vedy. Myslím si totiž, že pokiaľ filozofické skúmanie vedy ostane v rovine idealizovaných predstáv o „vede ako takej“, bude sa pohybovať v rovine fikcií, ktoré nám pri snahe o pochopenie toho, čo sa vo vede deje, veľmi nepomôže.

Myšlienka o sociálnej dimenzii vedy, či sa už pod sociálnou dimenziou chápu spôsoby organizácie vedeckého výskumu a distribúcie jeho výsledkov, problémy epistemickej autority a dôvery (pozri [8]), vplyv individuálnych či skupinových hodnôt a záujmov na vytáranie poznania, alebo sa sociálnosť tematizuje prostredníctvom analýzy vedeckých disciplín ako „sociálnych podujatí“ (pozri [9]), sa stala podnetom aj pre tzv. sociálny obrat vo filozofii vedy (pozri [10]). K sociálnemu obratu dochádza v dvoch navzájom previazaných rovinách: jednak je to obrat pozornosti k sociálnemu prostrediu vedy, jednak obrat pozornosti k výsledkom empiricky orientovaných skúmaní vedy. Ako sa v nasledujúcej časti príspevku pokúsim ukázať, vo svetle obratu pozornosti k reálnej praxi vedy sa ukazujú niektoré predpoklady klasickej, normativistickej filozofie vedy − akou je myšlienka jednotnej vedy a myšlienka autonómneho subjektu − ako nanajvýš problematické. Chcem ukázať, že obidva tieto predpoklady sú skôr filozofickými fikciami, ktoré sú vzdialené praxi súčasnej vedy.

Od predpokladu jednotnej vedy k heterogénnej vedeckej praxi

Vo filozofii vedy dlho dominoval predpoklad jednotnej vedy, vedy vybudovanej podľa jedného modelu, aký poskytuje moderná experimentálna prírodoveda. Tento predpoklad vyrastá na pozadí myšlienky, podľa ktorej

veda je nejakou jasne definovateľnou „entitou“ a je možné zmysluplne hovoriť o vede *per se*. (pozri [14])Túto myšlienku však možno považovať za problematickú. Veda, ako nás (nielen) história sporov o vymedzenie jej „povahy a podstaty“ poučuje, odoláva snahám a jednoznačnú definíciu, ktorú by sme mohli považovať za všeobecne, hoci aj konsenzuálne, platnú – koncept vedy je otvorený voči neustálemu redefinovávaniu. Je tiež otázne, či je možné z rôznorodých praktík, označovaných ako „vedecké poznanie“, vydestilovať nejaký jednotný pojem vedy. A je viac než otázne, či to, čo bežne a vcelku neproblematicky nazývame vedou, možno nahliadať ako jednotný a stabilný objekt skúmania. Je ale zaujímavé, že hoci ideu jednotnej vedy spochybnili niektorí autori už dávnejšie[1], zdá sa, že stále pretrváva aj v súčasnom (nielen filozofickom) myslení o vede. Prírodná veda v tomto ponímaní je považovaná za paradigmu vedy, za vzor vedeckosti[2]. Proti myšlienke o jednotnej vede je možné argumentovať práve vo svetle výsledkov bádaní, preukazujúcich a dokumentujúcich rôznorodosť vedeckých praxí[3]. Vskutku sa ukazuje, že „veda nie je nejaká jasne definovateľná aktivita“ ([6], 2), a preto je vhodnejšie na ňu nazerať ako na množstvo rôznorodých aktivít, „ktoré sú užšie prepojené so svojím sociálnym kontextom než medzi sebou navzájom“ (tamže) a ktoré majú charakter sociálnych aktivít (najmä v zmysle spôsobu ich organizácie).

Od idei abstraktného a autonómneho subjektu k epistemickým komunitám

Sociálny obrat viedol aj k posunu perspektívy, z akej sa nahliada na problém subjektu vedeckého poznania – tento posun možno charakterizo-

---

[1] Feyerabend napr. akcentoval, že vedu treba skôr chápať ako „súbor relatívne nezávislých oblastí výskumu, vedeckých stratégií, argumentov a domnienok“. ([5], 166)

[2] O rozšírenosti takejto predstavy vedy svedčí podľa môjho názoru okrem iného aj rétorika používaná vo vednej politike, kde sa o vede hovorí ako keby vždy a všade išlo o rovnakú „vec“, ako aj prax riadenia, kontroly a hodnotenia vedy, kde platí princíp „prírodná veda – náš vzor“. Ukazuje sa tak, že idea jednotnej vedy sa presunula z filozofických diskusií do praxe riadenia vedy.

[3] Rôznorodosť vedeckých praxí preukázal aj náš výskum realizovaný v rámci medzinárodného projektu *Poznanie, inštitúcie a rod: európska perspektíva* (bližšie pozri http://www.knowing.soc.cas.cz/), na ktorom som participovala v rokoch 2006 – 2008 a k výsledkom ktorého pozri bližšie ([13], [4]).

vať ako posun od abstraktného kohokoľvek ku konkrétnym, v danom prostredí situovaným a konajúcim aktérom a aktérkam tvorby poznania. Uplatňujúc takúto perspektívu, sa stáva viditeľným aj to, že

otázku, *kto* poznáva, treba chápať ako úzko previazanú s otázkou, *ako* tvorba poznania prebieha. Podrobnejšie skúmanie procesov, akými tvorba poznania prebieha, môže totiž vrhnúť nové svetlo aj na klasickú otázku o subjekte. Ak sa totiž na produkciu poznania pozeráme ako na zmes rôznorodých činností a aktivít, ľahko postrehneme „kolaboratívny a interaktívny charakter hľadania poznania". ([7], 4) Kolaboratívny a interaktívny charakter tvorby poznania sa realizuje v epistemických komunitách, ktoré možno v tomto zmysle pochopiť ako subjekty vedeckej práce. Tieto epistemické komunity však nemožno chápať ako niečo jednotné či budované podľa jednotného vzoru – naopak, v praxi vedy epistemické komunity sa formujú a pôsobia na rôznych úrovniach, sú mnohoraké, pokiaľ ide o spojivo, ktoré ich členov a členky spája, aj čo sa týka ich štruktúry či princípov fungovania. Zdôraznenie epistemických komunít ako subjektov tvorby poznania vo vede neznamená nivelizáciu významu individuálnych aktérok či aktérov – naopak, v činnosti epistemických komunít nachádza svoje miesto tak dôraz na individualitu, ako aj idea komunitarizmu.

Pohľad do života epistemických komunít potvrdzuje tézu, podľa ktorej to, čo sa nazýva vedeckým poznaním, je výsledkom spolupráce viacerých jedincov, výskumníkov a výskumníčok, ktorí a ktoré nepôsobia ako od seba nezávislé a kognitívne autonómne indivíduá, ale fungujú medzi nimi vzťahy epistemickej závislosti a dôvery. Nazdávam sa, a aj prax súčasnej vedy to potvrdzuje, že ideál kognitívnej autonómie je iluzórny a že dôvera medzi aktérkami a aktérmi tvorby vedeckého poznania zohráva dôležitú epistemickú funkciu. Jedným zo záverov, ku ktorým ma filozofická reflexia, ako aj niektoré výsledky nášho výskumu ([4], [13]) vedú, je tvrdenie, podľa ktorého mechanizmy produkcie poznania majú dôležitú sociálnu dimenziu. Preto vedecká aktivita nemôže byť konceptuálne odčlenená od rôznych podmienok, v akých sa realizuje, a filozofická analýza, ktorá by ostala nevšímavá voči situovanosti týchto aktivít, by ostala nutne okliešťená. Výskumy zároveň ukazujú aj to, že spolupráca medzi aktérmi a aktérkami, prostredníctvom ktorej sa vedenie nielen vytvára, ale aj legitimizuje a sprostredkúva, môže nadobudnúť mnohoraké podoby a prebieha na rozličných rovinách, pričom jej intenzita a plodnosť závisí od množstva, aj sociálnych faktorov.

Záver

Nazdávam sa, že upriamenie filozofickej pozornosti k vede pochopenej ako súbor praxí otvára aj metaepistemologickú otázku o tom, čo má byť východiskom epistemologického uvažovania o vede. Klasická epistemológia, aj filozofia vedy predpokladala idealizovanú koncepciu vedeckého poznania, ktorú ale sociálna história vedeckých praxí ani prax súčasnej vedy nepodporuje, a preto takáto epistemológia nie je veľmi nápomocná, ak chceme uchopiť „živú" vedu a reálne podmienky jej produkcie. Myslím si preto, že epistemologická reflexia by sa nemala rozvíjať v akejsi izolácii od empirických výskumov a opisov vedeckých aktivít, ako aj aktérov a aktérok vedy – práve naopak, svoje spojenectvo s nimi by mala upevňovať a ďalej rozvíjať.

Literatúra

[1] BARNES, B. − BLOOR, D. − HENRY, J.: *Scientific Knowledge : A Sociological Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press 1996.

[2] BLOOR, D.: *Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London: The University of Chicago Press, second edition 1991.

[3] DAVID, M.: *Science in Society*. New York: Palgrave Macmillan 2005.

[4] FELT, U. (ed.).: *Knowing and Living in Academic Research. Convergences and Heterogeneity in Research Cultures in the European Context*. Prague: Institute of Sociology of the Academy of Sciences of the Czech Republic 2009. Dostupné na http://www.knowing.soc.cas.cz/static/article/data191/files/knowing_and_living_in_academic_research.pdf.pdf

[5] FEYERABEND, P.: *Rozprava proti metóde*. Praha: Aurora 2001.

[6] FULLER, S.: *The Philosophy of Science and Technology Studies*. New York, London: Routledge 2006.

[7] GOLDMAN, A. I.: *Knowldge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press 1999.

[8] KITCHER, P.: *The Advancement of Science*. New York: Oxford University Press 1993.

[9] LONGINO, H.: *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press 1990.

[10] LONGINO, H.: Usmerňovanie sociálneho obratu vo filozofii vedy. In: *Filozofia*, roč. 64, 2009, č.4, s. 312 − 324.

[11] MERTON, R. K.: *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press 1973.
[12] SEDOVÁ, T.: Konštruktivizmus ako filozofia a sociológia vedy : Problémy, možnosti a limity. In *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 9, s. 750 − 765.
[13] SZAPUOVÁ, M. et al.: *Comprehensive National Report: The Slovak Republic*. Bratislava: Comenius University 2008. [Unpublished manuscript].
[14] WOOLGAR, S.: *Science : The Very Idea*. Sussex: Ellis Horwood Ltd 1988.

PhDr. Mariana Szapuová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova 2
811 02 Bratislava
Slovenská republika
szapuova@fphil.uniba.sk

Sémantická teória humoru založená na scenároch. Dve možné a zároveň protikladné interpretácie textu

Mária Sačková

Sematic Script-based Theory of Humor. Two possible and also opposite interpretation of texts
In this article I analyse verbally expressed humor within Semantic Script-based Theory of Humor (SSTH), first outlined by Raskin. My primary aim is to introduce SSTH as a semantic or semantic-pragmatic theory, the most important tool of which is the notion of „script". In according to Attardo, a script is an organized chunk of information about something (in the broadest sense), a cognitive structure internalized by the speaker which provides the speaker with information on how things are done, organized, etc. Particular examples of jokes illustrate the basic hypothesis of SSTH, its presumptions and tools applied in the analysis of jokes. In the end I mention its limits.

Tento príspevok sa týka teórie verbálne vyjadreného humoru, ktorá ponúka analýzu predovšetkým vtipov a iných krátkych humorných textov prostriedkami jazykového systému. Hlavným cieľom tohto príspevku je predstaviť „sémantickú teóriu humoru založenú na scenároch", ktorú prvýkrát načrtol Victor Raskin v roku 1979[1], štandardne sa však pri tejto teórii odvoláva na jeho knihu *Semantic Mechanisms of Humor* z roku 1985. Ide o sémantickú, resp. sémanticko-pragmatickú teóriu humoru, ktorej najdôležitejším nástrojom je pojem scenára.

V prvom rade by som chcela poukázať na východiská tejto teórie a načrtnúť, čo sa obvykle rozumie pod pojmom „scenára". Chápanie „scenára" alebo „rámca" vychádza pôvodne z psychológie (Bartlett, Bateson, Goffman) a aplikovalo sa v umelej inteligencii (Charniak, Schank, Schank a Abelson) a lingvistike (Fillmore, Chafe, Raskin) ([1], 199). Teória scenára (Schank, Abelson) sa týka učenia sa a ľudskej organizácie pamäti. Táto teória vychádza z toho, že mnohé ľudské skúsenosti sú veľmi podobné, a preto je rozumné predpokladať, že ľudská pamäť musí zahŕňať schopnosť rozpoznania opakovaných alebo podobných sledov udalostí. Keď sme už zažili dostatočný počet istých typov udalostí, pamäť ich uskladňuje ako štandardi-

[1] In: CHIARELLO, CH. et al. (eds): Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society.

zované zovšeobecnené epizódy, ktoré sa nazývajú scenármi. Scenáre obsahujú načrtnutý opis typických udalostí v ich náležitom slede. Príklad: po mnohých stravovaniach sa v reštaurácii sa v pamäti jednotlivca vytvorí scenár REŠTAURÁCIA. Tento scenár je závislý od normálne odvíjajúcich sa udalostí pri návšteve reštaurácie (príchod, vstup, ponuka obsluhou atď.) a pre iné následné návštevy reštaurácie aj od iných detailnejších čŕt toho, čo sa stane. Naša pamäť jednoducho uchováva a uskladňuje tieto položky v jednotlivých epizódach. ([3], 30) Scenáre plnia dôležitú funkciu pri porozumení, pretože umožňujú poslucháčovi doplniť alebo domyslieť si chýbajúcu informáciu a zároveň predpovedať, čo sa udeje v danej situácii (Schank, Abelson). Spomenutí dvaja autori tvrdia, že rozumenie je vo svojej podstate predvídajúce. ([3], 32) „Scenáre, lexikálne alebo nelexikálne, sú navzájom prepojené. Tieto prepojenia môžu mať odlišnú sémantickú podstatu (synonymia, hyponymia, antonymia, atď.) a sú odpovedajúcim spôsobom klasifikované. Súbor scenárov v slovnej zásobe, ich vzťahy, ďalej všetky nelexikálne scenáre s ich vzťahmi a všetky prepojenia medzi týmito dvoma súbormi scenárov utvárajú ‚sémantickú sieť', ktorá zahŕňa všetky informácie, ktoré hovorca má o svojej kultúre." ([1], 201 – 202)

„Scenár je usporiadané množstvo informácií o niečom (v najširšom zmysle)." ([1], 198) Scenár predstavuje poznávaciu štruktúru osvojenú hovorcom, ktorá mu poskytuje informácie o tom, ako sa niečo robí, ako je to usporiadané, atď. Niektoré chápania scenára sa týkajú hierarchickej štruktúry scenára. Raskin prichádza s ideou *makroscenára*, zoskupenia scenárov usporiadaných chronologicky, a s ideou *komplexného scenára* – scenárov utvorených z iných scenárov, ktoré nie sú usporiadané chronologicky. Príkladom makroscenára je *(makro)scenár* REŠTAURÁCIA (je to príklad Schanka a Abelsona), ktorý je zložený z niekoľkých iných scenárov spojených chronologicky (prísť do reštaurácie, posadiť sa, objednať si jedlo, atď.). Príkladom *komplexného scenára* je VOJNA, ktorý predpokladá ostatné scenáre – ARMÁDA, NEPRIATEĽ, VÍŤAZSTVO, PORÁŽKA, ZBRAŇ, a pod. ([1], 200)

Typy informácií, ktoré scenár môže obsahovať, priblížim na Raskinovom príklade scenára LEKÁR.

Príklad (1)[1]: „Lexikálny scenár LEKÁR"

Subjekt: [Človek] [Dospelá osoba]

---

[1] „>" znamená „v minulosti" a „=" znamená „v súčasnosti"

Činnosť: > Štúdium medicíny
= Prijatie pacientov: pacient prichádza alebo lekár navštevuje pacienta
Lekár počúva sťažnosti
Lekár vyšetruje pacienta
= vyliečenie ochorenia: lekár diagnostikuje ochorenie
Lekár predpisuje (stanovuje) liečbu
= (berie peniaze od pacienta)
Miesto: > Lekárska fakulta
= Nemocnica alebo ordinácia lekára
Čas: >Veľa rokov
= Každý deň
= Okamžite
Podmienky, okolnosti: Fyzický kontakt ([1], 199)

Teraz pristúpim k základnej hypotéze sémantickej teórie založenej na scenári (SSTH)[1], ktorá podľa Raskina znie takto: „Text môže byť charakterizovaný ako text nesúci jeden vtip, ak sú splnené obe z [nasledujúcich] podmienok:

1. text je zlučiteľný, celkom alebo sčasti, s dvoma odlišnými scenármi;
2. dva scenáre, s ktorými je text zlučiteľný, sú protikladné...". ([1], 197)

Predtým, než uvediem konkrétne príklady vtipov, ktoré sa zakladajú na protikladnosti dvoch scenárov, opíšem prostriedky a štruktúru tejto sémantickej teórie. Podľa Raskina sémantická teória musí pozostávať z nasledujúcich (abstraktných) objektov: zo súboru všetkých scenárov dostupných pre hovorcov (s ich prepojeniami) a zo súboru kombinačných pravidiel. Funkciou kombinačných pravidiel je skombinovať všetky možné významy (zmysly) scenárov a vyradiť tie kombinácie, ktoré neumožňujú koherentnú interpretáciu. Kombinácie, ktoré umožňujú koherentnú interpretáciu, sa uchovávajú a spájajú sa s ostatnými úspešnými kombináciami. ([1], 202) „Ak existuje aspoň jedna koherentná, dobre utvorená interpretácia, táto interpretácia daného textu sa stáva oprávneným ‚významom' textu a sémantická teória klasifikuje vetu alebo text ako ‚dobre utvorenú'." ([1], 202 – 203) Sémantická teória humoru predpokladá prístup ku kompletnej séman-

[1] Ďalej budem používať skratku anglického názvu „Semantic Script-based Theory of Humour" (SSTH).

tickej sieti jazyka a taktiež použitie kombinačných pravidiel na stanovenie interpretácie textu.

Jedným z najdôležitejších momentov v procese „spracovávania" scenárov je ich prekrývanie sa alebo zhoda. Výraz „prekrývanie sa" používa Attardo v súvislosti s tým, že počas procesu kombinovania scenárov sémantická teória občas naráža na úseky textu, ktoré sú zlučiteľné s viac ako jednou interpretáciou. Prekrývanie sa dvoch scenárov[1] a ich protikladnosť vytvárajú podľa tejto teórie vtip. ([3], 28) Nasledujúci text je príkladom toho, ako môže dôjsť k prekrývaniu sa dvoch scenárov.

Príklad (2):

Anglický biskup dostáva oznam od dedinského farára: „S ľútosťou Vám oznamujem, že moja manželka zomrela. Mohli by ste mi poslať náhradu na víkend?"

V tomto príklade obe interpretácie (náhrada jeho manželky a náhrada jeho samého) sú úplne zlučiteľné s textom, pričom sú zároveň aj protikladné, a to vytvára vtip. ([3], 28) Po nasledujúcom príklade ukážem, v akom zmysle môžu byť dva scenáre protikladné.

Príklad (3):

Astmatický pacient zašepká: „Je pán lekár doma?"

„Nie" – odpovie pošepky mladá a krásna žena lekára a dodá: „Poďte ďalej."

Teraz stručne opíšem, ako prebieha porozumenie vtipu, ktoré súvisí s prepínaním z jedného scenára na druhý. Pri snahe porozumieť vtipu sa snažíme aktivovať všetky scenáre, ktoré sú opísané vo vtipe. Vtipy založené na dvoch odlišných scenároch, ktoré sú úplne kompatibilné s textom, zahŕňajú pointu, ktorú väčšinou predstavuje posledná veta (v angličtine „punch line"). Práve táto pointa (v príklade (3) je to veta „Poďte ďalej.") nám umožňuje vytvoriť novú interpretáciu textu (alternatívnu interpretáciu), pričom na začiatku prichádzala do úvahy len jedna interpretácia. Ak teda vnímame text ako humorný, vnímame ho tak najmä vďaka nepredvídateľnému druhému scenáru, ktorý je v istom zmysle protikladný k prvému vytvorenému scenáru.

---

[1] Podľa Attarda prekrývanie sa dvoch scenárov môže byť úplné alebo čiastočné (ak je úplné, text ako celok je zlučiteľný s oboma scenármi; ak je čiastočné, niektoré časti textu alebo niektoré detaily nebudú zlučiteľné s tým či oným scenárom) ([1], 203).

Vo všeobecnosti existujú tri základné spôsoby, akými si môžu scenáre protirečiť. Prvú triedu predstavuje protirečenie „aktuálne verzus neaktuálne“, druhú „normálne verzus nenormálne“ a tretiu „možné verzus nemožné“. ([2], 90) Attardo uvádza, že všetky tri spôsoby sú vlastne prípadmi základného protikladu medzi reálnymi a nereálnymi (fiktívnymi) situáciami v texte[1]. ([1], 204) V príklade (3) uvažujeme o dvoch možných scenároch (mileneckom a nemileneckom, ktorý súvisí s pacientovým úmyslom vyliečiť sa z choroby), ktoré sú navzájom protikladné.

Prelínanie sa scenárov sa dá vysvetliť aj ako viacznačnosť textu a v rámci nej aj ako viacznačnosť niektorých slov alebo častí textu. Viacznačnosť textu vzniká vtedy, keď určitý výrok alebo príbeh má viac ako len jeden možný význam. Tejto otázke sa venuje aj John Allen Paulos vo svojej knihe *Matematics and Humor*. Podľa neho vtip môže byť považovaný za druh štruktúrovanej dvojznačnosti, kde pointa vtipu prináša postačujúce informácie na vyjasnenie toho, že zamýšľaným významom vtipu je druhý význam (ktorý je väčšinou na začiatku vtipu skrytý). ([4], 84 – 85) Určitý druh nejednoznačnosti vyplýva aj zo štruktúry vety (z usporiadania slov). Paulos uvádza nasledujúci príklad: Niekto sa opýta farmára, ako dlho sa môžu kravy dojiť (How long cows should be milked?) a farmár na to odpovie „Rovnako ako krátke“. Tento vtip je príkladom slovnej hračky alebo tzv. verbálneho humoru[2], ktorý sa nedá do iného jazyka preložiť tak, aby sa zachovala dvojznačnosť vety. V anglickej verzii však „how long cows“ pripúšťa dve interpretácie, jednou je „(how long) cows“ (ako dlho kravy) a druhou je „how (long cows)“ (aké dlhé kravy). ([4], 65)

Pokladám za dôležité pripomenúť, že prekrývanie sa dvoch scenárov ešte nemusí znamenať, že ide o humorný text. O tom svedčia aj texty, v ktorých dochádza k prekrývaniu sa scenárov v dôsledku spomenutej dvojznačnosti v texte alebo v dôsledku použitej metafory, ale tieto texty nemusia byť vtipné. To znamená, že môžu byť vtipné, ale nie za každých okolností.

---

[1] Samozrejme, všetky tieto triedy protikladnosti sa môžu na konkrétnejšej úrovni prejaviť v podobe dvojíc „dobrý verzus zlý“, „slušný verzus neslušný“, „život verzus smrť“ a pod. ([2], 90)

[2] Pod verbálnym humorom sa obyčajne chápe slovne vyjadrený humor, závisiaci od konkrétnych vlastností daného jazyka, preto sa nedá priamo preložiť do iného jazyka. Opačným druhom je tzv. referenčný humor, v ktorom je podstatný predovšetkým obsah. Je preložiteľný do iného jazyka. ([5], 223 – 224)

„Nevtipnosť“ týchto textov vyplýva z toho, že nie je splnená druhá nevyhnutná a postačujúca podmienka, ktorá bola stanovená v SSTH. Druhá podmienka totiž hovorí o tom, že dva scenáre, s ktorými je text zlučiteľný, majú byť protikladné. ([1], 203 – 204) Bolo by možné sproblematizovať, či sú tieto dve podmienky nevyhnutné a postačujúce.

Dalo by sa zhrnúť, že SSTH sa zakladá na prelínaní sa a protikladnosti dvoch scenárov (interpretácií), ktoré sú čiastočne alebo úplne kompatibilné s textom. Tento text je na jednej strane závislý od viet, ktoré sú vyslovené (alebo napísané v texte) a na druhej strane od množstva informácií, ktoré sú v texte zamlčané. Tieto zamlčané informácie si však vieme domyslieť na základe predchádzajúcich skúseností, na základe poznania opakujúcich sa faktov vo svete a ich vzťahov. Naša schopnosť podať nejaké interpretácie daného textu závisí teda vo veľkej miere aj od predošlej štruktúry poznatkov. Tieto štruktúry fungujú ako vzory, pre ktoré sa používa všeobecný termín „schéma“ alebo aj „rámec“.[1] Schémy predstavujú predchádzajúce štruktúry poznatkov v pamäti. ([6], 85 – 86) V tomto zmysle môžeme „scenáre“ (predstavené Schankom, Abelsonom, Raskinom, Attardom a ostatnými) považovať za analogické s Griceovými východiskovými poznatkami („backgroung knowledge“). Scenáre predstavujú dynamickejšie typy schém, ktoré zahrnujú aj sledy udalostí (scenár LEKÁR, REŠTAURÁCIA, atď.) Dôležité je, že naše scenáre alebo schémy sú kultúrne determinované.[2] Preto pre porozumenie niektorých výpovedí je potrebné poznať aj isté zvyky a vzory správania v konkrétnej kultúre, prípadne ich absenciu (napr. pravidiel etikety).

Na záver chcem pripomenúť jednu dôležitú vec. Ak sa má vytvoriť komplexná teória verbálneho humoru, nemalo by sa prehliadať, že pri porozumení humorného textu (či už hovoreného alebo písaného) spracúvame výpovede hovorcov, nie abstraktne chápané vety. To znamená, že takáto teória si nevystačí len s význammi (scenármi a ich prepojeniami), ale potrebuje zahrnúť aj iné informácie, ktoré nie sú súčasťou takto chápanej sémantiky. Je pravda, že ak nejaká teória humoru pracuje s pojmom „scenára“, pri interpretácii humorného textu sa môže odvolávať nielen na explicitné časti textu,

---

[1] Ak sa istý stály vzor pridá do schémy, hovorí sa o „rámci“, ktorý zdieľa každý člen nejakej sociálnej skupiny. ([6], 86)

[2] Existujú aj špeciálne scenáre spojené s niektorými národmi alebo skupinou obyvateľstva, napr. scenár, ktorý (nepravdivo) spája nerozumnosť s blondínkami, scenár o lenivých a zbabelých Talianoch, scenár o skúpych Židoch, atď.

ale aj na implicitné. Neberie však do úvahy niektoré pragmatické faktory, ktoré robia analýzu (nielen) humorných výpovedí kompletnou. Takýmito faktormi sú predovšetkým úmysel hovorcu, celková situácia, naratívna stratégia, jazykové prostriedky (použitie synoným, iných syntaktických konštrukcií) a pod. Väčšinu z uvedených faktorov analýzy humorných textov zahrnuli Raskin a Attardo do „všeobecnej teórie verbálneho humoru", ktorú vypracovali ako revíziu SSTH roku 1991.

Literatúra

[1] ATTARDO, S.: *Linguistic Theories of Humor*. Mouton de Gruyter, 1994.
[2] MARTIN, R. A.: *The Psychology of Humor*. An Integrative Approach. Academic Press, 2007.
[3] PARTINGTON, A.: *The Linguistics of Laughter*. Routledge, 2006.
[4] PAULOS, J. A.: *Matematics and Humor*. The University of Chicago Press, 1980.
[5] RITCHIE, G.: *The Linguistic Analysis of Jokes*. Routledge, 2004.
[6] YULE, G.: *Pragmatics*. Oxford University Press, 1996.

Mária Sačková
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
maria.sackova@gmail.com

Sekcia 4

Problém reality v slovenskej, českej a poľskej filozofii

Problém ontologického a noetického realizmu v starších dejinách slovenskej filozofie

Teodor Münz

Das Problem des ontologischen und noetischen Realismus in der älteren Geschichte der slowakischen Philosophie
Die ältere slowakische Philosophie anerkannte eine unabhängige und erkennbare Existenz der äusseren Realität und zwar aus geligiösen Gründen. Wäre sie nicht erkennbar, Gott würde ein Lügner, weil er sie uns zur Benutzung gegeben hat. Nur bei einem späteren, aufklärerischen Kantianer wurde sie zum unerkennbaren Ding an sich. Auch der ontologische Status dieser Realität hat sich mit der Zeit geändert, aber sie war ständig von Gott abhängig. Dieser religiöse Standpunkt wurde nach einigen Jahrhunderten geschwächt.

Vo svojom príspevku chcem povedať niekoľko slov o tom, ako naši filozofi začiatkom novoveku chápali poznávanie vo vzťahu k nezávislej vonkajšej skutočnosti, teda, povedané staršou terminológiou, ako chápali vzájomný vzťah subjektu a objektu. Ďalej, aký bol charakter tohto objektu, aký mal vzťah k nadradenému, primárnemu objektu: k Bohu, prípadne, aký bol vzťah Boha k svetu, aký bol charakter tohto Boha, podstata a miera jeho poznateľnosti.[1]

Išlo tu teda o nábožensko-filozofickú problematiku a v našej staršej filozofii bol hlavný dôvod toho jasný. Nezávislú existenciu objektu uznával totiž zdravý rozum, potvrdzovala ju každodenná skúsenosť a po ontologickej stránke ju podopieral predovšetkým náboženský postoj našich filozofov. Azda až do vzniku prvej Československej republiky a do založenia Univerzity Komenského v Bratislave prevažnú časť našich filozofov tvorili kňazi, ktorých ontológia a noetika sa opierala o biblický názor o stvorení sveta a odovzdaní ho človeku do používania. Podľa neho svet stvoril večný Boh, a to ešte pred stvorením človeka, čiže objekt existoval ešte pred subjektom a je na ňom nezávislý. Navyše objekt je aj poznateľný, čo vyplýva už z toho, že ho človek dostal do používania. V opačnom prípade by Boh človeka klamal, čo nie je možné, tvrdil ešte aj Descartes.

Objekt, prírodu, človek používa na svoj prospech, z čoho vyplýva, že ju aj poznáva, hoci nie v zmysle naivného realizmu. Tu už našich filozofov

[1] Budem sa tu opierať aj o svoje skoršie publikované texty (pozri najmä: [2], [3], [4], [5]).

ovplyvňovali rôzne novoveké noetické prúdy, ku ktorým sa prikláňali, alebo ich kritizovali. V tejto súvislosti mali totiž voľnejšiu ruku, lebo Biblia sa noetikou a ontológiou nezapodieva. Išlo predovšetkým o to, aby sa nespreneverili jej základným tézam. No pritom všetkom vývojom dochádzalo aj u nich k rôznym noetickým i ontologickým pohybom, úchylkám i stretom, až napokon nábožensko-teologické uvažovanie vo filozofii oslablo a stratilo význam.

Poznanie má svoje špecifiká, významné pre noetiku – spomeňme si na baconovsko-bayerovské idoly, ktorými sa u nás začala novoveká kritika špecifík subjektu – , nie však až také veľké, že by objekt, prírodu a človeka celkom zastierali. Preto je podľa názoru našich starších filozofov po ich korigovaní alebo odstránení poznateľná aj pravda, hovoriaca ako sa majú veci samy osebe. Poznáva ju predovšetkým veda, ktorá ju formuluje rozumom. Ani zmysly neklamú rozum, ale klame sa sám, keď zle hodnotí vnemy, čo sa však dá opraviť.

Toto boli akési hradby, ktorými sa naši starší autori bránili proti možnému noetickému skepticizmu, agnosticizmu a subjektívnemu idealizmu, lebo v 17. a 18. storočí sa teória poznania už rozbiehala rôznymi smermi. Rovnako aj ontológia. Bol tu už Descartov skepticizmus, hoci len metodický, bola tu jeho ontologická mechanistická koncepcia sveta, bol tu Malebranchov panenteizmus a okazionalizmus s neortodoxnými špekuláciami o Bohu a o človeku v ňom, bol tu Berkeleyho subjektívny idealizmus, v ktorom hmota zmizla, Spinozov panteizmus, v ktorom Boh bol totožný s prírodou, Leibnizov špecifický panteizmus, v ktorom hmotu tvorili len konfúzne predstavy subjektu a napokon aj Kantov noetický agnosticizmus a jeho zrušenie metafyziky a teológie ako vied.

Proti všetkým týmto autorom vystupovali z ortodoxných pozícií najmä profesori trnavskej univerzity v 17. a 18. storočí, jezuiti, novoscholastici riadiaci sa metafyzikou a noetickým empirizmom Tomáša Akvinského a Aristotela. V empirizme ich podporili aj Gassendiho a Lockove názory. Duša je podľa nich pri narodení tabula rasa, všetky poznatky a idey získavame bezprostrednou či sprostredkovanou, vonkajšou či vnútornou skúsenosťou, čiže sme jednoznačne odkázaní na nezávislý objekt, a to aj pokiaľ ide o poznávanie Boha, ktorého idea nie je vrodená, ale rozumom vyvodená zo skúsenosti a v Biblii skonkrétnená zjavením. Keby bola totiž vrodená, ako tvrdil Descartes a niektorí deisti a racionalisti, neboli by potrební na oboznamovanie ľudí s Bohom kňazi a ani biblické zjavenie. Preto aj empirik Bacon našiel už na Prešovskej škole v 17. storočí pozitívnu odozvu u Bayera, ktorú posilnil aj jeho kolega Caban, podľa ktorého je „skúsenosť základom

celej filozofie.“ Baconov mladší súčasník racionalista Descartes nenašiel u nás ani zďaleka takú odozvu, a to nielen na Prešovskej škole, ale ani na trnavskej univerzite, hoci Bacon našiel ohlas aj tu. Aj Descartovej metodickej skepsy sa viacerí obávali, lebo by vraj mohla ústiť do agnosticizmu.

Naši empirici boli teda proti racionalizmu a nepomohlo ani to, že podľa neho apriórne, večné pravdy pochádzajú od Boha. Trnavský profesor Tapolcsáni v roku 1706 odsúdil z hľadiska ortodoxie viacero bodov Descartovej filozofie a vyhlásil, že za jeho mechanistickým názorom, že svet sa podobá stroju, ktorý beží sám, sa skrýva nehanebný ateizmus. Fakticky u Descarta Boh svet už neriadil, ale dodával mu zvonku svojou súbežnosťou s ním pohybovú energiu.

Svet sa začínal v mechanicizme a deizme od Boha odpútavať.

Descartov mechanicizmus bol však predzvesťou špeciálneho deizmu, ktorý si neskorší trnavskí filozofi už osvojili, ba možno, že aj sami vytvorili. Boh podľa neho stvoril svet, naplánoval dopredu všetky, aj náboženské udalosti, zázraky, úspešné modlitby, odvrátenie prírodných katastrof, atď. a potom sa oň už nestaral. Dualizmus bol teda zachovaný, náboženstvo bolo rešpektované, no Boh už nebol spätý so svetom bezprostredne. Deizmus potom získal svetskejšiu formu v osvietenstve.

Niektorí trnavskí autori sa ostro obracali proti Malebranchovi a Berkeleymu. Zo stanoviska týchto filozofov podľa Malebranchovej a Berkeleyho filozofie Boh nás vlastne klame, lebo my ako jeho časti participujeme na jeho vlastnom poznaní, ktoré je len duchovné, ideové, pričom si len myslíme, že za ním je hmotný svet. Malebranche ešte existenciu hmotného sveta uznával, no my ho vraj priamo nepoznávame, lebo sú nám dané len jeho idey o tomto svete. Navyše podľa Malebrancha máme aj vrodené idey, vrodené pravdy, a to logické, matematické a morálne. Berkeley existenciu hmotného sveta už neuznával, hmota pre neho zmizla a zostali len Božie idey, na ktorých participujeme. To všetko bolo pre trnavských filozofov neprijateľné. „Neopodstatnené, ba škodlivé sú… náreky, ktoré sa sťažujú, že o prírodných veciach nemôžeme nič vedieť. Kto by sa totiž mohol domnievať, že tvorca vecí nám dal zmysly a rozum, ktorými poznávame veci pre budúci úžitok, že ich aj ako sa patrí spravuje, no pritom nám nedal toľko istoty, koľko treba, aby sme ich spoznali?“, pýta sa za všetkých svojich kolegov trnavský profesor Kéri, zakladateľ noetiky ako samostatnej disciplíny na trnavskej univerzite ([1], 40 – 41).

Jeden z posledných a aj popredných profesorov trnavskej univerzity Ján Babtista Horvát stihol reagovať ešte aj na Kantovu *Kritiku čistého rozumu* a kritizovať jeho agnosticizmus z dôsledných empiristických pozícií. Napísal proti nemu celú knihu, *Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela Kritika čistého rozumu* (1797), kde pozoruhodnou analýzou kritizuje všetko, čím Kant ohrozil dovtedajšie pozície teológie a filozofie vôbec: nepoznateľnosť veci osebe, apriorizmus, zrušenie dovtedajšej metafyziky a teológie, vyvrátenie dôkazov existencie Boha. Podľa Horváta Kantov systém je „celý vybudovaný na piesku" a Horvát sa pokúša zrútiť ho na základe starej známej tézy: Nič nie je v rozume, čo nebolo predtým v zmysloch.

Cenné je na týchto autoroch to, že popri teologickej argumentácii uvádzali aj empirickú, logickú a inú, ktorou sa predovšetkým snažili vyvrátiť kritizovaného autora.

Trnavská univerzita trvala na našom území 142 rokov a za ten čas prešla veľkými ideovými zmenami. Paralelne s ňou sa našom území v 18. storočí už rozvíjala a koncom storočia zmohutnela nová filozofická orientácia, osvietenstvo, ktoré sa v nejednej súvislosti postavilo aj proti mysleniu scholastiky a novšej scholastiky, hoci u nás ku konfliktom nedošlo a každá táto vetva sa rozvíjala samostatne, ba akoby jedna o druhej ani nevedela. Na príčine bolo dozaista aj to, že trnavskí profesori boli katolíci a osvietenci prevažne evanjelici, čo u nás vtedy zavážilo. Z hľadiska našej témy došlo tiež k určitým zmenám. Noetické a ontologické orientácie sa čiastočne od ortodoxie uvoľnili, jazyk, terminológia sa čiastočne zmenili, no realistické postoje v oboch týchto disciplínach sa snažili uchovať, ba vynorili sa aj obvinenia z kacírstva a ateizmu.

Tak podľa Mateja Bela, jedného z predchodcov nášho osvietenstva, Boh je mimo sveta a Spinozov panteizmus je ateizmus, ako aj pre trnavských profesorov, ktorí Spinozu odsúdili ako bezbožníka a nevenovali mu zvláštnu pozornosť. No kacírsky panteizmus sa k nám už tlačil, a to v podobe špecifického, ale okliešteného leibnizovského panteizmu, ktorý sa prejavil u kňaza a básnika Augustína Doležala. Nehovoril o monádach, ale o podstatách, čo napokon bolo v súlade s Leibnizom, a nehovoril ani o tom, že podstaty vznikajú výronom z podstaty podstát – z Boha. Podľa Doležala ich Boh stvoril, pred nimi nebolo nič, ani čas. A stvoril ich „svojou silnou pravicou", ako hovorí. Hmota ako taká však u Leibniza a aj u Doležala zmizla, nahradili ju konfúzne predstavy duchovných podstát. Celý svet bol teda v rôznych stupňoch živý, samohybný, lebo podstaty ako duchovné boli živé, protiklad ducha a hmoty sa stratil.

To všetko boli nové, kacírske názory, proti ktorým a iným vystupovali v polemike proti Leibnizovi už trnavskí profesori. Doležal tak navodil v našej filozofii, ak nie leibnizovský panteizmus, tak aspoň určitý ontologický monizmus, a to Boha a sveta, ktorý už mal snahu udržať sa, hoci mal aj kritikov a protivníkov.

Keď však vystúpil Doležal, propagoval sa u nás už aj jeho žiak Wolff, o ktorom je známe, že bol ovplyvnený aj Spinozom a ktorého nasledovníkom bol u nás kežmarský a prešovský profesor Ján Karlovský. Aj z jeho názorov vyplýva, že svet je súpodstatný s Bohom, lebo veci sa skladajú z jednoduchých substancií, ktoré však nazýva s Wolffom prírodnými atómami. Sú nerozpriestranené, bez tvaru, veľkosti a častí. Sú teda tiež duchovné a vzájomným zhlukovaním vytvárajú hmotné predmety. Aj Boh je duchovný a od sveta oddelený. Svet stvoril z ničoho, príčina pohybu telies je len v činnosti alebo trpnosti jeho elementov. Boh však dal svetu zákony, ktoré vyjadrujú jeho vôľu, a človek, ktorý ich poslúcha, poslúcha vôľu Božiu, čiže Boha miluje, lebo je jeho zrkadlom.

Súpodstatnosť Boha so svetom teda zachoval po Doležalovi aj Karlovský. Bol deista, svet je stroj, ktorý Boh po stvorení riadi už len dopredu danými zákonmi. Tento deizmus už stratil čisto nábožensko-teologický charakter, aký mal ešte u trnavských filozofov.

Boh sa v názoroch našich autorov svojimi vlastnosťami napriek deistickému dualizmu, zastupovanému u nás viacerými osvietencami, ku svetu neodvratne približoval. Dualizmus sa už prekonával, pripravoval sa monizmus.

Myslenie našich nasledujúcich osvietenských autorov postupne okupoval už Kant, ktorého názory prijímali zo začiatku odmietavo, potom len čiastočne a placho. Išlo predovšetkým o Kantovu noetiku, ktorú bolo ťažké stráviť, pretože odmietala poznateľnosť nezávislého objektu, hoci nie jeho existenciu a subjekt uzatvárala len do neho samého. Človeka urobila noetickým a etickým zákonodarcom sveta i seba samého a otvorene rušila metafyziku a teológiu ako vedy. To bolo primnoho aj na liberálnejších protestantov, ktorí sa napokon chytali Kantovho etického primátu praktického rozumu pred teoretickým, Kantových postulátov existencie Boha a racionálnej viery v neho.

Kantovi čiastoční prívrženci manipulovali zo začiatku ešte aj s Leibnizom. Profesor bratislavského lýcea Štefan Fábry vo svojej metafyzike nadväzuje na Leibnizovu monadológiu a nerozpakuje sa hovoriť už otvorene

o duchovných, samohybných, živých monádach, navzájom od seba nezávislých, determinovaných však predurčenou harmóniou a vznikajúcich neustálym vyžarovaním z Boha. Fábry teda uznáva existenciu nezávislého objektu, ale tvrdí, že poznávame len zmyslové javy o ňom. Snažil sa teda eklekticky, ale nie veľmi šťastne spojiť Kanta s Lebnizom. Naproti tomu Fábryho žiak na bratislavskom lýceu Samuel Žigmondy neprijal Leibnizov emanacionizmus a dokonca upozornil na to, že tento emanacionizmus znamená ateizmus, lebo ak monády vznikajú z Boha, ide tu o panteizmus a panteizmus je ateizmus, ako je to vraj u Spinozu a Schellinga. No aj Žigmondy sa v noetike prihlásil ku Kantovi, hoci ho aj kritizoval, ale v nepodstatných súvislostiach.

Žigmondy už asi nemal odvahu prijať aj Kantovu kritiku dôkazov existencie Boha a Boha spolu s Kantom iba postulovať. Túto odvahu preukázal Gašpar Šulek, člen Učenej spoločnosti malohontskej a profesor bratislavského lýcea, azda posledný a najradikálnejší, hoci tiež svojrázny, slovenský osvietenský kantovec. Prijíma Kantovu noetiku a ešte raz s Kantom vyvracia tri dôkazy existencie Boha: ontologický, kozmologický a fyzikoteologický. Neuspokojuje sa však s tým, že Kant Boha potom z morálnych dôvodov len postuluje, ale chce jeho existenciu zvláštnym spôsobom aj dokázať. Má mu pomôcť takzvaný apagogický dôkaz, o ktorom vedel aj Kant, ale pokladal ho za „skutočný klam" a uznal by vraj len priamy dôkaz. Je to totiž dôkaz nepriamy, vytvorený práve na základe toho, že priame dôkazy existencie Boha nie sú možné. S Bohom sa nestretávame v transcendentne, ale ani v skúsenosti, lebo to neumožňuje ani naša bežná idea o ňom, ktorá hovorí, že je nadzmyslový, neohraničený, nekonečný. Teda práve ten fakt, že sa s ním nikde nestretávame, je dôkazom toho, že existuje.

Šulek nesúhlasí s Kantom ani v tom, že Boha pokladá v noetike len za regulatívnu ideu čistého rozumu, za „niečo", čo nemožno ďalej určovať.

Ani Šuleka tento dôkaz napokon neuspokojuje, prijíma Kantove dôvody teoretického a praktického rozumu jeho existencie a končí vierou, ktorá mu dodáva útechu, že Boh existuje.

Monizmus, ktorý sa v našom osvietenstve plazivo pripravoval, prejavil sa v nasledujúcej epoche, vo filozofii národného obrodenia naplno. Išlo predovšetkým o monizmus Hegelov, hoci nechýbal ani vplyv Fichteho a Schellinga. Hegel opanoval mysle našich obrodencov najviac a nadlho, takmer do konca 19. storočia. Spoločenská a tým aj filozofická problematika sa v prvej polovici 19. storočia zmenila. Ak osvietenci obrodzovali ľud vzdelanostne, teraz už išlo o národ, ktorý obrodenci prebúdzali aj národnostne a chceli prehlbovať jeho národné sebauvedomenie. Hegelova filozofia dejín

im pomáhala k myšlienke prebudenia Slovanov a k slovanskej vzájomnosti, navodenej už Herderom a Kollárom. Ako vieme, Hegel práve Slovanov do svojej filozofie dejín nezahrnul, lebo vraj ešte nevystúpili v rade rozumových foriem, čiže ešte neobohatili svet duchovne, no možno, že sa tak vraj stane v budúcnosti. Toho sa chopili štúrovci a začali uvažovať o úlohe Slovanstva v nasledujúcom historickom období. Hegel hovoril aj o kultúrno-historickej úlohe národov, čo dozaista napomohlo uzákonenie spisovnej slovenčiny ako dôležitého, ak nie najdôležitejšieho kultúrneho prejavu národa, ba Hurban začal rozmýšľať o význame hegelianizmu aj pre povznesenie samých Slovákov.

Tým chcem povedať, že pre obrodencov filozofia tvorila len základný ideový rámec ich snaženia, ktoré patrilo záujmom politickým a národným. Z toho ľahko vyvodíme, že otázka noetického realizmu u nich nehrala zvláštnu úlohu, tento realizmus sa stal samozrejmým a noetika prestala byť zaujímavá. Problémom sa stala ontologická realita, lebo bola totožná s Bohom. Hegel bol idealistický monista a panteista, bytie bolo podľa neho v podstate duchovné, čo by v tom čase tiež už nebola chyba, vadilo však, že jeho Boh bol v podstate filozofickým Bohom, neosobnou podstatou bytia, svetovou ideou, ktorá mala málo spoločného s osobným bohom náboženstva, hoci Hegel tvrdil, že jeho Boh je aj osobný. Ľudovítovi Štúrovi ako svetskému vzdelancovi, hoci veriacemu, to nevadilo, no prekážalo to viacerým jeho prívržencom, kňazom, aj samému Hurbanovi, ktorého záujem o Hegela po čase opadol. Napokon obrodenci iste poznali aj jeho *Fenomenológiu ducha,* v ktorej kresťanstvo kritizuje pre formalizmus a zmyslovú predstavu Boha a kresťanstvo chce prekonať svojou filozofiou, ktorá sa povznáša od predstavy k pojmu. Práve tento pojem štúrovcov rušil, nechceli sa povzniesť k Hegelovej „myšlienke", ako pojem nazývali, a utiekali sa radšej k teistickej viere. Samo Bohdan Hroboň Hegelovu „myšlienku", svetovú ideu výslovne zatratil.

Panteizmus sa však v našej filozofii neudržal a zanikol s odznením národného obrodenia.

Ani v novšej filozofii, povedzme zhruba od začiatku 20. storočia, keď náboženský postoj vo filozofii začal už ochabovať, nevynoril sa u nás autor s vážnymi pochybnosťami o nezávislej existencii objektívnej skutočnosti a jej poznateľnosti. Nevynoril sa u Svätopluka Štúra, ani v rôznych noetickoontologických kolísaniach Igora Hrušovského, tým menej u našich novotomistov za vojnového slovenského štátu a v celej našej povojnovej nábožen-

skej filozofii, od filozofie už oddelenej. Skôr naopak, za slovenského štátu sa stretávame s návratom k naivnému realizmu, ale filozoficky podloženému, zbavenému podľa jeho autora naivnosti, hoci jednoznačne nábožensky motivovanému, a to v Losského intuitívnom realizme. Napokon v druhej polovici tohto storočia u nás vládla ortodoxná marxistická teória odrazu, strážkyňa večnosti, nezávislosti a až zrkadlovo vernej poznateľnosti hmotného objektu.

Literatúra

[1] KERI, F. B.: *Dissertatio physica de corpore generatim, deque opposito eidem vacuo.* Tyrnaviae: t. Acad.1753.
[2] BODNÁR, J. a kol.: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.* Bratislava: Veda 1987.
[3] MÜNZ, T.: Descartes v dejinách slovenskej filozofie. In: Leško, V. (ed.): *Descartes a súčasnosť.* Prešov: FF UPJŠ v Košiciach 1996, s. 98 – 103.
[4] MÜNZ, T.: *Filozofia slovenského osvietenstva.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1961.
[5] MÜNZ, T.: Ohlas Leibnizovej filozofie na trnavskej univerzite a v slovenskom osvietenstve. In: *Filozofia*, XXII, 1967, č. 3, s. 319 – 322.

Príspevok bol vypracovaný v rámci grantového projektu VEGA
č. 2/7156/27

PhDr. Teodor Münz, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
teodor.munz@gmail.com

Fikce a diskurs všenápravy

Jiří Svoboda

Omnia sponte fluant – absit violentia rebus

This conference, considering among others reality and fiction in philosophical discursus, opens up a space for me to bring a reminder of Komensky's vision of "atonement of everything" as a type of thought system. In his theological, philosophical and pedagogical vision Komensky brought a shocking concept of overlapping of human world and eternal world. His vision was scrutinized even inside of his own reformation movement. However his vision was ahead of his time and today after centuries in different historical conditions it is revealing its new dimension.

Hovořit na konferenci, jejíž nosné téma je problém reality a fikce nazírané optikou současné filozofie, o Komenském a jeho všenápravném systému se může zdát na první pohled poněkud mimo téma. Doufám, že jen na první pohled. Komenský totiž vytvořil koncept přerůstání lidského světa do světa věčného, jehož základem je vnímání světa jako celku, vnímání člověka jako aktivní, tvořivé a svobodné bytosti a vnímání společnosti jako společenství lidí a států směřujících k harmonickému životu. Tento jeho koncept byl podroben ostré kritice (ano i posměchu) v jeho vlastním reformačním prostředí, avšak překračuje svoji dobu a v jiných historických podmínkách nabývá po staletích nový rozměr. Je to příklad samostatného života myšlenek překračujících vlastní život jejich autora.

Jen s malou nadsázkou lze, myslím, tvrdit, že Komenský měl tu nehoráznou smůlu, že v obecném povědomí zkameněl jako učitel národů. Jeho ukotvení křesťanského teologa bylo stále nasnadě, přičemž nebylo jednoznačné, jestli mu bylo ku prospěchu či naopak. Jeho filozofie však byla ponechávána stranou a tím byl ponecháván stranou Komenský jako osobnost v celé integritě. Cestu do Evropy mu otevřela *Janua lingvarum reserata*, avšak dříve než navštívil Anglii, kde napsal svoji *Via lucis,* vyšel v této zemi zásluhou Samuela Hartliba *Pansophiae prodromus*. Ve švédských službách i v Uhrách působil především jako reformátor školství, reforma školství už mu však spadala vjedno s reformou světa.

Osudy vnímání myšlenek Komenského v jeho vlasti sdílejí osudy protireformace, v 17. a 18. století jim byla věnována minimální pozornost. Jeho práce, převážně náboženské, začínají vycházet až koncem 18. století. Nejvýz-

namnější je *Labyrint*, který velmi ocenil Josef Dobrovský ([9], 57). Včlenit Komenského komplexně do české duchovní tradice se snažil František Palacký. Byl však v 19. století spíše výjimkou. Tento věk, jak připomíná Josef Zumr, oceňoval v Komenském pedagoga, zapomněl však na Herderův odkaz ke Komenskému, zejména na Komenského přínos k rozvoji humanity ([10], 97).

Podstatná změna přichází s dílem T. G. Masaryka. Ten věnoval Komenského filozofii speciální pozornost už v roce 1889 v cyklu svých univerzitních přednášek z dějin filozofie. Známá je také jeho přednáška z roku 1992 vyšedší následně v Atheneu. Masaryk, který označil Komenského za prvního Panevropana, včlenil českou reformaci, především Jednotu bratrskou a s ní Komenského, do svého konceptu českých dějin jako osnovnou linii probojovávání větší míry humanity a demokracie. A to tak, že například ve Washingtonské deklaraci z roku 1918 prohlašuje náš národ za národ Komenského, který už před třmi sty lety usiloval o tytéž ideály, o které usiluje moderní demokracie nyní. Svým pojetím českých dějin dal Masaryk podnět ke známému sporu o smysl českých dějin, ten však jde mimo rámec našich dnešních poznámek.

Ve století dvacátém se už Komenský těší velké pozornosti jak domácí, tak mezinárodní. Přesto může Robert Kalivoda konstatovat ve druhé polovině tohoto věku, že „vztah mezi pedagogikou a filozofií byl po dlouhá léta zatemňován. Komenského filozofie, která byla označována za teosofii, byla zatlačována do pozadí jako zbytek starého středověkého myšlení“ ([3], 203). Současně ocenil průkopnickou Patočkovu studii o Komenském, která ukázala na sepětí Komenského filozofie a pedagogiky, na novoplatónský základ jeho filozofie i na sepětí jeho filozofie s teologií. Patočka věnoval komplexnímu uchopení Komenského osobnosti dlouhodobou pozornost. Hlubinně v nich odhaluje Komenského cestu od vychovatelství k lidskosti, přes způsoby vědění a pansofii až k všenápravě ([6)], 359). Když Patočka vytyčoval hlavní úkoly při studiu Komenského a jeho vřazení do myšlenkového dědictví naší doby, ocenil zejména komplexnost Komenského myslitelské osobnosti. „Komenského pedagogika je od filozofie neodlučitelná. Je vlastně pouhou součástí jeho filozofické koncepce člověka, lidské společnosti a dějin, které opět nelze odtrhovat od jeho filozoficky propracovaného univerza. Je možno říci, že Komenského koncepce člověka a jeho funkce v celku světa, funkce nápravy a harmonického uspořádání lidských věcí a vztahů na základě univerzálního osvícení je tím, čím se jeho filozofie odlišuje od všech ostatních starších i soudobých filosofémat“ ([7], 536). Komenského filozofie

je ovlivněna renesančním novoplatonismem. Jako završení renesančního novoplatonismu ji charakterizuje ve své práci *Poselství J. A. Komenského současné Evropě* přední český komeniolog Pavel Floss. Ve svém hutném úvodu k četbě vybraných Komenského textů zde vyjádřil podstatné výsledky svého vnímání Komenského myšlenkového odkazu. V jeho triadickém systému vyzdvihuje mimo jiné pojetí dějin, podle něhož se lidstvo díky reformě vědění, politiky a náboženství vrátí k prvotní ztracené dokonalosti ([1], 19).

Komenského ascendenční linie novoplatonismu je založena na vnímání světa jako rozvinutí Boha a na úkolu člověka v něm. Komenský věří v to, že účast člověka na všenápravném konceptu, který rozpracoval v *Konzultaci,* umožní příchod sedmého věku. Utopickým základem Komenského konceptu se zabýval Stanislav Sousedík a srovnával ho s Augustinovou *De civitate Dei.* Zatímco Augustin je přesvědčen, že profánní dějiny nemají žádný sobě imanentní cíl, Komenský ho předpokládá. Je to jeho idea světla, která umožňuje díky lidskému vědění i přes různé výkyvy dosáhnout toho, že lidské dějiny dojdou svého vrcholu, stavu dokonalosti, jak to odpovídá sedmému tisíciletí v chiliastické tradici ([8], 54). Sousedík rozlišuje mezi tzv. utopiemi vertikálními a horizontálními. Zatímco vertikální jsou společensky kritické, líčí dokonalou společnost, avšak nelze je prostorově umístit, horizontální utopie přesahují z utopické polohy do času a do budoucnosti. To je podle Sousedíka Komenského utopie.

Také Kalivoda oceňuje vzestupnou novoplatónskou linii, v níž chiliasmus dostává díky novoplatonismu hluboce promyšlený, kultivovaný systém. Kalivoda zdůrazňuje, že v případě Komenského konceptu nastolení říše Kristovy nejde o fatalistický zásah Boží, ale o vzdělávací a výchovnou sílu člověka, a jeho chiliasmus považuje za antiutopický ([3], 205). V této souvislosti se zmiňuje o tom, že Komenského zbožštění světa lze považovat za sekularizaci Boha. To je teze, se kterou lze přinejmenším diskutovat. Jinak to vidí např. Pavel Floss. „Svět je po božském kreativním impulzu“, říká Floss, „u Komenského schopen samorozvoje proto, že je dokonalým dílem Božím. Komenského pojetí přírody není procesem sekularizace, nýbrž divinizace“ ([1], 21). Jsem toho názoru, že Flossův náhled odpovídá Komenského ukotvení jako jednoty teologa, pedagoga a filozofa, tato poloha úvah by však vyžadovala samostatnou diskusi.

Co tedy s Komenského vizemi a jejich vztahem k realitě. Vrcholným dílem tohoto českého myslitele evropského formátu je Konzultace – *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica.* Komenský v něm v sedmi

dílech vykládá svoji představu o světě a místu člověka v něm. Možná nejzajímavější je šestý díl, *Panorthosia,*tedy *Všenáprava.* V šestnácté kapitole zde Komenský pojednává o univerzálním pojítku vzdělanců, tedy o Sboru světla (Colegiium lucis), v kapitole sedmnácté o univerzálním pojítku států, tedy o Mírovém soudu (Dicasterium pacis), a v kapitole osmnácté o univerzálním pojítku církví, tedy o Světové konzistoři (Konsistorium sanctitatis). To jsou tři vrcholné instituce, které mají podle Komenského, tedy podle muže, který ve svém životě zažil tolik osobních i společenských dramat, tolik osobního i obecně lidského utrpení, tento lidský svět napravit. Nechci zde hrát lacinou hru se slovy, ale v souvislosti s tématem „racionalita a fikce" lze říct, že Komenského racionalita vyrůstá z iracionality jeho doby. A chtějíc ji uspořádat do racionální podoby, překračuje ji a stává se (ve své době) fikcí. Děkuji zde profesoru Leškovi za dotaz, který měl v diskusi k mému vystoupení. Otázka, zdali u Komenského šlo o racionalitu či o fikci, sama o sobě ukázala na to, kde hledat odpověď.

Komenský jako komplexní osobnost, tedy jako jednota teologa, pedagoga a filozofa, zůstal svými současníky většinově nepochopen. Jeho filozofie šla mimo hlavní trendy evropského novověku. Když se se svými všenápravnými myšlenkami svěřil kancléři Oxestiernovi, tedy jednomu z nejmocnějších mužů tehdejší Evropy, byl vyslyšen. V jeho vlastním reformačním prostředí musel narazit už svým pojetím lidské svobody. „Naprosto tedy musíme směřovat k tomu, aby se lidskému pokolení vrátila svoboda myšlenková, svoboda náboženská a svoboda občanská. Svoboda, tvrdím, je nejskvělejší lidský statek, stvořený spolu s člověkem a od něho neodlučitelný, pokud není člověku souzeno zahynout… Uveďme tedy člověka, pokud možno, na svobodu! osvobozujíce jej od všech možných dogmat, kultů a poslušnost." ([4], 118 – 119) Komenský zde opouští tradiční reformační bázi pojímání člověka jako hříšného a nesvobodného (o lidské svobodě se vášnivě přeli už Erasmus s Lutherem a Komenský je tu na straně Erasmově). Lidská schopnost zlepšit sebe i svět je v rozporu s ústředním reformačním principem sola fide, sola gratia.

V polovině padesátých let 17. století vyšla v Holandsku vedle prvních dvou dílů Konzultace také část *Všenápapravy.* Komenský v ní mimo jiné velmi odvážně navrhuje ekumenické řešení sporů o základní nauky reformačních církví. Neváhal velikány reformační tradice kritizovat pro parciálnost jejich myšlenek. V čem je nedostatek dosavadní reformace, ptá se Komenský a odpovídá. „Ohnivěji začal napravovat Hus. Ale co? Hlavně světskou vládu ve věcech duchovních. Co Luther? Hlavně učení o článku o ospravedlnění a

co s tím souvisí:, zapomněl však na církevní kázeň jako na protijed, aby učení evangelia nepřišlo v zneužívání. Co jeho následovník Kalvín? Hlavně článek o večeři Páně a pověrečné obřady zbylé po papežství." ([4], 218] V Komenském se zde jistě ozývá ekumenismus, který byl vlastní Jednotě usilující o spolupráci se silnějšími reformačními směry světovými (i když příklon ke kalvinismu v ní nakonec zvítězil). Ve svých úvahách o nutnosti ekumenického vnímání křesťanství jde Komenský tak daleko, že základní rozpory mezi reformačními církvemi podřizuje v zásadě rozhodčí autoritě vnitřně opravdového prožitku víry ([4], 99 an). Ve druhé kapitole se jasně vyslovuje pro směřování lidstva k harmonickému uspořádání, k překonání všech rozepří, válek a náboženských nesnášenlivostí ([4], 27). Jedním z velkých a upřímných zastánců Komenského v Holandsku byl profesor univerzity v Groningenu, Samuel Maresius. Poté, co se seznámil s *Všenápravou* (jeho kritice neušla ani *Panaugia, Pansophia* a *Panglotia*), nerozpakoval se však Komenského dílo označit za šarlatánství a Komenského samotného za senilního starce (senex delirius). Stalo se tak sice v souvislosti s diskusemi o narůstajícím chiliasmu francouzských hugenotů pobývajících v Holandsku, který byl nepříznivě vnímán. To však nic nemění na příkrosti a hořkosti tohoto odsudku Komenského opravného díla, který jeho autora hluboce ranil ([5], 20 an). Komenského přesvědčení, že člověk nemůže myslet jen na svůj hřích a pád, ale musí vědět též o svém povznesení, nebylo v jeho vlastním prostředí přijato. Otakar A. Funda v této souvislosti hovoří o Komenském jako o teologovi, který vlastně není reformačním teologem. ([2], 27 an).

Vraťme se ještě jednou k myšlenkám Pavla Flosse. Ten v podmínkách procesu sjednocující se Evropy připomíná Komenského panevropanství a neváhá aktualizovat pro dnešek ani jeho pojetí univerza jako vzájemně propojeného celku. „Kdyby tak ekologičtí filozofové 20. století (například Capra)", říká Floss, „znali Komenského, jistě by v něm viděli svého předchůdce. Určitě by též konstatovali, že Jan Amos patřil v 17. století k těm, kteří vytvářeli již tehdy ideovou alternativu vůči militantnímu a zmocňovatelskému pojetí vědy" ([1], 16). Rozvíjení těchto úvah ponecháme příštím diskusím. Ještě jeden návrat bych však chtěl podniknout. A to k mottu, které jsem uvedl hned v úvodu tohoto příspěvku. *Omnia sponte fluant – absit violentia rebus*, což bývá překládáno jako *Všechno ať volně plyne, ať od věcí odstoupí nátlak*. Je podle mého soudu hutným vyjádřením Komenského víry ve svobodný a žádnými dogmaty neomezovaný život člověka, jak to vyjádřil ve své Všenápravě. Ještě stále je to fikce, ale takovými fikcemi jsou vyznačovány cesty lidí.

Literatura

[1] FLOSS, P.: *Poselství J. A. Komenského současné Evropě*. Brno: Soliton 2005.
[2] FUNDA, O. A.: *Nedělitelnost Komenského jako pedagoga a teologa*. In: *Filosofický časopis* XL, 1992, č. 1.
[3] KALIVODA, R: *Husitská epocha a Jan Amos Komenský*. Praha: Odeon 1992.
[4] KOMENSKÝ, J. A.: *V šenáprava*. Brno: Soliton 2008.
[5] MOLNÁR, A.: *Trýzeň úkolu změnit svět k lepšímu, Jan Amos Komenský o sobě*. Praha: Odeon 1987.
[6] PATOČKA, J.: *Komeniologická studia* II. Praha: Oikoynmenh 1998.
[7] PATOČKA, J.: *Komeniologická studia* III. Praha: Oikoynmenh 2003.
[8] SOUSEDÍK, S.: *Místo Komenského „Obecné porady" v dějinách novověkých utopií*. In: Filosofický časopis XL, 1992, č. 1.
[9] URBÁNEK, V.: *K otázce zájmu o Komenského a jeho dílo v Čechách v 17. a 18. století*. In: Filosofický časopis XL, 1992, č. 1.
[10] ZUMR, J.: *Komenský a Masaryk*. In: Filosofický časopis XL, 1992, č. 1.

PhDr. Jiří Svoboda, CSc.
Katedra filozofie FF MU Brno
Arna Nováka 1
602 00 Brno
jirisv@phil.muni.cz

Otázka reálnosti „ekologického problému“ v novější slovenské filosofii[1]

Petr Jemelka

The Issue of „Ecological Problem“ Objectivity in Recent Slovakian Philosophy

The text is contribution to the historiography of Slovakian philosophy with a view to the era of sc. Real socialism. It proceeds from a comparation of chosen concrete texts, which was thematically oriented to a reflexion of reference of civilization an nature.

We find here opinion, which warns of a consequence of real environmental problems but the point of a view setting these problems up for fiction, established on non-scientifical or inimical ideological positions too.

„Zdálo se, že zavodnění Sahary a vpuštění vod Středozemního moře do turbin elektráren je dílo, které na dlouhou dobu zůstane nepředstiženo, ale hned následujícího roku byly zahájeny práce na projektu tak nesrovnatelně odvážném, že zastínil dokonce i Gibraltarsko-africký hydroenergetický kombinát. Mezinárodní ústav pro řízení podnebí přešel od řízení dešťových mraků a přemisťování vzdušných mas k přímému útoku na největšího nepřítele lidstva – mráz, který po stamilióny let vládl v oblasti zemských pólů. Věčné ledy, pokrývající šestý díl světa ... měly jednou provždy zmizet.“[2]

Tato ukázka z pera klasika světové sci-fi chce nejen navodit spojení s tématem konference, ale také připomenout atmosféru doby, které si budeme všímat v tomto příspěvku. Chceme se totiž v souvislosti s prací na dějinách slovenského filosofického myšlení vydat do doby tzv. normalizace (reálného socialismu), abychom se pokusili zhodnotit tehdejší podobu reflexe environmentální problematiky. Uvedená ukázka spadá ovšem svým vznikem do staršího období (padesátá léta), které jsme již částečně analyzovali dříve (Sirácky). Ona atmosféra velkých budovatelských projektů však přetrvala i

---

[1] Text je součástí řešení projektu VEGA 1/0290/08 *Environmentalizmus a Slovenská filozofia.*

[2] Viz ([5], 19). Podobnou myšlenku nalezneme (ovšem ve značně skromnější podobě) v pozdním Verneově románu Zatopená Sahara (*L' invasion de la mer*, 1905, česky 1908). Naopak podobně globální projekt s obdobným cílem úpravy klimatu celé planety nastínil starší fantastický román. J.J. Astora IV. Zasadil přibližně do naší doby realizaci projektu změny těžiště planety a tedy i sklonu zemské osy cestou přesunu oceánských vod. Jedná se o knihu Jinými světy (*A Journey in Other Worlds*) z roku 1894 (česky 1896).

nadále a poznamenala také období, které chceme zkoumat nyní. Neusilujeme tu však o vyčerpávající referenci o autorech a pracích, ale spíše se pokusíme naznačit jistou typologii přístupu k uvedené problematice.[1]

Za východisko tu považujme otázku samotného uznání reálnosti „ekologického problému" jako charakteristiky doby a technologické praxe. Nevystačíme však s pouhým vágním či intuitivním vymezením tohoto problému, neboť bychom nemohli dospět k určitějším závěrům o kvalitě jeho reflexe u zkoumaných autorů. Velmi snadno totiž zjistíme, že na úrovni nekonkrétní verbální estetické či morální formulace je závažnost „ekologie" univerzálně formálně uznávána i užívána k ideologickým účelům. Pokud budeme ovšem souhrnné označení „ekologický problém" chápat jako zásadní disproporci mezi lidskými nároky a kapacitou (kvantitativní i kvalitativní) přírodních zdrojů, pak se nám může podařit vystopovat závažné rozdíly v přístupu jednotlivých autorů.

Samozřejmě si musíme uvědomit, že samotný vznik environmentální perspektivy v našem i zahraničním teoretickém myšlení má svoji historii a jeho rozvoj se váže na postupné rozrůstající se vnímání problémů moderní civilizace – zhruba od druhé poloviny šedesátých let minulého století. V našem domácím prostředí lze považovat za významný podnět z oné doby studii Civilizace na rozcestí[2], přinášející faktograficky podloženou kritickou analýzu zejména stavu našeho hospodářství a životní úrovně. Civilizační problematika se v tomto období stává výrazným motivem celé řady západních autorů (problematika industriální, resp. postindustriální společnosti, vznik vlastní environmentální etiky atd.).

V další dekádě se proto setkáváme s ozvuky tohoto problematizování rozličných aspektů civilizačního rozvoje i v naší teoretické produkci. Právě s užitím výše uvedeného vymezení „ekologického problému" ovšem můžeme odhalit zcela zásadní rozdíly v přístupu k tématu. Pokusme se je nyní demonstrovat na konkrétních příkladech.

V roce 1975 vyšla v edici Malá moderná encyklopédia práce *Trójsky koň civilizácie*. Její autoři nabízejí kritický pohled na soudobou situaci právě z environmentální perspektivy. V jejich podání je „ekologický problém" zcela reálným výsledkem rozvoje průmyslové civilizace. Postihuje celou planetu,

---

[1] Proto také zohledníme i jiné než čistě filosofické zdroje.

[2] Tato analýza vznikla jako výsledek týmové práce pod vedením R. Richty na přímou objednávku KSČ v roce 1966.

ohrožuje jednotlivé složky prostředí a má velmi závažné dopady na kvalitu lidského života i na budoucí možnosti rozvoje. Ony problémy vznikají v obou dominujících společenských systémech a představují tak skutečně globální hrozbu. Důležité je v této souvislosti upozornění, že uvedené problémy nejsou důsledkem industiralizačního procesu jako takového, ale vznikají kvůli jeho nesystémové parciální realizaci[1] - bez rozdílu společenského zřízení. Jako podstatný aspekt řešení synergicky propojených problémů je prosazována mírová mezinárodní spolupráce „... v záujme rozvoja všetkých krajín sveta bez rozdielu stupňa, ktorý vo svojom hospodárskom či spoločenskom rozvoji dosiahli." ([1], 280) Tuto práci lze hodnotit tak, že je koncipována jako konkrétně podložené varování před reálně existující hrozbou. Proto i ideologický aspekt je minimalizován.[2]

O dva roky později vyšla ve stejné ediční řadě práce dobově značně významného reprezentanta oficiální slovenské filosofie Rudolfa Šímy[3] *Zápas o vedeckotechnickú revolúciu*. Jak napovídá již název, práce má výrazně ideologicky konfrontační charakter – je však podložena solidní znalostí západní filosofické a politologické produkce. Z našeho hlediska je významné, že i přes tématické zaměření k problematice VTR jsou „ekologické problémy" zastoupeny jen okrajově. Celý text zatěžuje nedořešený problém kategoriální. Šíma zde opakovaně tvrdí, že existují dva typy VTR (v kapitalismu a v socialismu) a odmítá jejich ztotožňování (v návaznosti na odmítnutí uznání společných rysů obou společenských systémů).[4] Užívá však pro ně jen jedinou kategorii, která je současně podřazena pod kategorii socialistická (ne sociální) revoluce: „Vznik a vývoj vedeckotechnickej revolúcie je podmienený predovšetkým novoutvorenou dialektickou jednotou a interakciou medzi vedou, technikou, výrobou a socialistickou revolúciou." ([9], 22) V ideologicky konstruované kritice Šíma jako jednostranné označuje úsilí charakterizovat VTR proměnou

---

[1] Viz ([1], 250). V práci je také uvedena řada konkrétních případů degradace prostředí u nás i v zahraničí.

[2] V celém textu např. nalezneme jen 7 odkazů na závěry stranických sjezdů.

[3] V letech 1975 – 1990 byl předsedou Slovenskej filozofickej spoločnosti.

[4] Kvůli hledání shodných rysů kapitalistického a socialistického systému kritizuje západní teoretiky i tzv. marxistické revizionisty. Ty také obviňuje z toho, že „skryté prednosti socializmu sa interpretovali ako jeho nedostatky" ([9], 79).

vědy v bezprostřední výrobní sílu.[1] A především, hovoří-li o případných problémech ve spojení s VTR, pak se jedná o její západní verzi, zatímco v socialismu jde jen o dílčí nepodstatné záležitosti. To se ostatně týká i ekologické krize, jejíž reálnost je vlastně odmítána: „Antagonizmus medzi človekom a prírodou, zapríčinený sociálnym antagonizmom buržoáznej spoločnosti, sa vydáva za ekologickú krízu. V skutočnosti je to neschopnosť kapitalistickej spoločnosti riešiť svoje vnútorné antagonizmy." ([9], 96)

Srovnáme-li tedy oba zmíněné texty, pak zatímco v prvním případě se setkáváme s uznáním reálnosti rizik a snahou o jejich analýzu, v případě druhém je z ideologických důvodů „ekologický problém" dílem bagatelizován, dílem pak interpretován jen jako neadekvátní pochopení dialektiky výrobních sil a výrobních vztahů. Může být také vyložen jako záměrná fikce antimarxistů, pokoušejících se v rámci zostřujícího se ideologického boje o novou formu propagandistické diverze. V podstatě tedy R. Šíma kritizuje (ovšem ne jmenovitě) přístup autorů „Trojského koně," považujících „ekologický problém" za univerzální vážnou záležitost celé soudobé civilizace. Zejména je pro něj nepřijatelné, že by dva soupeřící společenské systémy mohly být srovnatelné, mohly mít obdobné problémy.

Právě této variantě však dal za pravdu další vývoj (80. léta), který bychom mohli spojovat i s postupným posilováním realismu v hodnocení obtíží reálného socialismu. Vybrané výsledky realizovaných výzkumů ([7], [10]), hodnocení právního systému ([3]) i náměty pro oblast výchovy a vzdělávání ([2], [8][2]) se shodují na závažnosti „ekologického problému." Shodují se i na resortní roztříštěnosti naší ekonomicko-politické praxe jako jedné z podstatných příčin potíží a na potřebě systémového řešení „ekologického problému" – jako globálního problému s nutností mezinárodní spolupráce.

V uvedeném období ovšem vedle oficiální podoby publikovaných textů vznikala i paralelní tvorba (samizdat, popř. zahraniční publikace emigrantů). Setkáváme se také zde s obratem pozornosti k environmentálním otázkám, ovšem tyto texty teprve čekají na seriózní kritické zhodnocení (např. rozsáhlá samizdatová práce M. Kusého). V případě tohoto typu textové pro-

---

[1] Viz ([9], 56). Zde také můžeme dešifrovat i jistou skrytou kritiku Richtova přístupu, byť jinde se o *Civilizácii na rozcestí* Šíma zmiňuje pochvalně.

[2] Tento text zde ovšem uvádíme s notnými rozpaky. Obsahuje sice vehementní upozornění na vážnost situace, text je však opět snůškou ideologických floskulí a mimo to je velmi problematická úroveň autorova vyjadřování.

dukce tedy není zpochybňována reálnost problému, ovšem vzhledem k opozičnímu postoji autorů je spojována zejména s praxí kritizovaného reálného socialismu. Texty mají často charakter více publicistický než ryze teoretický[1] a jejich účel je ideologicky zaostřen. V tom ovšem spočívá i jejich slabé místo – „ekologický problém" je demonstrován na zcela konkrétních případech domácí praxe „budování rozvinutého socialismu," globální aspekt však tato kritika víceméně ponechává stranou. Zásadnějším nedostatkem však je to, že „ekologický problém" není interpretován jako disproporce mezi nároky a možnostmi. Je představován jako konkrétní příklad dysfunkce socialistického systému – tedy opět ideologicky, jen z opačného úhlu pohledu než tomu je u ideologů prorežimních. Tento přístup však zřejmě obsahuje zásadnější omyl – ony dílčí obtíže a konkrétní případy mohou budit dojem, že problém vzniká v důsledku hlouposti, omezenosti a dysfunkčnosti systému. Ovšem skutečnost je jiná – ony skutečně podstatné problémy jsou univerzální (do značné míry nezávislé na konkrétní společenskoekonomické formaci). Jsou totiž efektem úspěšnosti plnění zadání, ne poruchami a haváriemi. Svět nejvíce devastuje efektivní a úspěšná technologie, nikoliv havárie a nedopatření. A v tomto případě je vcelku jedno, je-li hnací silou volná soutěž a neviditelná ruka trhu, nebo plánovité budování. To však ještě uvedená doba reflektovat nedokázala ani v dílech svých agresivních apologetů, ani v neméně rozhořčených výpadech autorů, stojících mimo systém. Obě uvedené strany by však nepotěšilo upozornění, že přes maximální ideové a názorové rozdíly se postupně začínají shodovat na závažnosti „ekologického problému."

Literatura

[1] FRATRIČ, I., CHALUPA, K., KRÁLIK, J.: *Trójsky koň civilizácie*. Bratislava: Obzor 1975.

[2] FROLKOVIČ, P.: *Starostlivosť o životné prostredie v SSR*. Bratislava: SÚV Socialistickej akadémie ČSSR 1989.

[3] KLAPÁČ, J.: *Právo na životné prostredie a právo životného prostredia*. Bratislava: Veda 1985.

---

[1] Viz [6].

[4] KUSÝ, M., ŠIMEČKA, M.: *Velký Brat a Velká Sestra. O strate skutočnosti v ideológii reálneho socializmu*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku 2000.
[5] LEM, S.: *Astronauti*. Praha: SNDK 1956.
[6] MLYNÁRIK, J.: *Ekológia po slovensky. Otázky životného prostredia na Slovensku (1948-1988)*. Praha: Danubius 1994.
[7] SOBEK, O. a kol.: *Hlavné smery rozvoja životnej úrovne a zdokonalovanie komplexnej starostlivosti o životné prostredie (Cielový projekt 904 801/13)*. Bratislava: Výskumný ústav sociálneho rozvoja a práce 1988.
[8] SOJKA, V.: *Súčasný stav a úlohy v starostlivosti o životné prostredie v školstve a vede Slovenskej socialistickej republiky*. Príloha Učitelských novín č. 28/84, 8 s.
[9] ŠÍMA, R.: *Zápas o vedeckotechnickú revolúciu*. Bratislava: Obzor 1977.
[10] *Záverečné správy výskumu realizovaného v rokoch 1976-1980, časť IV: Bývanie a životné prostredie*. Bratislava: Výskumný ústav životnej úrovne 1982.

Doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr., mim. prof.
1178@mail.muni.cz
Katedra filozofie FF UCM
Nám. J. Herdu 2, Trnava
Katedra OV PdF MU
Poříčí 31, Brno

Realita a iluze magického realismu

Jan Zouhar

The Reality and Illusion of Magical Realism
A meditation on the novel world of magical realism (Bulgakov, García Márquez), which is not only an artistic technique and a worldview, but also the creation of a new, fictitious reality.

Na bratislavské filozofické konferenci Filozofia a/ako umenie v roce 2004 jsem upozornil, že problém fikce a možných světů v krásné literatuře je jedním ze závažných témat, kterým se od 60. let 20. století věnovala již celá řada autorů. Připomněl jsem významného lingvistu Lubomíra Doležela, působícího od roku 1965 na amerických a kanadských univerzitách, který rozvinul koncepci fiktivnosti literárního textu ve své knížce *Heterocosmica. Fikce a možné světy* (anglicky 1997, český překlad 2003).

Z aktuálního světa, ve kterém žijeme, vycházejí v literární i filozofické tvorbě jiné, možné světy, které vytváříme a které potřebujeme, abychom mohli tento svět vůbec pochopit, a také proto, abychom mohli uskutečňovat naše přání, očekávání a naděje. Jak se domníval Robert Kalivoda, můžeme zde ovšem formulovat východisko zásadního rozdílu mezi krásnou literaturou a filozofií: „zatímco (fiktivní) „literární literatura" kráčí ke skutečnosti (k lidské praxi) zprostředkovaně, tj. *estetickým obchvatem*, a současně tematizuje svět lidských možností a přání v různých variantách, má „neliterární literatura" (expozitorní literatura) schopnost vyjadřovat svět toho, co být má a musí, bezprostředně. [...] *Ve sféře emancipace se metafyzika a metoda toho, „co být má"* (Sollen), a toho, *„co být musí"* (Müssen), *stává tématem bezprostředně*, skoky do skutečnosti se dějí bez estetické okliky". ([2], 279) V tomto smyslu je tedy literární fikce útěkem ze skutečnosti, vytvářením fikce skutečnosti v neskutečném světě. Dokonce se tvrdí, „že umělecká fikcionalita představuje v naší době základní formu pro uskutečňování a skutečnost lidského života. Prosazuje se tak moderní princip reality: utopicko-estetická fikce získává ve svém působení nesmírný reálný obsah, dá se říci, že nabývá „materiálnosti"; stává se – těžko říci, zda naštěstí či naneštěstí – jednou z hlavních cest zpředmětňování moderního lidského bytí". ([2], 278) Film, divadlo, výtvarné umění a krásná literatura vytvářejí „druhý svět", který může být únikem z reality, výrazem nespokojenosti se skutečností a z ní plynoucí potřeby vytvářet nové světy, ale současně tvorbou nové reality umělecká díla mohou

člověka zneklidňovat, umožňují mu hlouběji si uvědomovat své postavení a obnovovat aktivitu a tvořivost. Jsem si vědom nebezpečí, které přináší směšování narace a fikce, literárnosti a fikčnosti i literárnosti a narace. Odborná literatura dostatečně upozornila, že fikčnost jako princip konstituování paralelní skutečnosti nemusí být vázána pouze na oblast literatury. ([1], 100 – n 101) Přesto však na poli krásné literatury zůstaneme a pokusíme se poukázat na některé její vlastnosti ve vztahu k fikčnosti. Literatura patří k dietetickým (zprostředkujícím) formám umělecké tvorby na rozdíl od filmu, který je formou mimetickou (zobrazující). Znamená to mj., že literární text umožňuje specifický a nejednoznačný způsob sdílení jeho fikčního světa. Literární fikci tvoří převážně reálné motivy a postavy spojené fiktivním dějem. V literárním vyprávění se zvláštním způsobem prolíná aktuální svět autora (mluvčího), fiktivní svět, který je vyprávěním vytvářen, a aktuální svět čtenáře, ve kterém má fikce působit. Domnívám se, že z těchto důvodů se stává vztah reality a fikce v dílech moderní krásné literatury jedním z významných problémů a pozornost v tomto směru vzbuzuje zejména magický realismus.

Nechávám stranou literárněvědné diskuse a polemiky kolem pojmů zázračné reálno a magický realismus i to, že jsou vázány (někdy i výlučně) na latinskoamerickou literaturu, protože v Latinské Americe je prý všechno možné, tedy i věci zázračné. A navíc, jak uvádí přední česká hispanistka Eva Lukavská, přitom „dodnes není v podstatě jasné, co to magický realismus je: zda literární směr, technika, tendence, styl nebo žánr; neví se, jaký je vztah mezi magickým realismem a fantastickou literaturou". ([4], 10) Pro naši potřebu se zatím spokojme s tím, že se jedná o experimentující narativní prózu, ve které vypravěč představuje realitu jako něco magického. Důležitý je zde právě realistická povaha tohoto umění spojená s osobitými výrazovými i obsahovými prostředky a prvky, „přesnost realistického popisu je aplikována na fantastickou událost, postavy se pohybují v autonomní realitě oproštěné od ontologických kritérií (tzv. ‚ontologická demokracie'), mýtus se prolíná s historií a je traktován s ironií vyjádřenou prostřednictvím objektivního vyprávění" ([4], 17).

Specifickou roli v románovém světě magického realismu má pojetí času. Jeho „základním znakem je splývání přítomnosti, minulosti a budoucnosti".[1] Zřejmě platí, že se setkáváme s úsilím o obrození románu „složitější

[1] D. Hodrová: *Mýtus jako struktura románu*, in ([6], 394).

časovou technikou… s návratem k mytickému pociťování a zobrazení světa". A tak „dostává konkrétní lidská situace nadčasovou perspektivu, čtenář získává prostřednictvím románu pocit sounáležitosti a totožnosti s lidstvem jako celkem, tento typ románu, k němuž patří i Ecovo *Jméno růže*, mu umožňuje dočasně, po čas četby-obřadu či hry vystoupit z všednodennosti, ze sebe a svého času, vplynout do myticko-herní časovosti-věčnosti".[1]

Za klasické dílo magického realismu, dokonce za syntézu různých podob mytologismu je pokládán Márquezův román *Sto roků samoty* (1967). Vypráví historii rodu Buendíů a jimi založeného města Maconda od jeho vzniku až po jeho definitivní zánik. „Román, komponovaný z množství epizod, vypráví fantastické, půvabné i kruté příhody šesti generací rodiny Buendíů, žijících ve fiktivní tropické obci Macondo, kterou nejstarší Buendía založil. Vypravěč vychází ze staré epické tradice (báje, pohádky, eposy), s velkou invencí přehání a demonstruje svou radost z vyprávění. Výchozí příběh pokrevního hříchu je podřízen hlavnímu tématu, tématu samoty. Tragikomická aktivita Buendíů v době počátků, rozkvětu a úpadku Maconda, jejich milostná dobrodružství, objevy a vynálezy, občanské války, pitky atd. – to vše je jednáním osamělých postav, vedoucím zase jenom k samotě. Hrdinové jsou osamoceni v rovině osobní (nedostatek skutečné lásky, přátelství, porozumění) i v rovině společenské (nedostatek solidarity v režimu násilí, nahrazení boje o spravedlnost bojem o moc) až po nejhlubší samotu, samotu moci, zachycenou v postavě plukovníka Aureliana Bundíi. Teprve poslední dva členové rodiny dokáží samotu překonat, ale jejich sobecká incestní láska nestačí na záchranu rodu a Maconda, které je větrnou smrští smeteno z povrchu země."[2] V příběhu se uplatňuje cykličnost, navenek se „projevuje vazbou „začátku" a „konce": Macondo hyne v souladu s předpovědí vyslovenou na počátku románu: narodilo se děcko s prasečím ocasem, jež je plodem incestu" ([6], 379). J. M. Meletinskij však upozornil na to, že „tolik proslulá cykličnost není univerzálním charakteristickým prvkem prvobytné mytologie a její zvláštní popularita v modernistickém románu byla dokonce zčásti vyvolána ritualistickou etnografií Frazera a jeho žáků, podobně jako zase psychologizace mytologie se mohla dodatečně opřít o psychoanalýzu" ([6], 381).

---

[1] Tamtéž, s. 394.

[2] ah (Anna Housková): García Márquez, Gabriel: *Sto roků samoty*, in ([5], 285).

Fiktivní je zde ovšem samo Macondo, zvyklosti a projevy běžného života v něm. „Jedním z originálních projevů Márquezovy mytologické tvorby je složitá dynamika vzájemného vztahu života a smrti, paměti a zapomenutí, živého a mrtvého, prostoru a času: mrtví mohou oživnout, jestliže se na ně nezapomnělo a je jich ‚potřebí', kdežto živí, kteří přerušili spojení s tím, co je opravdu živé, odcházejí do ‚mrtvého' pokoje v domě Buendíů. Protože plukovník Aureliano ztratil vztah k rodině, nemůže vidět svého zemřelého otce, zatímco ostatní ho vidí; vojáci, kteří přišli zatknout Josého Arcadia Sekunda, jej nevidí, neboť v jejich vědomí už neexistuje; ztrátu historické paměti obyvatel Maconda vystihuje nespavost a neschopnost poznat okolí atd." ([6], 378)

Specifické roli času v Márquezově románu *Sto roků samoty* věnovala pozornost Eva Lukavská. Ukázala napětí mezi „mužským" a „ženským" časem, kdy mužský čas znamená projektování do budoucnosti, čas odcizený, neprožitý, vedoucí při ztrátě budoucnosti ke znehybnění času, zánik času (je pořád březen a pondělí), ztrátu schopnosti vnímat plynutí času, smrt zaživa, a ženský čas naproti tomu znamená činorodost až do pozdního stáří, zakotvení v přítomnosti, budoucnost je přítomnost, která přijde, minulost přítomností, která už byla, čas je zde věčné opakování, jako kdyby se svět otáčel kolem dokola ([4], 136 – 138). Dodejme jen, že podobně jako čas se stává významnou významovou strukturou fiktivního románového světa i prostor.

Románový příběh magického realismu „nerespektuje hranice pravděpodobnosti. Pracuje rovněž s fakty, která mu poskytuje skutečnost, ale silou imaginace je přetváří v absolutní fikci, ve které fantastické a nadpřirozené vyrůstají organicky z přirozeného (reálného)." ([4], 126)

V magickém realismu „mytické prvky dodávají těmto textům metafyzický přesah a odkazují přímo k problematice literárního mýtu či mytologického románu, jak byla zaznamenána například v oblasti francouzského románu. Dokládají jednoznačně průnik mýtu a mytického myšlení do literatury, konkrétně do románu, který se tak nabízí jako prostor ke konfrontaci mýtu a dějinnosti a jako nástroj k hledání a nalezení ztracené harmonie prostřednictvím jejich vzájemné syntézy" ([4], 166). Příběh zasazen do mytického rámce s kompletními mytickými schématy či s mytickými aluzemi, citacemi, motivy či symboly. Nabízí se otázka, zda skutečně „tyto mytické prvky dodávají těmto textům metafyzický přesah" a znamenají tak „odklon od osvícenského racionalismu a nové hledání smyslu" ([4], 166), nebo zda daleko spíše nejde o vytváření nové fiktivní skutečnosti složené ze svébytných prvků.

Mezi klasická díla magického realismu je řazen i román Michaila Bulgakova *Mistr a Markétka*. Děj tohoto románového podobenství „je členěn do dvou částí a proložen epizodami z románu (román v románu) o Pilátu Pontském, jehož autorem je jedna z postav: oficiálními literárními kruhy zdiskreditovaný a umlčený profesor historie – Mistr. Nepochopitelné, fantastické i hrůzostrašné události, jejichž obětí se stanou obyvatelé letními vedry neurotizované Moskvy, se dávají do pohybu současně s nenadálým zjevením záhadné svity profesora černé magie Wolanda: tlumočník a asistent Korovjev alias Fagot, mluvící kocour Kňour (Kot Begemot), zohavený tlouštík Azazelo a nahá ryšavá dívka. Spády temných sil vyvolají zmatek a zděšení především v jedné z největších literárních organizací (MASOLIT) a destruktivně zasáhnou do provozu Varieté. Podivné a podezřelé věci se odehrají také v bytě č. 50 v Sadové ulici, kde se Wolandova svita ubytovala (záhadná úmrtí, zmizení a proměny). Někteří z těch, kteří se s bizarními bytostmi setkali, se ocitají v psychiatrickém ústavu. Tam také dojde k setkání básníka Ivana Bezprizorného s Mistrem a je vyprávěn smutný příběh odmítnutého románu o lásce k Markétce. V 2. díle vstupuje do předního plánu postava Markétky, která se spojí s vyslanci pekla, aby svého Mistra opět získala. Vlivem zázračné masti se stane vědmou divoženkou, volně se pohybující prostorem. Nejprve se pomstí zdemolováním Domova literátů nepřátelům Mistrova díla a pak se jako královna Margot podrobí ceremonii pekelného gala-plesu. Milenci se setkávají, ale chybí jim síla k dalšímu životu. Jsou proto Wolandem a jeho pomocníky, kteří nakonec přijímají důstojnou démonickou podobu, vyprovázeni k tiché věčnosti nebytí. Setkají se ještě s hrdinou Mistrova románu Pilátem, aby Wolandovým prostřednictvím zrušili staleté prokletí muže, který odsoudil k smrti Ješuu Ha-Nocriho, neboť ohrožoval moc césara myšlenkou, že každý člověk je v jádru dobrý."[1] Umělý svět románu je spojuje různorodý materiál a jeho jednotícím prvkem je vyprávění, nikoli pouhý popis, nejde v něm pouze o sdělované události, ale také o způsob, jakým jsme s nimi seznamováni.

Různé podoby a formy umělecké tvorby a její recepce překonávají omezení, které přináší realita. Poukázali na to již dávno Schopenhauer a Nietzsche. Platí zde ovšem nejen psychologie drogového dealera (každé třetí americké dítě ve věku od 8 do 18 let má v ložnici televizor, dívá se na ni 3

---

[1] mm (Marie Moravcová): Bulgakov, Michail: *Mistr a Markétka*, in ([5], 134).

hodiny denně a sleduje a opakovaně vyžaduje iluzi krásného světa, plného věcí, nových aut a usměvavých lidí, kterou zaměňuje za realitu), ale také to, že čím více lidí věří ve fikci, tím více se sama stává realitou.

Když se Robert Kalivoda zamýšlel nad charakteristikou libertinismu jako úsilí o svobodnou společnost a lidská práva, spojil ho s uměním romantismu. Dospěl k názoru, že libertinismus „vzniká nikoli na základě dosaženého sociálního stavu, nýbrž naopak jako **požadavek změny tohoto stavu**, vzniká z **konfliktu** se sociální skutečností, vzniká jako nástroj a prostředek **změny** této skutečnosti. Vzniká z životní potřeby vytvořit si ideál lidského štěstí, které právě člověk ve společenské realitě nenachází, po němž však bytostně touží; vzniká jako projekce potlačených životních sil, vzniká jako kritika dané skutečnosti, **vzniká jako model skutečnosti nové, dosud neexistující**. … Libertinismus je v tomto smyslu **bytostně nerealistický**, je útokem na realitu, vedeným pod praporem **nové ideální reality. Libertinismus je prostě romantismus**." ([3], 106)[1] Kalivoda zdůraznil, že „problém filozofické interpretace romantismu má mimořádnou důležitost proto, že jde o problém analýzy **konfliktního vědomí**, dále o problém **dialektiky iluze a skutečnosti**. Neboť základem romantického postoje ke skutečnosti je **vědomí konfliktu** a snaha najít určité, většinou **iluzivní, utopické** řešení tohoto konfliktu." ([3], 107)[2]

Literatura

[1] JEDLIČKOVÁ, A., SLÁDEK, O. (eds.): *Vyprávění v kontextu*. Praha: ÚČSL AV ČR 2008.

[2] KALIVODA, R.: *Husitská epocha a Jan Amos Komenský*. Praha: Odeon 1992.

[3] KALIVODA, R.: *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Praha: Československý spisovatel 1968.

[4] LUKAVSKÁ, E.: *„Zázračné reálno" a magický realismus*. Brno: Host 2003.

[5] MACURA, V.(ed.): *Slovník světových literárních děl I*, Praha: Odeon 1988.

[6] MELETRINSKIJ, J. M.: *Poetika mýtu*. Praha: Odeon 1989.

---

[1] Podtrhl R. K.

[2] Podtrhl R. K.

prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.
Katedra filozofie
FF MU Brno

Problém realizmu v medzivojnovom období a Josef Tvrdý

Peter Mlynarčík

Problem of Realism in the Period Between World Wars and Josef Tvrdý
The article deals with problem of collision between critical-realistic understanding of reality presented by Josef Tvrdý with other philosophical currents in our countries in the period between world wars. It presents also polemics between Tvrdy and Engliš.

Problém realizmu sa objavuje vo filozofii od jej raných počiatkov a filozofovia sa stále k nemu vracajú počas diskusií v rôznych formách. Nečudo, že aj v medzivojnovom období sa filozofovia u nás zaoberali problémom reality. Medzi obhajovateľov jej existencie mimo subjekt patril aj Josef Tvrdý (1877 – 1942) – profesor na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave v čase od roku 1927 do roku 1938. Práve z uhla jeho pohľadu sa pokúsime predstaviť stret kriticko-realistického ponímania skutočnosti s inými filozofickými prúdmi u nás.

V prvej časti priblížime noetické postoje Josefa Tvrdého, potom naznačíme jeho pripomienky k vybraným pozitivistickým a subjektívnym prúdom v českej medzivojnovej filozofii a na záver bližšie predstavíme Tvrdého polemiku s Karolom Englišom.

Problém skutočnosti (ktorý sa prelína aj s problémom reality) Tvrdý považuje za najdôležitejší problém filozofie jeho časov: „Problém skutečnosti obrátil k sobě v moderní době značnou pozornost a stal se nejdůležitějším problémem filosofickým dneška, pronikaje i mimo hranice odborné filosofie“ ([1], 3). Ako ho rieši? Tvrdý spolu s Humom prijíma skeptický postoj voči možnosti úplného racionálneho vysvetlenia sveta. Keďže skutočnosť nemožno úplne racionálne vysvetliť, je potrebné brať do úvahy aj iracionálne momenty vnímania. Oproti Humovmu jednostrannému psychologickému atomizmu Tvrdý pri riešení problému skutočnosti požaduje spojenie skúsenosti s rozumovou činnosťou do jedného celku ([1], 21 – 22). Riešenie samotného problému skutočnosti delí Tvrdý na riešenie dvoch otázok: 1. existencie vôbec a 2. existencie vonkajších predmetov. Druhá z otázok je pre Tvrdého dôležitejšia, pretože ho privádza k otázke riešenia problému reality dnes. V rámci nej rieši problém významu intuície pre realitu vonkajších predmetov a problém racionalizácie intuície ([1], 52, 54, 60n). Pre objasnenie

vzťahu ratia a intuície treba si všimnúť, aké filozofické metódy Tvrdý používa.

V doslove citovanej knihy sa Tvrdý priznáva k trom metódam: 1. kritickej, 2. syntetickej a 3. k intuitívnej metóde. Základnou metodologickou požiadavkou je vo filozofii kritický prístup. Od vedeckej metódy sa líši „obrácením analysy od objektu... k *subjektu* a znamená uvědomováni si prostředků a možností našeho poznání" ([1], 86), teda jednoducho brať do úvahy možnosti a prostriedky nášho poznania. Druhou metodologickou požiadavkou je vo filozofii podľa Tvrdého vytváranie celkovej, jednotnej syntézy pomocou analógie. Predpokladom tejto požiadavky je vyhýbať sa „teóriám dvojakej pravdy" (objektívnej a subjektívnej). Intuitívna metóda vychádza zo subjektívneho ľudského hodnotenia. Musí byť preto podrobená kritike a overená vedecky spracovanou skúsenosťou ([1], 88). Ináč ostáva na úrovni filozofickej hypotézy. Nakoniec vyjadruje Tvrdý požiadavku rovnováhy medzi kritickou a syntetickou, či kritickou a intuitívnou metódou. V opačnom prípade (ako učia dejiny) dochádza k deformácii filozofických pohľadov ([1], 85 – 89).

Svoje kriticko-realistické stanovisko v noetike Tvrdý zabezpečuje aj vo vzťahu k metafyzike. Oproti romantickým a idealistickým filozofickým tradíciám požaduje primát noetiky pred metafyzikou ([2], 10, [3], 62). Tento jeho postoj skrýva v sebe prinajmenšom ďalší predpoklad existencie reality a predpoklad možnosti jej racionálneho ponímania ([2], 44).

Pozitivistické prístupy

Tvrdého prístup k realite, vložený do rámca filozofického myslenia v medzivojnovom období, najviac korešponduje s filozofickým prúdom pozitivizmu. K Tvrdému je názorovo najbližšie jeho učiteľ T. G. Masaryk. Podobne ako Tvrdý zastáva názor, že idea reality je pravdepodobná myšlienka, ktorá sa postupne potvrdzuje v súvislostiach nášho konania a z výsledkov vied ([4], 23). Tvrdý sa zhoduje s Masarykom aj v kritickom postoji ku Kantovmu poňatiu dvojakej pravdy: teoretickej a praktickej. Podľa Masaryka „pravda může býti jen jedna" ([5], 173).

František Čáda taktiež patrí do prúdu pozitivistov. Podobne ako Tvrdý za základ metafyziky považuje noetiku. Na rozdiel od Tvrdého však noetika je pre neho vedou normatívnou a stotožňuje ju s logikou ([6], 10). Vedecký pohľad na realitu dominuje v prácach Františka Krejčího (*Zákon aso-*

ciační – 1897, *Psychologie I. – VI.* – 1902 – 1926) a jeho žiakov I. A. Bláhu (sociológa) a Josefa Krála. Tvrdý kritizuje Krejčího psychofyzický paralelizmus v psychológii ako zastaraný, no váži si jeho dôraz na vedu a oceňovanie svetonázorového vplyvu filozofie na človeka ([7], 63).

Subjektívne prístupy

Doteraz spomínaní predstavitelia „pozitivistickej filozofie" publikovali svoje názory najmä v časopise „Česká mysl" (redaktorom bol roky F. Krejčí). Predstavitelia „idealistických prúdov" sa združovali hlavne okolo časopisu „Ruch filosofický". Tvrdý ako zástanca realizmu sa k dielam autorov tohto filozofického zamerania vyjadroval kriticky až polemicky.

Emanuel Rádl kladie proti pozitivizmu teologicky orientovanú filozofiu (*Moderní věda* – 1926). Realisticky vyjadruje potrebu hľadať noetické problémy priamo vo vedách ([8], 23). Tvrdý k tomu dopĺňa nutnosť systematického filozofického spracovania problémov. Z druhej strany Tvrdý Rádla kritizuje pre jeho vyhranený subjektivizmus a individualizmus spojený s vitalizmom, ktorý sa prejavil v jeho diele *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. st.* (1909). Subjektívna pravda podľa Tvdého nie je pravdou iba vtedy, keď obsahuje v sebe Večnú pravdu ([3], 41). K Rádlovým päťdesiatinám napísal Tvrdý článok o jeho filozofii do „Moravsko-slezké revue". Popri mnohých výhradách vyzdvihuje smerovanie jeho filozofie k životu, poctivosť štúdia prameňov v historických dielach, kladný, hoci subjektívny prístup k Masarykovi (bol redaktorom *Masarykova naučného slovníku*) a odvahu „plávať proti prúdu", čo sa prejavilo v jeho vystúpení proti mladým idealistickým filozofom (Vorovkovi, Hoppovi, Pelikánovi a i.) združeným okolo „Ruchu filosofického". Ide o polemiku z rokov 1921 – 1925, ktorá je niekedy označovaná ak „spor o českou filozofii" ([9], 37n).

Medzi nábožensky orientovaných filozofov patrí Karel Vorovka, ktorý svoju filozofiu spája s gnózou (*Skepse a gnóze* – 1921). Na jej základe bojuje proti pozitivizmu, čo sa odráža v jeho dejinách filozofie (*Americká filosofie* – 1929). Tvrdý na mnohých miestach svojich prác kritizuje jeho názory. Napríklad v diele *Teorie pravdy* kritizuje jeho názor z práce *Skepse a gnóze*, „že zkušenost jest kriteriem skutečnosti" ([2], 26). V *Nové filosofii* v pojednaní o pravdepodobnosti existencie vonkajšieho sveta ukazuje, ako Vorovkove prijatie Kantovho pojmu transcendentna bráni pripustiť čo i len pravdepodobnosť existencie vonkajšieho sveta. Na ďalšom mieste poukazuje na to, že

Vorovkov indeterminizmus a pluralizmus smeruje k iracionalizmu, lebo nevysvetľuje dostatočne príčiny javov vo svete ([3], 70, 86).

Ferdinand Pelikán sa radí do prúdu blízkeho americkému pragmatizmu, ktorý zdôrazňuje jeho idealistickú stránku (*Fikcionalismus v novověké filosofii, zvláště u Huma a Kanta* – 1929). Tvrdý vo svojej *Logike* kritizuje Pelikánove idealistické poňatie záporu v práci *Logika a etika záporu* (1923), vyžadujúce „neintelektuální podmínky" ([10], 70). Josef Ludvík Fischer sa snaží svoj pragmatický individualizmus (*Útěk před starou filosofií* – 1927) prekonať príklonom k neorealizmu a racionálnym odôvodnením pravdy na sociologickom základe (*Skladebná filozofie, I. Základy poznání* – 1931, *Krize demokracie* – 1933). Tvrdý podrobuje ostrej kritike jeho *Útěk před starou filosofií*. Naznačuje, že jeho voluntaristický subjektivizmus, ktorým vnáša zmysel a hodnotu do skutočnosti, je nezlučiteľný s racionálnou filozofiou, a preto je Fischerove oddeľovanie vedy od filozofie prirodzené. Ostáva mu však iba číry subjektivizmus, ktorého pravdivosť sa snaží zachrániť poukázaním na sociálne dôsledky, čo však nemôže zakryť zjednodušujúci, aforistický ráz tohto spisu. Na inom mieste Tvrdý dokladuje J. L. Fischerovi, že „základem jeho filosofie je směr ‚Schopenhauerovsko – Nietzschovský' a jejich titanismus filosofický, jenž jej dále přivedl k pragmatismu" ([2], 9, 21).

František Mareš sa zasa hlásil medzi novokantovcov požadujúcich verný návrat ku Kantovi [najmä svojím spisom *Idealism a realism v přírodní vědě* (1901)]. Biologický vitalizmus ho vedie k prijatiu duše ako „metafyzikálneho" činiteľa. Nepresné noetické formulácie kolíšu medzi novokantovstvom, Bergsonovým intuicionizmom a naivnou citovou noetikou zo začiatku romantizmu (*Pravda nad skutečnost* – 1918, *Pravda citu* – 1922). Tvrdý kritizuje Marešov nelogický, psychologický prístup pri skúmaní faktov a jeho romantický prístup k životu v spise *Pravda citu* ([10], 204, 258).

Polemika s K. Englišom

Od roku 1931 sa Tvrdý svojím článkom *Forma teleologického poznání* – v časopise „Sociální problémy" – zapája do diskusie s prof. Karlom Englišom, ktorý použil pojem „teleológia" v národohospodárskych vedách, vo svojej koncepcii hodnôt (v knihe *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, vydanej v Prahe roku 1930). Tvrdý vo svojom článku kritizuje Englišovu koncepciu kvantitatívneho hodnotenia kvalít myslených predmetov a dejov. Konkrétne vidí za Englišovým použitím pojmu teleológie – účelnosti – Kantov noetický

racionalizmus pojmov a priori. Tvrdý argumentuje, že pojem účelnosti vyplýva zo špecifickej skúsenosti, ktorá je hypotetická a nemá v sebe iné formálne poznatky. Ani pojem hodnoty nemôžeme úplne sformalizovať. Tvrdý pripája, že pojem teleológie má význam, ale v iných sociologických súvislostiach. V nasledujúcom čísle „Sociálnych problémov" vyšiel rozsiahlejší článok Vladimíra Vybrala – *Noetický problém teleologie* – ako odpoveď na kritiku Tvrdého a ďalších českých filozofov (knihu kritizovali tiež Krejčí a Kozák vo svojich recenziách). Tvrdý naň reagoval článkom *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, uverejnenom v tom istom časopise, o dve čísla neskôr – roku 1932. Po prestávke v rokoch 1933 – 1936 polemika pokračuje, keď Tvrdý zaraďuje pojednanie o teleológii do svojej *Logiky*, vydanej roku 1937 ([10], 196 – 199). Engliš túto časť kritizuje vo svojej recenzii *Horror finalitatis*, uverejnenej v „Českej mysli" roku 1938. Tvrdý na ňu odpovedá v tom istom časopise článkom *Kritický finalismus* (1938). Polemika pokračovala ďalej listovou formou, ako dokazujú dva Englišove listy (zo 17. 4. 1939 a 18. 8. 1939), zachované v Tvrdého pozostalosti.

Záver

Tvrdého filozofické názory sa formovali predovšetkým v českom filozofickom prostredí. Po príchode na Slovensko bol už zrelou filozofickou osobnosťou. Možno aj preto v jeho monografiách nenachádzame takmer žiadne poznámky na margo postojov slovenských filozofov. Pokiaľ ide o problém existencie vonkajšieho sveta – reality, Tvrdý zastával kriticko-realistický postoj. Z tohto hľadiska potom kritizoval prejavy subjektivizmu, idividualizmu, vitalizmu (Rádl), idealizmu (Vorovka, Hoppe, Pelikán), voluntaristický subjektivizmus (J. L. Fischer), intuicionizmus a romantizmus v noetike (Mareš), ale aj teóriu dvojakej pravdy novokantovcov (Mareš).

Počas svojho života sa Tvrdý len raz zapojil do verejnej diskusie s K. Englišom, ktorý použil pojem teleológia v národohospodárskych vedách pri formulácii teórie hodnôt. Tvrdý odmietal teleológiu ako zvláštnu formu poznania a argumentoval, že pojem účelnosti je hypotetický a nezahŕňa v sebe formálne poznatky a podobne ani pojem hodnoty nemožno sformalizovať. Išlo tu o polemiku dvoch filozofických prístupov: kriticko-realistického na strane Tvrdého s novokantovstvom na strane Engliša.

Litertúra

[1] TVRDÝ, J.: *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie*. Brno: FF 1925.
[2] TVRDÝ, J.: *Teorie pravdy*: *Noetická rozprava*. Bratislava: FFUK 1929.
[3] TVRDÝ, J.: *Nová filosofie*: *Analysa dnešní filosofické situace*. Praha: Vyd. Volné myšlenky 1932.
[4] MASARYK, T. G.: *Základové konkrétné logiky*: *třídění a soustava věd*. Praha: Ústav T.G.Masaryka 2001, 261s.
[5] TVRDÝ, J.: *K diskusi o Masarykovi*. In: *Moravsko-slezká revue* XVI, 6 (1923) s. 172 – 181.
[6] ČÁDA, F.: *Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla*. Praha: ČACFJ 1894.
[7] TVRDÝ, J.: *Filozofie náboženství*. Brno: J. Kajš 1921.
[8] RÁDL, E.: *Moderní věda: její podstata, methody, výsledky*. Praha: Čin 1926.
[9] GABRIEL, J.: *Filosofie Josefa Tvrdého*: *K dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Brno: UJEP1982.
[10] TVRDÝ, J.: *Logika*. Praha: Melantrich 1937.
[11] *Korespondence. Engliš Karel*. In: *Josef Tvrdý*. Brno: Archiv MU 1992 E.j.2, č.32.

PhLic. Ing. Peter Mlynarčík, PhD.
Inštitút sv. Tomáša Akvinského
UK-RKCMBF
Rajecká 17
010 01 Žilina
e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

Vzťah reality a umenia v Losského noetickom intuitívnom realizme

Zlatica Plašienková – Blanka Šulavíková

The Relation of Reality and Art in Losski's noetic intuitive realism
The contribution focuses on Losski's understanding of relation between reality and art. Losski developed a concrete conception of art. Its essential content is beauty created by human fantasy and existing in fantasy, but also expressed in words or sounds, colours, spatial forms, movement, facial expression and gestures. According to Losski the art cannot though express the absolutely perfect beauty that is realized in living reality (realm of God) and in our psychomaterial reality. There is the beauty above all that can be realized in the art. In spite of this, we need the beauty created by the art, because it helps us to discover the sense of the world in its the concrete expression. The best kind of art – according to Losski – is connected with religion, God, absolute values, truth, moral good, freedom and fullness of Life. The authors of article argue that the interpretation relation between reality and art is based on background Losski's noetic standpoint of intuitive realism and his of metaphysical conception of hierarchic ideal-realism.

Problematika realizmu (resp. tematizácia reality), ktorá je vo filozofii hlboko zakorenená už od jej vzniku a má viacero podôb, bola aj u nás zvlášť živá v súvislosti s tzv. *sporom o noetický realizmus*. Prebiehal hlavne v polovici 40. rokov minulého storočia v podobe ostrej polemiky zástancov dvoch rozdielnych noetických orientácií, ktoré boli prezentované v rámci kritického a intuitívneho realizmu.[1] V tomto príspevku sa zmienime iba o Losského koncepcii intuitívneho realizmu predstavujúcej koncepčné pozadie jeho chápania vzťahu medzi realitou a umením, ktorý je našou ústrednou témou. Tento vzťah sa dá špecificky sledovať hlavne prostredníctvom Losského interpretácie *krásy*.

Na lepšie objasnenie tejto problematiky torzovito uvedieme hlavné črty Losského noetickej intuitivistickej teórie, ktorá – ako sme už spomenuli a ako ešte ukážeme – je koniec-koncov aj východiskom jeho názorov na krásu, a to jednak vo vzťahu k skutočnosti (ako k živej realite) a jednak vo vzťahu k umeniu.

---

[1] Priblíženie tohto sporu analyzovali už viacerí autori (medzi nimi aj J. Dieška [1]), a aj my sme sa už o ňom zmienili v niektorých iných štúdiách (pozri [11], [12], [13], [14]).

Losskij priamo hovorí o tom, že v súvislosti s vypracovaním intuitívnej teórie poznávania sa snaží o oživenie platonizmu. Ide však o zvláštnu podobu platonizmu, ktorá sa premietla do Losského vlastnej metafyzickej koncepcie. Z metafyzického hľadiska celý svet (vesmír) predstavuje jediný organicky štruktúrovaný celok (reálneho a ideálneho bytia). V štruktúre nášho sveta je predovšetkým *reálne bytie* (priestorovo-časové alebo časové v zmysle udalosti), ktoré je prejavom duchovných tvorivých substanciálnych činiteľov (bytostí). Tieto činitele patria do *ideálneho bytia*, takže základom reálneho bytia je bytie ideálne (jeho tvorcom je Boh). Je to ideálne bytie čiastočne v platónskom zmysle, ktoré predstavuje ríšu ideálov, kráľovstvo Ducha, má nadčasový a nadpriestorový charakter, je ríšou princípov, ktorá stojí nad fyzikálnymi a psychickými javmi reálneho sveta. Do ideálneho bytia tak patrí každé súcno, ktoré – ako vidíme – nemá časový, priestorový, fyzikálny ani psychický charakter, ale naopak, má duchovnú povahu. V konečnom dôsledku to znamená, že ideálny aspekt sveta podmieňuje aj možnosť pravdy, dobra a krásy v reálnom svete. Túto svoju metafyzickú koncepciu nazval Losskij *ideálnym realizmom* (*ideál-realizmom*),[1] aby tým „zdôraznil tú okolnosť, že reálne súcno je možné jedine na báze ideálneho" ([3], 32).

Ideálne bytie má akúsi dvojakú podobu: zahŕňa tak *abstraktné* ideálne bytie (neživé „bytosti" ako sú matematické idey, čísla, vzťahy formálneho i materiálneho charakteru), ako aj *konkrétne* ideálne bytie (živé činitele, tvorivé bytosti – substancie ako napríklad ľudské „ja"). Živé substanciálne činitele sú nezničiteľné a činne sa prejavujú vo sférach reálneho bytia podľa ideálnych princípov a foriem.[2]

---

[1] Losskij k tomu presne hovorí toto: „Myšlienkový systém, ktorý som Vám predložil, nazývam nie realizmom, ale i d e á l n y m r e a l i z m o m [podč. Losskij]..." ([3], 32). Okrem ideál-realizmu nazýva Losskij túto koncepciu aj hierarchickým personalizmom v metafyzike ([5], 5).

[2] Ďalším charakteristickým aspektom týchto substanciálnych činiteľov je to, že ako tvorivé dynamické činitele sú samostatné vo svojich prejavoch, ale sú medzi sebou spojené, koordinované jeden s druhým, existujú jeden pre druhého a ako nositelia totožných ideálnych princípov a foriem sú čiastočne tej istej podstaty, splývajú v jednu bytosť, sú teda *abstraktne súpodstatné*. V tejto abstraktnej súpodstatnosti (ktorou sa realizuje intuícia, ako aj láska k cudziemu bytiu) spočíva koordinovanosť celého sveta a je v nej potom založené aj to, že poznávajúci subjekt môže bezprostredne nazerať nielen svoje psychické zážitky, ale aj vnútro každého iného bytia (sveta, Boha). Takže všetko, čo prežíva jeden substanciálny činiteľ ako svoj prejav či zážitok, existuje aj pre všetky ostatné substanciálne činitele. *Abstraktná*

Súčasťou reálneho bytia je samozrejme aj človek, ktorý má k predmetom ostatného vonkajšieho sveta bezprostredný prístup na základe intuície (táto môže byť zmyslová, intelektuálna alebo mystická), čo znamená, že môže mať predmet na zreteli bezprostredne, nazerať ho v origináli, nie prostredníctvom kópií, symbolov, reprezentácií, konštruktov a pod.[1] Súčasne platí, že vonkajšie predmety nie sú jednoducho objekty, ktoré môžeme poznávať len na spôsob kantovsky chápaných fenoménov, ale naopak, sú to objekty spojené s človekom zvláštnym spôsobom spoločného bytia (prostredníctvom spomenutých substanciálnych činiteľov a ich súpodstatnosti), takže ľudské poznanie môže prenikať k samej podstate vecí, k samej skutočnosti, čo však pochopiteľne nevylučuje istú ohraničenosť a obmedzenosť ľudského poznávania.[2]

Spomenutý celý neživý i živý svet (vesmír) je tak celok, ktorý predstavuje usporiadanú hierarchickú štruktúru. V tomto svete sú merateľné a pozorovateľné rôzne vzťahy, ale najdôležitejšie, ako uvidíme, sú vzťahy k hodnotám.

Človek ako subjekt poznávania tak predstavuje vlastne ideál-reálne súcno, patrí do časopriestorovej sféry, avšak naše poznávacie *Ja* patrí do ideálneho bytia, lebo nemá časový a priestorový charakter. Avšak len na základe toho je naše *Ja* schopné poznávať, a to nielen práve prebiehajúce deje, ale aj deje minulé na základe pamäti ([3], 29). Losskij k tomu dodáva, že ide o uskutočnenie spomienkového aktu s minulosťou, akési vrhnutie mosta cez priepasť času. To však nie je všetko, nadčasové a nadpriestorové *Ja* je na

---

súpodstatnosť je súčasne predpokladom aj pre vytvorenie *konkrétnej súpodstatnosti* ako vyššieho typu súpodstatnosti, ktorá sa prejavuje v tom, že substanciálni činitelia sa môžu láskyplne spájať a ako jedna bytosť ovplyvňovať, koordinovať minulosť, prítomnosť i budúcnosť a realizovať konkrétne ciele, aj keď dosiahnutie dokonalej konkrétnej súpodstatnosti nie je v reálnom časovo-priestorovom bytí, teda v štruktúre nášho sveta, možné. Možno to dosiahnuť iba v kráľovstve Božom. Doslova tu ide aj o kresťanskú interpretáciu sv. Trojice ([5], 40).

[1] Tým sa Losskij dištancuje od chápania intuície v jej iracionalistickom význame.

[2] Obzvlášť silne sa táto prepojenosť objavuje na úrovni ľudských osôb, čo sa v Losského interpretácii dá dokonca vystopovať ako určujúci základ jeho pravoslávneho náhľadu, v ktorom dominuje chápanie pojmu *sobornosti* (ako spoločenstva, ktoré nepredstavuje iba nejaké zhromaždenie jednotlivcov, ale spoločenstva, ktoré je vnútorne hlboko zjednotené, ktorého činnosť má povahu *súbornej tvorivosti*). Táto teologická stránka Losského uvažovania je do istej miery tiež nadviazaním na raný kresťanský novoplatonizmus, najmä na Origena.

základe vzťahu noetickej koordinácie schopné priamo nazerať aj budúcnosť.[1]

S touto Losského noetickou koncepciou súvisí aj jeho estetická koncepcia a chápanie umenia. Na slovenskej filozofickej scéne sa s ňou stretávame v tom istom roku, v ktorom vyšla aj jeho noetická práca *Absolútne kritérium pravdy*, teda v roku 1946.[2] Vo „Filozofickom zborníku"[3] boli publikované dve významné štúdie z jeho ešte neuverejneného ruského rukopisu *Svet ako uskutočnenie krásy*. Jedna niesla názov *Umenie* ([8], 163 – 169) a druhá, ktorá vydavateľsky predchádzala, vyšla pod názvom *Kritika filozofických smerov v estetike* ([7], 16 –32). Práve text tejto štúdie poskytuje bližší obraz o Losského estetickej koncepcii, v ktorej sa zároveň kriticky vyrovnáva s relativizmom, fyziologizmom, psychologizmom a formalizmom v estetike. Východiskovým momentom porozumenia tejto Losského koncepcie je interpretácia hodnôt, ktorá tu má však nielen estetický, ale aj morálny, a koniec-koncov aj náboženský charakter.

Predovšetkým treba zdôrazniť, že v Losského chápaní hodnoty nepredstavujú nejaké subjektívne vzťahy, ani zážitkové kvality. Majú objektívny a všeobecne platný charakter a subjektívny je len ich výber.[4] Krása, pravda, láska, sloboda, mravné dobro, atď. majú teda objektívny charakter a predstavujú *absolútne kladné hodnoty*, aj keď iba *čiastočné absolútne kladné hodnoty* (keďže sú stránkami celku, teda absolútnej plnosti bytia – Boha), pričom všetky sú *bytím v jeho význame* pre absolútnu plnosť, sú tak navzájom nevyhnutne spojené a prenikajú reálnou skutočnosťou. V tomto zmysle „hodnota nie je dodatkom k bytiu, nie je vlastnosťou, ktorá mu náleží okrem iných vlastností, ale je organickou jednotou samého bytia a jeho významu" ([5], 41).

---

[1] Losskij sa dokonca zmieňuje aj o snoch a hovorí, že aj sny sú vo väčšine prípadov subjektívne syntézy „transsubjektívnych daností minulej skúsenosti, a okrem toho niektoré sny, napr. sny veštiarske, sú prejavy jasnovidenia a teda opravdivého nazerania skutočnosti" ([6], 50). Podľa neho, ale aj podľa jeho slovenského prívrženca J. Dieška, treba preto odmietnuť vysvetľovanie všetkých psychických javov cestou fyziologickou, ako to robia kritickí realisti ([1]).

[2] Zaslúžil sa o to J. Dieška, keďže Losskij už predtým (vzhľadom na príchod vojsk Červenej armády) urýchlene Slovensko opustil a emigroval k synovi do Paríža.

[3] V tej dobe bol časopisom Filozofického odboru Matice slovenskej (MS).

[4] Prostredníctvom svojho substanciálneho *Ja* ich má každý človek akoby obsiahnuté vo svojom „podvedomí".

Podľa Losského je absolútna kladná hodnota sama v sebe bezpodmienečne zdôvodnená (je to samohodnota), má z ľubovoľného hľadiska, v ľubovoľnom stave a pre každý subjekt povahu dobra. Je sama osebe vždy dobrá a ani následky z nej nevyhnutne plynúce nikdy neobsahujú zlo ([5], 40 – 41).

Každý proces, ktorý sa realizuje vo svete, je usmernený na uskutočnenie hodnoty.[1] Týka sa to aj hodnoty krásy. Krása je takou hodnotou, ktorá patrí konkrétnemu, duchovnému alebo duševnému bytiu, má kladný zmysel a je zmyslovo stelesnená. Je rozvinutá všade vo svete ([7], 22), aj keď je niekedy ťažké vidieť ju v reálnom živote. Naše poznávanie reality je súčasne poznávaním hodnoty krásy (dalo by sa povedať, že v tom je dokonca zmysel reality). Z tohto hľadiska podľa Losského niet rozdielu medzi poznávaním a hodnotením: „Podľa intuitivistickej teórie poznania vnímaný predmet vstupuje do vedomia pozorovateľa v pôvodine aj čo do svojho bytia, aj čo do svojej hodnoty“ ([7], 16), takže ak je predmet krásny, musíme pripustiť, že vstupuje do vedomia každého subjektu s tou istou prináležiacou mu krásou. Samozrejme, k vnímanej hodnote sa pripája ešte v duši každého pozorovateľa subjektívna citová reakcia – cit krásy, uspokojenia, šťastia, atď. Tieto city sú u jednotlivých pozorovateľov veľmi rozličné, ale predstavujú niečo pomerne druhoradé, lebo netvoria podstatu krásy ako objektívnej hodnoty ([7], 16 – 17).

Losského koncept tohto hodnotového „mechanizmu“ bližšie osvetľuje jeho interpretáciu estetického vnímania a estetického vkusu. Svoj prístup, ako sme sa zmienili, zakladá na tom, že každá kladná hodnota bytia, ktorá je

---

[1] Treba pripomenúť, že Losskij v súvislosti so svojím chápaním hodnôt kritizuje na iných miestach aj také interpretácie, ktoré sa usilujú vysvetliť hodnoty na základe zákonov života organizmu, ktorý je oddelený od života iného organizmu (ide o biologizmus, zvlášť naturalistický evolucionizmus). Každý živý tvor tu má potom vo svojom vedomí len svoje individuálne zážitky, svoje osobné pocity, city, úsilia a myšlienky. Kto vychádza z tohto poňatia, tomu podľa neho zostáva záhadou, že by konanie človeka mohlo vychádzať z hodnôt, ktoré presahujú jednotlivca, ktoré majú transsubjektívny charakter. Preto je potrebné prijať koncepciu, ktorá podľa Losského uznáva vyšší ideál vývinu a také prostriedky jeho dosiahnutia, akou je tvorivá aktivita spomenutých substanciálnych činiteľov a ich sloboda ([9], 13 – 30). Už sme spomenuli, že celý svet sa skladá z nekonečného množstva substanciálnych činiteľov a z udalostí nimi tvorených. Všetky sú nadčasové a nadpriestorové, stupne ich vývinu a miera zložitosti sú ale rozličné (od elektrónov až po ľudské *Ja*). Tie činitele, ktoré si uvedomili absolútne hodnoty a povinnosti uskutočniť ich v živote, sú aktuálne osobnosti. Iné k tomu môžu dorásť, takže sú „potenciálnymi osobnostnými bytosťami“ (pozri [11]).

zmyslovo stelesnená, je okrem svojej základnej kladnosti doplnená aj zvláštnou hodnotou, čiže *hodnotou krásy*. Ide o objektívne, nie relatívne platnú hodnotu, teda o takú, ktorá prináleží samotnému bytiu, či už skutočnému alebo predstavovanému ([6], 16). Pripúšťa ale, že medzi ľuďmi jestvuje nesúhlas v hodnotení krásy, pretože v predmetoch nášho psychomateriálneho bytia je krása vždy *naštrbená* a v zložitej sústave predmetu sú okrem aspektov krásy aj aspekty škaredosti. „Naše nazeranie a poznávanie predmetu je vždy výber z jeho sústavy tých alebo oných stránok; preto sa môže ľahko stať, že jeden pozorovateľ spoznáva v predmete prevažne jeho esteticky kladné, a druhý esteticky záporné stránky" ([6], 17). Podobne je to aj s vnímaním umeleckých diel, pri ktorom „rôznosť sústavy vedomia u rôznych osôb je podmienená nielen nejednakým výberom z predmetu, ale ešte aj tým, že pozorovateľ ju dopĺňa výtvorom svojej vlastnej fantázie" ([6], 17). Toto všetko však nie je podmienené *relatívnosťou* krásy.[1]

Na základe kritiky rôznych filozofických prístupov v estetike potom Losskij rozvíja svoju konkrétnu predstavu o umení, v ktorom je podľa neho tiež podstatným obsahom krása, avšak „tvorená fantáziou človeka a jestvujúca vo fantázii, no vyjadrená tiež navonok slovami alebo zvukmi, farbami, priestorovými formami, pohybom, mimikou" ([8], 163). Takáto krása, ktorá je podstatou umenia, nemôže podľa Losského stáť ani vyššie ako absolútne dokonalá krása v kráľovstve Božom (v kráľovstve Ducha), ani vyššie ako krása v našej psychomateriálnej ríši bytia. V tejto ríši sú „krásy stojace nekonečne vyššie nad všetkým, čo môže byť vytvorené v umení fantáziou človeka" ([8], 163), preto Losskij považuje za chybné Hegelovo tvrdenie, že krása

[1] Z uvedených dôvodov tak Losskij odmieta aj fyziologizmus v estetike, ktorý krásu predmetu a kladné estetické zážitky redukuje iba na to, že predmet v pozorovateľovi vyvoláva fyziologické procesy sprevádzané príjemnými *organickými pocitmi*. Takto totiž nedokáže objasniť objektívnu dokonalosť predmetu, samu podstatu krásy, ani zvláštnosti subjektívnych citov vyvolaných v pozorovateľovi, ktoré sú podľa Losského hlbokými duchovnými citmi, a nie iba periférnymi zmyslovými zážitkami ([6], 17 – 18). Podobne Losskij odmieta tiež estetický psychologizmus, či už jeho subjektivistický alebo objektivistický variant. Jeden tvrdí, že hodnota krásy neprináleží samotnému predmetu, ale vzniká ako následok duševných procesov, ako následok schopností subjektov nazerajúcich predmet (Kantova estetika), druhý zasa nachádza krásu v samom nazeranom predmete, avšak celú sústavu predmetu považuje za zloženú iba z psychických procesov (Lippsovo a Volkeltovo učenie).

v umení je vyššia ako krása v prírode.[1] Losskij na adresu Hegela priamo hovorí, že myšlienka, „že totiž v umení sa dosahuje dokonalá krása, je mylná" ([8], 163).

Na základe takejto kritickej pozície si potom Losskij stavia otázku, prečo teda človek potrebuje umenie na zobrazenie krásy, ak môže nájsť dokonalejšiu krásu v skutočnosti? Podľa neho je to z viacerých dôvodov. Jednou z príčin potreby umeleckej krásy môže byť napríklad to, že človeku je neraz ťažké vnímať krásu v živej skutočnosti. Táto môže totiž vzbudzovať v ňom strach alebo rôzne chúťky, resp. vyvolať snahu prísť na pomoc trpiacemu a pod. Umenie, ktoré tvorí *analogické* udalosti a predmety ako obrazy fantázie, dokáže oslobodiť od týchto prekážok nazerania krásy. Umenie vlastne robí výbery, zhŕňa a zveličuje, a tak ponúka možnosť vidieť krásu bez akejkoľvek námahy. Losskij ale pripomína, že treba mať na zreteli aj tú skutočnosť, že nie každé umenie iba *napodobňuje* skutočnosť (ako je to napríklad v umeleckom naturalizme), ale že existujú druhy umenia, kde hlavnú úlohu hrá *tvorivá* fantázia. Táto vytvára obrazy, ktoré sa ešte nenachádzajú v živote, ale obohacujú svet relatívne novým bytím (zobrazujú silu šľachetnosti, dokonalú čistotu srdca, hrdinskú oddanosť) a odhaľujú cesty, po ktorých máme ísť, alebo ktorým sa treba vyhýbať ([8], 163 – 164).

Hlavný význam umenia vo vzťahu k realite však podľa Losského spočíva v tom, že kým skutočnosť je zložitá a človek v nej nie je schopný zachytiť veľký zmysel, umenie to dokáže, lebo „vo svojich pôvodných najvyšších výsledkoch stavia pred naším rozumovým zrakom zmysel sveta v konkrétnom smyslovo telesnom vyjadrení, čo tiež dáva vyššie stupne krásy" ([8], 164). Umením „vyobrazený svetový zmysel prostredníctvom svojej krásy mocne vplýva na človeka v jeho celku vo všetkých jeho funkciách: ono cibrí vôľu i cit človeka, dáva rozumu poznanie, odhaľujúc Pravdu v objektívnom zmysle [tu sa Losskij mimochodom zhoduje s Hegelom – pozn. autorky] a poskytuje nám všestranné uspokojenie, t. j. minúty šťastia v pozemskom živote" ([8], 164). Tento svetový zmysel sa odkrýva či už prostredníctvom nazerania, prežívania alebo čo len cez náznaky spojenia sveta s Bohom.

---

[1] Hegel v tejto súvislosti hovorí: „... krásno umelecké stojí vyššie ako príroda... Lebo umelecká krása je krása *zrodená z ducha a duchom obrodená*, a čím stojí duch a jeho výtvory vyššie než príroda a jej javy, tým je tiež umelecké krásno vyššie ako krása prírody. Ba po stránke formálnej dokonca i zlý nápad, ktorý sa človeku tiahne hlavou, stojí nad ktorýmkoľvek výtvorom prírody; pretože v takom nápade je vždy duchovnosť a sloboda" ([2], 59 – 60).

Takže umenie, či už spočíva v napodobňovaní existujúceho alebo v tvorení relatívne nového bytia, je nakoniec u Losského nerozlučne späté s náboženstvom, aby – hegelovsky povedané – vyjadrilo božské v konkrétnom zmyslovom jave. „Veľké umenie naozaj stojí v spojení, vedomom alebo podvedomom, s problémami náboženstva a so všetkými absolútnymi hodnotami, s Bohom, s Pravdou, s mravným dobrom, so slobodou, plnosťou života" ([8], 166). Ako príklad Losskij udáva najmä dielo Dostojevského, o ktorom napísal aj samostatnú knihu *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*[1]. V nej si stavia za cieľ ukázať – ako sám uvádza – „že celý svetonáhľad Dostojevského je jedným z pozoruhodných druhov kresťanského chápania sveta a prežívania sveta" ([8], 166), pričom nezabudne pripomenúť myšlienku vyslovenú kniežaťom Myškinom v *Idiotovi*, o ktorej je presvedčený, že je aj Dostojevského krédom: „Krása spasí svet" ([10], 158). Napriek takémuto presvedčeniu Dostojevskij pozná a vie zobraziť svet, ktorý je preniknutý zlom, vidinami nedokonalosti, do oči bijúcimi, ale aj v hĺbke duše skrytými formami zla ([4], 193), takže vzniká pochybnosť o dokonalom svete alebo o dobrotivom, všemohúcom a vševediacom Bohu. Dostojevskij pritom odmieta teórie, podľa ktorých je zlo nevyhnutná podmienka existencie alebo poznania dobra. No Losskij vysoko oceňuje, že Dostojevskij osud svojich hrdinov zobrazuje vždy ako závislý od ich vzťahov (pozitívnych i negatívnych) k Bohu.

Losskij sa ale neobmedzuje iba na literárne umenie a dodáva, že nielen dobrá literatúra, ale aj lepšie diela maliarstva, sochárstva a architektúry sa tiež vzťahujú priamo k oblasti náboženstva alebo k nej vedú. S náboženskými základmi sveta bývajú hlboko spojené aj najväčšie hudobné skladby; hudobná krása býva často prameňom hlbokej náboženskej skúsenosti (príkladom mu je IX. Beethovenova symfónia). Tým, že umenie (ako aj náboženstvo) napomáha konkrétne postihnutie Pravdy, stojí podľa Losského vyššie ako filozofia. „Prvé miesto v našom duchovnom živote patrí náboženstvu, druhé umeniu a len tretie filozofii" ([8], 168).

Losskij si ale veľmi dobre uvedomuje, že nie každé umenie je späté s náboženstvom. V tomto smere poukazuje (v zhode s V. Viedlom) aj na podoby *odumierajúceho* umenia, teda umenia, ktoré upadá v dôsledku oslabenia nábožnosti. Ba dokonca podľa vzoru I. A. Iljina hovorí doslova aj o *bežboz-*

---

[1] Vyšla vo vydavateľstve Tranoscius už v roku 1946 a jej druhé vydanie sa na našom čitateľskom trhu objavilo práve nedávno ([10]).

níckom umení, keď opisuje umelecké diela vytvorené bez lásky k božskému, dokonalému. V základe takýchto umeleckých diel stoja vášne bez ducha a tie sú ničivé. Je to zmyselnosť, ktorá je zbavená organického spojenia, je to hniloba prejavujúca sa v zmyselnej vznetlivosti, nervovej uvoľnenosti a v duševnej pustote. Takýto úpadok umenia možno podľa Losského vidieť napríklad u Picassa, Skrjabina, Majakovského a iných ([8], 165 –166). Z uvedeného je teda zrejmé, že Losského hodnotenie umenia sa tu obmedzuje na náboženské kritérium.

Pretože sila umenia ovplyvňuje, ako vraví Losskij, všetky stránky života – náboženskú, mravnú i politickú, môže slúžiť jednak na odmaskovanie záporných stránok života, jednak na rozširovanie nepravdivých ideí. Losskij v tejto súvislosti varuje pred dvomi krajnosťami: Poukazuje na to, že umenie môže pod vplyvom propagandy nejakej idey falšovať skutočnosť, prekrúcať ju. Tvorba takého umelca je potom *tendenčná* v zlom význame tohto slova; degraduje umenie len na stupeň prostriedku, navyše zlého prostriedku. Reakciou voči takémuto umeniu sa na druhej strane objavuje *umenie pre umenie*, ktoré tiahne umelca upadnúť do opačnej krajnosti. Túto (podľa vzoru V. Solovjeva) nazýva *etickým separatizmom*, ktorý sa prejavuje odtrhnutosťou od iných ľudských činností namiesto zákonnej umeleckej *autonómie* umeleckej oblasti ([8], 169). Ako to vyplýva z Losského ponímania umenia, samozrejme, obe tieto formy prístupu k umeniu príkro odmieta.

Môžeme tak zhrnúť, že hoci Losského koncepcia vzťahu medzi realitou a umením je navonok značne podmienená akoby jeho interpretáciou hodnoty krásy, východiskovým, a podľa všetkého aj záverečným vyústením pochopenia tohto vzťahu je opäť jeho noetické stanovisko intuitívneho realizmu. A toto, ako sa ukázalo, je neoddeliteľne spojené tak s jeho metafyzikou, ako nakoniec aj s jeho náboženstvom.

Literatúra

[1] DIEŠKA, J.: Kritický či intuitívny realizmus? In: *Filozofia*, roč. 48, 1993, č. 6, s. 344 – 352.
[2] HEGEL, G. W. F.: *Estetika*. Praha: Odeon 1966.
[3] LOSSKIJ, N. O.: *Ideální podmínky poznání* In: Současná ruská filosofie. Praha: Filosofická knižnice 1929, s. 25 – 36.
[4] LOSSKIJ, N. O.: *Teodícia Dostojevského*. In: *Filozofický sborník*. Časopis filozofického odboru MS, roč. III, 1942, č. 4, s. 193 – 209.

[5] LOSSKIJ. N. O.: *Podmienky dokonalého dobra. (Základy etiky). Grundlagen der Ethik*. Turčiansky sv. Martin: MS 1944.
[6] LOSSKIJ, N. O.: *Absolútne kritérium pravdy*. Turčiansky sv. Martin: MS 1946.
[7] LOSSKIJ, N. O.: *Kritika filozofických smerov v estetike*. In: *Filozofický sborník*. Časopis filozofického odboru MS, roč. VI-VII, 1946, č. 1, s. 16 – 32.
[8] LOSSKIJ, N. O.: *Umenie*. In: *Filozofický sborník*. Časopis filozofického odboru MS, roč. VI-VII, 1946, č. 2 – 3, s. 163 – 169.
[9] LOSSKIJ, N. O.: *Vospominanija. Žizň i filosofskij put'*. Mníchov 1968.
[10] LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Bratislava: Vydavateľstvo SSS 2009.
[11] PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Axiologicko-etická dimenzia Losského intuitívneho realizmu*. In: Plašienková, Z.-Lalíková, E. (eds.): *Igor Hušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava: Iris 2007, s. 345 – 354.
[12] PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Problematika hodnôt a slobody v axiologicko-etických názoroch N. O. Losského*. In: Acta Moralia Tyrnaviensia I. Trnava: FF TU 2006, s. 127 – 136.
[13] ŠULAVÍKOVÁ, B.: *Intuitivizmus na Slovensku – pokus o slovanskú inšpiráciu filozofie 40. rokov*. In: Lalíková, E., Kostelník, Š., Rembierz, M. (eds.): *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: Osobnosti, problémy, inšpirácie*. II. diel. Bratislava: Iris 2008, s. 234 – 241.
[14] ŠULAVÍKOVÁ, B.: *Spor o vedeckosť filozofie v slovenskej filozofii 40 rokov*. Bratislava: Album 2009.

Príspevok bol vypracovaný v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/27.

Doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Šafárikovo nám. 6
Univerzita Komenského v Bratislave
818 06 Bratislava
Slovenská republika
plasienkova@fphil.uniba.sk

PhDr. Blanka Šulavíková, CSc.
KVSBK SAV
Dúbravská 9
841 04 Bratislava
Slovenská republika
ksbkblan@savba.sk

Tvorba reality (z diel Dominika Tatarku, Igora Hrušovského a Etely Farkašovej)

Erika Lalíková

Creation of reality (from the work of Dominik Tatarka, Igor Hrušovský and Etela Farkašová)
Comparations of the literary and philosophical texts of D. Tatarka, I. Hrušovský and E. Farkašová afford great opportunities for possible (fictive or in-reality-running) dialogues, connected with depicting of specific problems in relation with the interpretation of reality. On the basis of reflection of some selected works, the author points out the possible multi-dimensional intersections of their approaches to the partial problems reflected in their works.

Človek má brániť svoj „kruh", ktorý okolo seba opísal ako kúzelník, tvrdil v *Prútených kreslách* Dominik Tatarka. Kruh – jedno, aký veľký a jedno, aký „kostrbatý" (málokedy sa nám podarí, aby bol presne vymedzený, ohraničený) – je symbolom istoty, ktorú každý z nás k životu nevyhnutne potrebuje. Pre niekoho z nás je touto istotou, týmto kruhom rodina, pre iného práca a či (len) – ako tvrdí Tatarka – napríklad historický monument, stavba, ktorá nás víta pri našich príchodoch na miesta, ktoré sú nám blízke a ktorá nás nikdy „nesklame" – vždy ju nájdeme presne tam, kde sme ju zanechali. Je to primárna *potreba istoty*, ktorú k svojmu životu potrebujeme. Je to presvedčenie, že napriek tomu, že sme často akoby hodení do ľadového prúdu (D. Tatarka) ktorý nás pohlcuje, že sme vzdialení od ľudí, od miest, ktoré vytvárajú náš mikropriestor, ktoré spolu-vytvárajú, spolu-formujú svet, v ktorom žijeme, tešíme sa a trápime – *istota/kruh* tu musí byť. Len v nej/v ňom a prostredníctvom nich sme zároveň tvorcami aj tvorenými. K. R. Popper vyjadril presvedčenie, že vždy, za každých okolností sme „pôvodcovia diela, (sme) výtvorom a naše dielo utvára zároveň nás. Vlastne to, čo je v človeku to tvorivé: totiž tým, že tvoríme, pretvárame zároveň samých seba prostredníctvom nášho diela. Utváranie skutočnosti je naším dielom; procesom..." ([9], 33 – 34).[1]

---

[1] Podľa K. R. Poppera je dôležité pochopiť tento proces na podklade vzájomného pôsobenia troch svetov. Naša realita sa skladá z navzájom previazaných a sčasti aj prekrývajúcich sa svetov; sú to: „fyzický svet 1 telies a fyzických stavov, procesov a síl; psychický svet 2, svet

Na podklade vybraných názorov filozofov a spisovateľov sa pokúsim upozorniť na (z môjho pohľadu) zaujímavé skutočnosti vyplývajúce z ich prác a súvisiace s (nielen) ich *vnútornou potrebou viesť dialóg – komunikovať*, sprostredkovať svoje myšlienky, pocity, strachy, bolesti i radosti čitateľom a poslucháčom. Jednoducho povedané, poukážem na ich viac či menej skrytú potrebu permanentnej komunikácie s okolitým (i vzdialeným) prostredím, na možnosť práve na jej podklade meniť nielen samých seba, ale (aj keď možno nepriamo) aj iných ľudí. Prostredníctvom svojich diel tvoriť a meniť (a či meniť a tvoriť) skutočnosť. Etela Farkašová píše: „Pre svoj život potrebujeme správy o iných, správy o sebe a o svojej minulosti, pretože potrebujeme komunikovať s inými, potrebujeme viesť rozhovory s nimi, s bližšími i vzdialenejšími, a potrebujeme sa rozprávať aj sami so sebou: so všetkými minulými i prítomnými ‚ja', s tušenými podobami našich ‚ja' budúcich" ([2], 104). Isteže, nie všetko „vypovieme", nie všetko odhalíme; nie vždy je potrebné a nutné robiť „inventúru" svojich myšlienok, pocitov, mimiky, gest. Nevyhneme sa tomu, že občas na podnety prichádzajúce a pochádzajúce napríklad zo stránok knihy, ktorú práve čítame, spustíme „lavínu" dávno zabudnutých, útržkovitých a možno skreslených spomienok a s nimi súvisiacich pocitov, ktoré nás nútia sa zastaviť, zamyslieť, rekapitulovať. Etela Farkašová píše: „Najviac, čo môžeme urobiť, je kráčať a balansovať medzi kúskami odhaleného a neodhaleného, pripamätaného a zabudnutého, vysloveného a umlčaného; zvŕtať sa medzi omrvinkami ‚pravdy' a ‚ne-pravdy', medzi realitou a imagináciou – uvedomujúc si pritom, aké riskantné je chcieť udržiavať v tom svojom tanci rovnováhu medzi dvoma pólmi, mysliac pritom na relativitu všetkého, čo sme schopní dosahovať..." ([2], 104)

Sme pohlcovaní riešením rôznych problémov, fyzického i psychického rázu. Sme konfrontovaní s celou škálou činností a aktivít, ktoré nás nielen (povedala by som) doslova osobnostne „modelujú", zároveň však s pomocou nich nadväzujeme vzťahy, kontakty, väzby so svojím prostredím a v konečnom efekte (hoci sa to zdá nemožné) sme svojimi aktivitami (hoci nepriamo) „konštruktérmi" životov ľudí, ktorých fyzicky vôbec nestretneme. Milan Šimečka v tejto súvislosti vhodne poznamenal: žijeme a spoluvytvárame malé dejiny, ale zároveň sme neoddeliteľnou súčasťou dejín veľkých, hoci sa nám to môže zdať na prvý pohľad nadnesené a málo

---

zážitkov a nevedomých psychických procesov; a svet 3, svet výtvorov ducha" ([9], 16 – 17). Termín svet nechápe Popper ako univerzum alebo kozmos, ale ako časti z nich.

pravdepodobné. Samozrejme, nie každý z nás má rovnaké šance a príležitosti „pohnúť vesmírom" a nie každý z miliárd pokusov má šancu uspieť. Vrátim sa späť k Popperovi a jeho presvedčeniu, že práve a len so životom (od jeho najjednoduchších foriem) na svet prichádza čosi nové a výnimočné, niečo, „čo tu predtým nebolo", a to sú problémy a pokusy aktívne ich riešiť. Popper tvrdil: „Pravdepodobne sa pod vplyvom Darwinovho prirodzeného výberu vyvíjajú predovšetkým najaktívnejší riešitelia problémov, tí, čo hľadajú a nachádzajú, tí, čo objavujú nové svety a nové formy života." ([9], 15) Isteže, možno je nadnesené tvrdiť, že práve autori, o názory ktorých sa pri tomto svojom vystúpení opieram, patria k najaktívnejším riešiteľom problémov, zrejme by ich takáto formulácia pobavila. V každom prípade som však presvedčená, že ich texty ponúkajú čosi „navyše", čo môže pomôcť pri „konštrukcii" nášho kruhu/istoty.

Igor Hrušovský konštatoval, že každý z nás je formovaný: 1. svojou spoločenskou príslušnosťou a tiež 2. prostredníctvom svojich osobných aktivít, svojej „osobnej histórie", ako to konštatoval v dielku *Monológy a dialógy* (1980).[1] Svet a to, ako ho prijímam, ako s ním komunikujem (na úrovni verbálnej i neverbálnej), ako si ho osvojujem, ako ho modifikujem – spoluvytvára aj moje prístupy (často veľmi zložito sprostredkované a komplikované) k nemu. Hrušovský písal: ako živé, zmýšľajúce a konajúce bytosti sme nadané fantáziou a sme schopné prežívať stavy doslova tvorivého napätia, samozrejme – v rôznych formách. Uvažovať však čisto „racionálne", nebrať do úvahy rôzne možné rozpory v živote našom i spoločnosti, existenčné krízy, ktoré nás často pohlcujú a chtiac-nechtiac za a so sebou odvíjajú rôzne „davové psychózy a sugescie" môže spôsobiť spomalenie a zabrzdenie „vzostupu života a kultúry". Pre Hrušovského je smerodajným, okrem riešenia kľúčových existenčných otázok podporovanie schopnosti vzájomného porozumenia ľudí, „motívov ich konania, poznania ich vnútorného života, vyvierajúceho z ich individuálnych osudov" ([3], 42). *Zápas človeka s osudom* – to je problém, ktorý nás neustále poháňa dopredu, možno nie vždy vyústi tam, kde by sme chceli a či potrebovali. Hrušovský je však presvedčený, že aj v ňom je (dejinná) logika. Vždy je však poznačený a) východiskovými motívmi a b) adekvátnymi prostriedkami. Aby boli skutočne

[1] K tomuto názoru sa vrátil aj v cenzúrou skonfiškovanom a po rokoch publikovanom *Dialógu s čertom* (1997).

adekvátne, je – a či skôr by malo byť – „veľmi zodpovedne uvážené“, pretože: „Obyčejně až ex – post vnikneme relativně přiléhavě do poznání... velikého množství souřadnic, které předurčují všechny události i nás všechny“ ([3], 144). Opomenúť nemôžeme ani „úlohu“ charakteru človeka, ktorá sa najviac kryštalizuje a zviditeľňuje v zlomových situáciách[1]. Peter Nezník upozorňuje na fakt, že práve „charakter by mal byť tým bodom, na ktorom musí stáť, alebo padať životná pozícia filozofa“ ([6], 155). Podľa Nezníka práve tzv. erazmovská dilema (pozri napríklad [6], [5]) „nás upozorňuje na problém kritických situácií, nevyhnutnosť riešiť (a prekonávať) životné rozpory, doliehajúce na človeka... Vtedy nastupuje tvorivá práca a úloha centra osobnosti, ktorým je charakter“ ([6], 155). Dôležité je nepodľahnúť tlaku devastujúcich síl, „nespreneveriť sa sebe v osudovej dileme pod tlakom doby, okolia, situácie, či autorít, jednoducho okolností...“ ([6], 155), tvrdí autor.

Riešenie (našich vlastných) problémov je podmienené našimi aktivitami. Do istej miery môžeme nasledovať a či len okrajovo vnímať impulzy, ktoré nám poskytujú a sprostredkovávajú ľudia z blízkeho okolia, priatelia a či aj spisovatelia, filozofi, psychológovia, politici. Konečné rozhodnutie, to, ako si vytvoríme náš kruh/istotu – záleží však len na nás samotných. Tatarka píše: len „ľudia nás nútia, aby sme boli tvorcami ľudí pre seba“ ([13], 106). Do akej miery nám pri utváraní nášho (nazvime ho trebárs) kruhu/istoty môže napomôcť umelecká tvorba vo všeobecnosti, konkrétnejšie krásna literatúra, či filozofické práce? Majú vplyv na naše vnímanie skutočnosti? Som jednoznačne presvedčená, že u prevažnej väčšiny ľudí môžu byť konštruktívnymi prvkami. Záleží však od nás, percipientov, od našej vnímavosti, citlivosti, a aj ochoty meniť nielen veci okolo seba – ale aj seba samého, svoj prístup k životu a aj to, do akej miery sme ochotní absorbovať názory druhých ľudí. Podľa Hrušovského práve prístup nás čitateľov k dielu je vždy „určitým podielom podmieňovaný subjektom recipienta, pričom každý subjekt je vždy čímsi svojským: záleží na jeho individuálnych osudoch, na kultivovaní zmyslov, na smere a hĺbke jeho osobnostného rastu. Osvojovanie je niekedy súčasne aj sebaprojekciou“ ([3], 128). Pri recipovaní umeleckého artefaktu a jeho prieniku do konkrétnej roviny nášho reflektovania (napr. hľadania východísk z vyhrotených životných situácií) okrem nás, ako aktív-

[1] K problému človeka a kultúry pozri tiež štúdiu J. Petrucijovej [8].

neho subjektu, tie najmocnejšie zážitky sú určované práve dielom samotným, jeho kompozíciou, skladbou, písal Hrušovský.

Hrušovský tvrdil, že „jedinečne intenzívny zážitok z veľkého diela si vyžaduje aj priaznivý čas a dobrú dispozíciu“ ([3], 129). Naša empatia, schopnosť porozumenia sú nevyhnutnými sprievodkyňami aj sprostredkujúcimi článkami pri prenose zážitkov do konkrétnych krokov v našom živote. Množstvo impulzov, inšpirácií, drobných, často banálnych maličkostí, ktoré spracovávame, ktoré k nám „prehovárajú“ zo stránok prác autorov obľúbených i úplne neznámych, sú koniec-koncov dôležitými skutočnosťami a tým najlepším príkladom. Vnímame autorov, ktorí nás pozitívne nalaďujú a či naopak provokujú, iritujú a to 1. svojimi názormi, svojím videním situácie, či jadra problémov, v ktorých sa ocitajú ich literárne postavy; alebo 2. teóriami, interpretáciou faktov a postupov, ktoré nastoľujú a riešia z rôznych pozícií vo svojich odborných a vedeckých publikáciách. Sú osobnosti, ktoré dokážu zmysluplne prepájať, kombinovať a využívať poznatky z jednej, aj druhej strany, napríklad z literatúry a filozofie. Tie nám môžu doslova pomôcť v našom neustálom, permanentne pokračujúcom hľadaní seba samých, našich kruhov/istôt, ktoré nám akosi pričasto unikajú. Práve toto je dôkaz, ako neustále potrebujeme komunikovať, „nadväzovať“ niť rozhovoru, a to či už v konkrétnom priamom styku so svojím okolím, alebo práve v rovine sprostredkovaných reflexií. Z tohto pohľadu je v podstate irelevantné, či ide o texty literárne, alebo filozofické. Dôležité pre nás je permanentné obohacovanie sa novými poznatkami, ktoré v procese recipovania získame a ktoré môžeme zmysluplne využívať pri tvorbe našich *životných dráh* (L. Nový).

„Zrod a zánik, svetlo a tma, slovo a mlčanie, priestor medzi nimi, náš jediný medzipriestor, o ktorom čosi vieme, za jeho hranice sa môžeme blížiť iba predtuchou. A predsa to neustále hľadanie, jestvuje cesta, akou možno vystúpiť z tieňa mlčania a nerozptýliť sa vo vírivom prúdení chaotických zvukov?“ ([1], 89 – 90), pýta sa Etela Farkašová. Skutočne: jestvuje takáto cesta a ak áno, tak kam ústi? Český filozof Lubomír Nový[1] by sa zrejme opýtal: kam až vedie naša *životná dráha* (life course)? Aké katastrofy, havárie nám táto cesta pripravuje, aké nečakané náhody a zvraty nás čakajú? Do akej miery dokážeme rátať s rizikami, nezdarmi, malérmi, chaosom a či nešťastnými náhodami, pýtal sa v prednáške z mája 1992. Naše „životní trajektorie dnes

[1] Bližšie pozri [10].

probíhají v krizovém a havarovaném světě, ve světě, který vykročil z pántů, prošel velkým třeskem" ([7], 87), konštatoval Nový. Práve naše 1. úvahy o katastrofách[1] vo svete a 2. haváriách[2] v živote nás vedú „zpět k hledání hlubiny bezpečnosti někde uvnitř nás, v rozhovoru s druhými i někde nad námi" ([7], 89). Človek vo svojom živote, ale aj spoločnosť ako celok usilujú – zápasia o zmysel, o porozumenie významom „svetového rádu – nerádu", konštatoval Nový. Opierame sa pri tom o „sumu vědomostí a zkušeností a o volbu jistých hodnot. Chce (človek – pozn. E. L.) žít v pravdě epistemologické (racionálně ověřené poznatky) a axiologické (hodnoty jím zvolené). Žít takto v pravdě, v souladu sám se sebou, nelze bez dialogu s druhými. Nepropracujeme se k sebeidentitě bez porozumění identitě druhého" ([7], 90).

Bez konštruktívneho (čo i len fiktívneho) dialógu nedokážeme tvoriť, ale ani korigovať realitu. Ak si nedokážeme vyjasňovať svoje názory a pozície, ak nedokážeme komunikovať, rozširovať si svoje názorové postoje, môžeme skĺznuť do sveta ilúzií, sebaklamu, nič nehovoriacich fantazmagórií, ktorým uveríme a ktoré nás majú veľkú tendenciu zničiť. Ako presvedčivo tvrdil Tatarka v *Démonovi súhlasu*: nezatínajme sa pred sebou a ani proti sebe, pretože to nie je rozumné, nie je to ľudské.

Literatúra

[1] FARKAŠOVÁ, E.: *Hodina zapadajúceho slnka*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1998.

[2] FARKAŠOVÁ, E.: *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava: Vydavateľstvo SSS 1998.

[3] HRUŠOVSKÝ, I.: *Monológy a dialógy*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1980.

[4] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialóg s čertom*. In: *Organon F*, IV, 1997, č. 2, s. 156 – 170.

---

[1] Podľa intenzity konfliktu rozlišoval Nový viacero termínov: problémové situácie, hraničné situácie, krízy, havárie a katastrofy (pozri [7], 87).

[2] „Havarie jako rozrušení zavedeného rovnovážného stavu mohou mít parciální nebo totální, krátkodobý či dlouhodobý dosah" ([7], 87).

[5] LALÍKOVÁ, E.: *„Erazmovské" dilemy Igora Hrušovského*. In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava: IRIS 2007, s. 149 – 154.
[6] NEZNÍK, P.: *Slávnostné rokovania (K 100. výročiu narodenia Igora Hrušovského)*. In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava: IRIS 2007, s. 155 – 161.
[7] NOVÝ, L.: *„Životní trajektorie" (Filosofický, sociologický a etický problém)*. In: *Host* 1993, č. 2, s. 52 – 91.
[8] PETRUCIJOVÁ, J.: *Nomadologie jako teorie kultury a člověka*. In: Petrucijová, J. – Feber, J. (eds.): *Člověk-Dějiny-Hodnoty III. Jako sociální, kulturní, politický, historický a pedagogický fenomén*. Ostrava, 2007, s. 98 – 102.
[9] POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava: Archa 1995.
[10] SVOBODA, J.: *O filozofii v neklidné době*. In: Lalíková, E. – Szapuová, M.: *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: IRIS 2009, s. 273 – 281.
[11] ŠIMEČKA, M.: *Kruhová obrana*. Bratislava: Archa 1992.
[12] TATARKA, D.: *Démon súhlasu*. Bratislava: Archa 1991.
[13] TATARKA, D.: *V úzkosti hľadania*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius 1997.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/7156/27.

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova 2
811 02 Bratislava
SR
erika.lalikova@fphil.uniba.sk

Poľské utopistické myslenie 19. storočia. Socialistické utópie

Sonia Bukowska

XIX century Polish idea of utopia. Socialist utopia
The article takes up the matter of polish utopia related with XIX century social utopian stream. Unlike utopias associated with messianism, socialist utopias does not attach any importance to national issues. First part of the deliberation discusses the concept of utopia with its changeability throughout history, whereas the second part of the article covers the ideas of the three polish utopists, especially the utopia of Ludwik Królikowski.

Pojem „utópia" je nejasný a mnohoznačný, spája sa s ním v dejinách dosť ojedinelá situácia, je totiž možné presne určiť dátum jeho zrodu. V roku 1516 vyšla latinsky písaná kniha anglického humanistu Thomasa Morea, ktorej titulný list obsahoval okrem iného nasledovné slová: „Knižka skutočne zlatá (...) o najlepšom štátnom zriadení a doteraz neznámom ostrove Utópia" ([1], 72). Toto dielo, neskôr známe pod názvom „Utópia", bolo nielen ostrou kritikou vtedajšieho Anglicka, ale zároveň rozprávalo o šťastnej krajine zbavenej chudoby, klamstva a útlaku. Sen o inom, lepšom svete samozrejme sprevádzal ľudstvo od úsvitu dejín, no ako to trefne vystihol Jerzy Szacki: „Spoločnosti, ktorým sa spoločenský poriadok zdal byť prirodzeným poriadkom (...) neprodukovali utopistov. Produkovali ich naopak spoločnosti v stave krízy a chaosu, spochybnenia a neistoty: od platónskeho Grécka po náš súčasný svet" ([6], 28). Etymológia utópie nadväzuje na grécke slovo „topos", ktoré znamenalo miesto, utópia je teda eutopia, čiže dobré miesto, alebo outopia, t.j. miesto, ktoré nikde neexistuje. Za predpokladu, že dvojznačnosť tohto pojmu bola vedomým Moreovým počinom, môžeme konštatovať, že utópia obsahuje ako prvý, tak aj druhý význam ([6], 10 – 11). Lenže toto slovo sa veľmi rýchlo prestáva spájať iba s knihou anglického mysliteľa, aby sa tak stalo druhovým označením s oveľa širším sémantickým obsahom. V 17. storočí sa názvom „utópia" opisuje nielen každý text, ktorý nadväzuje na Mooreom navrhnutý naratívny model, ale tento názov sa tiež používa pre označenie textov napísaných ešte oveľa skôr – typickým a zároveň najčastejšie spomínaným príkladom ďalšej verzie utopistického diskurzu je Platónov „Štát". V priebehu 18. storočia prebiehala postupná zmena v spôsobe nazerania na problém utópie, utopické výjavy sa už totiž vo všeobecnosti neumiestňovali do priestoru, ale do času. To šťastné „kedysi" pritom nevyhnut-

ne neznamená lokalizáciu spoločenského ideálu do budúcnosti – s rovnakou obľubou dochádza k idealizácii minulej doby, napríklad prírodného stavu ako počiatočného stavu ľudstva. 18. storočie prináša ďalšie rozšírenie významu pojmu utópie: vízie ideálnych spoločností majú byť dôsledkom sociálnych teórií, a týmto aj vedecky dokázanými pravdami. Okrem uchovania zväzkov s tradíciou dávnej utópie, keď utopistické koncepcie aj naďalej obsahujú obraz harmonickej spoločnosti zloženej zo šťastných ľudí, hlbokej zmene podlieha samotná situácia tohto obrazu v spoločenskom priestore. Utópia je predstavená ako riešenie, ktoré je *hic et nunc* potrebné zužitkovať v praxi ako odpoveď na krízu zasahujúcu spoločnosť. Obrazy novej spoločnosti už nie sú umiestňované do príliš vzdialenej, častokrát neurčitej budúcnosti – naopak, je to najbližšia budúcnosť a aj keď je vymyslená, nie je to chiméra. Jej príchod má zabezpečiť samotný chod dejín a v nich panujúce zákony a zavŕšením má byť uskutočnená utópia ([1], 117 – 119). Pre túto dobu sú tak najpríznačnejšie utópie budúcnosti, spojené s presvedčením, že ľudstvo postupne smeruje k dokonalosti a opäť najmä na 18. storočie pripadá zrod veľkých systémov utopického socializmu, ktorých cieľom je nájdenie zriadenia v súlade s nadčasovými požiadavkami rozumu. Myslitelia ako Claude Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen alebo Étienne Cabet, bez ohľadu na mnohé rozdiely medzi nimi verili v možnosť odhalenia nejakého univerzálneho historického zákona, poznanie ktorého ľudstvu umožní zbaviť sa chýb a rozumne usporiadať spoločenský život. Pre socialistické utópie daného obdobia bol tiež charakteristický negatívny vzťah k revolučným metódam realizácie spoločenského ideálu. Ak utopizmus nezavrhuje revolúciu, potom sa pod týmto pojmom chápe iba jedna z možných foriem: revolúcia má byť „činom, ktorý vyrieši vážne sociálne problémy okamžite a raz a navždy – posledným súdom sociálnej spravodlivosti" ([6], 150).

Utopistické myslenie, podobne ako všetky dôležité filozofické prúdy 19. storočia, našlo svoje vyjadrenie aj v tvorbe Poliakov s tým, že bolo najčastejšie spájané s mesianizmom. Netreba však tiež zabúdať na fakt, že mesianistické idey neboli jedinými utopistickými myšlienkami vo vtedajšom poľskom myslení – 19. storočie bolo tiež obdobím formovania sa socialistických utópií, v ktorých na rozdiel od mesianizmu už takú veľkú významnú úlohu nezohráva národný prvok. K najzaujímavejším utópiám patriacim do socialistického prúdu môžeme zaradiť koncepcie Leona Rzewuského (1808 – 1869), Zenona Świętosławského (1811 – 1875) či Ludwika Królikowského (1799 – 1878?). Pravda, v každej z nich sa na rôznom stupni nachádzajú

reflexie charakteristické obzvlášť pre vtedajšie konzervatívne myslenie, sen o Kristovom Poľsku a o svete riadenom podľa príkazov Evanjelia. Leon Rzewuski v práci z roku 1849 *O reorganizačných úsiliach v spoločnosti* opisuje socializmus ako „snahu o využitie vieroučnej vedy v produktívnych vzťahoch" ([2], 200) a spája ho s programom, ktorý má viesť k oslobodeniu proletariátu od útlaku buržoázie podľa princípu historickej nevyhnutnosti. Po zavrhnutí revolúcie tá správna cesta k socialistickému zriadeniu spočíva v postupnom zmierení triednych rozporov – postuluje okrem iného obmedzenie vlastníckeho práva na výsledky vlastnej práce. Zenon Świętosławski vo svojich *Základoch všeobecnej cirkvi* predstavuje víziu budúceho Božieho kráľovstva na Zemi, ktoré zahŕňa celé ľudstvo zjednotené pod jednou náboženskou vierou a používajúce poľský jazyk, ktorý sa však nespája so žiadnym privilegovaním poľského národa. V čele takto organizovaného ľudstva má stáť silná, centralizovaná vláda (Vláda všeobecnej cirkvi) a základom hospodárstva má byť princíp spoločného vlastníctva, ktorá znamená odstránenie všetkých foriem individuálneho vlastníctva, spoločne s obecným a korporatívnym ([7], 40 – 42; [9], 47 – 48). O Božom kráľovstve na zemi píše aj Ludwik Królikowski, ktorého utópii venujeme ďalšiu časť tohto príspevku.

L. Królikowski, ktorý bol nota bene v istom období blízkym spolupracovníkom E. Cabeta, pri objasňovaní významu pojmu „socializmus" jasne hovorí, že „je to aktívne kresťanstvo, ktoré sa predovšetkým snaží o nastolenie Božieho kráľovstva a jeho spravodlivosti na zemi ([4], 590). Je však potrebné poznamenať, že podľa Królikowského je to len jeden z aspektov socializmu, pretože sa u neho s týmto pojmom spája niekoľko prívlastkov (o. i. „Je to vedenie, ako všetkých ľudí urobiť šťastnými; Je to slobodné zoskupenie všetkých obyvateľov (...) celého sveta v jednej šťastnej Rodine; Je to najvznešenejšia politika, ktorá (...) pozná len pravdu a spravodlivosť"') a až všetky dohromady vytvárajú celkový obraz socializmu. „Socializmus nie je ničím viac, ale tiež nemôže byť ničím menším" – píše Królikowski ([4], 591). Królikowského kresťanstvo nemá veľa spoločných znakov s cirkevnými vedami a vzorom podľa Saint-Simona a Cabeta, je chápaný ako sociálna teória, Božie kráľovstvo je zasa interpretované ako cieľ, ku ktorému smeruje „usporiadanie všetkých spoločenských vzťahov podľa dokonalej bratskej lásky" ([3], 10) opierajúc sa o pravdivé revolučné princípy Kristovej vedy. Królikowski sa nazdáva, že oficiálna cirkev sfalšovala Kristovu vedu a pápež sa stal posluhovačom mocných tohto sveta. Pokiaľ ide o metódy uskutočnenia spoločenského ideálu, podobne ako iní poľskí utopisti, všíma si nádeje spojené s nastolením ideálnej spoločnosti predovšetkým v súvislosti s očaká-

vaným morálnym prerodom človeka. Hovorí, že v prírode „nechýbajú prostriedky pre spokojnosť a šťastie všetkých ľudí; vyskytujú sa dokonca v nadmernom množstve, stačí ich len používať správnym spôsobom" ([4], 594). Spoločnosť budúcnosti vytvoria ľudia, ktorí sa „pokrstia v Kristu a príjmu zákon všeobecného bratstva", teda tí, ktorí „sa obrodili v duchu" a vzdali sa všetkého, čo patrilo k starému svetu ([5],182). Človek je od prirodzenosti dobrý a koná zlo výhradne z dôvodu predsudkov a nanútených foriem spoločenského života, v súčasnej spoločnosti tak usiluje o ciele, ktoré sú v rozpore s mravným zákonom, o „vyčlenenie" človeka zo spoločnosti. Proti tejto skutočnosti Królikowski stavia ideály a zásady dokonalého zriadenia budúcnosti, v ktorom sa život indivídua realizuje v jednote, v ktorej je potrebné „spolčovať sa". Píše, že „človek je všetkým skrz cirkev a ničím skrz seba samého. Výlučnosť a osobitosť je jeho duchovnou smrťou, dokonale bratské spolčovanie sa s inými je jeho životom" ([3], 12). Neznamená to však, že pre poľského utopistu je podriaďovanie sa jednote a jej zákonom u človeka totožné so zbavovaním sa jeho skutočnej povahy – práve naopak, človek jej ostane verný až vtedy, keď sa odpúta od súkromníčenia, egoizmu a klamstva ([5], 183). Duchovná a mravná výška nových kresťanov im má umožniť zisk takej veľkej prevahy na starým svetom, že cesta príkladu smeruje k všeobecnému zjednoteniu „do jednej Vševlády" ([5], 182).

Ekonomické súvislosti v Królikowského utopickej spoločenskej vízii nadväzujú na dlhú tradíciu komunistického myslenia, zvlášť na dielo Filipa Buonarrotiho (1761 – 1837) *Sprisahanie rovných*, v ktorom sa kriticky posudzujú všetky formy súkromného vlastníctva. L. Królikowski pri prezentácii svojho postoja v tejto otázke okrem iného upozorňuje na sociálne a mravné dôsledky súkromného vlastníctva, ktoré v súlade s jeho presvedčením predstavuje zdroj egoizmu a partikularizmu, rodí vzájomnú nenávisť a zlo, rozvracia spoločenský život a tým zároveň znemožňuje vytvorenie skutočnej ľudskej jednoty ([5], 178 – 181). Mnoho úvah venuje programu zrušenia nevoľníctva roľníkov, pričom v ňom vidí hrozbu pre dobro celej spoločnosti, ktoré si vyžaduje spoločné vlastníctvo pôdy a nie jej využívanie „podľa osobnej vôle a záľuby" ([8], 148).

Na rozdiel od Zenona Świętosławského, ktorý vo svojej utópii požaduje silnú, centralizovanú vládu, Ludwik Królikowski zavrhuje akúkoľvek vládu človeka nad človekom a zároveň upozorňuje na „nebezpečenstvo a absurdnosť písaných zákonov", ktoré podľa neho sankcionujú iba nespravodlivosť vlády ako monarchistickej, tak aj zastupiteľskej. Píše, že „Vládnutie

sa odvodzuje od práva a ostáva beztrestné vďaka zákonom a inštitúciám určeným pre ich vykonávanie. A je očividnou pravdou, že všade tam, kde existuje útlak a uzurpovanie si moci, je taktiež nevyhnutná existencia písaných zákonov" ([4], 651). Čo teda Królikowski navrhuje namiesto inštitucionalizácie spoločenského života? Nuž, je potrebné nasledovať svoj vlastný rozum a svedomie, „vďaka ktorým ostaneme v bezprostrednom vzťahu s našim Stvoriteľom" ([4], 640). Inými slovami, podriadenie sa zákonom vyjadrujúcim vôľu iných ľudí kladie na rovnakú úroveň ako pretrhnutie zväzkov s Bohom, pretože ak by „ľudské zákony boli zhodné s božskými zákonmi, nemuseli by byť vôbec zapísané" ([4], 642).

Stručne povedané, poľskí myslitelia sa svojou tvorbou nepochybne podieľali na formovaní európskeho utopistického socialistického myslenia 19. storočia a ich utópie sa ukazujú byť rovnako zaujímavé ako teórie, ktoré sa zvyčajne spájajú s prúdom utopického socializmu.

Z poľského originálu preložil Eugen Andreanský

Literatúra

[1] BACZKO, B.: *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*. Warszawa: PWN 1994.

[2] JEDLICKI, J.: *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa: PWN 1988.

[3] KRÓLIKOWSKI, L.: *Wizje społecznego świata. Pisma wybrane*. Warszawa: Książka i Wiedza 1980.

[4] KRÓLIKOWSKI, L.: *Wybór pism*. Warszawa: Książka i Wiedza 1972.

[5] SIKORA, A.: *Historia i prawdy wieczne (Lamennais-Królikowski-Dézamy-Blanqui)*. Warszawa: PWN 1977.

[6] SZACKI, J.: *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry 1980.

[7] TOKARCZYK, R.A.: *Polska myśl utopijna. Trzy eseje z dziejów*. Lublin: Wyd. UMCS 1995.

[8] TUROWSKI, J.: *Utopia społeczna Ludwika Królikowskiego 1799 – 1878*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX" 1958.

[9] WALICKI, A. (ed.): *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815 – 1918*. Warszawa: PWN 1986.

Dr Sonia Bukowska
Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
sonia-bukowska@wp.pl

Je racionalita v situácii morálnej voľby realitou či fikciou?

Lenka Bohunická

The text presents the problem of rationality in a situation of moral choice. The author compares the ethical concept of moral autonomy with the concept of moral obedience. She argues that some type racionality interferes in every situation of a moral choice, but it is almost impossible to define one universal concept of rationality of moral choices.

Morálka ako jeden z viacerých sociálnych regulátorov predstavuje nielen súbor princípov a noriem, ale zároveň aj priestor, kde človek prezentuje svoj vzťah k hodnotám v procesoch morálnej voľby v reálnom správaní sa.

Situácia morálnej voľby predstavuje pre človeka výzvu na riešenie konkrétnej situácie. Človek porovnáva rozličné možné alternatívy a hľadá také, ktoré zodpovedajú jeho potrebám, záujmom, predstavám a túžbam, ktoré sú späté s jeho hodnotovou orientáciou. Zdá sa, že kľúčovú úlohu tu zohráva racionalita. Je to však skutočne tak, či je to iba fikcia či „zbožné" želanie, ktoré možno naplniť prostredníctvom emócií, o ktorých človek veľmi neuvažuje, alebo naopak, konať racionálne, veľmi inštrumentálne, bez zvažovania morálnych konotácií individuálnej voľby?

Stavať do protikladu racionalitu a emocionalitu v situácii morálnej voľby je neopodstatnené. Ak chápeme situáciu morálnej voľby ako situáciu vnútroosobnostného konfliktu, kedy človek musí voliť jednu z možných, ale zároveň vzájomne sa vylučujúcich foriem správania, potom popri racionálnej voľbe jednej z nich, sprevádza celý proces voľby aj emocionálne prežívanie. Rovina emocionality môže výrazne ovplyvniť naše racionálne rozhodnutia. Z jednej strany zvýrazniť intencionalitu voľby a jej praktickú realizáciu, z druhej strany môžu záporné emócie, sprevádzajúce morálny konflikt a jeho riešenie, byť jednou z príčin toho, že sa niektorí ľudia vzdávajú slobody voľby, a tak sa zároveň zbavujú osobnej zodpovednosti.

Spôsob voľby, prijatie zodpovednosti, vypovedá o osobnostnom rozmere človeka. Mám tu na mysli skutočnosť, že v každej situácii morálnej voľby volí človek nielen určitú alternatívu, ale aj potvrdzuje seba samého ako morálnu osobnosť, pre ktorú je charakteristický nielen racionálny rozmer, ale aj väčšia či menšia miera emocionality.

Jiří Kánský (1930 – 1999), ako jeden z autorov prác venovaných etickej problematike, ktorí zaznamenali výrazný názorový posun na možnosti autonómnej morálnej voľby, v prácach z obdobia šesťdesiatych rokov minulého storočia, zastával názorovú pozíciu, ktorá zodpovedala vtedajšiemu konceptu marxistickej filozofie. Vtedy aktuálnym teoretickým problémom nebola samotná morálna voľba, ale vzťah individuálneho a spoločenského v hodnotení výsledkov morálnej voľby. Problém svedomia ako introspektívne zameraného kritéria morálnosti spájal s hlavným cieľom, za ktorý považoval, v tom čase veľmi úprimne, vytvorenie komunistických spoločenských vzťahov, kde kľúčovú úlohu zohrával kolektivizmus. Cieľ ovplyvňoval voľbu, spoločenské hodnotenie aj sebahodnotenie. Hoci pripúšťal, napriek rovnakým morálnym východiskám a kritériám morálnosti aj možnosti určitých diferencií, ktoré spájal s individuálnou stránkou osobnosti „která je podmíněna bohatstvím a kvalitou životních zkušeností, znalostmi, nadáním a schopnostmi a na neposledním místě i charakterovými vlastnostmi ve vztahu k aplikování kritéria morálnosti“ ([1], 64), nechápal ich ako prejav autentických postojov, ale skôr ako nie celkom jasné porozumenie „vznešených cieľov“, ku ktorým by mala každá morálna voľba smerovať.

V textoch publikovaných po roku 1989 sa Kánského názory posúvajú. Stále zdôrazňuje, že každá morálka je spätá s určitou základnou morálnou premisou, východiskovým etickým princípom, ktorý má vždy imperatívny charakter a ktorý možno racionálne zdôvodniť, ale reflektuje aj širšiu škálu javov, ktoré spája s podmienkami, ktoré vplývajú na morálne správanie. Upozorňuje na geneticky podmienené tendencie v správaní a rozdiely, ktoré spája nielen s triednou diferenciáciou, ale aj s jednotlivými kultúrami, sociálnymi podmienkami, regiónmi. (pozri [2], 87 – 88) Teoretický záujem sa posúva – nielen v prípade Kánského, ale aj iných súčasných autorov, k teoretickej reflexii autenticity, ktorá sa prejavuje v situáciách morálnej voľby. Tu sa momenty racionálneho hľadania zmysluplnej alternatívy voľby spájajú s emocionálnym prežívaním.

V štúdii *Marxistická etika*, ktorá vyšla v roku 1998, prezentuje Kánský veľmi kritický pohľad na schematickú interpretáciu základných princípov marxistickej etiky a jej reálnu podobu ako typu morálky, kde autentický, individuálny postoj nebol žiaduci. Kánský píše: „V mravní praxi socialistických zemí, ale i v běžné propagande byl kolektivizmus interpretován ne jako ‚soulad, či spíše podřízení zájmů jednotlivce zájmům kolektivu‘, ale jako vyzdvihování průměrnosti, nedoceňování individuálních zvláštností a práv jed-

notlivce, přehlížení subjektivních stránek jednání. Kolektivizmus v této podobě nabádal k uniformitě života, ‚lidovosti' v umění, k zasahování kolektivu do osobních a soukromých záležitostí (bez požádání dotyčného)" ([3], 69). Kánský tu zdôrazňuje aj fakt, že takto chápaný kolektivizmus viedol k paternalistickým predstavám o vzťahu jednotlivca a spoločnosti, resp. k predstave, že stačí byť poslušným, konformným voči vládnucej moci a o človeka „bude postarané". Veľmi zjednodušujúca bola aj interpretácia kolektivizmu stotožňovaná s altruizmom a naopak individualizmu stotožňovaného so sebectvom, egoizmom, obhajovaním iba vlastných záujmov. (Pozri bližšie [3], 70)

Morálka poslušnosti, k čomu smerovala jej marxistická podoba, hoci proklamatívne bola verbalizovaná ako budovateľská morálka, s výraznými autoritárskymi a často absolutizovanými hodnotami, mohla síce poskytovať človeku pocit istoty, ale zároveň smerovala k nivelizácii, neosobnosti, prispôsobovaniu sa. Hodnotová pluralita, charakteristická pre súčasnú spoločnosť, vytvára priestor pre autenticitu morálnej voľby, ale zároveň ono „bremeno" zodpovednosti, ktorú človek prijíma s morálnou voľbou, ho robí mimoriadne ťažkým.

Problém diferenciácie medzi morálkou poslušnosti a morálkou tvorivého rozhodovania, kedy je človek sám sebe „zákonodarcom" napriek jeho súčasnej aktuálnosti, nie je problémom novým. Asi najvýraznejšie bol reflektovaný v morálnej koncepcii F. Nietzcheho. Rozdiel medzi morálkou stáda a panskou morálkou neinterpretoval v dichotomickej polohe lepšia – horšia, ale vo svojej genealógii upozorňuje na potrebu poslušnosti, ktorá ale v podobe morálky seba samu povýšila na účel, a tým sa zmenila z opory na prekážku, ktorú bolo treba odstrániť. Naopak morálka panská sa stala, z hľadiska stádnej morálky, imoralizmom. P. Kouba v štúdii *Rozum jako morální fenomén* charakterizuje nietzcheovskú pozíciu imoralizmu takto: „je to smýšlení člověka, který se rozhoduje sám, který ví, že je posledním určovatelem hodnot a nedovolává se nadosobního principu. Z hlediska panské morálky se má člověk stát pánem svých ctností, individuem, jež imperatívy používá, místo aby se jim podřizovalo. Ctnost panské morálky je individuální a osobní, nad poslušností a služebností tu stojí tvořivé rozhodování, ‚poroučení'" ([4], 2-2).

Nietzcheovská charakteristika rozličných podôb morálky otvárala priestor sile samostatného, tvorivého rozhodovania, naopak marxistická interpretácia rozličných podôb morálky síce tiež vo verbálnej polohe smero-

vala k tvorivému budovateľskému postoju, reálne však vyžadovala konformnosť a poslušnosť.

V každej situácii morálnej voľby je prítomná racionalita. Nie je to iba problém tvorivých riešení. Aj pre pozíciu poslušnosti a konformity sa treba racionálne rozhodnúť. Je teda možné uvažovať o určitej univerzálnej podobe racionálneho diskurzu v situácii, keď človek zvažuje rozličné možné alternatívy morálnej voľby? Smeruje akceptácia legitimity hodnotovej plurality k heterogenite rozličných podôb racionality? Je rozdiel, ak v situácii morálnej voľby zvažujem svoje rozhodnutie na základe konceptu inštrumentálnej racionality, ktorú budem chápať ako najefektívnejšie využitie prostriedkov, ktoré mám možnosť použiť pre žiaduci výsledok, komunikatívnej racionality zvažujúcej možnosť dialogickej transformácie Kantovho kategorického imperatívu ako kľúčového princípu tak, ako o tom uvažuje Habermas, či transverzálnej racionality tak, ako ju prezentuje W. Welsch?

Každý z typov racionality má svoje opodstatnenie a zmysel aj v situácii morálnej voľby. Jej konkrétna podoba závisí od racionality cieľa, jeho zdôvodnenia aj prostriedkov, ktoré použijeme. A tak má zrejme zmysel vrátiť sa k Aristotelovmu chápaniu racionality ako praktickej rozumnosti, ako schopnosti praktického rozhodovania s prihliadnutím na situáciu, vrátanie emocionálneho stavu aktéra morálnej voľby.

Literatúra

[1] KÁNSKÝ, J.: Problém svědomí v komunistické morálce. In: *Philosophica* XIV-XV, 1964 – 1965. Bratislava: SPN 1965, s. 61 – 78.

[2] KÁNSKÝ, J.: Význam a úloha principů a norem v etice a morálce. In: Gluchman, V., Dokulil, M. (eds): *Teoretické otázky etiky*. Prešov 1998, s. 85 – 105.

[3] KÁNSKÝ, J.: Marxistická etika. In: Gluchman V., Dokulil, M. (eds): *Súčasné etické teórie*. Prešov 1998, s. 63 – 78.

[4] KOUBA, P.: Rozum jako morální fenomén. In: *Reflexe* 1990, č. 4, s. 2-1 – 2-9.

[5] NIETZCHE, F.: Genealógia morálky. In: *Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava 1967, s. 361 – 370.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/27.

PhDr. L. Bohunická, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova 2
818 01 Bratislava
Slovenská republika
lenka.bohunicka@fphil.uniba.sk

Cígerovo ponímanie problému reálna so zreteľom na európsku filozofickú tradíciu

Zlatica Plašienková

Cíger's Understanding of the Problem of the Real on the Background of European Philosophical Tradition
The author presents Cíger's understanding of the Problem of the Real, which is defined on the background of philosophical-critical approach towards the History of European Philosophical Tradition. According to Cíger there are four basic ways of thinking in which the antinomy of the sensible and the intelligible Real is resolved and manifested. These tendencies are: idealism, materialism, dualism and dialectic understanding of opposites. Cíger's solution is the concept of the Wholeness of the Real which reveals not only a strong influence of Descartes' philosophy, but predominantly presents Ciger's effort to clarify the problem of relation between the Real and Nihility.

Cígerova interpretácia, resp. koncepcia *celku reálna* (v zmysle reálnej identity) je do istej miery výsledkom jeho kritického vyrovnávania sa s tradíciou európskeho filozofického a vedeckého myslenia. Toto myslenie sa vo veľkej miere už od svojho starogréckeho obdobia vyznačovalo antinomickosťou v oblasti poznávania, poznávacích funkcií subjektu, ako aj chápania samej skutočnosti v zmysle *nezávislého reálna.*

Recepcia tejto tradície poukazuje na postupný nárast kritického myslenia, ktorého prvotným výrazom bolo najskôr zrušenie pôvodnej jednoty zmyslovej skúsenosti a mýtu. Zároveň však bolo toto myslenie sprevádzané vznikom antinómie medzi zmyslovým vnímaním a rozumovým usudzovaním či dômyslom, špekulatívnosťou, ako hovorí Cíger. Sprievodným znakom toho bola aj antinómia medzi dvomi reálnami: ***senzibilným a inteligibilným.*** Práve táto antinómia sa prejavila v rôznych vyhranených myšlienkových tendenciách starogréckej filozofie a môžeme ju vystopovať už v klasickom idealizme Parmenida, v materializme Demokrita, ako aj v Aristotelovom dualizme alebo v dialektickom poňatí protikladov u Herakleita. Tento náčrt interpretácie antinómie vo východiskových tendenciách antickej filozofie môžeme neskôr rozšíriť o isté obmeny, ktoré sú prítomné prakticky v celej európskej tradícii.

Základom danej antinómie je podľa Cígera dôležitý filozofický problém, za ktorý považuje **problém reálna**, presnejšie, problém ne/správneho

ponímania **reálnej identity.** Formuluje to takto: „Ústredným bodom antinómií bolo abstraktné ponímanie identity: *všeobecný pomer S-O, riadený identitou všeobecného pojmu, stotožnenou s identitou predmetu v čase a priestore*“ ([3], 104).

Od počiatočného nastolenia tohto problému – so zreteľom na dejiny filozofie – sa Cíger usiluje prejsť k jeho riešeniu, pričom, ako uvidíme, je tu výrazný vplyv a odvolávanie sa na Descartovu filozofiu, ktorá je podľa neho hlavným východiskom riešenia daného problému[1].

Vráťme sa však v krátkosti k formulovaniu štyroch podôb spomenutej antinómie senzibilného a inteligibilného reálna, ktorých hlavný problém spočíva v tom, že riešenie sa nehľadá na základe skutočnej, konkrétnej, ale iba na základe ***abstraktnej identity.***

Prvé riešenie problému je charakteristické pre klasický idealizmus, v ktorom sa inteligibilné reálno (forma, eidos) a senzibilné reálno (matéria) vzájomne vylučujú z hľadiska uznania pravého, skutočného reálna. Tu sa dospieva k tvrdeniu, že „reálno je *jedno*, takže senzibilný svet *mnohostí* je *ilúziou*“ (tamže, 105). Opačné stanovisko vidíme v klasickom materializme a v jeho snahe zachrániť pre naše myslenie realitu senzibilného sveta, takže „reálno je *mnohé*, i keď uniformné a vtedy svet idealistickej jednoty je ilúziou“ (tamže, 105). Pochopiteľne, že tieto reálna sa nemusia v myslení vylučovať, „ale nie sú *vecne totožné* a vzniká dualizmus ako kompozícia predchádzajúcich typov“ (tamže, 105). Na jednej strane je tak princíp jednoty, forma a súčasne princíp činnosti a na druhej strane zasa princíp mnohosti, matéria a súčasne princíp pasivity. Hoci o nich platí vecné rozlíšenie a hierarchická usporiadanosť, „*tvoria spolu reálno*“ (tamže, 105). No a nakoniec zostáva posledný variant, v ktorom prestáva platiť dualistické rozlíšenie, „ale nie realita faktov

---

[1] Takýto ústretový postoj k Descartovej filozofii však v súčasnej filozofii nemusí byť samozrejmosťou, „v prípade Descartovho vplyvu sa často môžeme stretnúť s kritickými hodnoteniami, niekedy sformulovanými do odsudzujúcich výrazov a metafor, ako „kategoriálny omyl“, „mýtus ducha v stroji“, „karteziánske divadlo“ atď.“ ([2], 67). V súvislosti s tvorivým návratom k novovekej tradícii pri riešení problému reálna môžeme vyjadriť súhlas s hodnotením E. Andreanského: „Evidentné previazanie súčasného stavu diskusií o probléme realizmu s filozofickou tradíciou je samozrejme možné v zmysle napr. Rortyho úvah považovať za nadväzovanie na nekorektný obraz pestovania filozofie, ktorý nám zanechal novovek ako svoje neblahé dedičstvo. Nazdávam sa však, že detailnejšie posúdenie nových transformácií, ktoré nás vzdialili od starého chápania sporu o realizmus je schopné poukázať na fakt, že tento spôsob analýzy vzťahu človeka k svetu nemusí byť neplodný. Jedine vtedy, ak by sme neplodnosť stotožnili s neukončenosťou“ ([1], 413).

senzibilného a inteligibilného“ (tamže, 105). Dochádza tu k zjednoteniu princípu jednoty i činnosti a princípu mnohosti i pasivity, a to „v princípe *večnej zmeny*, ako ju zobrazuje konkrétna jednota funkcií v človeku, *logos*, premietnutý myšlienkovo ako svetový zákon i do sveta senzibilného, v ktorom všetko prúdi. Reálny je celok sveta, večne menlivý“ (tamže, 105).

Po tomto schematickom náčrte interpretácie východiskových tendencií, ktoré nachádzame v antickej filozofii a ktoré sú prítomné v celej európskej tradícii, sa teraz pristavíme pri Descartovom dedičstve, tak ako ho poníma J. Cíger. Pre Cígera je totiž R. Descartes vrcholným predstaviteľom modernej európskej filozofie, ktorý uvedenú problematiku riešil inak. Bol to teda myslitel', ktorý je v pozadí – dovolím si tvrdiť – Cígerovho celoživotného filozofického úsilia a zvlášť jeho koncepcie ***celku reálna***, ktorou akoby domýšľa Decartovo riešenie uvedenej antinómie. Zdieľam – s malou doplňujúcou poznámkou – presvedčenie V. Leška, ktorý uvádza, že „v Cígerovom chápaní Descarta zásadný posun od roku 1948 do roku 1996[1] nenastal. Zmenili sa snáď niektoré nepodstatné detaily, napríklad doplnenie niektorej novšej literatúry o Descartovi po roku 1948, ale to rozhodujúce jadro ostalo nezmenené“ ([14], 231). Tento časový údaj posúvam ešte o dva roky dozadu, teda do roku 1946, kedy sa Cíger v štúdii *Problém existenčného kontinua ako reálnej identity* zmieňuje o svojom východiskovom chápaní Descarta. Už tu totiž Cíger jednoznačne interpretuje Descartovu filozofiu (na rozdiel od zaužívaných, školských, encyklopedických a veľmi rozšírených výkladov) ako *nedualistickú* koncepciu.[2] A neskôr, v iných textoch, sa Cíger o nej ešte dôraznejšie vyjadruje nielen ako o *nedualistickej*, ale priamo ako o *trialistickej* koncepcii v zmysle existencie troch rozdielnych pojmov troch relatívne rozdielnych realít, relatívnych protikladov, teda pojmov „s osobitným *predmetným* významom, z ktorých *každý treba chápať osobitne, a nie vzájomným porovnávaním*“

---

[1] Rok 1996 je uvedený ako rok, v ktorom Cíger verejne vystúpil na konferencii o Descartovi ([11]), ale treba doplniť, že v tom istom roku sa o význame Descartovho diela zmienil aj v rámci svojej prednášky na 1. kongrese slovenskej filozofie ([12]). Avšak komplexný Cígerov karteziologický rukopis, ktorý vyšiel až v roku 1999, je opatrený poslednými poznámkami Cígera zo 7. septembra 1995 ([13], 231).

[2] „Školské a encyklopedické výklady, určené pre širšiu verejnosť, doposiaľ prijímajú predpoklad *absolútneho* dualizmu scholasticko-metafyzicky poňatých substancií u *Descarta*.... Takýto tradičný názor v jeho *určitosti* odporuje ambivalentnosti textov a v jeho domnelej *pravdivosti* samým kľúčovým miestam Descartovho diela“ ([7], 415).

([10], 10). Cíger, odvolávajúc sa na list Alžbete (Českej) Falckej z 21. 5. 1649 (v ktorom je zmienka o tom, že ľudská duša obsahuje faktor *myslenia* a *súvislosť s telom*) a list z 28. 6. 1649 (kde sa spomínajú tri druhy pojmov – ideí s osobitným významom), uvádza, že ide teda o tri základné pojmy, ktoré treba brať do úvahy, keď formujeme naše poznatky: *priestorovosť* (vyplýva z nej tvar a pohyb) pre telo osebe, *myslenie* (vrátane vnímania a sklonov vôle) pre dušu osebe a akýsi tretí pojem *jednoty* pre telo a dušu spolu, lebo od tejto jednoty „*závisí sila hýbať telom a pôsobiť na dušu*, teda nie od tela osebe a duše osebe" (tamže, 10). **Telo osebe**, **duša osebe** a **jednota osebe** sú tri relatívne odlišné veci, substancie, skutočnosti, ktoré sú základom spomenutého trializmu. Jednotu osebe môžeme chápať ako realitu *medzisúvislosti osebe,* ako prirodzené „*obsažné medzikontinuum dvoch reálnych, kvalitatívne funkčných protikladov*" (tamže, 10). Synonymicky v Cígerových prácach nachádzame aj ďalšie pomenovania tejto jednoty, napríklad ako *vnútornej súvislosti, reálnej jednoty,* ba aj *gradačného súvisu, dynamickej celosti i celostnosti*, ktoré sa vlastne stali základom jeho koncepcie *celku reálna*.[1] Práve takáto nedualistická interpretácia implikuje „bytostnú, ontickú súvislosť medzi ‚res cogitans' a ‚res extensa', čiže *relatívnym* priestorom *a prírodnou možnosťou* ‚mysle' ako funkcie, možnosťou, ktorá nezávisí od náhodnej skutočnosti či neskutočnosti organizmu" ([7], 420).

---

[1] V niektorých textoch Cíger hovorí o tejto tretej substancii (resp. kategórii) ako o protirečivom a pre bežné chápanie neprípustnom pojme **vnútornej jednoty** *relatívneho* konečna (aj keď skutočného) a pravého nekonečna, teda absolútneho celku – Boha, či ako o **reálnom súvise** relatívnych substancií, súvise, ktorý je sám osebe „vecou" ([7], 422). Pritom dodáva, že u Descarta môžeme hovoriť už aj o akejsi spinozovskej causa sui a o stotožnení Boha a prírody, hoci sám Descartes tento výraz nepoužíva. Cíger sa tiež odvoláva na Decartov dôkaz existencie Boha a poukazuje napríklad na našu schopnosť mať ideu Boha. Táto schopnosť vyjadruje vzťah medzi ľudským duchom a Bohom, ktorý je vzťahom nielen kauzálnej závislosti a nepretržitej kreácie, ale aj zákonitej súvislosti, vnútornej jednoty, celistvosti, čo je v rozpore s deklarovaným absolútnym dualizmom dvoch substancií, aký sa Descartovi pripisuje pod vplyvom odporcov 17. storočia, dodáva Cíger ([7], 420, tiež [13], 224). Je presvedčený, že Descartova korešpondencia s Alžbetou Českou (Falckou) skrýva túto „výsostne aktuálnu *teóriu* bytostnej súvislosti medzi vedomím a materiálnym bytím, spojenú s *metódou*, ako túto jednotu *koncepčne* vystihnúť' ([7], 420). Cígerovo presvedčenie o Descartovej nedualistickej koncepcii môžeme sledovať vo všetkých jeho prácach, takže právom môžeme s V. Leškom povedať, že Cígerovým celoživotným údelom bolo *odborné zrastenie* a zápas o pochopenie a interpretáciu Descarta ([14], 230). A od tohto zápasu je potom zasa neoddeliteľný aj Cígerov zápas o ponímanie človeka, jeho osobnosti, mravnosti, princípu osoby, otázky ľudského vedomia, života, kultúry a civilizačných trendov vôbec, tak ako tomu nasvedčuje celá jeho tvorba (bližšie pozri [4], [5], [6], [7], [8], [12]).

Dôsledky tohto Cígerovho predpokladu sa potom premietli do jeho osobnej snahy túto súvislosť vyjadriť, pomenovať a argumentačne dokázať.

Hoci sa do dejín filozofického myslenia Descartes naozaj zapísal práve svojím presláveným dualizmom, Cíger nesúhlasil s touto tradičnou charakteristikou Descartovho filozofického systému, lebo nevystihuje, nevyčerpáva a zreteľne neobjasňuje „logickú konzistenciu pokračujúceho radu implikácií, ich nexus a poriadok" ([13], 123), ktoré sa v Descartových textoch vyskytujú. Cíger preto poukazoval na diskutabilnosť takejto interpretácie, dokonca ju považoval za veľké nedorozumenie, voči ktorému permanentne vystupoval.

Neustále pripomínal problém a polemickosť zaužívaného chápania Descartových substancií, ich štatútu a samostatnosti, ako aj nepochopenej otázky prechodu medzi existenciou mysle a tela ako gradačných súvislostí a podobne. Zvlášť pripomínal nedorozumenia, ktoré sú spojené okolo Descartovho *Cogita,* keďže len svedčia o tom, že pri interpretáciách výroku *Ego cogito, ergo sum* mnohí autori „nedali do súvislosti celý rad korelatívnych tvrdení a najmä šieste pravidlo *Regúl*[1] ako centrálne pravidlo metódy" ([13], 123). Za jadro Descartovej filozofie tak Cíger považoval najmä text prvej časti *Princípov filozofie*, predovšetkým text od šiesteho odseku po pätnásty, v ktorom je výrok *Myslím, teda som* „zdôvodneným zrejmou nemožnosťou, že by to, čo myslí, v tom istom čase, v ktorom myslí, neexistovalo. Aby nevzniklo nedorozumenie, že logickou nevyhnutnosťou sa dokazuje ontologická nevyhnutnosť, výslovne sa zdôvodňuje ‚Pour penser il faut être', pre myslenie treba byť, iným slovom, že myslenie samo osebe je bytím" ([13], 218). Cíger naznačuje, že sa tu pridržiava samotnej Descartovej požiadavky neveriť výkladom jeho filozofie, ak nebude všetko vyvodené zo samozrejmých princípov (tamže, 220).[2] O takýto metodický postup sa síce Cíger naozaj usiluje, ale jeho výklad Descartovej filozofie (ako aj vlastných stanovísk) je často skomplikovaný zavádzaním neologizmov, terminologickou nezrozumiteľnosťou spätou so špecifickosťou jeho pojmovo-kategoriálneho aparátu, možno až nadbytočnosťou niektorých termínov, ako aj zložitosťou štruktúry

---

[1] Teda Pravidiel na vedenie rozumu.

[2] Okrem toho Cíger pripomína rozdiel medzi epistemickým či dubitatívnym, veľkým Cogitom a malým Cogitom bežného chápania pozbaveným kategóriotvornej funkcie

vetnej skladby, čím strácajú jeho texty prehľadnosť a mnohých čitateľov odrádzajú.[1]

Toto stručné predstavenie vplyvu Descartovej filozofie na Cígerovo ponímanie problému reálna tvorí najvýznamnejšie rámcové pozadie jeho uvažovania. Avšak pre úplnosť musím doplniť, že aj keď je vplyv Descarta prioritný, Cíger sa pri formulovaní svojej koncepcie vyrovnáva tiež s Kantovou či Hegelovou iniciatívou a oceňuje u nich – podobne ako u Descarta – predovšetkým to, že do popredia sa dostáva aj *logická tematizácia problematiky* a to, že problém reálna sa tu „dotýka pojmu *ako reálnej kategórie vedomia*" ([3], 106). Charakterizuje tiež tendencie hegelovskej ľavice, neskôr pozitivizmu a interpretuje aj dobové chápanie istoty vo vedách, jej skúsenostné verifikácie a experiment, ale zároveň poukazuje, že veda, ktorá vystihla pozorovanie presnými formálno-logickými vzťahmi, neprešla k *humanitnému* jadru, čo cígerovským jazykom znamená, že sa uzavrela celku *vedomiu* (vykrojila z neho iba zmyslový názor), v rámci ktorého možno nájsť princíp zovšeobecnenia, čím sa zamedzil prístup k *pojmu reálnej identity,* ktorý mal nahradiť aj v logike fiktívny pojem.

Keď Cíger sumarizuje svoje kritické vyrovnávanie sa s európskou filozofickou a vedeckou tradíciou, opätovne síce pripomenie význačný obrat v súvislosti s predstaveným noetickým stanoviskom Descarta (nezávisle od toho, či sa u tohto samotného mysliteľa dôsledne uplatnilo), ale nakoniec jasne priznáva, že ani Descartes neodstránil spomenutú antinómiu senzibilného a inteligibilného reálna. Jeho noetické stanovisko však podľa Cígera analytickým dôkazom odstránilo aspoň antinómiu medzi rozumom a zmyslovým nazeraním.

Cígerova vlastná interpretácia tohto problému sa zakladá na chápaní vedomia. Mimochodom, Cíger sa ako filozof a zároveň ako lekár – psychiater k problematike vedomia neustále vracia vo všetkých svojich prácach.[2]

---

[1] Azda aj to je jeden z dôvodov, prečo sa v slovenskej filozofii tvorba J. Cígera ešte obchádza a prečo patrí k takpovediac k nezaraditeľným osobnostiam našej filozofie, ako na to upozornil aj M. Zigo ([15]).

[2] Chce ho vysvetliť predovšetkým v súvislosti s chápaním človeka, jeho teóriou osobnosti, ktorej podstatná charakteristika je spojená so vznikom kvalifikovaného vedomia a v rámci vedomia chce potom odhaliť systém súvislosti, ktoré sa viažu k pojmu „ja". Pojem *ja* je princípom osoby a *princíp osoby* je jadrom osobnosti. Tu prichádza na scénu aj jeho známa kategória celku, ktorý je „vlastným logickým strediskom základných pojmov, a to najmä

Vedomie charakterizuje ako špecifickú subjektívnu stránku ľudského praktického pôsobenia a pristupuje k nemu z dvoch hľadísk: z hľadiska *obsahu a funkcie*. Práve vo funkcii vedomia ako *reálnej evidentnej vlastnosti* poznávajúceho subjektu je daný vzťah poznania medzi subjektom ako poznávacím činiteľom a vedomím ako nezávislým predmetom, ako reálnou vlastnosťou toho istého subjektu. Zároveň ale podľa Cígera platí, že všeobecná kategória predmetu zahŕňa celý subjekt, jeho vedomie, proces poznania, pojmy (obsahy), súdy a existenciu (tamže, 116). Takto formulovaná východisková platforma sa premietla do Cígerovho pokusu riešiť našu východiskovú problematiku.

Najskôr je nutné pripustiť, že *identitu predmetu* nemožno stotožniť s *identitou všeobecného pojmu* (obsahy myslenia). Identita predmetu predstavuje existentný vzťah, ktorý je daný v rozpätí medzi reálnom a nihilitou, teda na jednej strane medzi nutnosťou a na druhej strane medzi nemožnosťou. Základným znakom identity predmetu je nezlučiteľnosť medzi niečím a ničím, čiže medzi realitou a nihilitou. A túto nezlučiteľnosť **ako reálny vzťah** označuje Cíger ako R//N pomer (tamže, 119).

Základný rozdiel medzi identitou predmetu a identitou všeobecného pojmu je v tom, že identita pojmu je vzťah „totožnosti predpokladaných jednotiek neukončiteľnej množiny, od ktorých sme odmysleli vzťah existencie. Tento vzťah totožnosti je vzájomná pozitívna atribúcia všetkých jednotiek vo všeobecnom pojme" (tamže, 119 – 120). Takže riešenie antinómie, ktorú Cíger na začiatku úvah formuloval ako problém, ktorý je spojený s abstraktným (nie reálnym) ponímaním identity, sa teraz posúva do vyjasnenia *reálneho vzťahu* medzi identitou predmetu a identitou všeobecného pojmu. Tu konštatuje, že identita predmetu ako všeobecný princíp myslenia vedie so zreteľom na analýzu (a jej abstraktno-obsahové zložky) k identite všeobecného pojmu a nie naopak. A pojmové vyjadrenia potom vedú k syntéze. Identita všeobecného pojmu tu vystupuje doslova ako prestupná stanica, križovatka syntetického myslenia, ale východiskom, cieľom i kritériom riešenia problému je identita predmetu. Identita pojmu nie je preto nadradená, ale podradená identite predmetu (tamže, 120).

---

v podobe konkrétnej, *onticky obsažnej* totality, akou je individuálna psychika" ([6], 7, tiež [9], 309).

V tomto smere by sa dali Cígerove úvahy naďalej spresňovať, obmedzím sa už iba na zmienku o základnej kategórii, ktorá vyjadruje reálny vzťah definovaných identít, a ňou je kategória **celku**, ktorou sa opätovne inšpiruje u Descarta.[1] Ide o celok reálna vnútorného aj senzibilného, pričom reálna identita znovu zodpovedá R//N pomeru ako základnej osi nášho myslenia, vymedzovania pojmov, rozlišovania a ohraničovania skutočnosti, jednoducho *miery* myslenia alebo *myslenia v pomeroch* (tamže, 127).

Práve táto kategória celku prekonáva podľa Cígera dualistické obmedzenie, pretože ak duša (psychika) a telo sú relatívne autonómne, je také aj ich spojenie, ktoré má charakter celostnej povahy.[2]

Dalo by sa uzavrieť, že Cígerov zápas o prehodnotenie Descartovho dedičstva a kritická recepcia celej európskej filozofickej tradície vyústila v Cígerovom diele nielen do pokusu riešiť problém reálna (reálnej identity), ale fakticky do širokého okruhu možno ešte oveľa zaujímavejších ontologických, logicko-noetických a najmä antropologicko-etických problémov, ktoré sú v jeho prácach obsiahnuté.

Literatúra

[1] ANDREANSKÝ, E.: Spor o realizmus v súčasnej analytickej filozofii. In: Andreanský, E. (ed.): *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta*. Bratislava: Iris 2006, s. 407–414.

[2] ANDREANSKÝ, E.: Kant v dimenziách filozofie mysle. In: Belás, Ľ. – Andreanský, E. (eds.): *Človek – dejiny – kultúra III*. Prešov: FF PU 2009, s. 61–73.

[3] CÍGER, J.: Problém existenčného kontinua ako reálnej identity. In: *Philosophica Slovaca I*. Bratislava: SAVU 1946, s. 104 – 137.

[4] CÍGER, J.: Pamiatke René Descarta. In: *Nové slovo*, III, 1946, č. 15, s. 9 – 11.

[5] CÍGER, J.: Enigmatický Descartes. In: *Filozofia*, 22, 1967, č. 1, s. 41 – 59.

---

[1] Cíger často hovorí o kategórii „celku, totality, jednoty“ alebo presnejšie „diferencovaného celku“ či „dynamickej totality.

[2] Cíger tu navyše poukazuje na to, že už Descartes predstavil ideu celku na pozadí analyticko-relačného myslenia, ba i konkrétno-relačného myslenia, a tak sa pojem celku mohol stať neskoršou paradigmou vedeckého myslenia.

[6] CÍGER, J.: *Normalita a mravnosť osobnosti.* Bratislava: Epocha 1970.
[7] CÍGER, J.: K chápaniu substancie u Descarta a Spinozu. In: *Filozofia*, 32, 1977, č. 4, s. 414 – 433.
[8] CÍGER, J.: *Úvahy o osobnosti. Sebapoznanie a kultúra.* Bratislava: Pravda 1981.
[9] CÍGER, J.: *Logika a norma osobnosti.* Martin: Osveta 1984.
[10] CÍGER, J.: O knihe a jej autorovi z retrospektívy storočí. In: Descartes, R.: *Princípy filozofie.* Bratislava: Pravda 1987, s. 5 – 40.
[11] CÍGER, J.: Civilizačná podstata a problém koncepčnosti. In: Balážová, J., Kollár, K.,Pichler, T. (eds.): *Súčasné podoby filozofie a filozofovania na Slovensku.* Zb. Príspevkov z 1. kongresu slovenskej filozofie. Bratislava: Infopress 1996, s. 9 – 23.
[12] CÍGER, J.: Problém Descartovej enigmy. In: Leško, V. (ed.): *Descart a súčasnosť.* Prešov: FF UPJŠ 1996.
[13] CÍGER, J.: *Enigmatický Descartes: O princípoch univerzálnej vedy.* Martin: Matica slovenská 1999.
[14] LEŠKO, V.: Cígerov Descartes alebo zápas o filozofiu. In: Lalíková, E., Szapuová, M. (eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes.* Bratislava: Iris 2009, s. 229 – 235.
[15] ZIGO, M.: Za profesorom Jurajom Cígerom. In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 2, s. 179 – 180.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/27.

Doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Šafárikovo nám. 6
Univerzita Komenského v Bratislave
818 06 Bratislava
Slovenská republika
zlatica.plasienkova@phil.uniba.sk

Sekcia 5

Reálne a fiktívne v morálnej a politickej filozofii

Est-ce que les Balkans ressentent des sentiments esthétiques envers l'Europe?

Ivan Kalčev

Zaujímajú Balkánci voči Európe estetický postoj?
Autor predkladá kultúrno-antropologickú sondu do sféry individuálneho, ako aj komunitného imaginárna v súčasnom Bulharsku. Svoju pozornosť upriamuje na diferenciu estetického postoja k realite, ktorý z nej robí fikciu, inak povedané postoja uprednostňovania harmónie na jednej strane a vystavenia sa ohavným prejavom boja za prežitie, ktoré by sme mohli stotožniť s realitou na strane druhej.

Dans ma petite ville de Bardarski geran à Intérieur des Balkans, on raconte une anecdote qui dit beaucoup sur les orientations de ma famille. Mon grand-père Anton un homme empli d'une vaine exaltation fantasque pour l'initiative économique, était un maître incontesté de l'instrument le plus compliqué de l'époque - le canon arabe. Il utilisait dans son petit restaurant une sorte de lampe à gaz. La lampe était couverte d'un abat-jour allemand fait d'une matière très fine. L'abat-jour attirait des moucherons qui, à force d'y atterrir plusieurs fois, trouaient la surface. Après quelques trous faits dans l'abat-jour, on était obligé de s'en acheter un nouveau qui était assez cher pour l'époque. On raconte que ces petites catastrophes économiques faisaient s'écrier mon grand-père : *"Europe, tu es très belle et pourtant très chère !"* Et c'est la même phrase qu'on utilise comme expression dans le parler quotidien. En réalité, mon grand-père avait prononcé ces mots : *"Tu es très chère Europe, et pourtant très belle !"*

Il y a là la clé de la compréhension des rapports que les Balkanois entretiennent envers l'Europe, c'est-à-dire envers la belle vie moderne et la rationalité. On considère d'une manière simpliste et brutale que les Balkanois sont des gens qui rejettent ces valeurs ou qui ne les apprécient pas.

Les Balkanois ne sont pas une race séparée de la race européenne. La création de l'Europe a commencé dans les Balkans. Et parmi les apports les plus éclatants il y en a qui sont liés aux Balkans. En tant qu'individus nous nous habituons facilement à la dimension occidentale de la vie.

Cependant, les Balkans d'aujourd'hui, ou dans les temps modernes, sont blessés. Tous les peuples qui habitent les Balkans se sont battus pour leur libération nationale dans cette même époque, ce qui suscite l'enthousiasme, d'une part, mais laisse de graves blessures, d'autre part.

Les peuples balkaniques réalisaient leur venue dans l'humanité contemporaine avec un siècle et plus de retard par rapport aux mouvements dans les pays développés. Ils y sont enfin arrivés, très pauvres (ce qui tuait le désir d'atteindre des résultats performants), tout épuisés de la lutte pour la nourriture et pour la survie de leurs enfants - et pourtant enragés et usés après les années de jeunesse, courbés sous le poids d'une vie précoce.

Les Balkans sont habités par des peuples obsédés de la tradition de non changement. Et pendant un certain temps il leur a semblé que le non changement était l'unique moyen de combattre contre l'Occident ou contre la poussée venant de l'Est. Ils y étaient aidés par la nouvelle religion concurrente des maîtres. Des maîtres qui laissaient le choix aux Balkanois de ne pas accepter cette religion et qui se contentaient d'affermir leur conservatisme.

En effet, une grande partie des malheurs des Balkans provient du fait qu'ils se heurtent à la vérité cruelle de la réalité au moment où ils essaient de vivre leurs potentiels et leurs désirs européens.

L'attitude esthétique en tant qu'une fiction envers la réalité, la préférence de l'harmonie aux phénomènes affreux de la lutte pour la survie en tant qu'une réalité l'acceptation des acquis de la civilisation (la connaissance des autres modes de vie, des autres langues, de la philosophie et de la logique), la propagation fanatique de la science, la croyance dans le changement, le courage dans la démonstration des vérités nouvelles, la modernisation de la croyance et des valeurs, le subjectivisme etc. - toutes ces grandes caractéristiques de l'esprit européen et de la vie humaine ne sont pas restées inconnues dans les Balkans où elles ont eu et en ont leurs adeptes. Pourtant, elles n'y sont pas nécessaires : la vie dans les Balkans dépend de la générosité de la nature, du maître (de divers types et caractères), de Dieu. Dans ces contrées, de même qu'au Levant et plus loin à l'Est, aucune initiative ne dépend de l'individualité et de la ténacité de l'entreprenant mais du pourcentage des forces inconnues ou de la volonté de quelqu'un d'autre.

Les Balkans représentent un sol européen retardataire, plein de gens de talent mais malheureux, de gens désireux mais sans volonté, qui savent bien qu'un succès dépend très rarement d'eux-mêmes. C'est pourquoi les Balkans sont charmés par l'Europe d'aujourd'hui. Ils ne savent pas lire ses codes, ils ne savent pas accepter ou critiquer comme il faut ses coutumes et ils se révoltent sans avoir raison contre les normes de l'Europe. On doit reconnaître combien grand est le cercle vicieux de la misère, du retard, de la passivité, de la bureaucratisation, de l'indolence et des peurs dans les Balkans.

Les pays balkaniques sont arrivés tard sur le chemin de l'histoire contemporaine - tard par rapport aux progrès déjà effectués par les pays européens. Mais ce chemin européen est la seule chance pour les Balkanois d'avoir un avenir humain de bien-être. Personnellement, en tant que pédagogue et culturologie, je pense que les Balkanois doivent faire beaucoup plus pour participer en plus grand nombre et avec des apports plus signifiants dans les processus européens. Et pourtant, en tant que politicologue, je comprends bien l'impossibilité dans laquelle se trouvent les pays balkaniques pour s'orienter vite et bien dans les dimensions compliquées de la vie et du comportement européens - sans l'assistance de l'Europe. La scénographie du monde contemporain est du type européen, les acteurs principaux sont des Européens, le metteur en scène est la grande dame d'Europe elle-même, et il ne reste que la thématique de la pièce qui ne peut être autre chose que les pauvres événements et destinées balkaniques, tant dramatiques que tragiques. Malheureusement, c'est une pièce que personne dans ce grand et illustre théâtre d'Europe n'aime jouer.

Les pays balkaniques sont plongés dans le sang et dans de laides réminiscences, ils sont embourbés dans des connaissances insuffisantes, ils se perdent dans l'émotivité, ils sont enthousiasmés par le provincialisme, ils se défendent par de rationalisations stupides, ils souffrent d'une politesse primitive et d'une générosité excessive. Dans les Balkans, les enfants, qui ont honte de leurs parents maladroits, ne peuvent rien faire même quand ils en ont envie, et ne se révoltent que très rarement. Les enfants dans les Balkans deviennent assez tôt des opportunistes, écrasés par la vie sans issue.

Il paraît qu'aujourd'hui l'Europe a jeté un coup d'œil sérieux sur les Balkans. Cependant, l'Europe ne tient pas compte de la gravité de la crise européenne qui survient dans les Balkans. Tournée vers elle-même et remplie de soi, l'Europe indolente ne ressent pas des sentiments esthétiques envers les Balkans. Les Balkans ne lui paraissent pas beaux même quand ils ne sont pas chers. Les Balkans ne sont même pas importants pour l'Europe, encore moins pour des raisons culturelles. L'Europe a vite oublié que tous les peuples européens possédaient, dans certaines périodes de leur histoire, les mêmes caractéristiques que les peuples balkaniques.

Les Balkans ont besoin des grandes capacités gnoséologiques et axiologiques de l'Europe - les Balkans s'en trouvent tout au début de leur revitalisation. L'Europe voit naître des idées sur le sens de l'existence, idées qui peuvent aider les pays balkaniques. C'est en France, par exemple, qu'est née

l'idée que les pensées des hommes sont bien enracinées dans les conditions géographiques et matérielles de la vie (Hippolyte Taine), l'idée aussi que l'état idéal n'est que différentiel (Henri Lefebvre), ou encore l'idée que le monde n'est pas unaire mais binaire (Pierre Alexandre Mamin). Il peut paraître, en effet, que les Balkans ne sont pas dignes des grandes idées. C'est ainsi que Cioran s'est vu obligé d'être un pessimiste *en Europe,* de même Ionesco un absurdiste, ou Kostas Axelos un visionnaire planétaire, ou encore Tzvetan Todorov un linguiste moderne, etc.

Les Balkanois ont besoin d'une reconstruction de la vie. Ils doivent s'adapter très vite à la vie contemporaine. Ils doivent apprendre comment devenir des rationalistes, des nationalistes contemporains et des égoïstes efficaces. Les Balkanois doivent psychanalyser leur histoire et y retrouver leurs racines communes. Ils doivent changer leur être dans l'époque actuelle où la nature de toutes les grandes fonctions humaines est en train de changer visiblement. Pour y arriver, ils doivent lire la vérité et l'avenir d'une manière beaucoup plus inventive que ne le font les Européens contemporains. Les Balkans n'ont pas d'autres moyens pour atteindre l'Europe qui les devance déjà de loin et en s'éloigne de plus en plus.

Qui est-ce qui pourrait donner aux pays balkaniques cette méthode idéale de progrès si ce n'est l'Europe elle-même ? Pourtant, cette même Europe ne demande des Balkans qu'une réciprocité irréelle. Or, vu que l'Europe ne comprend pas les Balkans, elle se sert d'une méthode inefficace qui consiste à montrer les beautés aux Balkanois pour leur donner envie de se les procurer par eux-mêmes.

Les Balkanois d'aujourd'hui n'ont pas d'yeux pour la beauté. D'ailleurs, les Européens s'en fichent du contenu de la phrase prononcée par un petit restaurateur au moment où une lampe à gaz tombe en panne. Ils vont caractériser ce Balkanois comme un esthète ou comme un avare. C'est le point de vue de l'Europe où l'esthétique est devenue *un mode de vie.* Mais du côté des Balkans, la seule chance offerte qu'ils peuvent trouver c'est la culture de leur attitude esthétique. D'ailleurs, cette attitude esthétique représente *la méthode de survie* pour les Balkanois.

Prof. Dr. Ivan Kalčev
Président de l'Association des philosophes de l'Europe Sud-Est
Sofia, Bulgarie

Realita a fikcia v myslení práva

Peter Colotka

Reality and fiction within thinking of law
„Reality and fiction within thinking of law" depends also on vision of law, e.g. as pyramidal structure, network or a game. Main currents in legal thought personified by their modern representatines often rebuke each other for ideological and other fictions.
A kind of fictions could be found in legal texts – some of them may be viewed as turned or turning into reality through decision-making of judicial power. But Kantian „as if" remains as „everyone knows the law" – adage remains in spite of complex character of recent law.

Problematika reality a fikcie v réžii práva je vo viacerých ohľadoch závislá od kontúrovania práva a zrejme súvisí aj s výzvou: „Povedz mi, ako myslíš svet, a ja ti poviem, ako myslíš právo" ([1], 31). Upozorňuje sa v nej na to, že ak sa svet napríklad myslí v pyramidálnom usporiadaní, tak sa i právo myslí ako hierarchia právnych pravidiel pochádzajúcich od určitej autority, ktorá ich špecificky rozpriečinkuje napríklad s odkazom na úroveň ich právnej sily.

Pyramidálna silueta práva ako súboru platných právnych predpisov sa stala súčasťou modernej paradigmy práva ako systému, v ktorom právne predpisy nižšej právnej sily ladia s právnymi predpismi vyššej právnej sily, čomu zodpovedá i pojem legality. Právo ale tiež, medziiným, možno myslieť tak, že sa hierarchická štruktúra právnych noriem postupne nahrádza zobrazením práva ako siete, čo zrejme súvisí i s tým, že už viac nie je možné dôsledne trvať na téze, že právo možno identifikovať s jedinou autoritou ([2], 14 *et passim*). Dlhodobo a s prevahou v západnom civilizačnom okruhu ňou býval jedinečný štát. Francúzski právni antropológovia v toku posledných dvoch desaťročí 20. storočia odkázali na etatistický spôsob myslenia práva ako na víziu práva kopírujúcu starozákonnú knihu Genezis, keďže podľa nich došlo k preobsadeniu všemocného Boha autoritou štátu ([3], 93 a nasl.). No býva vzývaný tiež obraz práva ako hry ([4], 261). Mohlo by to snáď viesť i k záveru, že problém reality a fikcie by sa ľahko mohol ponechať na strany angažované v súdnom spore, v ktorom každý ich krok je ovládaný vôľou uspieť v ňom a neprehrať, a rozhodnutie o výsledku zápolenia o posúdenie toho, čo sa chápe ako *quid facti* a *quid juris*, zostane ponechané na hvizd roz-

hodcu. Ibaže čosi takto predpripravované sotva dokáže naplniť útechou kohokoľvek, kto si skúsenostne overil i to, že materiálne a finančne zabezpečenejšia či silnejšia strana, resp. i pre ňu pracujúci štáb, máva pod palcom širší operačný register, ktorý jej umožňuje, aby úspešne uplatnila aj také ťahy ako výmenu sudcu s odkazom na predpojatosť, a tým tiež posilnila svoju nádej na iné posúdenie *quid facti* a *quid juris* prípadu. *Intra muros* sa v súdnej sieni žiadne dekorácie nemenia. Navonok akoby ďalej mohla nerušene pokračovať už začatá interogatívna hra, ktorá napokon zrejme dospeje aj k určitému záveru. Taktika, ba priam stratégia viacnásobnej výmeny na sudcovskom poste je zrejme sotva súmerateľná s požiadavkou výmeny rozhodcu uprostred rozohraného športového zápasu a svedčí o niečom inom.

Takto košatenú problematiku by bolo možné vari doplniť hoci aj hneď o referens na „spoločné dedičstvo" v rámci „európskych štátov", zdôrazňované už v milieu Rady Európy v polovici 20. storočia. Právna komparatistika však pravidelne máva naporúdzi aj poznatok, že priestor Európy nie je utváraný jednou právnou kultúrou či jedným veľkým právnym systémom, ale že sú v ňom prítomné prinajmenšom tri právne rodiny, totiž anglosaská, kontinentálna a hybridná ([5], 261). Z uvedeného vyplýva aj to, že nad slovami „spoločné dedičstvo" by sa azda mohol začať vznášať nejeden otáznik. V prezumovanom rámci témy tohto stretnutia by sa asi bolo možné vysloviť i tak, že s postupujúcou európskou spoluprácou a najmä integráciou sa fikcia spoločného dedičstva začala postupne meniť v realitu. K tomu by bolo ale možné pripísať, že ak sa čosi také začalo diať, tak nie bez výdatnej pomoci novej moci, totiž štruktúr európskeho súdnictva.

Z hľadiska toho, čo bolo naznačené, dalo by sa, medziiným, poznamenať, že priestor kontinentálnej Európy bol i vďaka hlasom ozývajúcim sa z francúzskeho prostredia 18. storočia poznačený aj čímsi ako ideovou nedôverou v súdnictvo a sudcov. Pripomeňme, že už niekoľko desaťročí pred vypuknutím francúzskych revolučných udalostí sa nádeje neupínali na niečo také ako sudcovskú kreativitu. Na programe dní nebolo nič, čo by vyznievalo ako sudcovský aktivizmus, ale predstava takého sudcu, ktorého úloha by spočívala v mechanickom odriekaní slov zákona ([6], 211). Modelový, občas i zveršovaný zákon prispel k tomu, na čo odkazujú slová „kult zákona" ([7], 7 *et passim*). Právny pozitivizmus v týchto končinách slávil triumf v podobe *Code civil*, ktorý kodifikátor napoleonskej éry Portalis naprojektoval takým spôsobom, že bol a zostal použiteľným i na územiach mimo francúzskeho štátneho teritória. Ku každodennej právnej realite patrí sudcovská kreativita v anglosaskom, resp. angloamerickom právnom prostredí. Tam (ako

u príbuzných) typickou ukážkou prameňov práva sú, evidentne, súdne precedensy. Aktuálne sa hlása „program sudcovského aktivizmu" ([8], 179 *et passim*). Avšak vlna amerického právneho realizmu prišla ešte v prvej polovici 20. storočia s postrehmi, ktoré severoamerické súdnictvo onálepkovali aj slovom „mýtus". Ľudia a prípady sa rôznia. A sudca nemôže nepodliehať omylom pri výbere právnych pravidiel, resp. pri hodnotení situačných faktov. Odpoveď na to, čo je právo, však dáva vlastne práve on: Až do skutočného vynesenia verdiktu nikto nemôže celkom vedieť, čo je právo, ale skôr iba predvídať niečo ako pravdepodobnostné právo. Škandinávski právni realisti, ktorí vo viacerých ohľadoch zaujímali obdobné postoje, zároveň právo vyhlásili za „nástroj moci", agendu „sily", či vec „nátlaku" ([9], 121 a nasl.). Možno dodať, že ich americkí kolegovia sa za portrétovanie práva ako očakávaného „špecifického budúceho rozhodnutia" dočkali glosy s dovetkom „kult jednotlivého rozhodnutia" ([9], 118).

Zdá sa, akoby karty boli rozdané medzi stúpencov pozitivizmu v právnom myslení, čiže normativizmu, resp. prívržencov hierarchie právnych textov, z ktorých malo vyplývať *Sollen* povinnovatosti, a tým aj istoty danej platným právom, a medzi stúpencov sociologizujúcich prúdov v právnom myslení. Také prúdy odkazujú nie na textuálne *Sollen*, ale na to, čo nazývajú živým právom. Odkazujú nielen na dianie v súdnych sieňach, ale napríklad i na to, že právo je sociálny fakt, že každá spoločenská skupina a podskupina má svoje právo, takže *de facto* niet právneho monizmu (porovnaj [10], 9, 23, 216, 312 *et passim*).

Problematiku rámcovanú týmto stretnutím možno vari vskutku spytovať aj s vedomím, že jednotlivé prúdy v právnom myslení 20. storočia si na pokračovanie ako hmlu na obraze práva vyčítali napríklad metafyzické, ideologické a ďalšie fikcie. Prudké útoky smerovali proti prirodzenoprávnym predstavám. A keď zo spánku spôsobeného aj v 19. storočí uskutočnenými úspešnými kodifikáciami práva vo viacerých odvetviach a krajinách prirodzenoprávna škola precitla, mohla vskutku aj v dôsledku vojnových a právnych katastrof a hrôz 20. storočia začať vzývať právo ako ideu či poriadok ideálnych hodnôt, ktoré dajú ľudskému životu zmysel s referens spravodlivosť a právo ľudských práv. Zdá sa ale, že sa zároveň podarilo pripraviť prinajmenej dosť podmienok pre nástup čias ťažiskovo ponorených do komentárov rozhodnutí súdnych a administratívnych autorít.

Isteže, v podmienkach rozširujúceho sa právneho priestoru a zrýchleného právnického času s logom europeizácie by sa dobre verilo tomu, že sa

stávame svedkami komentárov nových, na európskej úrovni sa odohrávajúcich procesov so znamienkom životodarnosti vyplývajúcej zo vzájomnej interakcie veľkých právnych systémov i škôl v právnom myslení: Kiežby sudcovia tohto priestoru boli aktívnymi aktérmi, ktorí by mohli férovo aplikovať vysoko kvalitné legislatívne texty.

Eurosúvislosti, o ktorých sa zoširoka počuteľne hovorí, by vzhľadom na to, o čom je reč tu, mohli napokon navodiť ešte aspoň letmý obrat k Vaihingerovmu „als ob" a v súvislosti, a nie v závislosti od neho aj istý moment obratu k odkazu Immanuela Kanta ([11], 292). V časoch mediálne presýtených i kaleidoskopom šumov o reformnej zmluve rozšírenej Európskej únie, ktorá *de iure* už od čias svojho dávnejšieho zmluvného vzniku operuje i pojmom občianstva Únie, by azda mohol revokovať i niečo z toho, čo Kant považoval za „*pactum unionis civilis*", keď *pro futuro* poznamenal: „Je to púha idea rozumu, ktorá ale má svoju nespochybniteľnú (praktickú) realitu: menovite každého zákonodarcu zaväzuje svoje zákony vydávať tak, akoby mohli pochádzať zo spojenej vôle celého ľudu, a každého poddaného, pokiaľ si želá byť občanom, vidí tak, akoby spolu s inými dal svoj súhlas na takú vôľu" (porovnaj [12], čes. 75/nem. 201).

Zdieľajúc s vtedajším revolučným prostredím potrebu publicity a verejnej prístupnosti k zneniu vtedy ešte nie multilingválne znejúcich právnych aktov, Kant medziiným vykročil v ústrety tomu, na čo sa v súčasnosti hľadí takmer ako na paradox, totiž riekanke (o) znalosti zastrešovanej slovami „neznalosť práva neospravedlňuje".

Hoci historicky formulka štartovala v zásade ako prezumpcia s vyhraneným emancipačným poslaním, v ďalšej časti svojho (adage –) príbehu začala byť fikciou: – „Hoci jej platnosť je pre akýkoľvek právny systém existenčne dôležitá, rozsiahlosť a komplikovanosť právnej úpravy odôvodňuje záver, podľa ktorého prezumpcia znalosti práva nesplňa ani parametre fikcie – táto prezumpcia totiž predpokladá skutkový stav, ktorý je fyzicky nemožný" ([13], v tlači). A Kant akoby sa ďalej uberal v ústrety niečomu, čo sa v skutočnosti zdá byť čoraz vzdialenejším.

– A námet spytovania subjektivity toho, na čo odkazujú slová „práva budúcich generácií" azda nie je hodný premýšľania?

Literatúra

[1] ALLIOT, M.: La mediterranée et le droit. In: *Bulletin de liaison du LAJP*, 1989, No. 15.
[2] OST, F., DE KERCHOVE, M., van: *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 2002.
[3] ALLIOT, M.: Le miroir noir. Images réfléchies de l'Etat et du Droit français. In: *Bulletin de liaison du LAJP*, 1985, No. 7.
[4] OST, F.: Pour une théorie ludique du droit. In: *Droit et Société*, 1992, No. 20 – 21.
[5] WALKER, D. M.: Comparative law. In: WALKER, D. M.: *The Oxford Companion to Law*. Oxford: Clarendon Press 1980.
[6] MONTESQUIEU, CH-L.: *De l'esprit des lois* (1748). Slov. preklad: Duch zákonov. Bratislava: Tatran 1989.
[7] LE ROY, E.: Juristique et Anthropologie. Un pari sur l'avenir. In: *Journal of Legal Pluralism*, 1990, Vol. 29.
[8] DWORKIN, R.: Taking Rights Seriously (1977). Čes. preklad: *Když se práva berou vážně*. Praha: OIKOYMENH 2001.
[9] BODENHEIMER, E.: *Jurisprudence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1962.
[10] LENGYELOVÁ, D. (ed.): Pluralizmus moci a práva. Zborník z medzinárodnej konferencie Ústavu štátu a práva SAV. Bratislava: Ústav štátu a práva SAV / Bratislavská vysoká škola práva 2009.
[11] APEL, M., LUDZ, P.: *Philosophisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1958.
[12] KANT, I.: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). Čes. preklad: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: KANT, I.: K *věčnému míru* * O obecném rčení... Praha: OIKOYMENH 1999. Nem. In: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Band 1. Leipzig: Im Insel Verlag 1921.
[13] KÁČER, M. Domnienky v práve. In: *Právny obzor* (v tlači).

JUDr. Peter Colotka, CSc., LL.M.
Ústav štátu a práva SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1

Bol dobrý divoch naozaj dobrým? O jednom osvietenskom konštrukte medzi realitou, imagináciou a fikciou

Antónia Furjelová

Ist der ‚gute' Wilde wirklich gut gewesen? Über einen Aufklärungskostrukt zwischen Realität, Imagination und Fiktion
Sowohl in den Reisebrichten als auch in den politisch-juristischen und politisch-philosophischen Diskussionen sind die „Wilden" seit Kolumbus in einer Doppelform zu finden: als der ‚gute' und ‚schlechte' Wilde. Der Beitrag zeigt, wie diese Figur sich im Prozess einer Doppelfiktionalisierung geändert hat. In den Zeiten der Übersee-Entdeckungen wurden die antiken Vorbilder des ‚guten' und ‚bösen' Wilden für die Beschreibung der vorhandenen Bevölkerungsgruppen in der Neuen Welt wieder genutzt und damit imaginiert. Diese Literaturquelle wurde in der Zeit der Aufklärung neu gelesenen und die „Wilden" werden zum zweiten mal fiktionalisiert: die Figur des edlen Wilden wird zum Instrument für die europäische Zivilisationskritik herausgehoben und als Kontrastfigur zum verweichlichten oder moralisch korrumpierten Europäer dargestellt.

Predpokladom, nádejou a ambíciou osvietenského filozofovania bolo úsilie priviesť pravdu na svetlo dňa. Na ceste za naplnením tejto vidiny prekonávali osvietenci prekážky v podobe omylov, lží, poverčivosti či polopravd a súčasne vytvárali vlastný myšlienkový kolorit pozostávajúci z ideálov a ideálnych konštruktov. Jedným takým bol pojem prirodzeného stavu. Tento sa spájal s predstavou človeka bez civilizácie, bez dejín, politiky a zmyslu pre pospolitosť a v tejto podobe očividne nie je identifikovateľný so žiadnou historicky datovateľnou realitou. Sám Rousseau priznáva, že ide o stav, ktorý „… už neexistuje, ktorý snáď ani nebol, ktorý pravdepodobne už nenastane, o ktorom však musíme mať nevyhnutne správny pojem, aby sme správne posúdili terajší stav" ([1], 78).

Osvietenstvo nebolo prúdom monolitným. Optimizmus encyklopedistov, ich viera v pokrok, ktorý pre nich symbolizuje rozvoj vedy a civilizácie, stojí v ostrom kontraste s Rousseauovým civilizačným pesimizmom. Na rozdiel od tých, ktorý prirodzený stav človeka videli takpovediac v tmavých farbách (napríklad Hobbes), Locke a Rousseau v ňom nachádzali stratený „zlatý vek". Nezávisle od toho, či sa mu prejudikoval pozitívny alebo negatívny obsah, účel tohto konštruktu bol zrejmý – povedané s Rousseauom ešte raz – správne posúdenie terajšieho stavu. Táto utopická projekcia stavu mala teda jeden cieľ: umožniť triezve posúdenie života civilizovaného Euró-

pana. V personifikovanej podobe na to dobre slúžila kontrastná figúra divocha, či už „ušľachtilého“ a „dobrého“ alebo „zlého“.

„Divoch“ vo svojej ušľachtilej podobe slúžil ako inštrument na vytvorenie kontrastnej figúry k Európanovi. Tento „iný“ je domorodcom zo vzdialených krajín, ktorý je zjemnenému a morálne skorumpovanému Európanovi síce pozitívnym vzorom, ale nie nevyhnutne nasledovaniahodným príkladom. Jeho postava nemá evokovať túžbu po skutočnom návrate do prirodzeného stavu, ale vyvolať potrebu *porovnať sa*.

Divoch platil *per definitionem* za necivilizovaného vo francúzskom slova zmysle, teda nedostatočný v pravom vzdelaní a vo (francúzskych) mravoch. To, čo vytvára prevahu kultúrnych Európanov, jemu práve chýba. V spoločnosti „divochov“ absentujú inštitucionálne, právne, kultúrne a sociálne rámcové podmienky európskych štátov, to znamená súkromné vlastníctvo, zákony, školy, väzenia, odev, manželstvo, pracovná morálka atď. Prednosti ušľachtilého divocha vzhľadom k Európanovi neležia v jeho civilizovanosti, ale v jeho morálnej prevahe. Ušľachtilý divoch je poctivý, spokojný a šťastný. A predovšetkým: nemá síce etiketu Európana, zato s ním nezdieľa jeho neresti, zvrhlosti, akými sú napríklad honba za ziskom, nemravnosť či sociálna nespravodlivosť. Je to práve prirodzenoprávny spôsob výkladu vznešeného divocha, ktorý poskytuje možnosť kritiky základov európskej kultúry. Nielen honba za ziskom a túžba vlastniť, ale celkovo nespravodlivý európsky spoločenský systém (pretože tu prevažujú nerovné vlastnícke vzťahy), sú postavené proti pôvodnej kresťanskej nemajetnosti ušľachtilého divocha, ktorého *ordo naturalis* súkromné vlastníctvo nepozná.

V každom prípade je zmysluplným používať pre cestopisy od 16. storočia pojem „dobrého“ divocha. Spravidla sú jeho opisy buď detailnejšie, alebo ambivalentnejšie ako o dve storočia neskoršia, apologetická reprezentácia ušľachtilého divocha, alebo imaginujú skôr dobroprajného, poddajného „divocha“, ktorý sa nechá dobrovoľne kolonizovať a pokresťančiť. Kritický arzenál tejto figúry proti európskej forme civilizácie nájdeme však už v Montaignových reflexiách. V eseji s názvom *O ukrutnosti* slúžia divosi ako zrkadlo pre barbarské európske praktiky mučenia a vraždenia v náboženských a občianskych vojnách: „Mŕtvych neľutujem, skôr im závidím; no veľmi ľutujem umierajúcich. Divosi, čo pečú a jedia telá zosnulých, ma tak neurážajú, ako tí, čo ich zaživa mučia a prenasledujú.“ ([2], 108) Dôležitým aspektom úvah o divochoch boli predstavy o kanibalizme rozšírenom v Novom svete, ktorý sa stal charakteristickým prvkom „zlého“ divo-

cha. Aj Montaigne sa ním zaoberal v eseji O *ľudožrútoch*, pričom sa nenechal poučiť len čítaním cestopisnej literatúry, ale aj prostredníctvom rozhovoru s istým divošským kráľom v Rouene. Na základe toho dospel potom k názoru, že pohnútky ich činov nie sú barbarstvo a krutosť, ako sa na prvý pohľad zdá. „... každý nazýva barbarstvom, na čo nie je zvyknutý" ([2], 83).

Nielen esej, ale predovšetkým list sa v čase zámorských objavov stáva dôležitým zdrojom zdelenia nových poznatkov, informovania. Zmiešal sa s inými humanistickými žánrami, s traktátom i cestopisom a v tomto zmysle informuje o objavených a zabraných územiach, pričom jeho autor produkuje obraz cudziny a cudzinca, všetkého cudzieho, neznámeho, iného veľmi cielene ([2], 20). Je charakteristické, že varieta reprezentácií sa rozvinula do podoby viac alebo menej fenomenologicky orientovaného pripisovania – v tomto zmysle môžeme hovoriť o *geografickej fikcii* 16. storočia.

Význam figúry ušľachtilého divocha je pri objavení „nového" kontinentu nepopierateľný. Ako výstižne poznamenal Cvetan Todorov, Kolumbus objavil Ameriku, ale nie Američanov ([2], 65). Španielsky admirál asociuje svojich *Indios* so zdanlivo protikladnými mýtmi dobrého a zlého divocha, a formuje tak dvojaké ohodnotenie celého obdobia zámorských objavov.

Fantazmatické rozprávanie Krištofa Kolumba sa nám zachovalo v dvoch dôležitých dokumentoch – prostredníctvom palubného denníka a listu adresovaného Luisovi de Santagelavi, pokladníkovi súkromnej pokladne španielskeho kráľovského páru. Zatiaľčo Kolumbov palubný denník, ktorý pestoval obraz ušľachtilého divocha, sa stratil, a dnes existuje len v kópii od Bartolomea de Las Casas (1474 – 1566), dominikánskeho mnícha, ktorý sa zasadzoval proti zotročovaniu Indiánov príkazom ľudskosti[1], bol Kolumbov list, ktorý sa stal európskou senzáciou, jednoznačne formovaný koloniálnymi ašpiráciami.[2] Vydaný v roku 1493, pár mesiacov po Kolumbovom návrate, sa v ďalších rokoch rýchlo rozšíril tlačou v celej Európe ([2], 66 – 67).

---

[1] De Las Casas vo svojom diele *Obranná reč proti prenasledovateľom a falošným žalobcom národov Nového sveta, ktorý bol objavený za oceánom*, sa pokúša podať dôkaz, že pred príchodom Španielov dosiahli Indiáni vysokú kultúrnu úroveň a majú sa v zmysle národného práva považovať za plnohodnotných ľudí (podľa [4], 133).

[2] Spomínanie zlatonosných baní spojená s poukazom na vysoký počet bojazlivého obyvateľstva, ktoré sa takto javí ako bezhraničný zdroj pracovných síl, predpokladá ich zotročenie (podľa [5], 206).

Kolumbus začína svoj opis obyvateľov, ktorých stretol pri svojej prvej zámorskej plavbe na ostrovoch v Karibiku, poukázaním na ich nahotu: „ ... sú všetci nahí, muži i ženy, tak, ako ich ich matky porodili" ([5], 203). Pri celkovej poznatkovej slabosti hrali v európskych imagináciách cudzích spoločností centrálnu úlohu predovšetkým obrazy tiel. Pekne sformovaná postava (prirodzene podľa meradiel európskej estetiky) tak platila za podstatný znak ušľachtilého. Pre cestopisy, ktoré mali svoj predobraz v antických opisoch dobrého divocha, sa stalo charakteristickým aj zdôraznenie esteticky formovanej, častokrát eroticky nabitej postavy ušľachtilého divocha – takou je napríklad postava Piatka v románe Daniela Defoa *Robinson Crusoe*. Nahota „divochov" poukazuje nielen na nedostatok civilizovanosti, ale aj na morálnu degradáciu, lebo vzbudzuje žiadostivosť a zvádza k hriešnehmu životu. V nahote sa ukazuje, že divoch je pohan. V hierarchii prírody, v reťazci bytia je divoch na úrovni človeka na prahu k zvieracej ríši. Je to práve jeho nahota, ktorá je jeho kľúčovým kritériom a podstatným znakom.

Kritický impetus ušľachtilého divocha spočíva v snahe urobiť z konštatovaného nedostatku civilizovanosti v jeho hodnotovom zvrate *prednosť* ([2], 22). Civilizovanému chýba to, čo sa pripisuje divochovi: špecifické morálne, zmyslové a vitálne kvality. V tomto ohľade sa stala bezpochyby najpopulárnejšiou verzia obyvateľov ostrovov Karibského mora v nadväznosti na Bougainvillov cestopis z Tahiti. Idealizácia života prírodných národov v Diderotovom *Dodatku k Bougainvillovmu cestopisu* má širšie konzekvencie, keď prináša civilizovaným Európanom nový výklad humanity zbavenej náboženských odôvodnení, právo človeka na slobodný život, náboženskú a svetonázorovú toleranciu, sexuálnu slobodu. V tomto prípade môžeme hovoriť o istom type protoanarchistického spoločenského zriadenia, ktoré sa samo reguluje, oslobodené od všetkých individuálnych záujmov pomocou zákonov prírody. Tahiťan hovorí prišelcovi z Európy: „… nechceme to, čomu ty hovoríš naša nevedomosť, zameniť za zbytočné znalosti. Máme všetko vhodné a potrebné. Zaslúžime si opovrhnutie preto, že sa zaobídeme bez zbytočných potrieb?" ([6], 15) Táto radikálna kritika v znaku ušľachtilého divocha zdôrazňuje utopický moment pestovaný v mýte zlatého veku a spočíva v neposlednom rade v tom, že pod opisovanou pospolitosťou ušľachtilého divocha rozumie reálne existujúcu spoločnosť.

Romantický element je síce prítomný aj v Rousseauovej predstave ušľachtilého divocha, no oveľa razantnejšie vystupuje do popredia jeho utopický potenciál. Rousseau konštruuje túto figúru v jeho špekulatívnych evo-

lučných dejinách ako vlastnú minulosť, ktorú možno následne chápať ako antropologickú a politickú kritiku moci. Jeho cieľom je predstaviť civilizáciu ako to, čo je cudzie. Takto sa figúra ušľachtilého divocha takmer úplne zbavuje svojho pôvodného určenia a stáva sa definitívne médiom introspekcie. Radikálny spôsob kritiky civilizácie pôsobí jednoznačne v Rousseauovom výchovnom románe *Emil*, kde práve obdobie detstva nesie podstatné znaky ušľachtilého divocha. Z toho klíči Rousseaova nádej, že výchova prostredníctvom prírody vedie k rozvoju esteticko-zmyslových schopností, o ktoré sme v dôsledku civilizácie prišli.

Ušľachtilý divoch predstavuje špecifickú figúru európskeho novoveku, funguje ako darca imaginárnej spoločnosti, ktorá premosťuje kultúrnu a náboženskú diferenciu k vlastným preddejinám. V tomto zmysle ide o istú *antropologickú fikciu* – s jej podivným skrížením schopnosti k sebakritike s misionársko-expanzívnym pocitom nadradenosti.

Konštrukt ušľachtilého divocha v európskom myslení pohľad na cudzie a cudzinca neumožňuje, práve naopak, zakrýva ho. Zdanlivý dialóg je vlastne monológom, za ušľachtilým divochom ako partnerom v dialógu sa skrýva práve kritizovaný segment vlastnej spoločnosti.

Okrem civilizačnokritického momentu je tento projekt aj politicky relevantný. Ako ukazuje Monika Fluderniková**,** politická propaganda prevzala pozitívne vnímanie stredoamerických a juhoamerických Indiánov. Ušľachtilý divoch sa Angličanom raz javil ako obeť zlého Európana, t. j. ich vlastných nepriateľov, alebo, ako v prípade anglicko-francúzskej kolonizačnej vojny, ako dobrý spojenec ([2], 160).

Postava „zlého divocha" je zas obrazom, ktorý civilizovaného a divocha od seba vzďaľuje. Zvrat obrazu dobrého a ušľachtilého divocha k zlému v severnej Amerike bol zjavným produktom politickej inštrumentalizácie. Pokiaľ dobrý divoch vyhovoval Angličanom a Francúzom v protišpanielskej propagande, nič nebránilo jeho rozšíreniu. Akonáhle sa konflikty s Indiánmi zostrili, tento obraz sa prevrátil naruby.

Konštrukt ušľachtilého divocha síce v sebe nesie silný civilizačnokritický náboj, ale bezpochyby nemá ambíciu vsugerovať jeho skutočnú prevahu, ktorá by spôsobila demontáž európskej spoločnosti. Táto kritika ostane imaginárnou spoločenskou hrou. Ako špecifická európska forma osvojenia si iného je viazaná nielen na isté historické, ale aj ideologické momenty európskych dejín. Aj prostredníctvom tejto štruktúry píše Európa svoje dejiny, a to v prísnom odstupe od bezdejinnosti divochov.

Ušľachtilý divoch ostane vždy vonku, on sám nepríde k slovu, čo si skutočne myslí, to nevieme. Ide teda o historickú naráciu vo forme jednostrannej operácie, v ktorej ten druhý, iný, nie je pripustený k slovu. Otázku, či bol dobrý divoch naozaj dobrým, potom nemožno zodpovedať a táto sama osebe stráca zmysel. Za závojom dvojnásobnej fikcionalizácie, ktorá sa deje v časovom rozpätí dvesto rokov medzi 16. a 18. storočím, sa obraz iného rozložil do mozaiky konštruktov a typológií.

Zatiaľ čo koncepcia „zlého divocha" slúžila v priradení jednoznačnej pozície, vedie topos „ušľachtilého divocha" so svojím sebakritickým impetom ponad takéto priraďovania. Ako implicitná sebareflexia otvára možnosť myslieť ambivalencie. A je to predovšetkým morálno-etický moment, ktorý sa prostredníctvom figúry ušľachtilého divocha pripisuje necivilizovanosti, prírode, bezdejinnému.

Literatúra

[1] ROUSSEAU, J.-J.: Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. In: Rousseau, J.-J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda 1989.
[2] FLUDERNIK, M., HASLINGER, P., KAUFMANN, S. (eds.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*. Würzburg: Ergon Verlag 2002.
[3] MONTAIGNE, M. de: *Eseje*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1975.
[4] NIEDERMAYR, H.: *Edle Wilde und grausame Barbaren*. Wien: Wilhelm Braumüller Verlag 2005.
[5] COLUMBUS, Ch.: *Bordbuch, Briefe, Berichte, Dokumente*. (Ausgew., eingel. und erl. von Ernst Gerhard Jacob), Bremen: Carl Schünemann Verlag 1956.
[6] DIDEROT, D.: Doplněk k Bougainvillovmu cestopisu. In: Kybal, T.: *Setkání s filosofem*. Praha: Mladá fronta 1984.

Mgr. Antónia Furjelová
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 00 Bratislava

Súčasná kríza: realita fikcie alebo fikcia reality

Ladislav Hohoš

The Contemporary Crisis: Reality of fiction or fiction of reality
The paper deals with contemporary crisis as a global crisis of civilization not only as financial or economic crisis (epiphenomenon). The only alternative is to find a new paradigm of socialist globalization.

Pokiaľ ide o obdobie krízy – nie je celkom namieste analógia 30. rokov 20. storočia, nejde iba o krízu ekonomickú, resp. o jeden jej parciálny aspekt – krízu finančnú, ale o krízu *systémovú* (*civilizačnú*), čiže krízu transformácie. Realita *fikcie* sa prejavuje ako finančná kríza, ktorá bola vyvolaná toxickými aktívami, napr. hypotekárnymi úvermi v USA. Avšak finančná kríza je iba epifenoménom transformačnej krízy. Kríza sa v podobe rôznych šokov a nestability menového systému prejavovala od 70. rokov a bola čiastočne posunutá v čase po zrušení železnej opony na konci 80. rokov, čo umožnilo parciálnu dočasnú expanziu kapitálu na nové trhy, ale nezabránilo menovej kríze v 90. rokoch.[1] Fikcia *reality* sa zakladá na dezinformácii, že po naliatí peňazí daňových poplatníkov do finančného systému postupne dochádza ku konsolidácii (presnejšie k prechodnému zmierneniu symptómov), ktorá vraj založí ďalšiu stabilitu a prípadne rast, takže všetko bude ako predtým. V jednom i druhom prípade sa ignoruje systémový prístup na globálnej úrovni: ak má deštrukcia byť konštruktívna (J. Schumpeter), vyžaduje si vytvorenie podmienok pre vznik a rozvíjanie nového v zmysle inovácie, invencie a kreativity.

Ekonomické správanie aktérov nie je striktne deterministické, pretože sa mení v čase na základe zmeny relevantných okolností, tým sa vytvárajú nové očakávania, ktoré nie sú identické s minulými očakávaniami a nemusia byť vždy predvídateľné: mení sa (nondiskurzívne) spoločné poznanie a tým aj konanie ľudí.[2] U. Beck si uvedomuje, že dnes sa sociálna rovnosť stala

---

[1] Dobrým príkladom na realitu fikcie je ideologická doktrína liberálneho triumfalizmu po páde tzv. „komunizmu", v tomto časovom horizonte totiž nastupovala všeobecná kríza kapitalizmu. V 90. rokoch sa výrazne presadzoval „kryptoekonomizmus ako neoliberálna ideológia globalizmu" (pozri [1], 120 a nasl.).

[2] Podľa I. Mészárosa: „Akokoľvek vysoké očakávania sa spájajú s terajším procesom globalizácie, v sociálnom svete sa žiadna univerzalita nezaobíde bez *bytostnej rovnosti*. Kapitálový

celosvetovým očakávaním a narastajúce nerovnosti už nemožno obhajovať ako božiu vôľu, ani schovávať za múry národných štátov. Čím viac rovnostárskych noriem sa po svete rozšíri, čím dôraznejšie Západ razí ľudské práva, tým je zjavnejšie, že zatváranie očí pred globálnou chudobou stráca akúkoľvek legitimitu.[1] Jeden z prvých analytikov procesu globalizácie Z. Bauman rozlišuje medzi „negatívnou" a „pozitívnou" globalizáciou. Pod negatívnou globalizáciou rozumie globalizáciu všetkých tých síl, ktoré sa špecializujú na navŕtavanie dier do hraníc všetkých miestnych inštitúcií – je to globalizácia kapitálu, financií, obchodu, informácií, terorizmu, obchodu s drogami či mafií. S touto negatívnou globalizáciou však nedokáže držať krok pozitívna globalizácia, čiže globalizácia právnych, politických a súdnych inštitúcií, ktorá by dokázala udržať na uzde sily, ktoré sa usadzujú v globálnom priestore.[2] Predkladáme možné scenáre globalizácie (vejár možností má 5 alternatív):

– varovný scenár predpokladá deštrukciu, napr. atómovú vojnu alebo totálny kolaps životného prostredia, alternatívou úplného zničenia ľudstva je v tom „lepšom" prípade zničenie dosiahnutej úrovne civilizácie ako návrat k barbarstvu;

– čiastočne optimistický scenár (politici majú sklon neriešiť, ale posúvať problémy v čase); môže dôjsť k úspechu dočasnej konsolidácie, takže transnacionálna globalizácia by pokračovala po nejaký čas na báze normatívneho liberalizmu, pokým by neriešenie potreby kvalitatívnych zmien nevyvolalo ďalšiu krízu;

– nepriaznivý zvrat by mohol vyvolať nástup nejakej formy protofašizmu, a teda diktatúry prípadne s možným ekologicko-ideologickým krytím, nové technológie umožňujú totálnu kontrolu nad jednotlivcom, vyriešil by sa tým problém ovládania prebytočnej populácie na globálnej úrovni;

– exploratívny čiže optimistický scenár: došlo by k určitým reguláciám ekonomiky a najmä finančných trhov, vytvorenie nových inštitúcií tvorby

---

systém je teda vo všetkých svojich historicky známych alebo mysliteľných formách úplne nezlučiteľný dokonca i so svojimi vlastnými – polovičatými a okliešteným – projekciami globalizujúcej sa univerzality" ([2], 11). Alternatívu kapitálovému spôsobu riadenia spoločenskej reprodukcie si nemožno predstaviť bez „medzinárodnej solidarity orientovanej na vytvorenie systému fundamentálnej rovnosti" ([2], 51).

[1] BECK, U.: Vyčítali rodičom: Ako ste mohli? In: *Sme* (denník), Fórum 12. 9. 2009.

[2] BAUMAN, Z.: Ísť dopredu, brodiť sa snehom. In: *Sme* (denník), Fórum 31. 1. 2009.

bohatstva – ak však majú mať nádej na úspech, tak len na transnacionálnej úrovni;

– scenár vzdialený v čase: cieľová (normatívna) prognóza dosiahnutia nového kvalitatívneho stavu spoločnosti a civilizácie a to tak na úrovni ľudskej spoločnosti (vyššia úroveň socializácie), ako aj na úrovni ľudského druhu (problém transhumanizmu).

Realita a fikcia sa prelínajú v rozmanitých interpretáciách krízy a návodoch na riešenie. Nositeľ Nobelovej ceny za ekonómiu Paul Krugman považuje ázijskú krízu 90. rokov za predohru aktuálnej *globálnej* krízy a kladie si otázku, ako sa to mohlo stať, že to dnes v Spojených štátoch vyzerá rovnako ako pred desiatimi rokmi v Japonsku, že sa situácia na Islande podobá situácii v Thajsku a že sa krajiny, ktoré v 90. rokoch prešli krízou, ocitli sa znovu na okraji priepasti ([3], 11). Krugman sa prihovára za reguláciu, ktorá by mala znemožniť podstupovanie vysokých rizík: „Ešte presne nevieme, ako by sme mali nabudúce postupovať, viac-menej však s konečnou platnosťou vieme, že finančná globalizácia je oveľa nebezpečnejšia, ako sme si dokázali predstaviť" ([3], 167). Uvedené nebezpečenstvo, ako je známe, charakterizoval istý K. Marx v druhej polovici 19. storočia ako krízu kapitalizmu. Americkí neomarxistickí ekonómovia Foster a Magdoff sa nespoliehajú na moralizmus, ako čeliť parazitickému finančníctvu: explozívny rozvoj finančníctva, odohrávajúci sa vo vyspelých ekonomikách zhruba od 60. rokov, je „symptómom dlhodobej tendencie ku stagnácii, ktorá spočíva vo všeobecnom charaktere akumulácie v podmienkach monopolno-finančného kapitalizmu" ([4], 20). Už Marx vedel, že systém objektívne nemôže fungovať iným spôsobom, takže „kapitalista vzbudzuje úctu len ako zosobnenie kapitálu" ([5], 600). V súčasnosti existuje viac podôb perzonifikácie kapitálu, než ako mohol poznať Marx, a v rámci globálnej krízy môžu vznikať aj jej nové netradičné podoby. Podľa I. Mészárosa v dôsledku všadeprítomnosti kapitálu musí zásadná spoločenská transformácia dôsledne odstrániť kapitál zo všetkých oblastí spoločenského života, preto treba v mene projektu socialistickej budúcnosti urobiť nevyhnutné opatrenia „proti návratu perzonifikácií kapitálu v akejkoľvek novej podobe" ([2], 84).

Realistickejší prístup prezentuje G. Soros: „Názory účastníkov finančného trhu a tých, ktorí ich riadia, nikdy nezodpovedajú skutočnému stavu vecí; treba povedať, že trhy nikdy nedosiahnu rovnováhu, ktorú predpokladá ekonomická teória." Podľa jeho názoru existuje obojsmerný reflexívny vzťah medzi vnímaním a realitou, ktorý iniciuje spočiatku sebaupevňujúci a v konečnom dôsledku sebazničujúci proces striedania prosperity a úpadku.

Všetky aktuálne krízy sú súčasťou superbubliny, pričom každú bublinu tvorí určitý trend a určité mylné predstavy, ktoré na seba obojsmerne pôsobia: v tomto prípade ide o úverovú expanziu a prevládajúcu mylnú predstavu trhového fundamentalizmu ([6], 9). „Úpadok dolára ako všeobecne prijímanej rezervnej meny bude mať ďalekosiahle politické dôsledky a vyvolá hrozbu rozpadu súčasného svetového poriadku. Než však povstane poriadok nový, budeme musieť pravdepodobne prejsť obdobím veľkej neistoty a rozvratu finančného majetku" ([6], 113). Táto predpoveď sa postupne napĺňa.

Zrušenie zlatého štandardu krytia dolára v roku 1971 korešponduje so začiatkom súčasnej krízy, ktorá dospela do štádia, kedy iba 0,5 % peňazí vo svetovom obehu sa viaže na fyzickú ekonomiku, zatiaľčo 99,5 % sú vlastne peniaze zbytočné, lebo nie sú kryté komoditami. Na tomto mieste je vhodné pripomenúť Marxov všeobecný vzorec kapitálu. Obeh tovaru je východiskom kapitálu. Bezprostredná forma obehu tovarov je T-P-T (predaj pre kúpu), popri tejto forme však nachádzame aj druhú P-T-P' (premena peňazí na tovar a spätná premena tovaru na peniaze), kúpa pre predaj, tieto peniaze sa stávajú kapitálom. „Jednoduchý obeh tovarov – predaj pre kúpu – slúži ako prostriedok konečného cieľa, ktorý je mimo obehu: privlastnenie úžitkových hodnôt, uspokojenie potrieb. Naproti tomu obeh peňazí ako kapitálu je sám sebe cieľom, pretože hodnota sa zhodnocuje len v rámci tohto neustále sa obnovujúceho pohybu. Preto pohyb kapitálu nepozná hraníc" ([5], 162)[1]. Foster a Magdoff, ktorí oponujú neoliberálnej dogme, poukazujú na to, že z Marxovej formuly ostal len vzorec P-P', teda systém, v ktorom peniaze plodia ďalšie peniaze bez akéhokoľvek vzťahu k materiálnej výrobe ([4], 133). Považujú za nevyhnutné vytvorenie rozumnejšieho spoločenského usporiadania, aby „ľudský rod získal kontrolu nad svojou bytostne *politickou* ekonomikou a nahradil terajší kapitalistický systém niečím, čo dosahuje štandardy autentickej politickej a ekonomickej demokracie; tým, čoho sa súčasní vládcovia sveta najviac obávajú a čo najhalasnejšie znevažujú ako ‚socializmus'"([4], 139).

---

[1] Marx sa v poznámke pod čiarou odvoláva na Aristotelovo rozlíšenie medzi ekonomikou (pravé bohatstvo pozostáva zo statkov užitočných pre domácnosť a štát) a chrematistikou (umenie robiť peniaze, obeh je zdrojom bohatstva). „Zamieňanie obidvoch foriem, ktoré sa navzájom prelínajú, vedie niektorých ľudí k tomu, že za konečný cieľ ekonomiky považujú zachovanie a rozmnoženie peňazí donekonečna" ([5], 163).

Podľa J. Harrisa, ktorý vychádza z marxistickej metodológie, *globálny kapitalizmus* reprezentuje jednotný svetový systém, riadený triedou nadnárodných kapitalistov. Uvedená definícia vychádza z toho, že globalizácia zmenila priebeh ekonomickej súťaže, pretože medzinárodné monopoly sa prestali viazať na jednu partikulárnu národnú identitu, na špecifické národné hospodárstvo alebo občianstvo. Tým spochybnil populárny argument, že americký imperializmus využíva svoju dominanciu, aby nanútil neoliberálny model zvyšku sveta. Vojny medzi národnými imperialistami sa síce nedajú celkom vylúčiť, ale v ére informačného kapitalizmu sa formujú nové globálne vzťahy, ktoré zahrňujú podobu nadnárodnej súťaže, nadvládne inštitúcie a univerzalizáciu kapitalistickej kultúry. Toto sa nekoná ako projekt americkej hegemónie, ale ako spoločná agenda triedy nadnárodných kapitalistov. Pritom sa zásadne mení povaha globálnych akciových trhov, slúžiacich ako nástroj pre nadnárodné investície a špekulácie. Harris považuje priepasť medzi nacionalizmom a globalizáciou za ústredný spoločenský konflikt v celosvetom meradle, predkladá tri alternatívy možnej budúcnosti. Podľa prvého scenára globalizácia skolabuje, výsledkom bude svet určovaný reakčným nacionalizmom, fundamentalistickými teológiami a zrútením životného prostredia. Druhý scenár charakterizuje obdobie dlhodobej stability, periodické krízy sú riešiteľné prostredníctvom inštitucionálnych štruktúr a vzťahov, pôsobiacich v rámci doby nadnárodného kapitalizmu. Ako tretí prezentuje Harris scenár ľudskej solidarity a rovnosti ako boj proti všetkým podobám ekonomického vykorisťovania, sociálnej diskriminácie a politického útlaku. Žiaducu budúcnosť možno dosiahnuť prostredníctvom hnutí a teda miliónov aktívnych občanov, ktorí sformujú ekonomické a inštitucionálne alternatívy proti hegemónii kapitalistickej globalizácie. Odvoláva sa na známe myšlienky A. Gramsciho o triednom konflikte ako konflikte kultúrnych hegemónií, pretože aj upadajúci systém sa môže úspešne držať pri moci, pokiaľ nebude vystavený konfrontácii s protihegemonistickým hnutím, schopným predložiť konkrétne riešenia a vízie na inštitucionálnej úrovni ([7], 198 – 199). I. Mészáros upozorňuje, že ľudstvo sa nachádza v tretej, potenciálne najnebezpečnejšej fáze globálneho hegemonického imperializmu[1], jedinou alternatívou proti totálne autoritatív-

[1] Táto fáza začína od štrukturálnej krízy kapitálového systému v 70. rokoch a znamená formovanie „univerzálnej hierarchickej politickej štruktúry pod ‚globálnou nadvládou' kapitálu a pod záštitou jedinej globálnej veľmoci" ([2], 45 – 46).

nej a extrémne násilnej svetovláde je „socialistický spôsob spoločenskej metabolickej reprodukcie“ ([2], 69, 64). Ak má pozemská civilizácia prežiť, musí sa zbaviť *fikcie* trvale neudržateľného ekonomického rastu a nastaviť udržateľné parametre novej civilizačnej paradigmy, ktorá sa nemusí a možno ani nebude nazývať „socializmus“.

Literatúra

[1] HOHOŠ, L.: Relevantnosť marxistického prístupu ku globalizácii. In: *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta.* Zborník materiálov z 3. slovenského filozofického kongresu. Bratislava: Iris 2006.
[2] MÉSZÁROS, I.: *Socializmus nebo barbarství. Od „amerického století“ ke krizovatce dějin.* Praha: Svoboda 2009.
[3] KRUGMAN, P: *Návrat ekonomické krize.* Praha: Vyšehrad 2009.
[4] FOSTER, J. B., MAGDOFF, F.: *Velká finanční krize. Příčiny a následky.* Všeň: Grimmus 2009.
[5] MARX, K.: *Kapitál.* 1. zv. Bratislava: Pravda 1979.
[6] SOROS, G.: *Nová paradigma pro finanční trhy. Úvěrová krize 2008 a co dál.* Praha: Vyšehrad 2009.
[7] HARRIS, J.: *The Dialectics of Globalization. Economic and Political Conflict in a Transnational World.* Cambridge: Scholar Press 2006.

Doc. PhDr. Ladislav Hohoš, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Univerzita Komenského, Filozofická Fakulta
ladislav.hohos@gmail.com

Morálne ako fikcia

Adriana Jesenková

Morals as a Fiction
Although the mainstream philosophical tradition did not accept the ontological and epistemological status of the fiction, not only the pragmatism considers the difference between reality and the non reality as meaningless. According to Richard Rorty our ability of imagination is exactly that enables our moral progress. So the imagination as the product of our sensitivity is one of the suppositions for our sentimentality. The understanding the Rorty's concept of the community of mutual trust is the way how to see his vision of moral progress as possible.

Hlavný prúd európskeho filozofického myslenia limitovaný svojou dualistickou a dichotomickou štruktúrou neumožňoval pozitívnym spôsobom uchopiť funkciu fikcie a jej prameňov – obrazotvornosti (imaginácie) a predstavivosti – v poznaní a konaní. Až zmeny v chápaní subjektu (rozpad jednotného Ja odhalením nevedomia psychoanalýzou, odhalenie vplyvu sociokultúrnej príslušnosti poznávajúceho subjektu na proces poznania, vplyv evolučnej teórie), zásadným spôsobom rozrušujúce spomínaný dichotomicko-dualistický pojmový rámec západnej kultúry a myslenia, sa stali východiskom aj pre zmenu v ponímaní úlohy fikcie tak v poznaní, ako aj v morálke.

Pragmatistické poňatie vzťahu skutočnosti a fikcie, najmä z pohľadu Richarda Rortyho, považujem za príklad takejto zmeny. Z hľadiska pragmatizmu nemá zmysel už samotné rozlíšenie medzi skutočnosťou a predstavou o nej, resp. jej reprezentáciou. Potom stráca zmysel aj samotná otázka pravdivosti tejto reprezentácie, teda otázka, či možno skutočnosť vôbec pravdivo reprezentovať, predstavovať si, zobrazovať ju. Pravda potom nie je vlastnosťou vzťahu medzi reprezentáciou a realitou, resp. skutočnosťou, ale vlastnosťou výrokov. Je to kompliment tým naším presvedčeniam, ktoré považujeme za zdôvodnené. Pre pragmatizmus je prioritnou otázka, či konkrétne predstavy dobre slúžia naším potrebám, či sú užitočným nástrojom pri dosahovaní našich cieľov v našom prostredí. Rortyho slovami – opisy sú nástrojmi, nie úsilím zodpovedať povahe reality, pričom voľba medzi opismi skutočnosti je voľbou medzi ľudskými cieľmi – odlišné ciele si vyžadujú odlišné opisy ([2], 219).

Pragmatizmus vychádzajúci z darwinistického pohľadu na človeka a prírodu chápe rozdiel medzi nami ľuďmi a zvieratami len ako rozdiel v komplexnosti správania. Naším cieľom, ako aj cieľom ostatných živočí-

chov je adaptovať sa na podmienky svojho prostredia tak, aby sme mohli čo najefektívnejšie dosahovať svoje ciele a uspokojovať svoje potreby. Poznávanie, ale aj morálka je z tohto hľadiska komplexným nástrojom adaptácie, kde funguje ako príčina, prejav i dôsledok zároveň.

Naša otázka potom znie, či je pre nás vhodné, užitočné, dobré chápať morálku ako fikciu. Je vhodný pre naše ciele taký opis morálky, ktorý si nevyžaduje nijaké univerzálne základy hlboko zakorenené v našej prirodzenosti, alebo skôr taká predstava morálky, pre ktorú je schopnosť predstavivosti a imaginácie, schopnosť premýšľať o doteraz nemysliteľnom a schopnosť predstavovať si ako realizovateľné doteraz neuskutočniteľné, čiže tvoriť fikcie – projekty doteraz umiestnené v utopickom priestore snov a vízií, nevyhnutnou súčasťou a nástrojom?

Tradične chápeme morálku v opozícii k sebectvu, pričom normy tvoriace morálny systém musia byť nepodmienené, teda musia klásť nepodmienené a kategorické povinnosti. Ak si kladieme niečo ako povinnosť či normu, pretože máme na to nejaké dôvody, z tradičného kantovského pohľadu morálnej filozofie konáme pod vplyvom vonkajších faktorov, teda nie ako autonómna slobodná bytosť, a preto nie je takéto konanie možné označiť za morálne, a takto konštruovaný morálny systém ako morálku v pravom slova zmysle.

Pragmatici pochybujú o tom, či vôbec jestvuje niečo nepodmienené, nerelačné – nevzťahové a nezávislé. To znamená, že niet nijakého pravého Ja, ktoré by tvorilo pravú podstatu vnútri ľudských bytostí, voči ktorému by všetko ostatné bolo vonkajšie (dokonca aj ich vlastné telá), niet principiálneho rozdielu medzi vnútorným a vonkajším, a z tejto perspektívy je i autonómia a sloboda vo filozofickom poňatí záležitosťou miery. To potom znamená, že niet povinnosti bez motivácie, že za každým „musím" stojí „chcem" ([4], 40 – 52). Ja – naša identita je totiž vždy situovaná, čo značí, že je produktom vzťahov so svojím prostredím. Každá povinnosť, ktorú cítim, každé *musím* je vždy výrazom tejto situovanosti. To znamená, že naša moralita je výsledkom našej socializácie, naša vôľa konať morálne je výrazom našej vôle byť členom konkrétneho spoločenstva – povedané Rortyho slovami – spoločenstva vzájomnej dôvery.[1]

---

[1] Porovnaj s Tugendhatovým konceptom spoločenstva navzájom kooperujúcich bytostí ([4], 139 – 153).

Rorty v tejto súvislosti navrhuje nahradiť otázku *Čo sme?*, na ktorú tradične filozofi hľadali odpoveď, otázkou *Kto sme?*, ktorá by mala byť základnou otázkou filozofie. Zatiaľ čo prvá otázka je výrazom predstavy o nemennej podstate či ľudskej prirodzenosti, ktorej odhalenie má rozumu pomôcť argumentovať v prospech dobra – v prospech povinností voči rozširujúcemu sa okruhu bytostí, druhá otázka je práve pochopením našej situovanosti. „Otázka pýtajúca sa ‚kto?', odsúva bokom pojem podstaty, vlastnej reality, a teda, ako som už povedal, aj rozlíšenia medzi realitou a zdaním. Prestáva teda klásť nečasovú otázku a kladie otázku o čase budúcom. No táto otázka o budúcnosti si nežiada nejakú predpoveď – skôr si vyžaduje istý plán. Otázkou ‚Kto sme?' sa vlastne pýtame, akú budúcnosť by sme sa spoločne mali pokúsiť vytvoriť" ([2], 220).

Z tohto hľadiska práve naša schopnosť predstavovať si iné možné svety, iné lepšie alternatívy nás samých, čiže vytvárať fiktívne svety je predpokladom skutočného zlepšenia nášho spoločenstva, a teda morálneho pokroku. Pre Rortyho vedieť kto sme, znamená vnímať sa ako člen konkrétneho morálneho spoločenstva, čiže spoločenstva vzájomnej dôvery a ochoty pomôcť si navzájom. Identifikovať sa ako člen konkrétneho morálneho spoločenstva znamená byť ochotný konať v prospech ostatných členov tohto spoločenstva vzájomnej dôvery, byť ochotný pomôcť, mať pocit záväzku voči ostatným a starosti o nich. Morálny pokrok potom spočíva v rozširovaní tohto spoločenstva, to znamená v našej schopnosti cítiť dôveru a povinnosť voči stále rozsiahlejšej skupine bytostí.

Ako možno takúto predstavu chápať ako uskutočniteľnú? Podľa Rortyho „väčšinu práce pri zmene našich morálnych intuícií odviedlo skôr ovplyvňovanie našich citov než nárast nášho poznania" ([3], 165 – 185). Rozširovanie spoločenstva vzájomnej dôvery je teda záležitosťou pokroku v oblasti citov (*progress of sentiments*), a nie nášho väčšieho uvedomenia si požiadaviek morálneho zákona prostredníctvom rozumu.[1]

Práve tu prichádza k slovu spomínaná imaginácia a fikcia. Pokrok v oblasti citov je totiž vlastne procesom rastúcej citlivosti voči ostatným bytostiam. Podľa Rortyho je potrebné sústrediť našu energiu na zaobchádzanie s citmi, na citovú výchovu (*sentimental education*). Tento druh výchovy umožňuje ľuďom rôzneho druhu uspokojivo dobre sa navzájom oboznámiť,

---

[1] Rorty vychádza z názorov A. Baierovej, ktorá nadväzuje na D. Huma a ktorú považuje za najužitočnejšiu spomedzi súčasných morálnych filozofov.

takže sú potom menej náchylní považovať tých odlišných od seba iba za kvázi-ľudí. Cieľom tohto druhu zaobchádzania s citom je rozšíriť referenciu pojmov náš druh ľudí a „ľudia ako my" ([3], 165 – 185).

Z pragmatického pohľadu ide o zväčšenie rozsahu a dosahu súcitu. R. Brázda konštatuje, že na miesto kantovskej idey dobrej vôle tu nastupuje predstava maximálne dobrotivého, láskavého, senzitívneho a spolucítiaceho človeka, čo do dôsledkov znamená, že je potrebné vysvetľovať viac dát a starať sa o viac ľudí [1]. Morálny pokrok si preto vyžaduje prijatie sily predstavivosti a fantázie. Z tohto dôvodu napríklad Brázda zaraďuje Rortyho poňatie etiky za príklon k estetizujúcej etike, keďže Rorty dáva do popredia zvyšujúcu sa schopnosť vnímať – rastúcu senzitivitu ako predpoklad citlivosti voči iným ľuďom. Schopnosť vnímať je predpokladom pochopenia odlišnosti a inakosti iných bytostí. V tomto zmysle je senzitivita predpokladom sentimentality, vnímavosť predpokladom citlivosti. Tu je potrebné zdôrazniť, že mať zmyslové dáta, informácie o druhom, čiže vnímať druhého/druhú ako odlišného/odlišnú, či aj rozoznať konkrétne odlišnosti ešte neprináša so sebou ako samozrejmosť aj citlivosť v zmysle starosti o druhú bytosť, t. j. jej akceptáciu, ktorá je vždy nevyhnutne spojená s dôverou voči nej.[1] Zvyšovanie vnímavosti za pomoci predstavivosti, či rozvíjanie predstavivosti a fantázie, ktorá by nám pomohla porozumieť iným ľuďom, prípadne iným bytostiam, teda nepostačuje. Napokon aj psychopatické osobnosti môžu byť mimoriadne vnímavé k tomu, čo prežívajú iní, no nebráni im to v potešení z ich utrpenia, resp. nemusí ich to viesť k tomu, aby utrpeniu a ponižovaniu iných zabránili alebo v ňom prestali. Rovnako sa účinkom môže a často aj míňa snaha zvýšiť našu vnímavosť voči utrpeniu a bolesti iných bytostí prostredníctvom umenia, rôznych foriem médií a podobne, pretože vnímame bez toho, že by sme pocítili súcit, či bez toho, aby sme aj konali v prospech tých, ktorým sa ubližuje alebo ktorí trpia. Predstavivosť, imaginácia je teda len jedným z predpokladov morálky. Rortyho predstava citovej výchovy sa však nevyčerpáva pojmom predstavivosti.

---

[1] Z tejto perspektívy je zrejmé, akým kľúčovým sa pre porozumenie Rortyho predstave morality stáva porozumenie pojmu dôvera. Nie náhodou Rorty vyzdvihol ako najužitočnejšiu postavu súčasnej morálnej filozofie Anette Baierovú, ktorá považuje za centrálny pojem morálky *dôveru* (trust) na rozdiel od hlavného prúdu západnej morálnej filozofie, ktorý pripisuje takéto postavenie pojmu *povinnosť* (obligation).

Rorty v tejto súvislosti upozorňuje, že ľudí neschopných empatie a súcitu, ako aj následných činov je potrebné chápať ako ukrátených o dve konkrétne veci: bezpečnosť (*security*) a pochopenie (*sympathy*). Pod bezpečnosťou má na mysli také životné podmienky, ktoré sú dostatočne zbavené nebezpečenstva, takže robia odlišnosť niekoho od niekoho iného nepodstatnou pre jeho sebaúctu (*selfrespect*) a jeho vlastnú hodnotu (*sense of worth*). „Bezpečnosť a pochopenie patria spolu z takých istých dôvodov, z akých patria k sebe mier a ekonomická produktivita. Čím nebezpečnejšie sú veci, ktorých sa musíte obávať, čím nebezpečnejšia je vaša situácia, tým menej času alebo úsilia môžete poskytnúť uvažovaniu o veciach, ktoré by sa páčili ľuďom, s ktorými sa ihneď nestotožňujete. Citová výchova funguje len u ľudí, ktorí si môžu oddýchnuť do tej miery, aby boli schopní počúvať" ([3], 165 – 185).

Porozumieť Rortyho predstave morálneho pokroku nie je možné len sústredením sa na jeho koncepciu zvyšovania citlivosti prostredníctvom zvyšovania vnímavosti, a teda predstavivosti. Zásadným spôsobom do tohto pochopenia vstupuje Anette Baierová so svojou koncepciou morálky postavenej na dôvere a etike starostlivosti, ktorá nám umožňuje rozumieť Rortyho vízii morálneho pokroku ako uskutočniteľnej. Umožňuje nám pochopiť nevyhnutnosť zbaviť sa individualistického konceptu morálne konajúceho človeka a vidieť morálne bytosti nevyhnutne ako súčasť spoločenstva a ich morálne správanie ako dôsledok ich začlenenia v takomto spoločenstve, chápať morálku ako bytostne spätú so spoločenskou povahou ľudských bytostí.

Chápať morálne ako fikciu znamená vidieť morálny pokrok ako možný. Táto možnosť spočíva v našej schopnosti imaginácie, ktorá nám umožňuje prekročiť hranice našej doterajšej reality, rozširovať priestor toho, čo by malo byť, toho, čo vnímame ako svoju povinnosť či záväzok voči ostatným, a teda toho, čo sa snažíme uskutočňovať, ako aj počet bytostí, voči ktorým pociťujeme dôveru, a teda záväzok či povinnosť. Imaginácia však nebude nikdy dostatočným predpokladom pre naše morálne zlepšovanie sa, pokiaľ nepôjde ruka v ruke s akceptáciou, uznaním, ktoré je potrebné chápať ako starosť a spolucítenie. Vedieť si totiž predstaviť, aké by to bolo... alebo, aké to je byť v jeho alebo jej koži, na jej mieste, vedieť, ako sa niekto cíti, neznamená ešte, že s ním naozaj spolucítime, že cítime to isté. Len spolucítenie vedie k vôli konať v prospech tých iných, za hranicami nášho doterajšieho sveta. Spolucítenie je potom viac než súcit, než akákoľvek ľútosť. Cítiť spolu s tebou znamená stáť na tvojej strane a konať v tvoj prospech.

Literatúra

[1] BRÁZDA, R.: *R. Rorty: Pokus o etiku bez všeobecných povinností.* Dostupné na internete http://profil.muni.cz/01_2000/rorty.html (23. 3. 2000)
[2] RORTY, R.: Kto sme? Morálny univerzalizmus a ekonomický výber. In: *Aspekt* 1997, č. 2, s. 220 – 222.
[3] RORTY, R.: *Truth and Progress. Philosophical Papers Volume III.* Cambridge University Press 1998, s. 165 – 185.
[4] TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice.* Praha: Oikoymenh 2004.

Mgr. Adriana Jesenková, PhD.
Katedra aplikovanej etiky
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach
Košice 040 11
jesenkova@hotmail.com

Audit ako politická technológia[1]

Ľubica Kobová

Audit as a political technology
The paper studies the logic of audit as a political technology that strategically governs the conduct of organizations and individuals. Audit is not an innocent administrative practice, but an instrument of new forms of governance and power. It can be studied as a technique of late-Foucaultian governmentality. The paper identifies audits in higher education system in Slovakia and focuses on one of them – *The evaluation of higher education institutions' annual reports* – carried out by the Slovak Governance Institute in 2008. By the means of critical discourse analysis of the discourse surrounding publishing of the evaluation the paper identifies the conditions of emerging audit culture, its epistemological and political preconditions. The paper argues for broadening the interest of political philosophers/theorists into studies of governmentality.

1. Úvod

Vo svojom príspevku chcem čiastočne objasniť logiku auditu ako politickej technológie, istého spôsobu či racionality vládnutia, ako hovorí Foucault – guvernmentality –, ktorá strategicky riadi konanie jednotlivcov a organizácií. Mojím zámerom je predovšetkým opísať prax vybraných kontrolných procesov vo vysokoškolskom vzdelávaní, vede a výskume na Slovensku a ukázať, že nie sú „jednoducho nevinnou neutrálnou, právnoracionálnou praxou, ale nástrojmi nových foriem vládnutia a moci" ([8], 57). Z toho vyplýva napokon aj argumentácia za potrebu filozofického a interdisciplinárneho skúmania takých spôsobov vládnutia, ktoré je problematické opísať prostredníctvom – v politickej a sociálnej filozofii dominantnej – logiky suverenity, prípadne disciplinárneho režimu.

2. Čo je audit

Jednou zo zmien, ktorými prechádza vysokoškolské vzdelávanie, veda a výskum, ktorá sa naturalizuje, je aj nárast monitorovacích techník a vznik organizácií, ktoré sa monitorovacími technikami zaoberajú. Tie sa na Sloven-

[1] Príspevok do veľkej miery preberá text publikovaný v [3].

sku zhmotňujú najmä v komplexných akreditáciách; v evaluáciách prostredníctvom medzinárodných evaluačných agentúr; v zostavovaní rebríčkov fakúlt vysokých škôl podľa ich kvality; v hodnotení výročných správ verejných vysokých škôl; v hodnotení vyučovacieho procesu študentmi a študentkami prostredníctvom dotazníkov. Ich výsledkom má byť dôkaz o kvalite, alebo presnejšie, dôkaz o kontrole kvality.

Podľa Powera ([5]) sa techniky auditu vyvinuli z postupov kontroly v účtovníctve firiem a organizácií. V súčasnosti sa však ich význam zmenil a stali sa nástrojom vládnutia medzi aktérmi či oblasťami, v ktorých panuje nedôvera. Popri krátení rozpočtov na verejné služby sa hľadajú spôsoby efektívneho alokovania finančných zdrojov. Audit sa stal nástrojom na sprostredkovanie vzťahu medzi štátom a aktérmi, ktorých už štát neriadi priamo, ale prostredníctvom trhu. Audit nepredstavuje súbor konkrétnych definovaných postupov. Tie sa menia v závislosti od potreby oblasti, ktorú treba riadiť. Pre jeho definíciu je dôležitejšie to, čo spôsobuje. „Stal sa meradlom na zabezpečenie legitímnosti organizačného konania, v ktorom sa auditovateľné štandardy výkonu nevytvárajú len na to, aby zaistili vnútorné zlepšenie kvality poskytovaných služieb, ale na to, aby sa pomocou aktov certifikácie tieto zlepšenia dali navonok verifikovať" ([5], 10 – 11).

3. Hodnotenie výročných správ o činnosti verejných vysokých škôl

Auditom je aj hodnotenie výročných správ o činnosti verejných vysokých škôl, ktoré v roku 2008 prvýkrát uskutočnila mimovládna organizácia Slovak Governance Institute – Inštitút pre dobre spravovanú spoločnosť. Cieľom tohto hodnotenia „nie je hodnotiť jednotlivé vysoké školy, ale kvalitu informácií, ktoré o sebe prostredníctvom výročných správ podávajú" ([4], 6). Tento audit je teda monitorovaním sebamonitorovania vysokej školy. Subjekt, ktorému je audit výročných správ o činnosti verejných vysokých škôl predkladaný, má byť podľa auditujúcej organizácie dvojaký. Je ním spoločnosť v podobe verejnosti aj organizácia samotná: „Výročná správa neslúži iba ako informačný nástroj pre odbornú i laickú verejnosť, ale aj ako manažérsky inštrument riadenia vysokej školy" ([4], 38).

O tom, že audit – v tomto prípade stelesnený v žánri a technike výročnej správy – sa neuplatňuje bezvýhradne, svedčí nesúhlasná diskusia medzi jednotlivými aktérmi auditu. Práve v príkladoch vzdorovania reprezenta-

tov vysokých škôl istej predstave o audite a moralizátorského poučenia o tom, prečo je audit pre vysoké školy nevyhnutný, možno zachytiť niektoré aspekty tejto racionality vládnutia.

Hodnotiacu správu výročných správ o činnosti verejných vysokých škôl komentoval Robert Redhammer ([6]), prorektor Slovenskej technickej univerzity, ktorá zaujala prvé miesto v tomto rebríčku hodnotenia vysokých škôl. Podľa Redhammera výročná správa nemôže byť strategickým nástrojom riadenia, ako k tomu vyzýva v hodnotení tzv. analytických častí výročných správ Inštitút pre dobre spravovanú spoločnosť. Dôvodmi sú vysoko konkurenčné prostredie vysokých škôl a nízka predpovedateľnosť objemu financií, ktoré vysoká škola dostane z rozpočtu ministerstva školstva.

Toto zdôvodnenie prečo vysoké školy nechcú úplne, takpovediac transparentne, zverejňovať svoje plány, je protikladné voči apriórne pozitívnemu chápaniu transparentnosti ako vlastnosti, ktorú by mali vykazovať verejné inštitúcie voči verejnosti – ako to reprezentuje vyjadrenie Emílie Sičákovej-Beblavej, prezidentky Transparency International Slovensko, organizácie, ktorá projekt hodnotenia výročných správ financovala. Sičáková-Beblavá uvažuje, či sa všadeprítomná „rétorika" transparentnosti premenila na realitu v oblasti verejných vysokých škôl. Prichádza k záveru, že „slovo *transparentnosť*, a teda *aktívne zverejňovanie informácií*, sa tak síce používa v rétorike viacej, v živote verejných vysokých škôl však zatiaľ seriózne ukotvenie nenašlo." Autorka pokračuje ďalej: „Uvedené zistenia môžeme interpretovať rôzne – školy sa nemajú čím pochváliť, nemajú záujem o študentov, motivácie ich lídrov sú zle nastavené, nerozumejú trhu a kvalite, sú lenivé, verejné zdroje vnímajú ako samozrejmosť a pod. Hľadanie tej správnej odpovede je však už na ďalší výskum" ([9], 1; zvýraznenie Ľ. K.).

Prichádza tak k zdanlivo paradoxnej situácii. Predstaviteľka Transparency International Slovensko, organizácie, ktorá od konca 90. rokov na Slovensku šírila koncept transparentnosti (primárne v boji s korupciou v kontexte právneho štátu), viní verejných aktérov – verejné vysoké školy – z toho, že si jeho ideu dostatočne neosvojili. Rozdiely medzi vysokými školami zanikajú, školy sa univerzalizujú a personalizujú. Kým rebríček ako diskurzívna mikrotechnika tvorí individualizované subjekty – vysoké školy usporiadané hierarchicky od najlepšie skórujúcich po najhoršie – a nutkavo ich rozlišuje, v zosobnení vysokých škôl ako málo učenlivého, nerozumného a nadôvažok aj lenivého jednotlivca takéto podrobné rozlišovanie a hierarchické usporiadanie razom mizne. V diskurze politík dobrého vládnutia či dobrej správy spoločnosti však nemôže existovať jedno bez druhého.

Subjekty hodnotenia izolované v rebríčku „majú zmysel“ len vtedy, ak sa snažia vymaniť z nerozlíšenej „masy“ vysokých škôl. Problematický je celý sektor vysokých škôl – je časťou verejného sektora a spotrebúva verejné zdroje. Tento problém treba riešiť rozdelením sektora vysokých škôl na malé súperiace časti, ktoré budú dokazovať, že si verejné zdroje zaslúžia. Audit, evaluácia, hodnotenie, zostavenie rebríčka vykonajú toto delenie a pre subjekty vzdelávacej politiky vytvoria identity, v ktorých sa možno neustále zlepšovať, ktoré možno inovovať len preto, aby sa vzdialili od hrozivého obrazu takmer zneužívajúceho celku, ktorý – ako im to pripomína Sičáková-Beblavá – akoby bol ich údelom.

Aby audit mohol pracovať a vytvárať transparentnosť, tak auditujúci aj auditovaný subjekt musia zdieľať aspoň presvedčenie o tom, že opis ich činností im zabezpečí legitímnu existenciu. Podľa Stratherna musí byť v tomto chápaní sveta zavedené pozorovanie druhého rádu, t. j. pozorovanie pozorovania. Z neho potom vyplýva presvedčenie, že „ak sú procedúry a metódy otvorené skúmaniu, potom je aj organizácia otvorená kritike a napokon aj zlepšeniu. Transparentnosť sa potom začlení do konkrétnych praktík (predmetov, technológií) vykázateľnosti, ktoré stelesňuje pojem ‚audit‘... Organizácia, ktorá je auditovaná, skúmaná, sa *ipso facto* stáva transparentnou v tom, čo robí“ ([10], 313).

Z uvedeného diskurzívneho konfliktu je zrejmé, že hoci by mali auditujúci a auditovaný subjekt zdieľať isté presvedčenia o produkcii pravdy o organizácii, tak tento spôsob produkcie pravdy, ktorý je vedený vierou vo výskum, sebaskúmanie, sebakontrolu organizácie, nie je jediným, ktorý vo vysokoškolskom prostredí pôsobí. Redhammer jasne pomenúva, že hodnotou, ktorá má prednosť pred transparentnosťou vysokých škôl, je ich úsilie zabezpečiť svoju existenciu v podmienkach akademického kapitalizmu.

4. Potreba a možnosti skúmania guvernmentality

Podľa môjho názoru je prínos skúmania začlenenia a uplatňovania auditu ako politickej technológie v prostredí vysokoškolského vzdelávania, vedy a výskumu prinajmenšom dvojaký.

V prvom rade môže prispieť k širšiemu projektu opisu režimu akademického kapitalizmu na Slovensku (bližšie pozri [3]).

V druhom rade chápem uvedený rozbor ako príklad toho, čo Foucault nazýva racionalitou vládnutia, guvernmentalitou. Foucault identifikuje tri typy techník vládnutia, ktoré spolu približne od prelomu 16. a 17. storočia koexistujú. Sú nimi suverenita, disciplína a guvernmentalita ([1], 142). Problematika suverenity bola a je – možno trochu posmešne povedané – zvrchovaným teritóriom politickej filozofie. No či už ako súčasť subdisciplíny politickej filozofie alebo ako súčasť výskumu v ďalších disciplínach alebo prístupoch, ktorými sú napr. antropológia politiky, organizačné štúdiá alebo kritická diskurzívna analýza, skúmanie racionality vládnutia ako guvernmentality by si podľa môjho názoru malo dôraznejšie nárokovať miesto v opise vzťahov moci, vládnutia, politiky. Ako píše Gordon, „politická teória sa príliš venuje inštitúciám a len veľmi málo praxi, praktikám" ([2], 4); zjednodušene povedané, zameriava sa na zdôvodňovanie legitímnosti suverenity a normatívnu teóriu ustanovujúcu najlepšiu ústavu. Výskum konkrétnej praxe guvernmentality môže napomôcť opis toho, *ako* sa vykonáva vládnutie, v akých rôznych sieťach aktérov, inštitúcií, praxí, sa spoločenskí a politickí aktéri, indivíduá aj inštitúcie nachádzajú. Bližší pohľad na prax vládnutia, distribúciu moci a zodpovednosti, potom mení pohľad aj na problematiku suverenity.

Guvernmentalita je analytickou perspektívou; jej cieľom nie je vytvoriť teóriu vládnutia, podľa ktorej by posudzovala spôsoby riadenia a vládnutia v spoločnosti a to, či sú dobré alebo zlé. Chce skôr „diagnostikovať mnohé línie myslenia, chcenia, nápadov, programov a zlyhaní, konania a proti-konania" ([7], 21).

Literatúra

[1] FOUCAULT, M.: *Security, territory, population. Lectures at the College de France 1977 – 78*. Hampshire & New York: Palgrave Macmillan 2007.

[2] GORDON, C.: Governmental rationality. An introduction. In: Burchell, G., Gordon, C., Miller, P (eds.): *The Foucault effect.* Chicago: The University of Chicago Press 1991, s. 1 – 52.

[3] KOBOVÁ, Ľ.: Akademický kapitalizmus na Slovensku. In: SZAPUOVÁ, M. (ed.): *Situovaná veda. Podoby a kontexty tvorby poznania.* Bratislava: Centrum rodových štúdií FiF UK (v tlači).

[4] KRÁLIKOVÁ, R., POVAŽAN, M.: *Správa o hodnotení výročných správ o činnosti verejných vysokých škôl.* Bratislava: Inštitút pre dobre spravovanú

spoločnosť 2008.
[5] POWER, M.: *The audit society. Rituals of verification*. Oxford: Oxford University Press 1997.
[6] REDHAMMER, R.: Pár poznámok z druhej strany. In: *ARRA Newsletter*, 2008, roč. 2, č. 4, s. 9 − 11.
[7] ROSE, N.: *Powers of freedom. Reframing political thought*. Cambridge − New York − Melbourne − Madrid − Cape Town: Cambridge University Press 1999.
[8] SHORE, C. – WRIGHT, S.: Coercive accountability. The rise of audit culture in higher education. In: STRATHERN, M. (ed.): *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics, and the academy*. New York – London: Routledge 2000.
[9] SIČÁKOVÁ-BEBLAVÁ, E.: Editorial. In *ARRA Newsletter*, 2008, roč. 2, č. 4, s. 1.
[10] STRATHERN, M.: The tyranny of transparency. In: *British Educational Research Journal,* 2000, roč. 26, č. 3, s. 309 – 321.

Mgr. Ľubica Kobová, MA
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava
lubakoba@gmail.com
kobova@fphil.uniba.sk

Prirodzený zákon – realita alebo fikcia?

Vladimír Manda

The law of nature – the reality or the fiction?
The content of the paper in general is oriented at the topic of the law of nature, known also as lex naturalis. We could consider it as one of the main point in the early modern concepts of the ethics. We deal especially with the analyse of the understanding of the law of nature represented by theory of T. Hobbes. We do this not only because his concept of law of nature was „shocking" for his contemporaries but also because his concept induce the question whether the law of nature is the fiction or reality.

Podľa názoru W. von Leydena, prekladateľa a editora ôsmich Lockových esejí venovaných problematike prirodzeného zákona, bolo 17. storočie „vrcholným obdobím pre teórie prirodzeného zákona" ([5], 37). Je zrejmé, že uvedený jav súvisel predovšetkým s dynamicky sa meniacimi spoločenskými podmienkami života vtedajšej spoločnosti. V rovine filozofickej reflexie bolo potrebné nájsť vysvetlenie pre prebiehajúce zmeny, ako aj ich zdôvodnenie. Nemožno považovať za náhodu, že tak ako sa dané obdobie stáva obdobím rozkvetu teórií prirodzeného zákona, rovnako úspešne sa v danom období rozvíjajú aj teórie spoločenských zmlúv, ktoré „menia" štát na pozemské, ľudské dielo. V uvedenej súvislosti sa prirodzený zákon stal teoretickým východiskom pre zdôvodňovanie pôvodnej slobody človeka v predpolitickom stave života a súčasne aj základom pre názor, že štát alebo *politic body* je slobodným výtvorom človeka slúžiacim jeho pozemskému rozvoju.

V určitom zmysle by sme mohli povedať, že koncepty prirodzeného zákona, ktoré sa formovali v 17. storočí, napriek tomu, že nadväzovali na staré scholastické predstavy boli svojím obsahom a zameraním protikladné k chápaniu, ktoré dominovalo v scholastickom období. Prirodzený zákon v novovekých politicko-morálnych konceptoch nebol v prvom rade formou alebo nástrojom podriadenia človeka pod večný božský zákon, *lex aeterna.* Napriek tomu, že aj podľa novovekých filozofov bol prirodzený zákon vo svojej podstate zákonom božím, ktorým Boh prikazuje človeku určité formy konania, napriek tomu bol pre nich prirodzený zákon skôr zdrojom prirodzenej slobody človeka a nie zdrojom jeho podriadenia. Jasne to vidieť napríklad v koncepte J. Locka, ktorý hovorí o živote človeka pod vládou prirodzeného zákona toto: „Je to stav dokonalej slobody človeka, ktorý mu umožňuje usmerňovať jeho činnosť a nakladať so svojím majetkom

a svojimi osobami ako považuje za vhodné v medziach prirodzeného zákona bez toho, aby žiadal povolenie alebo závisel na vôli kohokoľvek druhého" ([10], 339).

Je zrejmé, že rozdiely medzi teoretikmi prirodzeného zákona sa dotýkali aj otázky jeho existencie. Jeden z tradičných problémov v tomto smere spočíval v tom, že ak prirodzený zákon nejestvuje v nejakej objektívnej, všeobecne platnej forme, napríklad vo forme textu, tak ako a kde vlastne existuje? Stará scholastická odpoveď inšpirovaná Aristotelovými formami znela tak, že Boh prirodzený zákon alebo jeho požiadavky vložil do srdca a rozumu človeka. Napríklad T. Akvinský hovorí o *sensitive appetite*, o žiadosti, ktorú Boh vložil do všetkých živých bytostí a pomocou danej žiadosti sú schopné inklinovať k dobru. Boh do človeka vložil aj *intellectual appetite,* ktorým disponujú rozumné bytosti, a tento *appetite* nadobúda povahu vôle, ktorá ich prirodzene vedie k dobru, pokiaľ ich *intellectual appetite* nie je nejakým spôsobom „pokazený" ([8], 1021).

V novovekých konceptoch uvedené stanovisko vyvolávalo problémy predovšetkým u tých predstaviteľov, ktorí boli z metodologického hľadiska orientovaní empiricky. Vzhľadom na to, že empirické stanovisko vychádza okrem iného z názoru, že všetko poznanie pochádza zo skúsenosti, potom v našom rozume nemôže byť nič vrodené alebo niečo dané do nášho rozumu Bohom. Celé poznanie alebo obsah rozumu musí pochádzať zo skúsenosti. Uvedené stanovisko bolo rozšírené predovšetkým u anglických predstaviteľov. Najvýznamnejším predstaviteľom v tomto smere bol nesporne J. Locke. Dôsledkom empirických postupov vo vzťahu k existencii prirodzeného zákona bolo to, že ak neexistuje v našom rozume, tak potom ako vlastne existuje. Nie je to len fikcia? Takto otvorene si prirodzene žiadny predstaviteľ novovekej filozofie otázku nepostavil, napriek tomu u viacerých by sa našla inklinácia smerujúca k faktickému odmietnutiu prirodzeného zákona ako reálne, večne existujúceho božieho príkazu a jeho nahradenie predpismi, ktoré sú produktom poznávacej aktivity rozumu.

Z nášho pohľadu najvýznamnejším novovekým filozofom, ktorý sa pri vysvetľovaní povahy a podstaty prirodzeného zákona dostáva najďalej v názore, že prirodzený zákon vlastne žiadnym zákonom nie je, ale je to len fikcia zákona, je T. Hobbes.

Pripomeňme si, že jadro Hobbesovej etiky je vyložené v troch prácach: *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), *De Cive* (1642), v preklade „O Občanovi" a najmä v práci *Leviathan* (1651). V uvedených prácach je

v mnohých smeroch rozvinutý radikálne nový pohľad na podstatu človeka, spoločnosti a etiku. Podľa reakcie Hobbesových súčasníkov najmä na jeho prácu *Leviathan* možno konštatovať, že boli tak prekvapení, ak nie šokovaní Hobbesovými názormi, že výsledkom bola jeho nelichotivá prezývka: *The Beast of Malmesbury* (netvor, zviera z Malmesbury) ([9], 27). Na základe uvedeného sa potom nemožno čudovať tomu, že jeho nový prístup k naznačenej problematike človeka, spoločnosti a etiky si nemohol nájsť žiadnych nasledovníkov, veď pomenovanie *hobbista,* t. j. zástanca Hobbesových názorov, platilo v 17. storočí ako nadávka ([7], 121). V uvedenej súvislosti napríklad autor Lockovho životopisu M. Cranston uvádza, že Locke nielenže odmietal, že by bol vo svojej politickej filozofii ovplyvnený Hobbesom, ale dokonca tvrdil, že ho ani nečítal ([1], 103). Jednoduchú podstatu Hobbesových „šokujúcich názorov" stručne identifikoval N. Malcom. V uvedenej súvislosti konštatuje, že „Thomas Hobbes mal schopnosť šokovať. V tomto zmysle jeho najznámejším výrokom sa stalo tvrdenie obsiahnuté v jeho Leviathanovi (1651) o tom, že život človeka v prirodzenom stave by bol životom ‚osamoteným, biednym, hrozným, brutálnym a krátkym'; toto Hobbesove tvrdenie bolo hlboko znepokojujúce, pretože bolo urobené v čase, keď väčšina ľudí verila v prirodzený poriadok vecí, ktorý do sveta vložil Boh" ([6], 122).

Z pohľadu nami sledovanej problematiky by bolo možné konštatovať, že jedným zo „šokujúcich" dôsledkov Hobbesovho postupu bola faktická premena prirodzeného zákona z formy zákona len na formu rozumového predpisu alebo inak povedané realita prirodzeného zákona sa stala len fikciou. Hobbes, obrazne povedané podmínoval reálnu existenciu prirodzeného zákona nielen jeho premenou na rozumový predpis, ale jeho existenciu spochybnil aj v iných rovinách. V prvom rade máme na mysli rovinu, v ktorej bol prirodzený zákon chápaný ako príkaz samotného Boha. Hobbes ale tvrdí, že slovo Boh je bez významu, nemá žiadny, moderne povedané poznateľný denotát. Poslednú rovinu spochybnenia existencie prirodzeného zákona vidíme v jeho jasnom obmedzení záväznosti prirodzeného zákona len na sféru svedomia človeka. Nie je záväzný pre našu praktickú činnosť.

Pozrime sa bližšie na vyššie naznačené aspekty Hobbesovho chápania prirodzeného zákona. Prvá forma premeny prirodzeného zákona na rozumové pravidlo je podmienená Hobbesovým jasným odlíšením *right* od *law*. Zatiaľ čo *right* spočíva v slobode niečo konať alebo nekonať, *law* spočíva v tom že zákon človeku určuje a súčasne ho zaväzuje konať určitým spôso-

bom ([2], 117). To, čo autori nazývajú *natural right*, nie je nič iné ako prirodzená sloboda, ktorú človeku „dáva" príroda. Každý je tu svojím vlastným zákonodarcom, sudcom a vykonávateľom svojich „zákonov" alebo presne povedané slobôd, *rights*. V prirodzenom stave neexistuje osoba, ktorá by disponovala všeobecnou mocou a mohla by vydávať zákony a mocensky vynucovať poslušnosť ľudí vzhľadom na platné zákony. Preto v prirodzenom stave neexistujú žiadne zákony, *laws,* ale len *rights* ([2], 115).

To, čo sa tradične nazýva *law of nature* alebo *lex naturalis*, je len „predpis alebo všeobecné pravidlo objavené rozumom, ktoré človeku zakazuje robiť to, čo ničí jeho život a vzdávať sa prostriedkov, ktoré sú k uchovaniu jeho života nutné" ([2], 116 – 117). Aj keď Hobbes na mnohých miestach tvrdí aj to, že prirodzený zákon je výrazom vôle Boha, tak v súvislosti s mnohými nejasnosťami a výhradami voči viere a Bohu je jeho koncept nenáboženský. Na to, aby človek na dané pravidlá prišiel, vôbec nepotrebuje náboženskú vieru, ale len prirodzený rozum. Tu je okrem iného jeden z dôvodov, prečo mnohí Hobbesa upodozrievajú z ateizmu, ktorý ale explicitne nikde nevyjadril. Napríklad to konštatuje D. M. Jeseph v stati *Hobbes's Atheism* ([4]).

V druhej rovine Hobbes spochybnil existenciu prirodzeného zákona svojimi názormi na vieru a samotného Boha. V prvom rade samotné slovo Boh, podobne ako všetky, v ktorých tvrdíme existenciu nejakej nekonečnej veci, je pre nás nepochopiteľné. Slová sa totiž viažu na naše predstavy alebo vnemy vyvolané vonkajšími objektmi a vnem nekonečnej veci mať nemôžeme, a preto takéto slová ani nemôžeme chápať. Ak ich používame, napríklad slovo Boh, že je nekonečne mocný, večný, nekonečne dobrotivý a podobne, tak nie preto, aby sme ich chápali, ale ako slová, ktorými chceme vzdať česť tomu, komu veríme. Slovo Boh je nástrojom našej viery, ale nie nášho poznania ([2], 17). S uvedeným súvisí aj vylúčenie teológie z okruhu filozofického poznania ([3], 41). Dokonca Hobbes išiel proti vtedajšej kresťanskej predstave Boha podstatne ďalej, keď tvrdil, že duch, *spirit* v zmysle nemateriálneho bytia je nezmysel. Duch alebo *spirit* môže jestvovať len ako *corporeal spirit,* telesný alebo materiálny duch. Všetko, čo existuje skutočne, musí mať povahu telesa zaberajúceho nejaké miesto univerza ([2], 381). Boh v zmysle netelesného ducha nemôže byť súčasťou univerza. Ak ale Boha nemôžeme chápať, na základe čoho tvrdíme, že je autorom napríklad prirodzeného zákona? Nie je prirodzený zákon len naša, povedzme praktická fikcia?

Poslednou rovinou spochybnenia existencie prirodzeného zákona je jeho názor, že prirodzený zákon je záväzný len vo svedomí človeka a nie je záväzný pre jeho praktickú činnosť. Pointa uvedeného názoru je ale v tom, že skutočná existencia zákona musí byť spojená aj s jeho vonkajšou formou existencie, t. j. s formou, ktorá sa reálne prejavuje vo vonkajšej činnosti človeka. V uvedenej súvislosti je potrebné poukázať na to, že filozofia alebo vedecké poznanie z hľadiska metódy môže postupovať v poznaní len tak, že buď postupuje od dôsledkom k príčinám alebo z príčin rekonštruuje dôsledky. Keďže prirodzený zákon nám nie je priamo daný, t. j. tak, že by z neho mohli vyvodzovať alebo konštruovať dôsledky, tak jeho poznanie je možné len tak, že budeme postupovať od dôsledkov k príčinám. To znamená od jeho prejavov v praktickej činnosti človeka k príčine, t. j. k prirodzenému zákonu. Pokiaľ je ale prirodzený zákon záväzný len vo svedomí, t. j. nemusí sa prejaviť ako dôsledok, tak nemáme ako sa k jeho poznaniu dostať, a teda pokiaľ tvrdíme, že existuje, tak je to len nepotvrdená hypotéza. Nakoniec sám Hobbes, keď odhaľuje platnosť prirodzeného zákona, ale len v zmysle rozumových predpisov, tak ich platnosť odvodzuje na jednej strane z predpokladu, čiastočne obsiahnutého v našej skúsenosti, že všetko, čo existuje, sa usiluje svoju existenciu uchovať a vzhľadom na takto stanovený cieľ ukazuje, čo tomuto cieľu odporuje a čo je s ním v súlade. Vzhľadom na to, že predpisy rozumu stanovujú to, čo by malo byť, ale v prirodzenom stave to nie je možné uskutočniť, sú aj jeho predpisy rozumu v prirodzenom stave len fiktívnou realitou, pretože nereguluje skutočný život ľudí v prirodzenom stave.

Literatúra

[1] CRANSTON, M.: *John Lock: a biography*. Oxford University Press 1985.

[2] HOBBES, T.: Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by sir William Molersworth, Bart. Vol. III. London 1839.

[3] HOBBES, T.: *Výbor z díla*. Praha: Svoboda 1988.

[4] JESSPH, D. M.: Hobbes's Atheism. In: *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002).

[5] LOCKE, J.: *Essay on the Law of Nature and Associated Writings*, Edited by W. von Leyden, Oxford: Claredon Press 2002, s. 37.

[6] MALCOM, N.: Whot Hobbes really said. In: *The National Interest,* Fall 2005, 81.
[7] RÁDL, E.: *Dějiny filosofie novověku.* Praha: Votobia 1999.
[8] St. AQUINAS, T.: *Summa Theologica.* Translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947.
[9] TUCK, R.: *Thomas Hobbes.* Oxford: Oxford University Press 1989.
[10] WORKS of JOHN LOCKE. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes. Vol. V. London 1823.

Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF Nitra
Hodžova 1, 949 74 Nitra
vmanda@ukf.sk

Etický intuicionizmus a etický realizmus

Anna Remišová

Ethical intuitionism and ethical realism
Ethical intuition and ethical realism represent unconventional connection in ethical theories of the most important metaethical intuitionists in the first half of the 20th century – G. E. Moore, H. A. Prichard and W. D. Ross, who are considered to be the most acknowledged thinkers of their times. The aim of this article is to provide a brief analysis of ethical intuitionism and ethical realism including epistemological and metaethical teachings of these thinkers.

Úvod

Etická intuícia a etický realizmus tvoria nekonvenčné spojenie v etických koncepciách najvýznamnejších metaetických intuicionistov v prvej polovici 20. storočia – Georga Edwarda Moora (1873 – 1958), Harolda Arthura Pricharda (1871 – 1947) a Williama Davida Rossa (1877 – 1971), ktorí sa pokladajú za najuznávanejších mysliteľov svojej doby ([1], [7], [9]). Zámerom tohto článku je stručná analýza etického intuicionizmu a etického realizmu, vrátane epistemologického, v ich metaetických učeniach. V príspevku sa charakterizujú názory a postoje Moora, Pricharda a Rossa podľa chronológie publikovania ich hlavných etických diel.

Etický intuicionizmus

Britskí etickí intuicionisti vychádzajú z predpokladu, že ľudia disponujú schopnosťou intuitívne vnímať niektoré etické fakty alebo vlastnosti. Otázku, aké konkrétne etické entity vnímame intuitívne, riešia jednotliví autori rôzne. G. E. Moore hovorí o intuícii iba v súvislosti s poznaním vlastnosti byť dobré (dobrosti) a identifikovaním stupňa dobrosti, H. A. Prichard spája intuíciu s pochopením, ktoré konanie je správne, a W. D. Ross zostavil zoznam tzv. *prima facie duties,* primárnych povinností, ktoré morálny agent intuitívne chápe ako správne konania a ich náprotivky ako nesprávne. Moore doslova protestoval proti tomu, aby sa samo evidentné poznanie, poznanie bez dôkazu, v jeho koncepcii vzťahovalo na povinnosť, pretože, ako sám tvrdil, nie je intuicionistom v etike „v bežnom zmysle slova“ ([2], 35 – 36).

Rozličné sú aj ich predstavy o povahe intuície. Moore vníma intuíciu ako intelektuálnu schopnosť, ktorá odhaľuje všeobecné etické princípy. Pri-

chard a Ross chápu intuíciu ako percepciu, ktorá pôsobí v partikulárnom kontexte, a prideľujú jej status „common-sense moral". Rozdiel medzi Prichardom a Rossom spočíva v tom, že Prichard hovorí v súvislosti s intuíciou o „našom nereflektovanom vedomí" a Ross tvrdí, že intuícia sa vzťahuje na „naše bežné reflektované vedomie". U oboch však ide o intuíciu, ktorá pôsobí iba na jednej úrovni – na úrovni zdravého rozumu, a ktorá nevyžaduje hlbokú teoretickú etickú analýzu, napríklad zdôvodnenie správneho konania na základe etických princípov, pretože ani Prichard, ani Ross neuznávajú existenciu dominantného etického princípu či fundamentu.

Etický realizmus

Oxfordskí intuicionisti Prichard a Ross, podobne ako cambridgeskí, ktorých hlavným predstaviteľom bol Moore, nekompromisne kritizovali vtedajších idealistických filozofov, na čele ktorých stáli T. H. Green (1836 – 1882) a F. H. Bradley (1846 – 1924). Na rozdiel od nich zastávali názor, že etická realita existuje nezávisle od vedomia. Etické vlastnosti sú objektívne a nezávislé na myslení človeka. Nedajú sa odvodiť z iných faktov a vlastností a sú neredukovateľné na iné fakty alebo vlastnosti. Etika je samostatná vedná disciplína, ktorá skúma etické entity. Tieto idey sa premietli aj do ich epistemologických názorov, ktoré sa označujú ako „etický epistemologický realizmus".

Etický epistemologický realizmus

Prichard, Ross a Moore boli presvedčení, že morálne poznanie je zvláštnym druhom poznania. Napriek obsahovo rôznym doktrínam tvrdili, že niektoré etické presvedčenia vyrastajú z intuície a majú priame oprávnenie, t. j. sú pravdivé bez dôkazu. Na základe tejto idey jednotlivo dospeli k názoru, že etické poznanie a etické pojmy nemôžu mať iný ako etický základ a sú neredukovateľné. Etiku považovali za autonómnu vedu, ktorej hlavné pojmy sa nedajú odvodiť nielen z pojmov iných vedných odborov, ale ani z metafyziky. Ďalšie etické pojmy a fakty sú odvoditeľné z fundamentálnych etických pojmov. Epistemologická pozícia všetkých troch etických intuicionistov je kognitivistická.

George Edward Moore

Svoju najvplyvnejšiu prácu z oblasti morálnej filozofie *Principia Ethica* napísal v roku 1903 [2]. Výrazne ňou ovplyvnil etické myslenie Pricharda i Rossa. Moore v tejto práci dôsledne presadzoval ideu, že etika je samostatná a autonómna vedecká disciplína. Ostro kritizoval dovtedajšiu morálnu filozofiu za nepochopenie základnej etickej otázky, čo bol podľa neho dôvod, prečo nemohla nájsť skutočný predmet etického skúmania. Moore bol presvedčený, že fundamentálnou otázkou etiky je otázka „Čo je dobré?" v zmysle ako sa má dobré (vlastnosť byť dobré) definovať. Moorove odpovede zatriasli základmi tradičnej etiky – vlastnosť byť dobré sa nedá definovať, je to jednoduchý a neanalyzovateľný pojem. Vlastnosť byť dobré je v Moorovej koncepcii fundamentálny etický pojem, existujúci bez dôkazu, bez evidencie. Ostatné etické pojmy, napríklad vlastnosť byť správne, sa odvodzujú z vlastnosti byť dobré. Správnosť (povinnosť) sa odvodzuje z dobrosti následku, ktoré konanie spôsobí. Človek má konať tak, aby svojím konaním spôsobil maximálnu dobrosť. Z ontologického hľadiska je vlastnosť byť dobré objektívna vlastnosť, existuje nezávisle od mysle človeka. Človek je obdarený schopnosťou intuície a prostredníctvom nej dokáže identifikovať veci dobré osebe.[1]

Harold Arthur Prichard

Na rozdiel od Moora považoval Prichard za fundamentálny pojem etiky vlastnosť byť správne, t. j. správnosť, a nie vlastnosť byť dobré. Moorovu prácu *Principia Ethica* poznal, vo svojich článkoch ju však často nespomína. Prichardov postup uvažovania často pripomína Moorove myšlienkové postupy.

Jeden z najvýznamnejších Prichardových etických článkov vyšiel v roku 1912 v časopise *Mind*. Už jeho názov *Spočíva morálna filozofia na omyle?* (*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*) [3] dával tušiť, že podobne ako u Moora, aj teraz pôjde o kritiku tradičných etických koncepcií. Zásadný omyl všetkých predchádzajúcich morálnych filozofov – od Sokrata po Moora – spočíval podľa Pricharda v ich presvedčení, že správne konanie možno

---

[1] Podrobnejšie o Moorovej metaetickej koncepcii pozri [5], a [6].

odvodiť z nejakého spoločného základu alebo z jedného morálneho princípu. Ich ďalšie zlyhanie Prichard vidí (podobne ako Moore) v nepochopení skutočného predmetu morálnej filozofie, pretože pracovali s chybnou základnou etickou otázkou. Pre Pricharda je základnou etickou otázkou otázka „Čo je povinnosť?", ktorá je identická s otázkami „Aké konanie je správne?" alebo „Čo mám robiť?"

Z ontologického hľadiska sú povinnosti reálne vlastnosťí konaní, ktoré existujú nezávisle od mysle morálneho agenta. Podľa Pricharda existuje pluralizmus povinností. Každá povinnosť musí byť uznaná ako absolútna. Neexistuje nejaká jediná všeobecná povinnosť, od ktorej by sa odvodzovali všetky ostatné etické povinnosti. Neexistuje dôvod, prečo sú morálne správne konania morálne správne. V tomto zmysle chybne uvažuje nielen utilitarizmus, ale aj Kant. V rámci utilitaristických koncepcií je totiž dobrosť následku dostatočným dôvodom pre konštituovanie povinnosti.[1] A Kant sa mýli v tom, že spája morálne konanie s motívom ([4], 1 – 3).

Prichard je presvedčený, že morálna filozofia nie je typom poznania, ktorého pravdivosť sa dá dokázať prostredníctvom argumentu. Práve tí, čo takýmto spôsobom vnímajú morálnu filozofiu, sa dopúšťajú metodologickej chyby. Ide o chybu „predpokladu dokázania toho, čo možno iba uchopiť priamo v akte morálneho myslenia", a nie dokázať prostredníctvom argumentu, ako to žiada Descartova teória poznania. Bezprostredné porozumenie tomu, čo a ako máme vykonať, je samo evidentné ([4], 19). Morálne poznanie, t. j. poznanie povinností, je priame, intuitívne.

William David Ross

S pomerne veľkým časovým odstupom od publikovania hlavných etických diel Moora a Pricharda vychádza Rossovo najvplyvnejšie etické dielo *The Right and The Good* (1930) [8]. V jeho metaetickej koncepcii badať úsilie o harmonickú integráciu Moorových a Prichardových etických názorov. Ross tvrdil, že etika ako veda má dva fundamentálne pojmy – vlastnosť byť dobré a vlastnosť byť správne. Ani jeden z pojmov sa nedá analyzovať, definovať a redukovať. Ross tým zrovnoprávnil dobrosť a správnosť, ktoré

[1] Prichard popiera, že by dobrosť mohla byť dostatočným dôvodom pre vznik povinnosti. A teda ani dobrosť následku nemôže byť dostatočným dôvodom pre vznik povinnosti.

v koncepciách Moora a Pricharda vystupovali ako jediné fundamentálne pojmy etiky.

Ross predstavil jednu z najpremyslenejších koncepcií pluralistickej deontológie: zostavil zoznam primárnych povinností, ktoré nazval *prima facie duties*. Povinnosti sú základné a nedajú sa odvodiť od niečoho ešte fundamentálnejšieho. Do súboru *prima facie duties* patria nasledujúce povinnosti: dôveryhodnosť (dodržanie sľubu), odčinenie nesprávneho skutku, vďačnosť, spravodlivosť, dobrodenie, sebazdokonaľovanie a neškodenie iným. Ross podobne ako Prichard rozlišuje medzi morálne správnym konaním a morálne dobrým konaním. Súhlasí síce s konzekvencionalistami, že máme povinnosť konať toľko dobra, koľko sa dá, zároveň upozorňuje, že okrem konania dobra existujú aj iné povinnosti, ktoré v situácii, keď nastane konflikt medzi *prima facie duties*, môžu iné konanie, napríklad dodržanie predtým daného sľubu, prevážiť dobrosť skutku. Ross ďalej konštatuje, že vykonanie skutku, ktorý prinesie viac dobra, sa neruší, ale jeho uskutočnenie sa odkladá na dobu, keď nastanú nové okolnosti. Povinnosť, ktorá „čaká" na vykonanie, sa nazýva „pro tanto" povinnosť [8].

O správnosti konania rozhoduje naše bežné reflektované vedomie – zdravý rozum, ktorý sa riadi intuíciou.V prípade, keď nastáva konflikt medzi povinnosťami, intuícia pomáha rozhodnúť morálnemu agentovi, ktorú povinnosť má vykonať, respektíve, ktorú povinnosť má vykonať najskôr. U Rossa, podobne ako u Pricharda, badať určitý epistemologický pesimizmus, ktorý vyvoláva fakt, že morálny agent si nikdy nemôže byť istý, že našiel najlepšiu voľbu. Ako pomôcku obaja vnášajú do rozhodovania kvantitatívny rozmer. Prichard, keď uvažoval o konflikte povinností, dospel k záveru, že morálny agent nemá inú možnosť než priznať, že existujú menšie a väčšie povinnosti a intuitívne vybrať povinnosť, ktorá je väčšia. Ross požaduje uprednostniť správne konania s väčším významom či váhou.

Záver

V danom príspevku som sa pokúsila o stručnú analýzu základných postulátov v koncepciách významných britských metaetických intuicionistov G. E. Moora, H. A. Pricharda a W. D. Rossa. Napriek často až diametrálne rozdielnym etickým názorom spoločným menovateľom v ich koncepciách sú názory o objektívne existujúcich etických vlastnostiach (etický realizmus) a ich prístupnosti iba prostredníctvom intuície (etický intuicionizmus). Spo-

ločná je pre nich aj idea, že fundamentálne etické pojmy sú neodvoditeľné z iných pojmov.

Literatúra

[1] MacADAM, J. (ed.): Editor's introduction (2002). In: MacAdam, J. (ed.): Prichard, H. A.: *Moral Writings*. Oxford: Clarendon Press 2002, s. xiv – xv.
[2] MOORE, G. E.: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
[3] PRICHARD, H. A.: Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? (1912) In: Prichard, H. A.: *Moral Writings*. (Ed. by Jim MacAdam). Oxford: Clarendon Press, 2002. s. 7 – 20.
[4] PRICHARD, H. A.: What is the Basis of Moral Obligation? In: Prichard, H. A.: *Moral Writings*. (Ed. by Jim MacAdam). Oxford: Clarendon Press, 2002. s. 1 – 6.
[5] REMIŠOVÁ, A.: *Etické názory G. E. Moora a L. Wittgensteina*. Bratislava: ASCO art & science 2004.
[6] REMIŠOVÁ, A. Metaetika. In: Remišová, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 575 – 594.
[7] ROSS, W. D.: Note to the Original edition of Moral Obligation. In: MacAdam, J. (ed.): Prichard, H. A.: *Moral Writings*. Oxford: Clarendon Press, 2002, s. ix.
[8] ROSS, D.: *The right and the good*. Ed. by Ph. Straton-Lake. Oxford: Oxford University Press. 2002.
[9] URMSON. J. O.: Introduction to the Paperback of *Moral Obligation and Duty and Interest*. In: MacAdam, J. (ed.): Prichard, H. A.: *Moral Writings*. Oxford: Clarendon Press, 2002, s. x – xiii.

Tento príspevok vznikol na Fakulte managementu UK v Bratislave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/4671/07.

Prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Univerzita Komenského v Bratislave
Fakulta managementu
Odbojárov 10
825 01 Bratislava
anna.remisova@fm.uniba.sk

Fikcia ako prameň ideológie

Richard Sťahel

Fiction as a source of ideology
Fiction is not once a key basis or contrariwise a goal in the conceptions of social, political, moral as well as legal philosophy. Fiction allows criticism of the being social reality, and a draft of a possible or ideal society as well. Fictions may have a form of mental experiment or determination and justification of ideal, however, it impends they become a source of ideology or utopias.

Za zakladateľa spôsobu či typu myslenia o spoločnosti a jej fenoménoch, ktoré sa opiera o fikciu, možno považovať Platóna. Platónov ideálne usporiadaný štát ([9]) je fikciou[1] postavenou na niekoľkých racionálne zdôvodnených princípoch. Pre novovek tento žáner znovu objavuje a zároveň mu aj dáva meno Thomas More so svojou Utópiou ([8]). Je opäť fikciou ideálnej spoločnosti, „najlepšieho stavu štátu", prezentovanou v podobe cestopisu. Platónov ideálny štát možno považovať za myšlienkový experiment, Morovu Utópiu zas možno vnímať ako opis ideálneho stavu. Obe diela však možno v dobovom kontexte interpretovať ako kritiku, aj keď nepriamu, spoločenskej a politickej reality. Už tieto dva príklady ukazujú, že fikcie môžu mať podobu myšlienkového experimentu i stanovenia a zdôvodnenia ideálu.

Podľa encyklopédie je fikcia „umelo vytvorená predstava; výmysel, zdanie, klam, ilúzia, nereálno", teda opak skutočnosti, reality ([1], 393). Filozofický význam pojmu fikcie encyklopédia definuje ako „výtvor vedomia subjektu bez väzieb na skutočnosť mimo subjektu" (Tamže). Teda fikcia je myšlienka alebo princíp, čo sa vzpriera realite, čo od nej odhliada, čo ju neberie do úvahy, je to predstava či idea, čo vzniká navzdory realite a možno priamo proti realite.

Ak ale má filozofia byť reflexiou reality, má v nej fikcia miesto? Ak áno, aké? Už letmý pohľad do dejín filozofie ukáže, že filozofickému mysleniu nebola fikcia nikdy úplne cudzia.[2] Fikcia je neraz kľúčovým východiskom

---

[1] Aj keď sa ju Platón pokúsil zrealizovať, možno o nej len s veľkými výhradami hovoriť ako o ideológii či politickom programe v modernom zmysle.

[2] Bokom nechám otázky, ktoré sa tu oprávnene vynárajú: Čo to hovorí o povahe filozofie?

alebo naopak cieľom v koncepciách sociálnej, politickej, morálnej i právnej[1] filozofie. Úvahy prameniace z fikcie alebo do fikcie vyúsťujúce, teda filozofovať z hľadiska „čo by bolo, keby bolo", možno považovať za osobitný typ myslenia, prístup odlišný od úvah vychádzajúcich z reality, z toho, čo je, resp. z toho, čo bolo (z dejín), teda úvah reflektujúcich realitu. Aj pri uvažovaní, ktorého východiskom alebo predmetom je realita, však zostáva otázne, ako korektne z toho, čo je, alebo na základe toho, čo je a ako to je, odvodiť to, čo má byť. Ukazuje sa však, že ani uvažovanie vychádzajúce alebo mieriace k fikcii nie je irelevantné. Výsledkom takéhoto prístupu však, skôr ako vysvetlenie či interpretácia nejakého fenoménu, bude formulácia ideálu či cieľa. Ak je predmetom myslenia spoločnosť, politika či právo, môže sa z ideálu stať politický program. A politický program postavený na fikcii ako svojom východisku alebo fikcii ako cieli sa bez ideológie nezaobíde.

Možno teda predpokladať, že z fikcie sa stáva ideológia, keď sa začne akceptovať, predovšetkým ako súčasť politického boja. Buď ako cieľ (napr. beztriedna spoločnosť), alebo ako východisko (napr. prirodzený stav). Alebo v prípade keď sa realita nezhoduje so želanou či proklamovanou fikciou (rovnosť, bratstvo, sloboda) a tento nesúlad treba vysvetliť či skôr prekryť, napríklad v záujme udržania sociálneho zmieru, spoločenského poriadku, politického systému.

Ideológia je teda implicitným alebo explicitným sumárom záujmov spoločenskej skupiny, vrstvy či triedy, ktorý je prezentovaný ako záujem celospoločenský ([7], 122). Ide teda o určitú formu redukcionizmu, čo už samo osebe možno pokladať za fikciu. Aj teoretické zdôvodnenie týchto záujmov sa však často opiera o nejakú fikciu ako svoju premisu (napr. štát je zlý vlastník, ziskovosť ako kritérium efektivity, príp. racionality). Propaganda je potom nástrojom i prejavom ideológie, slúži na upevňovanie a rozširova-

---

Neznamená to, že problém je v definícii filozofie ako reflexie reality?

[1] Právne fikcie sú osobitnou kategóriou. Niektoré sú výsledkom zákonodarnej činnosti a sú považované za nevyhnutný predpoklad efektívnosti práva. Právna fikcia sa tak stáva základom či predpokladom právnej reality. Iné fikcie sú však predpokladom zákonodarnej činnosti, mimoprávnym, neraz filozofickým predpokladom práva, jeho povahy, resp. zdôvodnenia jeho platnosti. Príkladom môže byť fikcia znalosti práva, ale aj fikcia vlády ľudu či vlády zákona. H. L. A. Hart v tejto súvislosti priamo hovorí, že „o vláde ‚zákonov, a nie ľudí' môžeme vážne hovoriť len preto, že túto fikciu akceptujeme" ([2], 27). Z toho možno usudzovať, že fikcia, ak je akceptovaná, môže mať priamy vplyv na povahu reality.

nie rozličných fiktívnych predstáv a polopravd, čím napomáha selektívnemu vnímaniu a interpretovaniu reality.

K. Mannheim chápe pojem ideológie odlišne. „V slove ‚ideológia' je implicitne označené nahliadnutie, že kolektívne nevedomie určitých skupín zatemňuje v určitých situáciách ako im samotným, tak aj iným skupinám skutočný stav spoločnosti, a pôsobí tak stabilizujúcim smerom. V pojme utopického myslenia sa zrkadlí protichodný objav,... že určité potlačené skupiny majú tak silný duchovný záujem na rozbití a deštrukcii existujúcej spoločnosti, že mimovoľne vidia iba tie prvky situácie, ktoré sa usilujú o jej negáciu" ([5], 91). Mannheim teda rozlišuje ideologické a utopické myslenie, čo je však v tomto kontexte menej dôležité než to, že myslenie postavené na fikcii nie je „výsadou" iba vládnucej triedy.

Ak odhliadneme od tradičnej klasifikácie ideológií, môžeme vzhľadom na ich vzťah k spoločenskej realite rozlíšiť minimálne dve ich podoby. Revolučnú a konzervatívnu. Cieľom revolučnej ideológie je zmena, resp. zánik existujúcej spoločenskej reality. Tento typ ideológie asi najlepšie vystihuje slávny Marxov výrok: „Filozofi svet len rozlične *vysvetľovali*, ide však o to *zmeniť* ho" ([6], 137). Teda cieľom filozofickej reflexie reality už nemá byť len jej explanácia a interpretácia, ale aj návod na určitý typ konania, resp. čin samotný.

Cieľom konzervatívnej ideológie je naopak udržanie existujúcej spoločenskej reality, ktoré sa deje predovšetkým vysvetľovaním, hľadaním zdôvodnení či skôr ospravedlnení existujúcich spoločenských, morálnych a právnych inštitúcií. V oboch podobách ideológie je prítomný aspekt vôli po moci, ktorý dominuje nad snahou o pravdivosť či správnosť, ktoré možno nájsť vo filozofických teóriách, a to aj keď pracujú s fikciami. .... a redukcionizmus...

Fikcia umožňuje kritiku existujúcej spoločenskej reality, ale aj načrtnutie možnej alebo ideálnej spoločnosti. Takto poňatú a podanú fikciu by snáď bolo možné akceptovať ako ideál. Nevedie stanovovanie takého ideálu skôr k frustrácii a nespokojnosti, ktoré môžu vyústiť do destabilizácie spoločnosti (politickej krízy) v podobe revolúcií a následného len málokedy zvládnuteho násilia?[1] Stanovenie ideálu, opierajúceho sa o fikciu, teda utópie, sa samo osebe môže stať jedným zo zdrojov spoločenskej nestability. Ideál môže

[1] Revolučný teror uskutočňovaný v mene ideálov, napr. rovnosti – politickej, právnej, náboženskej či sociálnej.

horizont očakávaní posunúť ďaleko za možnosti existujúcej spoločnosti. Ako však upozorňuje J. Szacki, utopisti „prichádzali na svet v spoločnostiach vyznačujúcich sa krízou a zmätkom, pochybnosťami a neistotou, od platónskeho Grécka až po súdobý svet" ([12], 20). Z tohto hľadiska by potom fikcia bola skôr reakciou na spoločenské krízy než ich príčinou.

Jedným z príkladov fikcie, ktorá sa neskôr stane základom ideológie, je myšlienka prirodzeného stavu, a to predovšetkým jej rozpracovanie J. Lockom. Locke ([4]) v podstate predpokladá to, čo chce dokázať. V spoločnosti si ľudia majú byť rovní, majú byť slobodní a disponovať vlastníckym právom. Práva a slobody podľa Locka nevznikajú so spoločnosťou, ale ľudia ako izolovaní, sebestační, od rodu, náboženstva i sociálneho postavenia emancipovaní jednotlivci nimi disponujú už v tzv. prirodzenom stave. Taký človek je však ideálom aj v najrozvinutejších spoločnostiach s vysokou úrovňou vzdelania i života a v predpolitických spoločenstvách je prakticky nemysliteľný. Politická spoločnosť podľa Locka vzniká až potom s cieľom chrániť práva a slobody, ktorými majú ľudia prirodzeného stavu disponovať, a to na základe ďalšej fikcie, spoločenskej zmluvy.[1] Nepriamu kritiku existujúcej i zdôvodnenie usporiadania budúcej spoločnosti tak Locke hľadá vo fikciách. To už vízia prirodzeného stavu T. Hobbesa ako akútneho nedostatku triviálnej bezpečnosti ([3]) je bližšia historickej realite či realite tzv. skrachovaných štátov,[2] než jeho podoba v podaní J. Locka.

---

[1] Locke sa síce snaží podložiť svoju teóriu z histórie známymi prípadmi „počiatku politických spoločností" vyslovením súhlasu slobodných jednotlivcov ([4], 85 – 102), takmer vždy však ide o zakladanie kolónií. A kolonisti, v dobách starovekého Grécka či novovekého Anglicka vždy odchádzali z nejakej politickej spoločnosti a z nej si odnášali zvyky, tradície, právo (minimálne zvykové), morálku, náboženstvo, jazyk i predstavu usporiadania spoločnosti a svojho postavenia v nej. Teda ich východisko možno za prirodzený stav považovať len vo fikcii, ktorá odhliada od konkrétnych okolností. Locke navyše neberie do úvahy domorodcov, s ktorými takáto „zmluva" počíta nanajvýš ako s otrokmi.

[2] Súčasné Somálsko alebo Afganistan sú príkladmi zrútenia spoločnosti v dôsledku neschopnosti centrálnej vlády spravovať svoje územie. Výsledkom je situácia, ktorú ťažko jednoznačne identifikovať ako anarchiu, vojnu, občiansku či náboženskú, alebo už len nekonečné zápasenie rozličných klanov o moc nad časťou územia podľa ich momentálnych možností. V praxi sa tak ukazuje, že kolaps spoločnosti a jej „návrat" do stavu vojny všetkých proti všetkým nie je fikciou, ale reálnou možnosťou.

Ani súčasný spoločenský diskurz však nie je ušetrený fikcií a na nich stavaných ideológií. Príkladom môže byť fikcia trvalého rastu[1] alebo fikcia voľného, neriadeného či neobmedzeného trhu ako univerzálneho spôsobu dosahovania spoločenského optima. Ide o redukovanie spoločenskej reality na ekonomické vzťahy – ekonomizmus. G. Soros predovšetkým v súvislosti s rozširovaním tzv. trhových princípov do oblastí mimo výroby a obchodu, teda do oblastí mimoekonomických spoločenských vzťahov, hovorí o ideológii trhového fundamentalizmu či trhovej ideológii ([10], 20 – 25). Aj súčasnú globálnu hospodársku krízu, ktorá začala v roku 2008 ako kríza finančná, možno považovať za dôsledok série rozhodnutí a činov motivovaných fikciami nerešpektujúcimi realitu. Jej následky, ako mnohokrát v minulosti, vedú ku krízam sociálnym a následne aj politickým, ktoré ohrozujú stabilitu politických systémov mnohých krajín. V tomto zmysle sa opäť ukazuje aktuálnosť tvrdenia, že „trhový fundamentalizmus je väčšou hrozbou pre otvorenú spoločnosť ako akékoľvek totalitné ideológie" ([10], 21). Potvrdzuje sa, že stabilita liberálnej demokracie ako politického systému otvorenej spoločnosti je podmienená stabilitou systému ekonomického. Ekonomický systém, aspoň ten súčasný, však ku svojej stabilite potrebuje neustály rast. Idea trvalo udržateľného rozvoja je však fikcia už len pre obmedzenosť, konečnosť prírodných zdrojov, ktoré sú nevyhnutnou podmienkou rozvoja.

Literatúra

[1] ENCYKLOPAEDIA BELIANA. *Slovenská všeobecná encyklopédia. Štvrtý zväzok. Eh – Gala.* Bratislava: Encyklopedický ústav SAV 2005.
[2] HART, H. L. A.: *Pojem práva.* Praha: Prostor 2004.
[3] HOBBES, T.: *Leviathan, neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského.* Praha: Melantrich 1941.
[4] LOCKE, J.: *Druhé pojednání o vládě.* Praha: Svoboda 1992.
[5] MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie. Přednášky a eseje.* Bratislava: Archa 1991.

[1] K tejto problematike pozri ([11]).

[6] MARX, K.: Tézy o Feuerbachovi. In: *Antológia z diel filozofov. Marxisticko-leninská filozofia*. Bratislava: Pravda 1977, s. 135 – 137.
[7] MARX, K., ENGELS, F.: Nemecká ideológia. In: *Antológia z diel filozofov. Marxisticko-leninská filozofia*. Bratislava: Pravda 1977, s. 109 – 134.
[8] MORE, T.: *Utopie*. Praha: Mladá fronta 1978.
[9] PLATÓN: Štát. In: *Dialógy II*. Bratislava: Tatran 1990, s. 7 – 356.
[10] SOROS, G.: *Kríza globálneho kapitalizmu. Otvorená spoločnosť v ohrození*. Bratislava: Kalligram 1999.
[11] SŤAHEL, R.: Esej o nevyhnutnosti krízy priemyselnej civilizácie. In: *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005*. Bratislava 2005, s. 293 – 301.
[12] SZACKI, J.: *Utopie*. Praha: Mladá fronta 1971.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
rstahel@ukf.sk

Fiktívne roly alebo nové čítanie filozofie L. A. Senecu

Milan Toman

The imaginary roles or new reading of L. A. Seneca's philosophy
The author of the article focuses on fictive roles (positions) held by L. A. Seneca by the means of analysis and comparation of Seneca's philosophical works. He presents Seneca not only as a doctor and a teacher, but as a patient and a pupil at the same time. On the basis of these positions (fictive roles) the author points out the therapeutical and pedagocical-educational element of Seneca's philosophy, which he considers to be crucial.

Na úvod svojho príspevku by som rád vysvetlil, v akom význame budem používať termín fiktívna rola a ako nám tento termín umožní nový pohľad, prístup, chápanie, postoj, resp. nový spôsob čítania filozofie L. A. Senecu.

Za základ našich úvah by sme mohli považovať jedno všeobecné tvrdenie, a síce že „byť človekom znamená byť figúrkou". Figúrkou (postavou), ktorá sa situuje/je situovaná do istého kontextu (sociálneho, fiktívneho, v našom prípade filozofického) s cieľom plniť isté funkcie. Tieto funkcie spočívajú v zasadzovaní sa za istý typ názorov a ideí, v konformnom správaní sa a v riadení sa podľa príslušných predpisov. Byť figúrkou nie je niečím dehonestujúcim, pretože nefilozof si skoro vôbec neuvedomuje, že plní dáke preddefinované funkcie.

Tieto roly možno na základe istého súboru spoločných znakov generalizovať a jednotlivé indivíduá do nich klasifikovať. Často sa stáva, že tá istá osoba figuruje súčasne vo väčšom množstve odlišných fiktívnych rolí, ba neraz je konfrontovaná dokonca v protikladných rolách, napríklad ako učiteľ i žiak zároveň. Nedostatkom takto chápaných fiktívnych rolí je skutočnosť, že vytvorené fiktívne roly sú príliš všeobecné, a teda niektoré indivíduá nemusia vlastniť všetky prvky danej fiktívnej roly. Avšak tento deficit je spoločný všetkým formám univerzalizovania a generalizovania.

Fiktívne roly predstavujú akési typy pohľadov (optiky), skrze ktoré sa dá nazerať na konkrétne, ale aj fiktívne indivíduum. Prostredníctvom tejto optiky možno vrhať svetlo na také prvky, ktoré sú marginalizované a ktorých objavovanie prináša nové perspektívy a dosiaľ nevšímané dimenzie.

Písať o L. A. Senecovi[1] ako o historicky skutočnej osobe, ako o vychovávateľovi a radcovi cisára Neróna alebo ako o stoickom filozofovi[2] nie je cieľom tejto štúdie, hoci sa na Senecovu postavu dá pozerať aj prostredníctvom takýchto optík (fiktívnych rôl). Naším cieľom taktiež nebude ašpirácia vymenovať, ba už vôbec nie úplne vyčerpať všetky roly, do ktorých sa Seneca – či už vedome, nevedome, vplyvom rétorických figúr a literárnych obrazov alebo vďaka úsudku mnohých nasledujúcich generácií – situoval, resp. bol situovaný.

V tomto príspevku sa ale pokúsime predstaviť Senecu na základe jeho filozofických spisov z dvoch protikladných pozícií (fiktívnych rolí). Týmito protikladnými rolami sú: lekár – pacient a učiteľ – žiak. Domnievam sa, že na základe týchto fiktívnych rolí môžeme nazerať na Senecovu filozofiu z nových aspektov, a teda zdôrazňovať také črty jeho morálno-filozofického odkazu, ktoré umožňujú inovatívne čítanie Senecovej filozofie. Predovšetkým ide – ako sa pokúsim demonštrovať – o terapeutickú a pedagogicko-edukatívnu črtu jeho filozofickej náuky.

---

[1] Lucius Annaeus Seneca minor (4 pred n. l. – 18. apríla 65 n. l.) – rímsky spisovateľ, rečník, filozof, politik. O jeho živote a diele pozri napríklad ([2]) Napísal tragédie: *Šialený Herakles* (*Hercules furens*), *Trójanky* (*Troades*), *Feníčanky* (*Phoenissae*), *Médea* (*Medea*), *Faidra* (*Phaedra*), *Oidipus* (*Oedipus*), *Agamemnón* (*Agamemnon*), *Thyestés* (*Thyestes*), pri nasledujúcich dvoch je Senecovo autorstvo spochybňované: *Herakles na Oete* (*Hercules Oetaeus*) a *Oktávia* (*Octavia*), ako i ďalšie diela: menippskú satiru *Ztekvicenie božského Augusta* (*Apocolocyntosis divi Claudii*), *Otázky prírodnej filozofie* (*Naturales questiones*) a dielo *Epigramy* (*Epigrammata*), o ktorých Senecovom autorstve sa pochybuje. Predovšetkým sa ale Seneca preslávil svojimi filozofickými spismi: zbierkou *Dialógov* (*Dialogi*), do ktorej patrí 12 kníh *O prozreteľnosti* (*Ad Lucilium de Providentia*), *O stálosti mudrca* (*Ad Serenum de Constantia sapientis*), 3 knihy *O hneve* (*Ad Novatum de Ira libri III*), *Útecha Marcii* (*Marciam de Consolatione*), *O šťastnom živote* (*Ad Gallionem de Vita beata*), *O voľnom čase* (*Ad Serenum de Otio*), *O duševnom pokoji* (*Ad Serenum de Tranquilitate animi*), *O krátkosti života* (*Ad Paulinum de Brevitae vitae*), *Útecha Polybiovi* (*Ad Polybium de Consolatione*), *Útecha matke Helvii* (*Ad Helviam matrem de Consolatione*) a samostatne zachované filozofické spisy: *O dobrodeniach* (*De beneficiis*), *O láskavosti* (*De clementia*) a *Listy Luciliovi* (*Epistulae morales ad Lucilium*).

[2] O tom, k akej filozofickej škole treba L. A. Senecu priradiť, sa vedú mnohé polemiky. O Senecovi z jeho spisov vieme, že čerpal z náuk akademikov, skeptikov, epikurejcov, značne sympatizoval s kynikmi a sám seba prehlasoval za stoika. Mnohí autori však Senecu považujú za eklektika, pretože v jeho filozofickom odkaze možno identifikovať prvky jednotlivých náuk. Ja sa stotožňujem so Senecovým názorom, ktorý sa prehlasoval za stoika, pretože používal nielen stoické prvky náuky, ale aj prvky ostatných antických škôl preberal len s cieľom potvrdiť stoickú argumentáciu. Bližšie pozri napríklad ([6] 281 – 283).

Vo svojej práci budem vychádzať zo zdrojov, ktoré napísal Seneca sám, teda z jeho filozofických listov a morálnych spisov. Uvedomujem si, že už v tomto momente som konfrontovaný s námietkou, či jeho literárny odkaz nie je istou formou fikcie (predpokladá sa fiktívna rola filozofa, literáta...). Na druhej strane však treba zdôrazniť, že Senecove filozofické spisy predstavujú jedinečný autentický zdroj, z ktorého možno čerpať, a že naša pozornosť nesmeruje ku skutočnému Senecovi, ale k spoznaniu jeho pozícií, z ktorých k nám „prehovára".

Pozrime sa teraz bližšie na jednotlivé fiktívne roly.

1. Lekár – pacient

> Treba si najprv položiť nasledujúce otázky: v akom zmysle môžeme o Senecovi hovoriť ako o lekárovi? Aké funkcie táto rola plní? Lieči lekár nejaký druh chorôb? Alebo len opisuje choroby, ich príčiny, príznaky a lieky proti nim. Akým spôsobom lieči tieto choroby a o aké choroby vlastne ide? A na základe čoho môžem tvrdiť, že Seneca figuruje zároveň aj ako pacient?

Za základné úlohy lekárstva môžeme považovať diagnostikovanie chorôb a ich uzdravovanie. Úlohou diagnostiky je hľadanie príčin vzniku a opísanie priebehu chorôb, pričom už v tejto fáze treba rozlišovať dva typy chorôb: a to choroby tela a choroby duše. Treba poznamenať, že „zdravie duše je pre človeka najvyšším dobrom".[1] Do ostatnej časti uzdravovania patrí liečenie chorôb predpisovaním ozdravovacích procedúr, predpisov a liekov. Do tejto skupiny možno zahrnúť aj aspekty starostlivosti o zdravie subjektu, starostlivosť o seba, ako i rôzne preventívne praktiky.

Ak by sme si položili otázku, voči akým chorobám môže Seneca ako lekár poskytovať liečivá, museli by sme hľadať odpoveď v samotnej stoickej náuke. Chorobami duše sú afekty, ktoré podľa stoickej teórie poznania vznikajú zo zlých, resp. nesprávnych predstáv.[2] Správne predstavy človek získava

---

[1] „Die Gesundheit der Seele ist fortan das höchste Gut für den Menschen" ([3], 16).

[2] Náuka o predstavách je súčasťou stoickej teórie poznania. Vychádza z tvrdenia, že vnímať niečo znamená vykonať rozumovú činnosť, v ktorej udeľujem súhlas nejakej predstave. Stoici rozlišujú vo vnímaní dve fázy: v prvej fáze subjekt pasívne prijíma vplyvy zvonku

(zbavuje sa vášní) v duši častým opakovaním správneho konania a naopak, ak človek opakovane nekoná správne alebo koná nerozumne, nadobúda nesprávne predstavy, ktoré mu bránia v nasledovaní dobra. Okrem afektov pokladá v tejto súvislosti napríklad Horn za choroby aj „pocity ako chamtivosť, žiarlivosť, strach pred smrťou, ale aj isté životné postoje alebo svetové názory" ([4], 40).

Úloha „lekára Senecu" nespočíva len v samotnom liečení, ale už pred vypuknutím choroby v prevencii, pretože jestvuje predpoklad, že ak človek nič nerobí proti chorobe, s veľkou pravdepodobnosťou u neho nejaká choroba prepukne. Na tento účel Seneca konkrétne (*Ep. 94 – 95*) navrhuje vhodné recepty a liečebné procedúry. Skrze predpisy hodlá „buď choré duše uzdraviť a zbaviť ich chýb, alebo slobodné duše oslobodiť od sklonu k zlu."[1] Odkiaľ sa ale tieto predpisy berú? Kto ich vyrába a z akého princípu sa odvodzujú? Prikláňam sa k odpovedi, ktorú predkladá Hadot. Podľa neho stoa[2] od začiatku zreteľne rozlišuje dve prirodzenosti človeka: jednu presahujúcu, božskú prirodzenú zákonitosť, ktorá sa vzťahuje na Logos, čiže akúsi *universa natura* a individuálnu prirodzenosť *individualis natura*. ([3] 32 – 33) Z predošlého vyplýva, že predpisy sa opierajú o božskú prirodzenú zákonitosť, teda o Logos alebo prírodu. Všetko, čo je prirodzené, je dobré. Ak sa niečo prirodzenosti vymyká, treba to vyliečiť alebo prinavrátiť do prirodzenej polohy.

Je vôbec možné liečenie afektov? Ak áno, akými metódami? Ak by sme sa pozreli len na Senecov spis *O hneve* (*De Ira*), dozvedeli by sme sa, že liečenie afektov, a teda konkrétne hnevu, je neprestajný proces, ktorý vyžaduje prevenciu vo forme celoživotnej bdelosti. Ak sa ale vyskytne prípad, že bdelosť nebola postačujúca a neresť sa už prejavuje, vtedy treba poskytnúť trpiacemu lieky, ktorými sú teoretické úvahy a praktické rady.

Protikladnou rolou k roli lekára je rola pacienta. O Senecovi ako o pacientovi možno hovoriť hneď z viacerých dôvodov: jednak preto, lebo jeho telesné zdravie bolo veľmi narušené [mal plešinu, vychudnutú postavu a nohy, choré oči (*Const. sap.* 16,4), trpel katarmi a chronickými horúčkami

---

a v druhej fáze ich aktívne rozumom schvaľuje, príp. odmieta. Pozri ([6], 161 – 165, [7], 143 – 161, [5], 363 – 381).

[1] „... *debemus aut percurare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, sed ad peiora pronam praeoccupare.*" (Ep. 94,13) (Preklady z latinčiny urobil autor príspevku).

[2] Hadot sa odvoláva na fragmenty Diog.L., VII,89=SVF,III,4 alebo Cic. De Off. I, 107ff.

(*Ep.* 78,1), (*Ep.* 54,1)]; alebo pre skrytý predpoklad, že človek má sám seba považovať za chorého, alebo aspoň náchylného ku chorobe; ale aj preto, lebo práve vďaka lekárskemu aspektu vo filozofii sa dostal z telesných ťažkostí.

Myslím si, že i z tohto stručného náčrtu fiktívnych rolí lekára a pacienta je zrejmé, že sa nám ponúka nový medicínsky pohľad na senecovskú filozofiu. Treba však priznať, že takýto pohľad na filozofiu v období helenizmu nie je ničím prevratne inovatívnym. Pretože už dlho je známa analógia lekárstva a medicíny, ktorá sa zakladá na analógii medzi dušou a telom, lekárstvom duše a liečením tela,[1] pretože sa zrejme oprávnene tvrdilo, že vášne sú pre dušu to, čo choroba pre telo. Okrem toho tak ako medicína, aj filozofia majú za cieľ šťastný ľudský život a na dosiahnutie tohto cieľa vynakladajú starostlivosť o dobrá tela i duše a využívajú praktiky, ktoré k daným dobrám (telesným i duševným) patria.

2. Učiteľ – žiak

Teraz zameriame pozornosť na vzťah učiteľ – žiak. V súvislosti so Senecovou filozofiou si môžeme položiť otázky, ktoré sa budú týkať schopností a vedomostí učiteľa, aké sú úlohy učiteľa a akými prostriedkami tieto úlohy môže dosiahnuť? Aký je vzťah učiteľa ku žiakovi, žiaka k učiteľovi a aký zorný uhol ponúka tento vzťah na Senecovu filozofiu?

> Úlohu učiteľa, „otroka“ svojich žiakov budeme v danom kontexte ponímať značne širšie. Jeho úlohou nie je len odovzdávanie vedomostí – pedagogická zložka, ale aj istý spôsob formovania osobnosti žiaka, korigovanie jeho správania – edukatívna zložka.

Byť žiakom, ako i byť pacientom v sebe ukrýva akýsi typ nedokonalosti, ktorú treba zmeniť. Nedokonalosť či už vo forme nevedomosti, lipnutia na vonkajších dobrách alebo necnostný spôsob života je niečím, čo treba zmeniť. Táto zmena sa uskutočňuje vzdelávaním, ktoré robí človeka slobodným. Tak napríklad cnosť nie je darom Šťasteny (*Fortuna*) ani Osudu (*Fatum*), ale *de facto* výsledkom umelej sebavýchovy a sebavzdelávania.

Aby mohol učiteľ žiaka doviesť k želanému cieľu – k výchove, musí žiak najprv sám pripustiť, že chybne koná. „Začiatkom ozdravovania je po-

---

[1] Pozri napríklad ([1], 139 – 140).

znanie vlastného previnenia."[1] Pretože kto nevie, že chybne koná, nedovolí, aby jeho konanie bolo korigované. Z povedaného možno vyvodiť akcent na sebapoznanie ako nevyhnutnej podmienky pre vedenie dobrého života. K sebapoznaniu, ktoré je síce nevyhnutná, ale nie postačujúca podmienka, treba pripojiť aj ustavičné štúdium, aby sa snaha o sebaformovanie stala akýmsi habitom.

Formovať človeka (liečiť, vychovávať či akokoľvek inak meniť človeka) znamená vedieť predovšetkým dve veci: akým dotyčný človek momentálne je, a akým ho chceme urobiť.

Ak by sme chceli určiť, aký je „senecovský" človek, ako Seneca chápe a poníma človeka, ocitli by sme sa pred neľahkou úlohou. Seneca totiž zriedkavo uvádza atribúty človeka, na základe ktorých by bolo možné vytvoriť antropologický systém. Napriek tomu sa pokúsim uviesť pár charakteristík človeka, s ktorými sa v spisoch Senecu stretávame. Ako prvé, čo si na Senecovom chápaní človeka všimneme, je skutočnosť, že človeka hodnotí vždy vysoko pozitívne. Na čom sa táto vysoká hodnota zakladá však Seneca nikde nešpecifikuje. Ostáva nám len uspokojiť sa s hypotézou, že svoj postoj azda zakladá na tom, že sa v človeku nachádza božský prvok Logos. Potvrdením tejto mojej hypotézy by mohlo byť prirovnanie dobrého človeka k samotným bohom, od ktorých sa líši iba tým, že bohovia žijú večne. (*Porov. 1,5*). Inú charakteristiku predkladá Seneca v spise *O láskavosti* (*De Clementia*), v ktorom určuje antropínum človeka ako bytosti stvorenej pre spoločenské dobro (*sociale animal communi bono genitum*) (*Clem 3,2*). Ak je to tak, potom musí človek tomu adekvátnym spôsobom aj konať. Podľa môjho názoru je jednoznačným vodítkom Logos ako individuálne ratio každého človeka.

A akým by mal človek byť? Stoická náuka v tomto prípade presne hovorí, že by mal byť človekom cnostným, v stave bez vášní, v živote v súlade s prírodou a svojím vlastným rozumom.

Predložené fiktívne roly lekár – pacient i učiteľ – žiak, ako aj nimi predpokladaný terapeutický a pedagogicko-edukatívny prvok Senecovej filozofie vykazujú napriek odlišným východiskám niekoľko spoločných čŕt. Základnou črtou je snaha zmeniť niečo v človeku, či už v jeho myslení, konaní, predispozíciách. Prvotný impulz tejto zmeny pochádza zvonka (od lekára alebo učiteľa), ale aby bola zmena účinná, nevyhnutne vyžaduje, aby si človek

---

[1] „*Initium est salutis notitia peccati.*" (*Ep. 28,9*)

priznal, že zmena je žiadaná a nutná. Táto zmena sa uskutočňuje skrze Logos, či už formou individuálneho rozumu alebo princípu, na základe ktorého sa dajú predpokladať ďalšie kroky.

Literatúra

[1] CICERO, M. T.: *Tuskulské rozhovory, Laelius o priateľstve a iné*. Bratislava: Tatran 1982.
[2] FUHRMANN, M.: *Seneca a císař Nero*. Vydavatelství H & H 2002.
[3] HADOT, I.: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: Walter de Gruyter & co. 1969.
[4] HORN, Ch.: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998.
[5] KALAŠ, A.: Kataleptická fantázia v stoickej epistemológii. In: *Filozofia* 56, č. 6, 2001, s. 363 – 381.
[6] LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH 2003.
[7] RIST, J. M.: *Stoická filosofie*. Praha: OIKOYMENH 1998.
[8] SENECA: http://www.thelatinlibrary.com/sen.html

Mgr. Milan Toman
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava
milan.toman@gmail.com

Fiktívne a reálne príklady v etickej argumentácii

Michaela Ujházyová

Real and Imaginative examples in the ethical argumentation
A theory of ethics, either in its descriptive or prescriptive form, can't avoid reflecting an actual moral practice and its place in the factual world. The most natural way of this interconnection between praxis and theory in ethics is the use of examples. In the article I will present the variety of possible applications of examples in ethics, introduce the typology of examples, and specify the chosen problems of usage of imaginary examples in moral reasoning. In the conclusion I will present the particularist position on the problem of relevant similarity of examples as the basis for an ethical argumentation.

Reflexia praktického uplatňovania etických princípov je neoddeliteľnou súčasťou etických teórií či aplikovanej etiky. Rôznorodé používanie príkladov v etickej argumentácii so sebou prináša mnohé problémy, no etika ako praktická veda sa tohto prepojenia teórie a praxe nemôže vzdať. Práve preto sa viacerí teoretici venovali problematike príkladov v etike. Vo svojom príspevku budem vychádzať z viacerých kritických štúdií. Na tomto mieste by som uviedla aspoň dve z nich: Barbara O'Neill sa vo svojej práci *The Power of Example* (1981) [4] venovala analýze rôznych spôsobov práce teoretikov s príkladmi a Jonathan Dancy ponúka kritickú reflexiu používania príkladov v etike zo svojho partikularistického stanoviska v štúdii *The Role of Imaginary cases in ethics* (1985) [2]. Ak chceme zachytiť širšie spektrum využitia príkladov v etike, nemôžeme opomenúť ani práce, ktoré skúmajú ich použitie v morálnom vzdelávaní a výchove.

Pri analýze problémov spojených s využitím príkladov v etike môžeme vychádzať z vymedzenia základných podôb ich použitia, ktorými sú: 1. morálne vzdelávanie; 2. morálne rozhodovanie; 3. ilustrácia etického princípu; 4. argumentácia v prospech určitej etickej teórie; 4. skúmanie morálnej praxe.

Pri bližšom pohľade na miesto príkladov v morálnom vzdelávaní môžeme identifikovať dve základné tradície: heroickú a pisársku. Heroická tradícia gréckeho vzdelávania vychádzala z predpokladov pozitívneho morálneho vplyvu, ktoré malo mať na žiakov poznanie života hrdinov (čítanie Homéra bolo považované za základný predpoklad pestovania cností) či mytologických príbehov. Kľúčovým prostriedkom morálnej výchovy detí v pisárskej tradícii bolo prepisovanie základných prikázaní a biblických veršov či poznanie základných pravidiel katechizmu ([5], 48 – 49). V dnešnej dobe sa v morálnom vzdelávaní využívajú skôr morálne dilemy, ktoré reflektujú sú-

časné problémy spojené s pluralitou etických normatívnych systémov, no v pozmenej podobe pretrváva aj heroická tradícia (napr. dôraz na morálny charakter postáv pri štúdiu literárnych diel).

Príklady ako pomôcka pri morálnom rozhodovaní majú jasne zobrazovať, v čom spočíva morálny konflikt a medzi čím sa morálny aktér rozhoduje. Takýto jednoduchý príklad má slúžiť ako východisko pre rozhodnutie v zložitej morálnej situácii ([2], 146). Dancy uvádza dva prístupy k použitiu príkladov pre rozhodovanie: príklady nám môžu ukázať konkrétne morálne správne konanie alebo ozrejmiť morálne relevantné vlastnosti situácie.

Rozlíšením medzi použitím príkladov ako ilustrácie etického princípu a argumentácie v prospech etickej teórie som chcela poukázať na dva základné metodologické postupy pri koncipovaní etických koncepcií. Prvým mám na mysli racionalistický postup od všeobecného k partikulárnemu. Najzreteľnejšie môžeme tento postup nájsť v koncepcii I. Kanta, ktorý na vybraných príkladoch ilustruje správnu aplikáciu kategorického imperatívu. Samotné príklady však nemajú žiadny vplyv na formuláciu alebo interpretáciu imperatívu ([4], 48 – 51). Druhý metodologický postup, teda postup od partikulárneho k všeobecnému, môžeme nájsť napríklad u autorov naturalistickej tradície.

Posledným spôsobom použitia príkladov je skúmanie morálnej praxe prostredníctvom ich analýzy. Tu by som mohla ako príklad uviesť metodologický postup Wittgensteina a jeho žiakov, ktorí skúmaním prevažne literárnych príkladov morálnych konfliktov chcú spoznať to, čo chceme o týchto príkladoch vypovedať.[1]

Druhým východiskom pre skúmanie problémov spojených s aplikáciou príkladov v etike je vymedzenie základných typov príkladov. Prvým spôsobom diferenciácie príkladov je rozlíšenie medzi ostentatívnymi príkladmi[3] a situačnými príkladmi. *Ostentatívne príklady* sa odvíjajú od života významných osobností alebo hrdinov a poukazujú na charakterové vlastnosti morálnych aktérov. *Situačné príklady* zobrazujú konkrétne situácie morálneho rozhodovania. Môžu byť pritom *úplné* (obsahujú charakteristiku situácie, vymedzenie morálneho konfliktu aj jeho riešenie) alebo *neúplné* (buď sú pre-

---

[1] Zaujímavú analýzu epistemologických hraníc takéhoto prístupu k etickej problematike podáva Barbara O'Neill v už spomínanej štúdii *The Power of Example*, s. 52 – 60.

[3] Pomenovanie „ostentatívne príklady" používa aj B. O'Neill, keď rozlišuje medzi hypotetickými a ostentatívnymi príkladmi v prácach I. Kanta ([4], 49).

zentované ako morálne dilemy, keď treba voliť medzi viacerými princípmi alebo medzi princípom a inklináciou, alebo majú formu modelovej situácie, keď je prezentovaná určitá morálna voľba bez bližšieho vymedzenia situácie a charakteru morálneho aktéra).

Druhý spôsob rozlíšenia nám umožní sledovať rozdielne vlastnosti reálnych a fiktívnych príkladov. *Reálne príklady* môžu zobrazovať buď historické udalosti, alebo prípady zo súčasnosti. Pri *fiktívnych príkladoch* treba rozlíšiť tie, ktoré sú síce vymyslené, ale zobrazujú reálne problémy súčasného sveta, a tie, ktoré sú v čase ich sformulovania nereálne a majú určité prvky sci-fi.

Reálne príklady majú determinovaný charakter, teda zobrazujú udalosti, ktoré sa už stali, a tak je možné zohľadniť všetky morálne relevantné okolnosti. Zohľadnenie konkrétnej situácie v jej komplexnosti je limitované dostupnosťou informácií a v príkladoch z histórie aj dobovo poznačenou interpretáciou faktov. Fiktívne príklady, ktoré sú využívané oveľa častejšie, majú nedeterminovaný charakter. Tým, že ich sami tvoríme s určitým cieľom, vyberáme z možných informácií tie, ktoré považujeme za morálne relevantné. Pri fiktívnych príkladoch, ktoré majú zobrazovať aktuálne problémy morálneho rozhodovania, tak môžeme nájsť široké spektrum používaných príkladov – od triviálnych, ktoré riešia susedské vzťahy či konflikty s autoritou, až po komplexné situácie, ktoré vykresľujú špecifickú situáciu a charakter morálneho aktéra. Fiktívne príklady s prvkami sci-fi sú často používané v textoch, ktoré sa venujú problémom spojeným s rozvojom vedy a spoločenskou akceptáciou nových morálnych noriem, prípadne ich legislatívnym ukotvením. Ak chcú autori riešiť otázku, pred akým typom morálnych konfliktov môžu stáť budúce generácie, musia siahnuť za hranice súčasných možností voľby. Sú fiktívne príklady pre svoj nedeterminovaný charakter problematickejšie než príklady reálne?

V nasledujúcej časti príspevku sa budem snažiť ukázať hlavné problémy spojené s prechodom od fiktívneho príkladu ku skutočnej situácii morálnej dilemy, čo je problém vynárajúci sa pri používaní príkladov pre morálne rozhodovanie. Nebudem sa teda venovať vzťahu medzi príkladom a princípom, ktorý je kľúčový pri používaní príkladov pri koncipovaní etickej teórie, ani vzťahu medzi príkladom a konaním, ktorý sa otvára pri skúmaní využitia príkladov v morálnom vzdelávaní.

Ako hlavnú charakteristiku fiktívnych príkladov, ktorá ich odlišuje od reálnych príkladov, som uviedla ich nedeterminovanosť. Tá sa ukazuje ako

problematická jednak pri samotnom formulovaní príkladov, ako aj pri ich hodnotení a interpretácii. Keďže cieľom vytvorenia fiktívneho príkladu je dospieť k správnemu vyriešeniu morálnej dilemy, vychádzame z určitého porozumenia morálneho konfliktu. Tento konflikt môže proti sebe postaviť dva alebo viaceré princípy alebo princíp a inklináciu (napríklad princíp pravdovravnosti a snahu vyhnúť sa trestu). To, akým spôsobom rozumieme skutočnej situácii, teda ktoré okolnosti vnímame ako morálne relevantné, aký konflikt v nej identifikujeme, predurčuje našu formuláciu nového príkladu, a tak doň môžeme vkladať svoje subjektívne správne riešenie morálnej dilemy.

Aj v prípade, že by sme nedeterminovanosť fiktívnych príkladov pri ich tvorení nevnímali ako nedostatok, ale naopak, ako pozitívum, ktoré nám umožňuje vytvoriť takú situáciu, ktorá zodpovedá tej skutočnej, musíme riešiť problémy pri morálnej interpretácii tohto príkladu. Keďže sú fiktívne príklady stále otvorené novému dokresľovaniu, je rovnako otvorená možnosť doplniť morálne relevantné vlastnosti fiktívnej situácie. Tieto nielenže môžu priniesť nové relevantné fakty, ale aj pozmeniť dôležitosť, a teda aj interpretáciu faktov, ktoré nám boli predstavené ako morálne najpodstatnejšie.

Jonathan Dancy tento problém vystihuje takto: „Samozrejme, fiktívne príklady môžu byť vždy ďalej dopĺňané. Ale od nás sa očakáva, že ich prijmeme s predpokladom, že existuje aspoň jeden spôsob ich doplnenia, keď sú uvedené vlastnosti jedinými morálne relevantnými vlastnosťami, a spôsob, akým sú uvedené, nebude ovplyvnený vlastnosťami podrobnejšieho opisu situácie. Tento posledný argument znamená nielen to, že podrobnejší opis neposkytne ďalšie morálne relevantné vlastnosti, ale aj to, že neposkytne žiadne ďalšie vlastnosti, ktoré ovplyvnia to, či sú tie pôvodné dôležité, akým spôsobom sú dôležité a do akej miery sú dôležité“ ([2], 144).

Ďalší problém, ktorý uvádza Dancy vo svojej štúdii, sa netýka len fiktívnych príkladov, ale aj príkladov reálnych. Ako som už uviedla, dôvodom využívania príkladov pri morálnom rozhodovaní je to, že prostredníctvom jednoduchších príkladov chceme dospieť k morálne správnemu rozhodnutiu v prípade zložitejšej morálnej dilemy. Vybraný alebo vytvorený príklad je jednoduchý práve preto, že nemá tie vlastnosti, ktoré robia skutočnú situáciu takou komplikovanou. V príklade, ktorý nám má ukázať morálne správne rozhodnutie, teda absentujú dôležité vlastnosti, ktoré budú pravdepodobne morálne relevantnými, keďže sťažujú rozhodovanie v pôvodnej situácii.

Predpoklad, že môžeme jednoducho aplikovať rozhodnutie z fiktívneho či reálneho prípadu na ten skutočný, sa tak ukazuje ako nepodložený ([2], 147).

Proti tomuto argumentu je možné postaviť tvrdenie, že príklady síce nemajú totožné vlastnosti, sú si však relevantne podobné, čiže majú rovnaké morálne relevantné vlastnosti. Dancy si tak kladie otázku, ako je možné určiť relevantnú podobnosť. Bežný postup stanovenia relevantnej podobnosti je takýto. Máme dva prípady A a B, pričom tie sa vzájomne odlišujú v niektorých svojich vlastnostiach. Prípad A (fiktívny alebo reálny) má morálnu vlastnosť F (napr. aplikácia princípu solidarity) vďaka určitým morálne relevantným vlastnostiam $R_1...R_n$. Prípad A má aj iné vlastnosti, ktoré však pre morálnu vlastnosť F nie sú relevantné. Ak v prípade B identifikujeme všetky vlastnosti $R_1...R_n$, ktoré spôsobili, že A malo vlastnosť F, tak usudzujeme, že aj B má vlastnosť F. Keďže sa morálne relevantné vlastnosti vzájomne ovplyvňujú, v prípade B sa môžu vyskytovať iné vlastnosti, ktoré ovplyvnia relevantnosť vlastností $R_1...R_n$, a tak nemôžeme preniesť rozhodnutie v prípade A na skutočný prípad B.

Dancy preto uprednostňuje taký postup skúmania a práce s príkladmi v etike, ktorého prvým krokom je skúmanie jednotlivých prípadov zvlášť, teda určenie morálne relevantných vlastností v prípade A a morálne relevantných vlastností v prípade B. Na základe skúmania štruktúry a vzťahov týchto vlastností môžeme sledovať, čím sú si tieto prípady podobné a čím sa líšia. Ani takýto postup nám neumožňuje uplatniť korektnú aplikáciu rozhodnutia v prípade A na prípad B. Zo svojho partikularistického stanoviska tak Dancy uvádza, že príklady nám môžu slúžiť len na poznanie, za akých okolností môže byť určitá vlastnosť morálne relevantná.

Vo svetle Dancyho kritiky tak môžeme povedať, že fiktívne a reálne príklady majú rovnako opodstatnené použitie, no len vtedy, ak cieľom práce s príkladmi nie je automatická aplikácia rozhodnutia na skutočnú situáciu, ale skúmanie okolností, za ktorých sú určité vlastnosti morálne relevantné.

Literatúra

[1] BUTLER, C.: Literature and Moral Education. In: *Moral Education* Vol. 1, 1969, s. 39 – 46.

[2] DANCY, J.: The Role of Imaginary Cases in Ethics. In: *Pacific Philosophical Quarterly* Vol. 66, 1985, s. 141 – 153.

[3] BLACKBURN, S. W.: Moral realism. In: Casey, J. (ed.): *Morality and Moral Reasoning*. London: Methuen 1971, s. 101 – 124.
[4] O'NEILL, B.: The Power of Example. In: *Philosophy* Vol. 61 1981, s. 5 – 29.
[5] PETERSON, A. D. C.: A Vanishing Tradition in Moral Education. In: *Moral Education* Vol. 1, 1969, s. 47 – 51.
[6] STRAUGHAN, R. R.: Hypothetical Moral Situations. In: *Journal of Moral Education* Vol. 4, 1975, s. 183 – 189.
[7] WARD, L. O.: History – Humanity's Teacher? In: *Journal of Moral Education* Vol. 4, 1975, s. 101 – 104.
[8] JONES, C.: The Contribution of History and Literature to Moral Education. In: *Journal of Moral Education* Vol. 5, 1976, s. 127 – 138.

Mgr. Michaela Ujházyová
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava

Morálka, človek – skutočnosť, fikcia alebo hra? (Je postmoderna niečím novým?)

Anna Klimeková

This paper ist a postmodern view on the morality of man in the 21th century with emphasis on the categories of the good and bad. It tlaks about re-visioning, re-reading, re-sensiting the morality at the time when the approach to it is that on the phenomenon with in fact is a reality,but at the same time is a game, re-reading, re-thinkimg, and fiction. Emphasis is laid on the otherness of postmodern understanding of moality and man in the „New Europe".

V dobe po moderne si sprítomňujeme viac než predtým morálny étos človeka na začiatku 21. storočia. V týchto súvahách vyvstávajú otázky, týkajúce sa spôsobu identifikácie a seba-reflexie človeka ako bytosti teoreticky mysliacej, ktorá je na začiatku 21. storočia tvorcom morálnej podoby postmoderných dní tak, že jej dáva habitus subjektivity, jazykových hier a symbolov. Je tak novým spôsobom postulovaná morálna dimenzia človeka s dôrazom na vzťah k dekódovanému človeku ako subjektu poznania a konania. To všetko v súvislosti ku „príbehom", ktoré prežíva človek sám, ako osoba prežívajúce všetko, čo sa prežiť dá (pozri [15], 178 - 284). Rýchly prechod informácií je charakterizovaný sieťou interakcií. Ulf Hannerz nazval svet, ktorý je a zároveň už nie je, „globálnou dedinou", v ktorej morálne prvky prechádzajú hranicami a vo vnútri novej množiny nestrácajú príznaky svojej morálnej identity ani rozdielnosti, recyklovaním antropologickým termínom *ekuméné*. Život v globálnej ekuméne prináša neustále „zosieťovávanie" (network) prvkov do nových konfigurácií a systémov v oblasti filozofie i etiky (pozri [3], 2001, 119 – 124). Stručne povedané, ide o prechod od novovekého človeka k uvedomeniu si jeho „preceňovaného" rozumu, ktorý v postmodernej dobe relativizuje, význam tak, že kladná hodnota poznania sa vymyká z nášho života, je skôr skeptická a vedie nás k strate morálnej istoty. Podstatné je iba to, čo si o nej myslíme „Je to neúcta k úsiliu o pravdivé poznanie minulého a neúcta k pravde súčasnosti, s poznámkou: už žiadna spása prostredníctvom spoločnosti" ([1], 52). Nota bene, človek sa stal článkom morálneho diania svojou jedinečnosťou, na pozadí ktorej si postmoderna vytvorila program deracionalizácie „vďaka" povýšeniu partikulárneho nad univerzálne. Človek je aktérom, upnutým k stabilnému centru, ktorý mal určený pôvod, začiatok

i koniec. V dobe postomoderny konštatujeme, že človeka, morálku a súčasnú realitu možno pochopiť z jednotlivých výsekov reality, bez odhalenia stabilných veličín, vrátane všeobecne záväzných princípov (pozri [8], 78 – 95; [14], 49 – 61). Postmoderný prístup v chápaní morálky a súvisiacimi kategóriami dobra a zla stratil pôvodnú stabilitu. Do popredia sa dostávajú interpretácie, interpretácie interpretácí v rôznych symboloch, re- definície už definovaného. Morálne problémy prešli do príbehov, jazykových hier v podobe „mozaiky", tvorenej z ľudských symbolov. Človek sa stáva hercom, ktorý hrá dokonalú hru, ale čo i pri najlepšom scenári hry sa často neriadi napísaným scenárom a taxatívnymi princípmi hry, či mozaikou hry...? Čo „mozaika", to symbolika človeka a morálky, ktoré nadobúdajú podobu artikulácie morálnych perspektív, diskurzov rôzneho typu a symbolov. Pritom prichádza k úpadku univerzality a nastupuje myslenie, ktoré je spojené s inými filozofickými postupmi typu kódovania, irónie, hier, nových žánrov, jazyka etc. Pozadie takejto skutočnosti vedie človeka k novému dizajnu morálky „Súčasnej Európy" – a človeka ako „kreatívneho dizajnéra". Prikláňame sa k názoru S. Hubíka, že: „...postmoderna je znovučítaním moderny, znovupremýšľaním moderného a znovuvnímaním moderny. Je re-readingom, re-thinkingom, ktorý znamená nástup nových hier a znakov" (s poznámkou), že „... moderný projekt sme „nezlikvidovali", „nezničili", iba ho inak, symbolicky vysvetľujeme, inak hráme a používame iné symboly" ([7], 28). Tak vzniká nový, post-moderný príklad toho, že „to" tu už dávno bolo, ale „to" sa skompromitovalo a ďalej sa bez „toho" vnímať a konať už nedá. Všetko to, čo moderna tematizovala, sa stalo ironiou, nostalgiou, hrou a nástrojom komunikácie (pozri [3], 227 – 229). Antická téza: „poznaj sám seba" znamenala v svojich začiatkoch výrazný filozofický obrat k racionálnemu človeku ako tvorivému subjektu, ktorý bol spojený s antikou, renesančným humanizmom, osvietenstvom. Dnes, v dobe po moderne prichádza k reinterpretácii človeka, ktorý je na seba hrdý, ukazujúc svoju sebarealizáciu v celom diapazóne a otvorenejšie, než tomu bolo predtým. Ale! Ak každý subjekt začína otvárať svoj vlastný svet morálky, potom sa subjektívny spôsob spracovania všetkého, čo človek tvorí, môže ozrejmiť iba v porovnaní s tým, ako vidia tento novovytvorený svet iní ľudia. To je tá realita, v ktorej postmoderný človek žije v rámci svojej morálnej reality (pozri [13], 80 – 82).

Prichádza k nejakým zmenám v pôvodne stabilnej realite, že by sme mohli hovoriť o hre, alebo i o morálnej fikcii ľudských aktivít? Alebo všetko len zostáva „hrou", ktorou „ hravo žonglujeme" s tým, čo je v morálnej

oblasti univerzálne dané, zároveň je i variabilné, relatív-ne, dejové? Zaujímavý je názor Pinkera, ktorý tvrdí: „... že nič nie je sväté a všetko môže mo-rálne korodovať. Mravnosť je kalkulujúcim výmyslom ľudského egoizmu a subjektivizmu, nemajúc žiadny objektívny korelát vo svete“ ([12], 45 - 46). Navyše, je pravdou, že človek vchádza do sveta s univerzálnou morálnou gramatikou, ktorá nás núti analyzovať ľudskú reč, jazyk z hľadiska jej vlastnej gramatickej štruktúry bez toho, aby sme si uvedomili tie morálne pravidlá, ktoré sú v hre a sú tie najlepšie? V týchto úvahách môžeme pokračovať ďalej, pretože nás vedú k všadeprítomnosti človeka. Veď je to práve ona, ktorá nás vedie k tomu, aby sme počúvali vnútorný hlas, ktorý nám hovorí, prečo máme pokračovať v tom, čo sme začali na základe existujúcich morálnych hodnôt. Rozlišujeme, čo je dobré a čo zlé? Máme morálku geneticky danú, alebo sa pridržiavame objektívne daných morálnych kánonov, ktoré určujú kedy máme byť morálne činní? To sú tie filozofické problémy bytovania vo svete, ktorý nám nastavuje pravidlá, navigujúce našu morálne myslenie i činy? De facto, vraciame sa k otázkam, čo je dobré a zlé, aká je morálka človeka dnes, ako zachytiť základné projekty postmodeného sveta a pýtať sa, čo nám tieto projekty prinesú zajtra? Je vôbec možné o dobre, zle a mravnosti hovoriť, alebo je to iba provokácia? Naviac, toto sú tie otázky, ktoré si kládli filozofi pred postmodernou v postavách Leibniza, Bubera, Nietzcheho, etc. a kladieme si ich i my. Prečo? Že by boli nezaujímavé? Leibniz hovorí o existencii fyzického dobra a zla, tvrdiac, že: „fyzické dobro a zlo spočíva v dokonalosti a nedokonalosti vecí, pričom dobro a zlo vyjadrujú cnostné a nerestné činy rozumových substancií“ ([9], 329). Nietzsche používa pojem dobra a zla, keď hovorí, že práve „... dobro a zlo človeka sú jeho okovami, vháňajúc ho do klietky“ ([11], 72) Buber hovorí, že „... problém dobra a zla nie je možné rozriešiť ani ho preniesť do racionálnej podoby, pretože sa nám okamžite stratí“ ([2], 7). I napriek variabilite názorov, dejiny nám hovoria, že morálka v podobe dobra a zla sa dala vyjadriť rôzne. Od racionálnej, cez iracionálnu, eschatologickú až po naturalistickú a materialistickú interpretáciu, etc. Vždy však išlo o ich konečnosť v racionálne uchopiteľnom svete. Lyotard tvrdí, že „... moderný projekt nezostal opustený, ale bol zničený, „zlikvidovaný“ viacerými zmenami, ktoré sa stali jeho symbolmi“ ([10], 29). Bol to svet usporiadaný, uchopiteľný teoreticky i prakticky. A to napriek tomu, že filozofia a etika sa zdali byť vzdialené od reálneho života človeka a jeho činov, ktoré odkrývali ľudské problémy a dávali im dobovú podobu. Ergo, podobu „morálnej

gramatiky“, vyjadrenej v „morálnych parametroch“, ktoré nepodliehajú filozofickej korózii. Naopak, sú zmysluplné pre človeka v období po moderne, kedy sa začína znovuinerpretovať, redefinovať, vidieť to nespočetné množstvo inakostí, netvrdiac pritom, že „to tak je tak“, alebo že, „to tak, také môže byť“. Ide i o dávku „irónie“, pretože postmoderna netvrdí, že pozná cestu k lepšej morálke zajtrajška, netvrdí, že jej morálka je lepšia, než tá moderná. Je iná, diskurzívna, vzťahujúca sa ku kritike jazyka vied o človeku a kritickú zodpovednosť za diskurz. Pritom sa však vzdáva vedeckého diskurzu, ktorý je sám osebe absolútnym návratom k istým prameňom a k stabilným princípom (pozri [4], 181 – 184).

Morálka je fikciou i hrou. Pojem hry je formou slobodného sebavyjadrenia človeka, otvoreného tým možnostiam, ktoré sa rozvíjajú v podobe predstavenia a vlastnej sebaprezentácie. Gadamer pojem hry ontologizuje a tvrdí, že „... hra je vymedzením toho, čo má svoj cieľ sám v sebe a stavia hráča za hranice jeho subjektivity. Poukazuje na nekonečnosť reality, ktorá človeka presahuje. V hre je subjektivita neobmedzená. Prostredníctvom hry je možné vidieť subjektivitu v jej čistej, objektívne nedeterminovanej podobe, vo vzťahu k nej postihnúť objektívne podmienenú subjektivitu objektívne podmieneného človeka“ ([6], 42). Človek v živote hrá, pozná slovné hračky. Je hercom, ktorý je hravý a z hry má dobrý pocit. Hra je tou činnosťou človeka, ktorá prináša uspokojenie, pretože stojí na hranici medzi metafyzikou, ontológiou i epistemológiou. Každý z nás je hercom. Historicky vzaté, bol to nielen Herakleitos, ktorý považoval čas (*aión*) za hrajúce sa dieťa (*pais paidzón*), i Kant, Schiller, Fichte, Schlegel, pre ktorého bol „Svet – Hra“ („*Welt als Spiel*“), alebo hra sveta a neskôr E. Fink, ktorý sa venoval otázke čo je „hra ako symbol“ a čo je „hra ako hravý princíp“, tvrdiac, že „ hra je antropologická danosť, je vyjadrením bytia človeka v podobe symbolu sveta, je výrazom slobodného myslenia človeka, má svoj poriadok, napätie i radosť, ťažkosti a bolesti, ktorými vyjadruje to, čomu hovoríme „náš, ľudský, zvláštny svet“ ([5], 103). Fink však upozorňuje že: „špeciálne vedecké pýtanie sa musí vychádzať z fenoménu hry a zachytávať ontický fenomén ľudskej hry tak, aby sme mohli ontický fenomén hry charakterizovať ontologicky ([5], 107). Pýtame sa, či je morálka morálnou hrou, fikciou alebo realitou? Otázku nemožno uzatvoriť s definitívnou platnosťou. Vyjadriť sa k nej môžeme. Problém dobra a zla, nás vedú k odvahe aj „hrať“, ale zodpovedne hrať za seba, ako i za iných. Preto je morálka, dobro a zlo, veľkolepou hrou nášho žitého života, v ktorom sa nebojíme riskovať a hru hrať s plným nasadením. Ergo, spájať

ju s vedomím radostného hráča, ktorý sa snaží o čo najlepšiu hru. Taký je život ľudí; niekoľko radostí, zatienené bôľom človeka, ktorý stojí nad priepasťou a čaká, kým príde chvíľa odvážiť sa hrať. Postmoderný človek nie je stádovou bytosťou, ktorá sa vzdáva slobody morálneho rozhodovania. Človek v 21. storočí sa vo svojej postmodernej ceste púšťa po takých chodníkoch, ktoré sú fiktívne, hrané a vypočítavo – detské.

Záverom iba malá poznámka v podobe otázky, ktorá je uvedená v názve štúdie, či je postmoderna niečím novým? Rozhodne, postmoderna je niečím „novým", čo má zmysel pri reflexii súčasnosti v rôznych podobách. Historicky vzaté, i antika, stredovek, novovek etc. boli niečím „novým", ale akosi človek očakával stále niečo „novšie", „zaujímavejšie", čo by sa rozchádzalo s doterajším. Postmoderna sa o to snaží a aj to interpretuje. Originál „stráca svoju pôvodnú aktuálnosť" a svet sa rozplýva do príbehov, nového jazyka. To je tá „novosť" postmoderny, ale tej, v rámci ktorej možno snívať, hrať sa ako malé deti, vytvárať si fikcie, ale i vidieť skutočnú aj takú, aká je. Postmoderna konštatuje, že to také je, alebo, že to také môže byť. I keď často s pátosom redefinovania všetkého, čo existuje. A prečo nie? Postmoderná morálka je realitou, niečím o čom možno hovoriť v zmysle irónie, absurdity rozumu, oznámením: morálka je dobrá taká, aká je. Nech takou i zostane. Realitou, fikciou, hrou dobrého hráča, ktorého hra vyvádza za hranice jeho subjektivity a ukazuje mu realitu, ktorá ho presahuje, vchádzajúc do reality, v ktorej je človek bytosťou vedomou a v hre je neobmedzená, presne tak, ako dobrý hráč.

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: 2002 *Tekutá modernita.* Praha: Mladá fronta, 2002.
[2] BUBER, M.: 1994 *Obrazy dobra a zla.* Olomouc: Votobia, 1994.
[3] CILLIERRS, P.: 2001 *Complexity and postmodernism.* London and New York: Routlege Press, 2001.
[4] DERRIDA, J. – ROUDINESCO, É: *Co přinese zítřek? Dialog.* Praha: Karolinum, 2003.
[5] FINK, E.: 1960 *Spiel als Weltsymbol.* Munchen: MUP, 1960.
[6] GADAMER, H. -G.: 1993 *Aktualita krásného. Umění jako hra.* Praha: Triáda, 1993.
[7] HUBÍK, S.: *Principy a diskuzr postmodernismu.* In: Zborník v medzinárodnej

vedeckej konferencie: Medzi modernou a postmodernou II. Partikularita a univerzalita. Prešov. FHPV PU, 2006.
[8] LAKOFF, G. – JOHNSON, I.: *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002.
[9] LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původé zla*. Praha: Oikoymenh, 2004.
[10] LYOTARD, J. F.: 1993 *O postmodernismu*. Praha:: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
[11] NIETZSCHE, F.: 2003 *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*. Praha: Aurora, 2003.
[12] PINKER, S.: *Morálny inštinkt*. In: Kritika a kontext (Časopis kritického myslenia). Bratislava: SHL, 2008, Vol. XIII., No. 37.
[13] PONĚŠICKÝ, J., et. al.: 2006 *Člověk a jeho postavení ve světě*. Praha: Triton, 2006.
[14] SOLOVJOV, V.: *Ospravedlnění dobra*. Olomouc: Refugium, 2002.
[15] STARK, S.: *Vztah jedince a společnosti v hermeneutice hanse – Georga Gadamera*. In: Zborník: Medzi modernou a postmodernou II. Prešov: Grafotlač, 2006.

Prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.
Katedra občianskej a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovská univerzita
ul. 17. nov. 1
081 16 Prešov
aklim@unipo.sk

Realita a fikcia

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie
v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV

Róbert Karul – Matúš Porubjak (eds.)

Bratislava 2009

Vydavateľ: SFZ pri SAV a KF FF UCM

Copyright: SFZ pri SAV

ISBN: 978-80-970303-0-8
EAN: 9788097030308