Identita – Diferencia

Zborník príspevkov zo 4. slovenského filozofického kongresu

Róbert Karul – Richard Sťahel – Milan Toman (eds.)

Bratislava 2010

Editori: Róbert Karul
Richard Sťahel
Milan Toman

Recenzenti: Stanislav Hubík
Jozef Piaček

Obálka: Peter Barényi

Technická redakcia: Eugen Andreanský

Jazyková redakcia: Dagmar Dobiášová

Vydavateľ: SFZ pri SAV a FiÚ SAV

Copyright: SFZ pri SAV

ISBN: 978-80-970303-1-5
EAN: 9788097030315

Obsah

Slovo editorov 9

Úvodné slová

Na úvod
Róbert Karul 13

Na úvod tohto kongresu
František Novosád 15

Slovo na úvod
Mariana Szapuová 17

Plenárne prednášky

Poriadok ako komplex diferencií a hraníc
František Novosád 21

Koncepty rodovej identity v súčasnej feministickej diskusii
Zuzana Kiczková 31

Inakosť a autarkia bytia u Platóna
Suzanne Husson 59

Na mieste druhého
Bernhard Waldenfels 73

Ethnos, demos, národ – O realite politických konštruktov
Georg Kohler 89

Rovnaké a iné

Jedno a jeho diferenciácia v klasickej metafyzike
Teodor Münz 105

Filozofické problémy náboženskej rozmanitosti
Marek Neština 111

Theatrum vitae humanae (*Divadlo ľudského života)*
Peter Nezník 117

Marxov *Kapitál a* kritická sociálna veda
Juraj Halas 124

Rovnaké v bytí neexistuje, v tom je všetko, nielen v lineárnom slede, súčasne nekonečne iné
Marina Čarnogurská 131

Miloval som ťa (Ahavticha). Filozofická a literárna analýza Ibn Gabirolovej básne
Mária Mičaninová – Ivica Hajdučeková 137

Lockov pohľad na identitu osoby
Vladimír Manda 144

Svet, či svety? Esej o prirodzenom svete a svetoch teoretických
Tomáš Piskáček 150

Dve podoby diferencie: Deleuze vs. Lyotard
Peter Kondrla 156

Identita človeka v súčasnom antropologizme
Peter Probala 162

Podoby existenčných výrokov v prirodzenom jazyku a ich možné chápanie
Lenka Čupková 170

Emergencia a problém indeterminizmu vo svete
Peter Mlynarčík 176

Existencia abstraktných objektov z hľadiska neologicizmu
Tomáš Orieščik 183

Internalizmus a externalizmus v epistemológii *alebo* Dva prípady nevedomého subjektu
Martin Nuhlíček 189

Identita feministické filozofie
Zdeňka Kalnická 196

K problematike rodovej identity vo Woolfovej koncepcii umenia
Etela Farkašová 203

O pohlavnej diferencii: Rousseau verzus Wollstonecraft
Mariana Szapuová 210

Reflexie sociálnych, politických a kultúrnych aspektov identity a diferencie

Filozofie: kultura, integrace, identita a různost
Jan Zouhar 221

Idea multikulturalizmu a problém udržania integrity štátu
Sonia Bukowska 228

„Je možné hovoriť o identite univerzálnych princípov v modernej pluralitnej spoločnosti?“
Miroslava Bačeková 234

Pojetí zásluhy v teoriích distributivní spravedlnosti
Martin Brabec 241

Ponímanie identity, diferencie a tolerancie v konzervatívnom myslení
Adrian Michalík 247

Tolerančný potenciál liberalizmu
Jarmila Jurová 254

Paradox tolerancie
Peter Korený 261

Spoločná zodpovednosť ľudstva za Zem a rozmanitosť identít
Zlata Androvičová 269

Kozmopolitizmus a pohostinnosť z pohľadu filozofie diferencie – Nádej v kozmopolitizmus Jacquesa Derridu
Jacob Dahl Rendtorff 275

Diferencia a dištinkcia v teórii Pierra Bourdieua
Oľga Sisáková 283

Kríza identity priemyselnej civilizácie
Richard Sťahel 290

Identita jednotlivca a spoločenské zväzky v konceptoch Zygmunta Baumana a Charlesa Taylora
Mariusz Wojewoda 296

Globálny kaleidoskop identity
Aleksandra Kuzior 302

K dimenziám medzikultúrnych rozdielov
Anna Remišová – Anna Lašáková 308

Diferenciácia, identifikácia, reciprocita. Tri motívy Kyrnovej výchovy
Matúš Porubjak 320

Globalizace a transkulturní obrat
Milan Kreuzzieger 327

Hranice Európy a jej kultúrna identita
Krzysztof Wieczorek 334

Od človeka k post-človeku
Elena Matějková 340

Problém národnej identity
Grażyna Szumera 347

Subjektivita/intersubjektivita

Zrkadlenie v reciprocite intersubjektivity, od telesnosti k intersubjektivite
Marián Gliganič 355

Subjektivita telesného pohybu u Jana Patočku
Andrea Javorská 361

Problém intersubjektívnosti výsledkov eidetického poznania
Danuta Mikeska-Kycia 367

Dialogický motív Ja-Ty v Gadamerovom koncepte hermeneutickej skúsenosti
Branislav Motýľ 374

Identita človeka – úloha somatického vedomia v procese konštitúcie subjektivity
Elżbieta Struzik 380

Identita, kariéra, narácia
Ingrida Vaňková 386

Predsudok, normalita a intersubjektívny konflikt vo fenomenológii Alfreda Schütza
Michal Zvarík 393

Pravda subjektivity podľa Kierkegaarda
Milan Petkanič 399

Autobiografia a posun subjektu
Marek Debnár 405

Fenomenologické aspekty intersubjektivity
Petr Urban 411

Individuálna diferencia a sociálna identita indivíduí vo vzťahu k uzatvorenej a otvorenej spoločnosti u Henriho Bergsona
Miroslava Mináriková 418

Intersubjektivita vertikálnej skúsenosti u Bachelarda
Anton Vydra 424

Pôvodná skúsenosť subjektivity
Stanisław Ciupka 431

Reflexie etických aspektov identity a diferencie

Fenomén sociálnej identity z darwinovsko-evolučnej perspektívy
Tatiana Cárová 437

Problém vymedzenia statusu tela v súvislosti s biomedicínskym donorstvom
Andrea Hudecová 443

Vybrané etické problémy identity a inakosti v súčasnej bioetike
Eva Smolková 449

Limity princípu autonómie pacienta
Jana Koišová 455

Problém sebainterpretácie a identity reflektovaný v prácach J. Kánskeho
Lenka Bohunická 461

Norma a diferencia v kontexte stredovekej afirmatívnej a apofatickej etiky
Andrea Blaščíková 466

Subjektivita a identita v koncepcii „etiky rozvoja“
Grzegorz Grzybek 473

Charles Taylor: Jazyk a identita
Jazyk ako základná podmienka (charakteristika) morálneho života človeka
Eva Prokešová 479

Identické obrazy skutočnosti v diele I. Hrušovského a M. Šimečku
Erika Lalíková 486

Problém identity a diferencie v kontexte výziev spoločnosti rizika
Iwona Osiecka 493

Identita morálneho subjektu a sociálny rámec zodpovedania sa
Michaela Ujházyová 498

Morálny rozmer seba-utvárania
Marián Mazag 505

Role diference v konsensuální teorii etického a demokratického diskursu
Martin Šimsa 512

Identita, cnosť a ideál „dobrého života“
Milan Toman 518

Slovo editorov

Predkladaná publikácia predstavuje zborník vedeckých príspevkov zo 4. slovenského filozofického kongresu s názvom Identita – Diferencia, ktorý sa konal v dňoch 13. – 15. septembra 2010 v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach. Organizátormi tohto podujatia boli Slovenské filozofické združenie pri SAV, Filozofický ústav SAV v Bratislave a Katedra filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Kongres sa uskutočnil pod hlavičkou Medzinárodnej federácie filozofických spoločností (FISP).

Kongresová tradícia SFZ pri SAV sa po témach Súčasné podoby filozofie a filozofovania na Slovensku (1995), Filozofia a doba (2000) a Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta (2005) obohatila o tému identity a diferencie. Táto téma prilákala viac ako 90 domácich a zahraničných filozofiek a filozofov. Vo svojich príspevkoch reflektovali túto problematiku v jej rôznych podobách: či už ako rovnaké a iné, alebo identita a existencia, alebo sa témy týkali politických, sociálnych, kultúrnych alebo morálnych aspektov daného problému, prípadne bola téma identity a diferencie prezentovaná ako téma feministickej ako aj analytickej filozofie.

Téma identita a diferencia v názve figurovala vo forme „Identita – Diferencia“, ktorá naznačovala, že nemusí ísť o ponímanie týchto dvoch termínov ako opozít, ale môže ísť o ich vzájomné prenikanie, ovplyvňovanie či hru. Ide o starobylú a zároveň súčasnú tému, starobylú, pretože vo verzii rovnaké a iné tvaruje spolu s inými základnými pojmami ontologickú krajinu už od Platóna, súčasnú, pretože tvorí pojmovú výbavu najslávnejších filozofov XX. storočia, napríklad u Levinasa sa na tomto základe štruktúruje to, čo by sme mohli nazvať etickým priestorom.

Príspevky sú v zborníku rozdelené do štyroch sekcií, ktoré sa tematicky zhodujú s názvami štyroch z pôvodných šiestich konferenčných sekcií. Dve sekcie, ktoré boli obsadené menším počtom príspevkov, sme zlúčili so sekciou Rovnaké a iné, ktorá svojou všeobecnosťou zodpovedá takémuto určeniu.

Ak by sme sa mali pokúsiť zhodnotiť ostatný slovenský filozofický kongres, domnievame sa, že neostalo len pri početnejšej celkovej a zároveň zahraničnej účasti, ale zjavný progres možno vidieť i vo vedeckej úrovni prezentovaných výsledkov.

Veríme, že predkladaný zborník príspevkov rozšíri pohľad na problematiku identity a diferencie, že čitateľkám a čitateľom prinesie nové inšpirácie a iniciuje plodné dialógy spojené s danou témou.

Editori

Uvodné slová

Na úvod

Róbert Karul

Vážení kolegovia,

dovoľte, aby som spolu s vami otvoril 4. slovenský filozofický kongres, ktorý sa koná v 20. roku existencie SFZ pri SAV. Uvažovali sme nad témou, ktorá by dokázala zhromaždiť slovenských, českých a poľských filozofov podobne úspešne ako minulý rok dvojica slov realita a fikcia. Zišlo nám na um, že ak téma Rovnaké a iné dokázala do seba poňať 40 rokov diania vo francúzskej filozofii – aspoň v diele Vincenta Descomba –, úspešne „zjednotí" aj rozličné záujmy tunajších filozofov. Nakoniec sa Rovnaké a iné presadilo vo variácii *Identita – Diferencia.*

Hlavným spoluorganizátorom kongresu je Filozofický ústav SAV, ďalším spoluorganizátorom je tradičný spoluorganizátor podujatí SFZ pri SAV, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, garantom za FiÚ SAV a zároveň plenárnym prednášajúcim je prof. František Novosád, garantom za KFaDF FiF UK je doc. Mariana Szapuová, plenárnou prednášajúcou je doc. Zuzana Kiczková. Kongres sa koná pod záštitou Medzinárodnej federácie filozofických spoločností (FISP), Výkonný výbor FISP-u tento raz zastupuje dr. Jacob Dahl Rendtorff z Roskildskej univerzity v Dánsku. V krátkosti predstavím zahraničných plenárnych prednášajúcich: doc. Suzanne Husson(ová), odborníčka na raný stoicizmus a kynizmus pôsobiaca na Univerzite Paris IV – Sorbonne prednesie prednášku o sebestačnosti bytia u Parmenida a Platóna, prof. Bernhard Waldenfels je u nás dostatočne známy aj vďaka prekladu jeho diela *Znepokojujúca skúsenosť cudzosti*, tento nemecký fenomenológ prednesie prednášku, ako rôzne subjekty zaujímajú miesto druhého (človeka), tretia prednáška bude vyslovená odborníkom na sociálnu a politickú filozofiu prof. Georgom Kohlerom z Zurichskej univerzity, preskúma v nej reálnosť či fiktívnosť pojmov vyjadrujúcich kolektívne identity, ako je napr. národ.

Druhý deň kongresu SFZ pri SAV udelí čestné členstvo dlhoročnému členovi a spolupracovníkovi SFZ pri SAV prof. Janovi Zouharovi z Masarykovej univerzity v Brne, špecialistovi na dejiny českého filozofického myslenia a dejiny filozofie ako také. V priebehu kongresu očakávame aj

príchod ďalšieho vzácneho hosťa, dr. Jana Šebestíka, odborníka na myslenie B. Bolzana žijúceho v Paríži.

Kongres sám je príkladom na diferenciu v identite. V rámci kongresu sa koná ďalšie podujatie, 6. ročník Bratislavských filozofických dní pod názvom *Subjektivita/intersubjektivita* ako jedna zo sekcií. Konferencia BFD je výsledkom spolupráce dvoch fenomenologických grantov, jedného z Filozofického ústavu AV ČR v Prahe a druhého z Filozofického ústavu SAV v Bratislave.

V programovom bulletine tento rok nenachádzame veselý obrázok postavy z detskej literatúry, ako to bolo minulý rok, no grafička vtlačila programu aj zborníku abstraktov svoju osobnú pečať vnesením vetvičkového ornamentu, zrejme ani nevediac, aký je tento ornament „filozofický". Ide o ornament tak drahý Kantovi, podľa ktorého vzbudzuje nezaujaté zaľúbenie, keďže ho nemožno subsumovať pod pojem. Prajem vám, odraziac sa od tohto detailu, aby ste v tomto kongrese našli zaľúbenie, nech už bude nezaujaté, či zaujaté.

Na úvod tohto kongresu

František Novosád
Filozofický ústav SAV

Možno je to len zdanie, ale niekedy mám dojem, že pri uvažovaní o súčasnosti je na Slovensku pesimizmus povinný. Možno je to preto, že nášmu pohľadu sa vždy vnucujú skôr negatívne javy ako pozitívne. A možno je to preto, že naozaj negatívností je v slovenskej spoločnosti oveľa viac, než by sme si priali. Politika, podnikateľský sektor, vysoké školstvo, všade, kam sa len pozrieme, nájdeme množstvo príkladov, ktoré podnecujú k pesimistickým úvahám a potvrdzujú čierne videnie sveta.

T. W. Adorno a M. Horkheimer, keď uvažovali vo svojej práci *Dialektika osvietenstva* o povahe dejinného vývoja prvej polovice 20. storočia, hovorili o princípe kaskády. Dejiny západnej civilizácie a predovšetkým dejiny 20. storočia sa im javili ako lavína zla. Každá udalosť dopadla horšie, ako to súčasníci predpokladali, a viera, že priebeh dejín sleduje – i keď skryto – nejaký racionálny plán, bola stále slabšia. Vlastne v podobnej podobe sa nám dejiny prezentujú aj dnes. Každá udalosť, ktorá určujúcim spôsobom zasahuje do našich životov, dopadá horšie, ako sme predpokladali. Tak isto naša viera v racionalitu dejín, presvedčenie, že veci sa akosi automaticky vyvíjajú k lepšiemu, je stále slabšie. Zoslablo aj presvedčenie, že všetko alebo veľa závisí od „nás", že „my" môžeme svojimi rozhodnutiami smer vývoja zásadne, alebo aspoň zásadnejšie ovplyvniť. Dejinný optimizmus sa skompromitoval. Keď sa však pozrieme na dianie z odstupu a budeme uvažovať o dlhších dejinných perspektívach, povedzme o období posledných tridsiatich rokov, predsa len vidíme, že sme na tom teraz lepšie, ako sme boli v 80. rokoch minulého storočia. Dokonca by sme toto mohli nazvať slovenským paradoxom, na ktorý je aj Hegelova dialektika krátka. Veď ako vysvetliť, že z interakcií negatívností sa predsa len rodí niečo pozitívne. Slovensko, donedávna temer neviditeľná, resp. nevidená krajina, má dnes jasne vymedzené miesto na mape zjednocujúcej sa Európy.

Keď sa však pozrieme na vývoj slovenskej filozofie v posledných dvadsiatich rokoch, tak nevidíme obraz kaskády stupňujúceho sa zla, postupného pádu do stále neurčitejšieho stavu, ale skôr obraz síce pomalého, ale stáleho vzostupu. Nikdy v dejinách Slovenska toľko ľudí nemalo do či-

nenia s filozofiou ako dnes. Filozofia je rešpektovaným študijným odborom na všetkých vysokých školách, vychádza množstvo filozofických publikácií a čítajú ich nielen tí, ktorí sa profesionálne zaoberajú filozofiou. Slovenská filozofia je dnes tematicky aj ideovo primerane diferencovaná. Nakoniec, stačí sa pozrieť na program ktorejkoľvek väčšej konferencie, hoci aj tejto. Jasne sa vyhranila skupina, ktorá uvažuje v paradigme analytickej filozofie, fenomenológie, feminizmu, neotomizmu či neoagustianizmu alebo neomarxizmu. Veľa podnetného prichádza aj od historikov filozofie. A filozofi pozorne načúvajú aj hlasom predstaviteľov prírodných a spoločenských vied. Mnohí uvažujú na pomedzí filozofie a teológie, filozofie a umenia. Koexistencia rôznych intelektuálnych perspektív sa postupne mení na ich produktívnu konfrontáciu. Za osobitne dôležité musíme považovať ochotu mladšej generácie začleňovať sa do širších európskych intelektuálnych sietí a rozvíjať svoje myslenie v priateľskej konfrontácii so svojimi zahraničnými kolegami. Tá je základom procesu vnútorného skvalitňovania filozofického uvažovania. Proces vnútorného skvalitňovania filozofického myslenia sa spustil a možno len dúfať, že niet na obzore síl, ktoré by tento proces mohli zastaviť alebo čo i len brzdiť.

Slovo na úvod

Mariana Szapuová
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Vážené kolegyne a kolegovia!

Je pre mňa cťou, že Vás môžem pozdraviť v mene Katedry filozofie a dejín filozofie na Filozofickej fakulte UK ako spoluorganizátorky nášho tohoročného filozofického kongresu, v mene jej vedúceho prof. Miroslava Marcelliho, ako aj v mene vlastnom. V otváracích príhovoroch na takýchto podujatiach sa zvykne zdôrazniť ich tradícia, akási nadväznosť dneška na dianie v minulosti. Dôvod, prečo z tohto zvyku teraz nevybočím, je čisto osobný: pred mnohými rokmi som sa podieľala na príprave 1. výročného stretnutia SFZ, ktoré sme organizovali v roku 1997 v spolupráci s Katedrou filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity a na ktorom sa filozofovalo na tému „kríza filozofie − filozofia krízy". Dianie v slovenskej filozofickej obci, aktivity filozofických pracovísk, Slovenského filozofického združenia, ako aj produkcia jednotlivých filozofov a filozofiek v uplynulom období ma presviedčajú o tom, že ak vôbec bol vtedy dôvod hovoriť o kríze filozofie, bola to kríza nesmierne produktívna, ako to vyzdvihol aj môj predrečník, prof. František Novosád.

Myšlienka výročných stretnutí, podobne ako tradícia organizovania filozofických kongresov čerpala z presvedčenia o tom, že je dobré a možno aj užitočné, aby sa všetci tí, ktorí a ktoré sa filozofiou zaoberajú, či už profesionálne alebo takpovediac vo voľnom čase, mimo „oficiálnych" filozofických pracovísk, ktorí a ktoré filozofiu vyučujú, alebo si ju pestujú ako osobný životný postoj, mali príležitosť sa stretávať na pôde odborného podujatia, aby mali príležitosť oboznámiť sa s prácami iných filozofov a filozofiek nielen čítaním ich prác, ale aj v živých rozhovoroch. Domnievam sa, že takmer neobmedzené možnosti komunikácie, aké poskytuje virtuálny svet internetu a rôznych sociálnych sietí, dôležitosť takýchto osobných stretnutí neznižuje, práve naopak − osobné rozhovory medzi kolegami a kolegyňami, prívržencami a prívrženkyňami podobných, ale aj diametrálne odlišných filozofických názorov a stanovísk v reálnom priestore a čase sú nenahraditeľné a organizovanie takýchto podujatí je zmysluplné. Som rada, že Sloven-

ské filozofické združenie, napriek nie príliš priaznivým podmienkam doby, nerezignovalo na svoje poslanie podporovať slobodu a pluralitu filozofickej tvorby a prejavu a že neprestalo ponúkať príležitosť na osobnú, tvorivú a slobodnú výmenu názorov. Rôznorodosť názorov by nás mohla nabádať k tomu, aby nám nešlo len o to predstaviť naše témy a výsledky, ale aby sme konfrontovali naše pohľady, východiská a riešenia s názormi iných kolegýň a kolegov, ktorí k filozofickým témam chcú a majú čo povedať. A hoci filozofická tvorba v našej tradícii sa vníma ako vysoko individualizovaná intelektuálna činnosť, ako výkon jednotlivca, myslím si, že ideál epistemickej autonómie je iluzórny aj vo sfére filozofie − aj filozofická tvorba sa rozvíja v rozhovore, v dialógu, v komunikácii, aj filozofická práca má, alebo môže mať, charakter spolupráce. Inými slovami, rodí sa v procesoch, ktoré zároveň aj utvárajú filozofickú epistemickú komunitu, ktorá sa tak stáva vlastným poľom filozofickej produkcie.

Dovoľte mi na záver pripomenúť, že ako viacerí a viaceré z vlastnej skúsenosti vieme, príprava takéhoto podujatia si vyžaduje veľké množstvo organizačnej práce, energie, pozornosti a času. Chcem preto vysloviť úprimné poďakovanie organizátorkám a organizátorom, členkám a členom výboru Slovenského filozofického združenia za ich úsilie, a prajem nám všetkým, aby sme z rokovania kongresu odchádzali s pocitom naplnenia zo zmysluplnej a inšpiratívnej spoločnej práce.

Plenárne prednášky

Poriadok ako komplex diferencií a hraníc

František Novosád

Order as complex of differences and boundaries
We comprehend ourselves in the world and the world itself through setting up the network of distinctions and differences. The author starts form the assumption, that the core of our comprehending consists in setting up the difference between given and constructed, real and imagined and between that, what is possible and what is permissible. Cultures are determined by the specific relationship between real and constructed, real and imagined and possible and allowable. We claim that in the present we have to do with the basic change of relationship of basic distinctions. The share of constructed and imagined as well as of possible in our picture of the world is on the rise. The share of given, real and permissible is declining. This process or changing relationship between our basic distinctions exerts impact on all modes of our comprehending the world.

J. J. Rousseau začína svoj traktát *O spoločenskej zmluve* slávnym tvrdením: „Človek sa narodil slobodný, no všade je v okovách." ([6], 27). Rouseau svoje tvrdenie formuluje na pôde sociálnej filozofie a jeho cieľom je ukázať, ako nahradiť „okovy", ktoré nám nasadil život v spoločnosti, súhlasne všetkými členmi spoločnosti prijatou zmluvou. Tézu J. J. Rousseaua by sme mohli premietnuť aj do antropologickej roviny. Antropologickým ekvivalentom toho, čo sociálna filozofia nazýva slobodou, je fenomén „otvorenosti". Keď premietneme tvrdenie, ktoré formuloval J. J. Rousseau na rovine sociálnej filozofie do antropológie, tak môžeme povedať, že človek sa rodí ako otvorená bytosť, no všade ju nachádzame ako ohraničenú, podmienenú, vymedzujúcu sa vo vzťahu k možnostiam, ktoré jej ponúka kultúra a doba, v ktorej žije. Keby sme chceli byť patetickí, tak povieme, že človeka ako otvorenú bytosť všade nachádzame v okovách kultúry a doby. Niekedy sa proti týmto okovám búri, inokedy je k nim ľahostajná a považuje ich za niečo prirodzené a samozrejmé a potom zasa je na ne pyšná a obáva sa, že ich môže stratiť. Naozaj, filozofi rôznych presvedčení – nech už sa hlásia ku Kantovi, Hegelovi, Marxovi, k Nietzschemu alebo Heideggerovi – dokazujú, že človek je bytosťou transcendencie, bytosťou, ktorá je „otvorená" k svetu, vyznačujúca sa „univerzálnosťou" „neurčitosťou", resp. tým, že je "ešte neurčená", „nedostatková", „excentrická", „odomknutá" bytosť a to tak z biologického, ako aj z kultúrneho hľadiska, že dokonca táto jeho biologická neurčitosť je predpokladom kultúrnej rozmanitosti. Zároveň však títo filozofi hovoria aj o našich obmedzeniach, o hraniciach nášho rozumu, o našej

viazanosti dobou a kultúrou, sociálnym postavením, o našej vrhnutosti do sveta. Všetci si veľmi dobre uvedomovali, že keď chceme hovoriť o človeku konkrétne, tak tam, kde hovoríme o "otvorenosti" a "neurčitosti", tam musíme hovoriť aj o "obmedzeniach" a "ohraničeniach", pretože človek je bytosť, ktorá sa so svojou „otvorenosťou" a "neurčenosťou" vždy nejakým spôsobom musí vyrovnať. Práve preto, aby sme prežili, musíme svoju otvorenosť obmedziť, svoju neurčitosť premeniť na určitosť, vždy sa musíme nejako uzavrieť, ohraničiť, situovať. Doby a kultúry sú vlastne komplexmi, konfiguráciami takýchto uzavretí, obmedzení, ktoré vzťahujeme na seba samých. Tieto uzavretia však nepredstavujú nejakú fatalitu, pretože človek sa k svojej „otvorenosti", k svojej „neurčitosti" vždy nejakým spôsobom správa, vyrovnáva sa s ňou, musí s ňou, teda sám so sebou, niečo „urobiť". Súčasťou tohto „narábania" so sebou samým je aj vymedzovanie sa, určovanie hraníc svojich možností. Vymedzujeme sa tak k svojim možnostiam, ako aj k svojim obmedzeniam. Vo všeobecnosti môžeme povedať, že optimistické doby sa vymedzujú vo vzťahu k svojimi možnostiam, pesimistické zasa vo vzťahu k svojim obmedzeniam.

Základný spôsob našej orientácie vo svete prebieha ako vyznačovanie rozdielov, určovanie hraníc. Toto určovanie hraníc môže mať podobu ich identifikácie, teda hranice berieme na vedomie, alebo hranice stanovujeme, vytyčujeme. Konfigurovanie týchto rozdielov, hraníc, vyúsťuje do identifikácie, stanovovania a projektovania poriadkov. Poriadok je teda vždy konfiguráciou rozdielov, odlíšení, konfiguráciou hraníc. Vedia to veľmi dobre jazykovedci poučení Ferdinandom Saussurom, vedia to veľmi dobre muzikológovia a vieme to aj my opierajúce sa o každodennú skúsenosť, v ktorej sa utvára pre nás svet zhôd a rozdielov.

Vo svete sa orientujeme vždy vyznačením a zvýrazňovaním rozdielov. Ide o to, ktorý zo zistených rozdielov budeme pokladať za základný. Poriadok musíme chápať ako konfiguráciu rozhraničení. Poriadok je procesom, je určovaním hraníc. Z metodologického hľadiska to výstižne formuloval Vojtech Filkorn: „Vychádzame z celej skúsenosti ľudského pokolenia, že príroda si všetko sama nedovolí a ani nám všetko nedovolí. Príroda sa nám tak predstavuje ako komplex ohraničení, poviazaní, obmedzení jedného druhým. ... systém je teda vždy určitým obmedzením, ohraničením, a preto vylúčením niektorých možností" ([3], 12). To, čo Vojtech Filkorn formuloval vo vzťahu k prírode, platí aj pre spoločnosť, aj tá sa nám javí ako „komplex ohraničení, poviazaní, obmedzení jedného druhým. ... sociálne a kultúrne systémy sú teda vždy určitým obmedzením, ohraničením, a preto vylúčením niektorých

možností.“ ([3], 12) Pojem hranice hral dôležitú úlohu aj v uvažovaní Igora Hrušovského, ten hovoril o peratickosti bytia.

V dejinách filozofie hral fenomén a pojem hranice dôležitú úlohu. Myslenie Immanuela Kanta sa točí okolo problému hraníc nášho poznania a okolo problému rozhraničenia našich mohutností. Podobne aj G. W. F. Hegel venoval vo svojej *Logike* dôležité miesto analýze pojmu hranice a jeho miesta v našej celkovej orientácii vo svete.

Aj vo filozofii 20. storočia tento pojem hral dôležitú úlohu. Spomeňme si na Karla Jaspersa, ktorý charakterizuje človeka ako existenciálnu bytosť prostredníctvom pojmu hraničných situácii. Helmut Plessner zasa ukazuje, ako sa jednotlivé stupne života odlišujú svojím vzťahom k hranici. Pojem hranice hral dôležitú úlohu aj v myslení M. M. Bachtina. Podľa neho: „Problém určitej kultúrnej oblasti v jej celku – poznanie, mravnosť, umenie – môže byť pochopený ako problém hraníc tejto oblasti... Každý kultúrny akt sídli na hraniciach, tým je závažný a významný. Len čo je od hraníc odtrhnutý, ocitá sa vo vzduchu, stáva sa prázdnym a samoľúbym, degeneruje a zaniká.“ ([2], 404) Práve tak aj Paul Tillich dokazuje, že „hranica je najvlastnejším plodným miestom poznania“ ([7], 13).

Pojem hranica hrá dôležitú úlohu aj v úvahách súčasných mysliteľov, napríklad Bernharda Waldenfelsa. Hovorí o fenoméne „liminality“ a vyslovuje presvedčenie, že problém „flexibility a variability vytyčovania hraníc“ je problémom, ktorý spája vedy o spoločnosti a filozofickú reflexiu. O fenoméne hraníc sa hovorilo aj na minulých stretnutiach filozofov na Slovensku. „Staré obmedzenia padli. Treba určiť nové hranice“ ([1], 104), takto začal svoju úvahu o vzťahu sociálnych reprezentácií a biologických artefaktov Henri Atlan na bratislavskom sympóziu v roku 2008. Zdôraznil a na analýze zmeny našich predstáv o tom, čo znamená život, ukázal, že „odlíšenia, ktoré sme považovali za pevne stanovené, a hranice, ktoré sme považovali za neprekročiteľné, sú zrušené či prinajmenšom posunuté nevedno kam“ ([1], 104).

Pojem hranice pri úvahách o biotechnológiách využíva aj Jana Tomašovičová, keď píše: „V súčasnej dobe k istému zahmlivaniu a znejasneniu hraníc medzi tým, čo je povolené a čo nie prispieva aj tendencia nerozlišovať ďalej medzi somatickou génovou terapiou a terapiou zárodočnej línie, ale rozlíšiť medzi tzv. prípustnými a neprípustnými zásahmi“. ([8], 104)

Domnievame sa, že máme dosť dôvodov tvrdiť, že opísať našu súčasnú situáciu znamená opísať, ako sa mení status a konfigurácia hraníc, prostredníctvom ktorých sa orientujeme vo svete. Vychádzame z toho, že za základnú charakteristiku súčasnosti môžeme považovať „posun" (spochybnenie, posun, rozmazanie) všetkých hraníc, prostredníctvom ktorých sa človek orientoval vo svete a v sebe samom.

V tejto súvislosti by som chcel sústrediť pozornosť na niektoré zvláštnosti fenoménu hranice. Nerád by som sa púšťal hneď do definícií, skôr by som sa odvolal na intuície. Termín „hranica" používame v niekoľkých významoch a v rôznych kontextoch. Predovšetkým, fenomén hranice hrá silnú úlohu v našej každodennosti. Hovoríme o hranici svojich možností, o hraniciach, ktoré neradno prekračovať, o hraniciach dovoleného. Veď keď hľadáme výraz, ktorý by nám dovolil vyjadriť všeobecnejšie charakteristiky ľudskej prirodzenosti, tak často pritom používame práve termín hranica. Výraz hranica sa nám často ponúka aj vtedy, keď hovoríme o výtvoroch a výkonoch človeka. Neraz hovoríme o hranici našich fyzických, psychických alebo duchovných možností, o ich prekračovaní alebo i náraze na ne. Termín hranica hrá dôležitú úlohu nielen pri sebaurčovaní človeka či už v rovine praktických a teoretických aktivít a interakcií vo vnútri spoločnosti, ale aj pri opise našich vzťahov k prírode. Tak isto v právnych a politických rozpravách sa často stretávame s termínom hranica. Svet je rozdelený na štáty, štát ako štát je určený svojimi hranicami, vo vnútri štátu pozemky majú svoje hranice. Z dejín poznáme úlohu hraníc, stačí, keď si spomenieme na Limes Romanum, na čínsky múr alebo železnú oponu.

Všimnime si rôznosť a rozsah kontextov, v ktorých termín hranica používame. Domnievam sa totiž, že práve tento fenomén je „preukázateľný" tak na rovine „predmetu", ako aj na rovine „subjektu". Okrem toho fenomén hranice je sám „amalgámom" subjektívneho a objektívneho už v dôsledku toho, že každá hranica, aby bola hranicou, musí byť nejako uznaná, zobratá na vedomie. Teda pojem hranice používame tak na „subjektívne", ako aj „objektívne" kontexty.

Myslím, že pojem hranice je tým pojmom, ktorý dokáže orientovať naše analýzy tak v rovine „konkrétna", ako aj v rovine „systému", „štruktúry", „hĺbkových konfigurácií". Významová nasýtenosť fenoménu hranica nám dovolí teoreticky vyjadriť povahu bytia človeka vo svete, ako aj „systémov", ktoré vytvára a ktoré určujú priestor jeho pôsobenia, a tak „premostiť" antropológiu so sociológiou, spojiť „objektívny" prístup so „subjektívnym".

Pojem „hranica“ používame prinajmenšom v troch významoch:

- Hranica ako línia oddeľujúca dve zóny, z ktorých je každá konštituovaná svojím vlastným vnútorným poriadkom.[1]
- Hranica ako explicitné obmedzenie.[2]
- Hranica ako limita: niečo, k čomu sa môžeme približovať, čo však nemôžeme „prekročiť“.[3]

Fenomén „hranice“ môžeme analyzovať podľa dvoch línií: podľa línie kvality a podľa línie relácie. Môžeme sa teda pýtať na to, čo hranica je, aký je jej status a môžeme sa pýtať na to, čo hranica vymedzuje, čo od seba oddeľuje. Podľa kvality hranica môže byť niečím daným alebo niečím stanoveným, konštruovaným. Spor o určenie povahy hranice sa vinie celými dejinami filozofie. V súčasnosti má podobu sporu medzi objektivizmom a konštruktivizmom.

Na naše účely je zaujímavejšia analýza fenoménu hranice podľa relácie. Podľa relácie môžem rozlíšiť tri hlavné línie, hlavné hranice, podľa ktorých sa orientujeme: Sú to rozlíšenia medzi DANÝM a VYTVORENÝM, REÁLNYM a FIKTÍVNYM a medzi MOŽNÝM a DOVOLENÝM. Kultúry môžeme definovať ako špecifické konfigurácie určení hraníc: tak podľa kvality, ako aj podľa relácie. Osobitosť každej kultúry a každého obdobia je určená tým, ako sa v nich stanovuje ontologický status hranice a ako sa určuje vzťah medzi reálnym a fiktívnym, medzi daným a vytvoreným, medzi prirodzeným a umelým a medzi možným a dovoleným. Pokiaľ ide o status hraníc, tak vo vývoji zreteľne vidíme posun od ontologického ku kulturologickému chápaniu hranice. Alebo v terminológii sporu o univerzálie o posun od realizmu k nominalizmu. Pre realistickú líniu Platón – Aristoteles hranice sú „vo veciach“ samých, pre nominalistické myslenie hranice sú predovšetkým „v mysli“. Podľa Platóna a Aristotela poriadok hľadáme a “objavujeme“ v bytí ako takom. David Hume je presvedčený, že poriadok sa vytvára v médiu zvyku. Immanuel Kant zasa dokazuje, že poriadok vytvárame na

[1] Hranice medzi štátmi, medzi fajčiarskou a nefajčiarskou zónou.

[2] Zákony sú hranicami v tomto zmysle: v obci povolená rýchlosť 50 km za hodinu, na diaľnici je to 130 km.

[3] Keď hovoríme o ľudských možnostiach v športe, máme na mysli obyčajne túto predstavu hranice. Športovec je schopný stupňovať svoj výkon, toto stupňovanie má však isté hranice. K nim sa môže približovať, nemôže ich však prekonať, i keď ich nikdy presne nedokážeme lokalizovať. V tomto zmysle hovoríme o hraniciach poznania.

základe pravidiel, podľa ktorých funguje naša myseľ. Pre novoveké sociálne myslenie je charakteristické, že poriadok chápe ako výsledok interakcie neurčitého množstva jednotlivcov. V tomto sa zhoduje T. Hobbes s G. W. F. Hegelom.

Po Descartovi a Kantovi musíme uznať, že súčasťou otázky statusu „hraníc" je aj otázka toho, že hranice musíme brať na vedomie. Fenomén pravdy je situovaný práve do priestoru, ktorý vytvárame tým, že „niečo berieme na vedomie".

Dané – vytvorené

Pre vývoj západnej kultúry je charakteristický neustále sa zosilňujúci tlak na „dané", jeho „zatláčanie". Tu sa znovu odvolám na Henriho Atlana, ktorý analyzuje, ako je „dané" zatláčané v oblasti biologických vied: „Spôsobuje to okrem iného aj skutočnosť, že biológia teraz prvýkrát dokáže vytvárať artefakty. Umelé objekty, rôzne prístroje a syntetické produkty kedysi mohli vyrábať len chémia a fyzika. Biológia bola v prvom rade vedou pozorovania. Dnes je z nej biotechnológia, pretože môže vyrábať umelé živé objekty." ([1], 104) Môžeme rozlišovať vytvorené vo vzťahu k prírode a vytvorené vo vzťahu k spoločnosti. Zatláčanie prírodného umelým je v spoločnosti dopĺňané umelou produkciou „prírodného". Ako výsledok nášho tlaku na „dané" sa mení aj naša koncepcia prírody.

Príroda doteraz, pokiaľ sme ju považovali za niečo „dané", ako niečo, čo je tu „samo od seba", vystupovala v troch podobách: ako kozmos, ako zdroj energií a surovín a ako predmet estetického hodnotenia. V druhej polovici 20. storočia sa trend začína obracať, rastie uvedomenie si toho, že v "zatláčaní" daného, v "boji" s prírodou nemôžeme ísť príliš ďaleko. Témou sa stáva trvalo udržateľný rozvoj. Riešenie ekonomických a politických problémov musíme koordinovať s našimi nárokmi na životné prostredie. Vieme, že nesmieme ničiť prírodné podmienky svojej vlastnej existencie. Súčasné možnosti našich vzťahov k prírodným podmienkam však možno interpretovať aj ináč, ako postupné zjemňovanie našich techník boja s prírodou.

„Dané" je stále viac zatláčané aj na rovine bytia spoločnosti. Vlastne ani jedna forma spoločenskosti dnes nie je tu „sama od seba", je výtvorom, musí byť udržiavaná vedomím. To však platí o každom spoločenskom útvare: osobitne o modernom štáte.

Reálne – fiktívne

Nie racionalita, ale predstavivosť je určujúcou ľudskou schopnosťou. Svoju faktickosť pretvárame pod tlakom predstáv. Práve preto, že človek, či už máme na mysli jednotlivca alebo kolektívy, je bytosťou predstavivosti, tak ľudské dejiny sú diferencované. Fridrich Nietzsche sa v *Radostnej vede* vyjadril, že „iste je dôležité poznať motívy, podľa ktorých ľudstvo doteraz skutočne konalo: avšak viera v tie alebo oné motívy, teda to, čo si ľudstvo dodnes ako vlastné pohnútky svojho konania podsúvalo a navrávalo je pre poznávajúceho niečím ešte podstatnejším. Vnútorné šťastie alebo utrpenie ľudí záviselo totiž na viere v tie alebo oné motívy, – a nie na tom, čo bolo motívom skutočným! Skutočné motívy sú zaujímavé až na druhom mieste". ([5], 66) Je to mimoriadne produktívny postreh. Pokiaľ ide o reálne hybné sily nášho konania, človek je vlastne nudná, stereotypná bytosť. Hlad, potreba bezpečia, sex, možno potreba spásy alebo zmyslu, ako to už nazveme – vždy sa reálne motívy nášho konania pohybujú v tomto rámci. Nuda však končí, keď sa začneme pýtať na „predstavované" motívy. Tam sa zrazu dostaneme do sveta pestrosti, nepredvídateľnosti. Dostaneme sa do sveta dejín, do sveta ľudskej kultúry.

Dlhé dejinné obdobia sa aj svet konštituovaný našou predstavivosťou javil ako svet „daného". Náboženstvá, systémy legitimity, svet umenia – to všetko vystupovalo voči jednotlivcovi ako niečo „dané". Dnes však už vieme, alebo aspoň sa domnievame, že vieme, ako vznikajú a ako sa formujú náboženstvá, ideológie, verejné mienky. Aj v oblasti duchovnej produkcie máme k dispozícii syntetické produkty: umelé náboženstvá, umelé systémy legitimity, technicky reprodukovateľné umenie. Z duchovnej produkcie mizne aura. Priemysel vedomia, ako tento typ produkcie kedysi nazval T. W. Adorno, sa stal mimoriadne sofistikovaným a zmenil podmienky nášho života aspoň tak radikálne ako kedysi priemyselná revolúcia.

Možné – dovolené

Spoločenský život vždy predpokladá vedomie rozdielu medzi faktickosťou života a normou, medzi možným (technicky možným) a dovoleným. Morálka, právo, politika sa pohybujú v tomto rozdiele. V tradičnej spoločnosti je nárok normy na platnosť udržiavaný zvykmi, spontánne sa tvoriacimi sieťami. V komplexných spoločnostiach sa vytvárajú špecifické inštitúcie, ktoré udržujú a strážia rozdiel medzi možným a dovoleným.

Takéto pedagogické úlohy brala na seba len cirkev, veď kresťanstvo sa zakladá na presvedčení, že je zásadný rozdiel medzi tým, aký človek je a aký by „mal byť" a celá jej činnosť je zameraná na to, aby pomáhala jednotlivcovi čo najviac sa priblížiť k tomu, aký „má byť", teda prekonať svoju hriešnosť. Úlohu hlavného vychovávateľa na začiatku novoveku od cirkvi preberá štát. Novoveký štát kladie na občana „nároky", chce od neho, aby hovoril spisovne, aby si osvojil isté civilizačné zručnosti, súčasťou ktorých je špecifický spôsob disciplinovanosti, ktorý sa prejavuje vo vzťahu k nariadeniam štátu a k nárokom na výkonnosť v práci. Civilizovanie predpokladá stále vedomie rozdielu medzi fakticitou a normou. Norma však už nie je udržiavaná spontánne vytvorenými sieťami, ale špeciálnymi inštitúciami, ako je škola, armáda, štátne úrady. Každá z týchto inštitúcií má svoje kompetencie a okrem priamych funkcií realizuje aj nepriame: armáda tu nie je len na to, aby bránila spoločnosť a štát proti vonkajšiemu nepriateľovi, ale aj na to, aby ponúkala a vlastne aj vnucovala spoločnosti istý spôsob disciplinovanosti, istú predstavu o "poriadku". Podobne fungujú aj ekonomické inštitúcie: továreň, obchod, úrad. Ich spoločenská funkcia sa nevyčerpáva len priamym úžitkom, ale aj tým, že udržujú istý typ človeka, istý typ mentality. Človek musí stabilizovať, sieťovať svoje neustále sa rozširujúce akčné pole normami. Robí to prostredníctvom určovania rôznych tabu, morálnych konvencií, zákonov.

Mytológia, náboženstvo, svetská morálka, právo ako nástroj regulácie správania sa a konania ľudí, to všetko sú len rôzne podoby určovania vzťahu medzi možným a dovoleným.

Aj vzťah medzi možným a dovoleným sa dnes rozkýval: zvnútornenia obmedzení, procesy, v ktorých sa príkazy „zvonku" transformujú na náš vnútorný zákon, teda sa javia ako prirodzené, už dnes akoby neprebiehali.

REKAPITULÁCIA

Vymedzili sme tri hlavné „hranice", ktoré vymedzujú priestor ľudského bytia. Bytie kultúr je dané konfiguráciou hraníc medzi „daným" a „vytvoreným", „reálnym" a „fiktívnym" a medzi „možným" a „dovoleným". Jednou z charakteristík súčasnosti je „posun, rozmazanie hraníc", podľa ktorých sa jednotlivec tradične orientoval. O charaktere súčasnosti sa dozvedáme deskripciou toho, čo sa deje na hranici medzi „prírodou – spoločnosťou", „daným" – „vytvoreným", „možným" – „dovoleným", „reálnym" – „fiktívnym". Hranice, o ktorých sme hovorili, sa posúvajú a to jedným smerom: stále menšiu váhu má „príroda" a väčšiu „spoločnosť", „vytvorené" sa stáva

silnejším ako „dané“, zmenšuje sa rozdiel medzi možným a dovoleným, stále neurčitejšia je hranica medzi reálnym a fiktívnym. Prebieha proces „posunu“ hranice, jej zmazávania a redefinície.

Nech už spor o status hranice vyriešime akokoľvek, teda, či sa priklo-níme na stranu realizmu a vyjdeme z toho, že hranice sú „vo veciach“, alebo sa prikloníme ku konštruktivizmu a uznáme, že hranice sú primárne „v našej mysli“, presnejšie „v mysli kultúry, v ktorej žijeme“, tak hranica musí byť najprv „myslená“ a až potom môže byť reálna. Najprv musí byť v „mysli“ a až potom môže byť „vo veciach“, aj keď de facto to môže byť naopak: hranica je niečo „vo veciach“ a až potom je v „mysli“.

Keď uznáme, že hranica musí byť najprv „v mysli“, čiže naozaj reálna je až uznaná hranica, tak musíme povedať niečo aj o tom, ako sú hranice udržiavané, ako sú strážené.

Teraz máme do činenia s dvojitým procesom: rozkývali sa hranice a zároveň sa oslabila autorita ich strážcov alebo kodifikátorov: cirkví, štátu, „spoločnosti“ ako takej . Strážcom stanovených hraníc je spoločenstvo: pre-to pre jednotlivca hranice vystupujú ako niečo dané, čo musí rešpektovať, s čím sa nedá hýbať, čomu sa musí podriadiť. Hlavným médiom, v ktorom boli tieto hranice v západnom novoveku stanovované, bol štát. Ten koncen-troval v sebe nielen monopol legitímneho násilia, ale aj monopol interpretácií a definícií ľudskej situácie.

Všetci poznáme Hegelovu tézu o dejinnosti ducha. Vlastne táto téza rozhodujúcim spôsobom určuje horizont, v ktorom sa pohybujeme. Filozo-fia je dcérou času, dcérou istej doby, prielom do bezčasovosti je nemožný. Čas, dejiny rámcujú naše otázky o povahe bytia, dvojnásobne to platí o otázkach, ktoré smerujú k charakteru doby, v ktorej žijeme. Sami v dejinách sa pýtame na povahu doby, v ktorej žijeme. Precízne to vyjadril G. W. F. Hegel v úvodnej úvahe k svojim prednáškam o dejinách filozofie: „... filozofia je celkom totožná so svojou dobou. Hoci filozofia nestojí nad svo-jou dobou svojim obsahom, stojí nad ňou svojou formou, lebo ako vedenie a myslenie toho, čo je podstatným duchom jej doby, ho robí svojim predme-tom.“ ([4], 81)

Teda jednou z najdôležitejších úloh filozofie je aj úsilie o postihnutie charakteru súčasnosti, a pretože akoby so samozrejmosťou počítame, že to s dobou, v ktorej žijeme nie je všetko v poriadku, môžeme povedať, že filo-zofii ide o vypracovanie diagnózy doby.

Žijeme v dobe pýtajúcej sa na predpoklady svojej existencie, v dobe, v ktorej už nič nie je „samozrejmé“. Niet samozrejmostí, ktoré by boli ako samozrejmosti prijímané všetkými. Stále zreteľnejšie si uvedomujeme, že to, čo sme považovali za „samozrejmé“, si svoj status samozrejmosti udržuje len v určitej kultúre, v istom prostredí. Nie je teda „objektívnou“ veličinou, ale je spoločensky „konštruované“, niekedy dokonca len konvenciou. Filozofické myslenie súčasnosti je pokusom orientovať sa v neurčitosti, v ktorej žijeme. Preto preverujeme „nosnosť“ prvkov, z ktorých pozostáva naša kultúra. Veď tým, že sa „stratili“ samozrejmosti, nevedie k tomu, že všetky „pravdy“ sa dostali na rovnakú úroveň. Presvedčenie o hodnote argumentatívneho myslenie zostáva centrálnym motívom našej kultúry. Zmenili, znejasnili sa však rámce, v ktorých dnes hľadáme a preverujeme naše pravdy.

Literatúra

[1] ATLAN, H.: Žiť a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty. In: Karul, R. – Muránsky, M. – Vydrová, J. (eds.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava : Filozofický ústav SAV 2008.
[2] BACHTIN, M. M.: *Román jako dialog*. Praha : Odeon 1980.
[3] FILKORN, V.: *Povaha súčasnej vedy*. Bratislava : Veda 1998.
[4] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Praha : NČAV 1961.
[5] NIETZSCHE, F: *Radostná věda*. Praha : Edice Orientace 1992.
[6] ROUSSEAU, J.-J.: O *spoločenskej zmluve*. Bratislava : Kalligram 2010.
[7] TILLICH, P.: *Auf der Grenze*. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk 1962.
[8] TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Biotechnológie a človek: medzi realitou a fikciou. In: Karul, R. – Muránsky, M. – Vydrová, J. (eds.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava : Filozofický ústav SAV 2008.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/0035/09.

prof. PhDr. František Novosád, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: filonovo@savba.sk

Koncepty rodovej identity v súčasnej feministickej diskusii

Zuzana Kiczková

The concepts of gender indentity in contemporary feminist debate
The aim of the author is to give the basic characteristic of three historical concepts: humanistic feminism, feminism of gender difference and poststructurralistic feminism. The problem of gender identity is tematised in a fundamentally different way in the framework of each of characterised conceps. In describing these concepts the author rests on the position of their main representatives, that is Simone de Beauvoir, Luce Irigaray and Judith Butler.

Úvod

Problém identity a diferencie v podobe rodovej identity a rodovej diferencie sa vinie ako červená niť celým dynamicky prebiehajúcim feministickým diskurzom. Feministické teórie sa zvyknú rozdeľovať do niekoľkých „vĺn" podľa toho, v ktorom období vznikli a kedy mali najväčší vplyv. Nebudem sledovať túto časovú os, ale sústredím sa na charakteristiku troch základných paradigiem, a to aj preto, že v súčasnosti možno pozorovať súbežnú existenciu rôznych prúdov a značnú diverzitu feministických koncepcií. Istú nadväznosť a vzájomné ovplyvňovanie sa si budem všímať hlavne vtedy, keď sa jednotlivé paradigmy potrebovali kriticky vyrovnať s inými konceptmi. Predstavím tri typy možných pohľadov na rodovú identitu: **humanistický feminizmus, feminizmus rodovej diferencie a poštrukturalistický feminizmus.** V rámci každého z nich sa problém rodovej identity uchopuje a tematizuje zásadne iným spôsobom. Pri ich charakterizovaní budem vychádzať z ideálno-typickej mapy feministických diskusií 80. a 90. rokov, tak ako ju navrhol Pavel Barša.[1] Jeho charakteristiku doplním a prehĺbim názormi popredných feministických teoretičiek. Simone de Beauvoir je predstaviteľkou humanistického feminizmu, Luce Irigaray reprezentuje argumentačné postupy a kritické výhrady z pozície teórie rodovej diferencie a Judith Butler je najznámejšou (a aj najslávnejšou) predstaviteľkou feministických poštrukturalistických teórií.

[1] Svoju knihu *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem* štrukturoval na základe troch antropologických alternatív feminizmu: humanistického, diferenčného a poštrukturalistického, ktoré ako typologické koncepty dáva do vzájomného kontrastu. ([2], 16)

Otázky rodovej identity tvoria centrálnu problematiku nového ženského hnutia, ktoré vznikalo na konci 60. rokov a v 70. rokoch, ako aj akademického rodového výskumu. V tomto období sa vyprofilovali dve fázy: prvá, ktorá akcentovala viac **rovnosť** a požiadavky rovnosti sa v nadväznosti na Beauvoir vzťahovali skôr k "univerzálnej ľudskej identite", kým druhá sa sústredila na **inakosť,** v zmysle hľadania „ženskej identity" ako rodovo partikulárnej. Všeobecne sa dá povedať, že kým v teórii moderny sa identita chápe skôr pozitívne, v postmoderne (resp. poštrukturalizme) sa dostáva pod paľbu kritiky. V poštrukturalistických teóriách sa viac používa pojem subjektu[1] a subjektivity, pričom sa zdôrazňuje premenlivá, rozporuplná a čiastočne nevedomá povaha subjektu, ktorý je historicky konštruovaný a situovaný v diskurzoch. Čoraz problematickejšie vymedzenie identity súvisí aj s diskusiami o moci a násilí. Zmenami však prechádza aj samotné chápanie moci. Na moci sa nezdôrazňuje len jej utláčateľský rozmer voči uskutočňovaniu slobody, ale aj to, že je prítomná všade, prestupuje celou sociálnou štruktúrou a diskurzívnymi praktikami. Prehodnocuje sa stotožňovanie moci s politickým panstvom a pochopenie slobody ako neprítomnosti moci.

Humanistický feminizmus vychádza z univerzálnej ľudskej identity, ktorou disponujú všetky ľudské bytosti, pričom rozdiely medzi pohlaviami sa nepovažujú za podstatné. Ľudské bytosti sa vyznačujú dvomi podstatnými znakmi: schopnosťou racionálnej voľby a univerzálnymi ľudskými záujmami, ktoré sú v zásade pre všetkých ľudí rovnaké. Barša píše: „*Humanistický feminizmus* sa dožaduje uznania, že jednotlivé ženy sú schopné zaujať postoj racionálnej morálnej osoby v rovnakej miere ako muži, a preto majú sociálne a politické inštitúcie na ne uplatňovať rovnaké pravidlá". ([2], 19)

Feminizmus diferencie „zdôrazňuje voči požiadavke individuálnej rovnosti ideu rovnosti kolektívnej – jeho ideálom je vzájomné politické a morálne vyrovnanie žien a mužov a žien ako dvoch skupín". ([2], 19) Pre tento typ uvažovania o "ženskej identite" je charakteristické isté „zapustenie do telesného", resp. „vtelenie", teda „chápanie morálnej osoby sa nemôže abstrahovať od jeho mužského či jej ženského ‚vtelenia'„. ([2], 17)

Poštrukturalistický feminizmus „v kontraste k svojim dvom rivalom mení samotnú povahu emancipácie: nejde mu už o oslobodenie individuálneho *človeka,* ani o oslobodenie *ženy* ako skupinovej identity, ale

[1] Pri treťom type feminizmu – poštrukturalistickom – budem často požívať pojem subjektu, čo neznamená prechod k inej problematike.

o emancipáciu zo samotných patriarchálnych kategórií ‚človek' a ‚žena'. ... Kým cieľom prvých dvoch smerov je *uznanie* a *uskutočnenie* univerzálnej ľudskej či partikulárnej ženskej identity, poštrukturalistky prenášajú ťažisko politiky na *dekonštrukciu* a *premeny* týchto (a všetkých ostatných) identít". ([2], 19) Tieto feministky nevychádzajú z chápania identity ako „netelesného a abstraktného rozumu" (čo je východiskom liberálnych humanistiek), resp. z univerzálnej podstaty človeka, ale ani „z telesne a psychologicky konkrétneho ženstva", teda žien ako nositeliek skupinovej rodovej identity, lebo v tomto treťom koncepte „je subjekt utkaný zo siete premenlivých, mocensky a diskurzívne utváraných vzťahov. Nemá fixný stred ani v duchu či duši, ani v prírode či tele". ([2], 18) Identita, či už v podobe individuálnych alebo kolektívnych subjektov, je výtvorom, konštrukciou rôznych diskurzov, ktoré vládnu v spoločnosti a sú prestúpené mocou. Zopakujme ešte raz: poštrukturalistický feminizmus sa usiluje o dekonštrukciu tak univerzálnej ľudskej, ako aj partikulárnej ženskej identity, o "oslobodenie" od kategórií ‚človek' a ‚žena'.

1. Humanistický feminizmus

Humanistický feminizmus (alebo egalitársky orientovaný feminizmus), ktorý sa zasadzoval a zasadzuje za emancipáciu žien pod heslom rovnosti, opiera svoju argumentáciu o základné východisko: „Muži i ženy majú rovnakú druhovú prirodzenosť, a preto im majú byť zaručené rovnaké práva a príležitosti. ... Spoločným antropologickým menovateľom mužov a žien je rozum a slobodná vôľa." ([2], 257) V rámci humanistického konceptu sa predpokladá, že človek sa socializuje v spoločenských štruktúrach, ktoré majú rodovú dimenziu. Človek na základe racionality a slobodnej vôle môže prekonávať objektívne existujúce prekážky a stávať sa nezávislým, a teda autonómnym subjektom. Odhaliť skutočnú, „pravú" identitu je možné vďaka tomu, že jedinec (osoba) sa v tejto historicky a kultúrne sformovanej paradigme chápe ako slobodné, autonómne a racionálne „Ja", ktoré je oddelené od sveta a ktoré je schopné tento svet poznávať a transcendovať. Nezávislosť „Ja" je založená na subjektovo − objektovom vzťahu.

Predstaviteľky egalitárskeho feminizmu upozorňujú na to, že základné pojmy pre moderný štát „rovnosť" a "sloboda" sa už v období osvietenstva vzťahovali iba na mužov – občanov a kritizujú, že človekom je vlastne muž. Požadujú, aby aj ženy boli chápané ako racionálne bytosti, autonómne indi-

víduá (nevyzdvihovala sa len ich príslušnosť k pohlaviu) a bola im priznaná schopnosť či možnosť transcendencie. Ak sa to tak reálne nedeje, má na tom svoj podiel aj dominantne fungujúci teoretický koncept. Preto je oprávnená ich požiadavka, aby žena bola chápaná ako človek.

Simone de Beauvoir

Dielo Simone de Beauvoir je výzvou k tomu, aby aj žena mala prístup k "ľudským" podmienkam a aby sa stala subjektom. Túto možnosť zdôvodňuje využívaním Hegelovej argumentácie. Zdôrazňuje, že „bytie pohlavia" sa „stáva" a je skôr reakciou na „situáciu" než niečím „nehybne fixovaným."

Dajme slovo filozofke a spisovateľke, ktorá patrí k najpopulárnejším a najznámejším osobnostiam moderného ženského hnutia. Zaraďuje sa medzi stúpenkyne humanistického feminizmu. Beauvoir píše: „Ľudstvo je muž a muž určuje ženu nie samu osebe, ale vo vzťahu k nemu, nepovažuje ju za autonómnu bytosť. ... O mužovi sa uvažuje bez ženy. O nej sa neuvažuje bez muža. ... Žena sa určuje a diferencuje svojím vzťahom k mužovi, a nie muž vzťahom k žene; žena je nepodstatná proti podstatnému. On je Subjekt, on je Absolútno. Ona je to Druhé." ([3], 10)

„Muž nikdy nezačne tým, že sa vyhlási za jednotlivca určitého pohlavia, to, že je muž, je samozrejmé." ([3], 9) Je samozrejmé, že ON je indivíduom (jednotlivé) a zároveň aj mužom (zvláštne) a človekom (všeobecné). Byť mužom znamená byť človekom a byť človekom znamená byť mužom. Stotožnením sa so „všeobecným", resp. jeho „obsadenie", to znamená disponovať normou, základným vzťažným bodom. Iné sa určuje vzhľadom na tento bod. Dôležité je však to, ako sa Iné určuje a aký charakter má vzťah medzi Jedným a Iným. Beauvoir píše: „Vzťah dvoch pohlaví nie je vzťah dvoch pólov: muž predstavuje zároveň klad aj neutrum. ... Žena vystupuje ako zápor, takže každé určenie znamená obmedzenie bez reciprocity." ([3], 9)

Už názov knihy naznačuje zásadnú asymetriu, ktorá charakterizuje vzťah rodov. Beauvoir píše o tom, že Druhé sa vymedzuje negáciou, ako zápor: ne-podstatné k podstatnému. Takéto Druhé je určené, ale ono neurčuje, ich vzťah teda nemá charakter reciprocity a je asymetrický. Táto zásadná argumentácia upozorňuje na ešte jeden aspekt asymetrického a nerecipročného vzťahu medzi pohlaviami, je ním vzťahovanie sa k sebe. Kým Jedno (pohlavie) sa vzťahuje k sebe samému a definuje samo seba, pre Druhé to neplatí.

„Jedno samo seba pokladá za Jedno. Druhé sa samo nedefinuje, ako Druhé ho definuje Jedno: je definované ako Druhé preto, že Jedno samo

seba pokladá za Jedno.“ ([3], 12) Tým, že žena je určovaná mužom, neurčuje samu seba a je niečím len vo vzťahu k nemu, nepovažuje sa za autonómnu bytosť, nie je subjektom, nie je podstatná.

Beauvoir používa pojmy, ktoré pochádzajú zo slovníka G. W. F. Hegela, najvplyvnejšieho filozofa identity 19. storočia. Rozhodla sa aplikovať jeho kategoriálny aparát na filozofické uchopenie rozdielnosti pohlaví, povahy vzťahov medzi nimi a konštrukcie ženskosti. Hegel navrhol myšlienkový systém, v ktorom sa identita utvára, má svoj počiatok aj zavŕšenie. Človek je na rozdiel od prírody a zvierat predovšetkým preto človekom, lebo je schopný uchopiť svoju identitu ako vedomie seba samého. Proces sebauvedomovania si však vyžaduje konfrontáciu seba s iným. Subjekt musí nájsť svoju identitu prostredníctvom diferenciácie od iného. Na individuálnej rovine opisuje Hegel tento proces ako boj dvoch „sebavedomí“. K uvedeným dvom charakteristikám – racionalite a slobodnej vôli – treba pridať ešte ďalšiu, ktorou je autonómia.

Pozitívnym dôsledkom takéhoto spôsobu uvažovania bolo, že v neskoršej feministickej diskusii sa začalo rozlišovať medzi kategóriou pohlavie (sex), označujúcou biologickú stránku, a určenie mužov a žien kategóriou rod (gender) ako sociálne utváranou, ku ktorej sa viažu očakávané sociálne roly a rodové stereotypy, pričom rod sa reprodukuje procesom sociálneho učenia. Historicky sa mení a má rôzne podoby v jednotlivých kultúrach a vzniká v kontexte určitej sociálnej, kultúrnej a ekonomickej štruktúry. Vymedzuje odlišné postavenie žien a mužov v sociálnych mocenských vzťahoch. Takémuto chápaniu, ktoré bolo zamerané predovšetkým proti biologickému determinizmu, pripravila Simone de Beauvoire teoreticky zdôvodnené východisko. Vo veľmi komprimovanej forme ho nájdeme v jej slávnej vete: „Ženou sa nik nenarodí: stáva sa ňou.“ ([4], 5) doplnenej ďalším, priam plagátovým heslom „biológia nie je osudom“. Jednoducho: ženami sa stávame v konkrétnej kultúre a spoločnosti v procese socializácie. Stať sa sebou je projekt, nie naplnenie prírody.

Hlbokú nedôveru, ktorú Beauvoir prechováva k prírode/prirodzenosti, zdôvodňuje tým, že príroda/prirodzenosť vždy slúžila ako zámienka na vylúčenie žien z kultúry. Jej teória je antiesencialistická v tom zmysle, že biológiu nevníma ako osud, resp. hovorí, že biologické predpoklady nie sú nevyhnutným osudom, pretože definícia človeka hovorí, že nie je žiadnou danou bytosťou, ale tým, čo sám zo seba urobí, čím sa stane. Filozofka relativizuje nevyhnutnosť a fatálnosť biologických základov. Pou-

kazuje na neudržateľnosť tých koncepcií, v ktorých sa tvrdí, že tradované rodové roly a normy sú zakotvené v biologickom rozdiele medzi mužom a ženou, a preto sú nemenné. Tak sa napríklad zdôvodňuje, že vraj starostlivosť žien o iných alebo materská rola vyplýva zo samotnej „prirodzenosti ženy". Normy ako isté očakávania a povinnosti sa zdôvodňujú poukazovaním na nejaké prirodzené danosti, s ktorými sa v podstate nedá nič robiť, nedajú sa zmeniť. Beauvoir kritizuje takéto vysvetľovanie, hoci ešte ona sama nepoužíva pojmový pár „*sex/gender*", aby ním aj terminologicky postihla rozlíšenie medzi „biologickým rodom" t. j. pohlavím a "sociálnym rodom". Zároveň dala impulz pre ďalšie feministické výskumy, ktoré priniesli nové poznatky o historickosti predstáv o rozdieloch, teda toho, že v rôznych dobách a v rozdielnych kultúrach sa telesným rozdielom medzi rodmi priraďovali vždy iné ideálno-typické konštrukcie. Vo feministickom výskume sa dlhšiu dobu venuje pozornosť kľúčovému pojmu „*rod*". Vysvetľuje sa dvojznačnosť výrazov používaných v každodennom jazyku: kým slová „mužské/ženské" sa na jednej strane vzťahujú na telesné rozdiely, na druhej strane označujú symbolické resp. sociálne konštrukcie, napríklad rozdielne obrazy rolí, výstižne konštatuje H. Nagl-Docekal.

Podľa Beauvoir, ženy majú takú istú hodnotu ako muži, a preto požaduje status rovnosti pre obidve pohlavia. Ženám sa uprela schopnosť rozvinúť transcendenciu, boli odsúdené na imanenciu, keď im bol odmietnutý status autonómneho subjektu, slobodnej ľudskej bytosti. Ženy si majú vydobyť status subjektu, a tým uskutočniť ľudskosť v zmysle slobody a transcendencie. V tom spočíva morálne konanie žien. „Vždy, keď transcendencia upadne do imanencie, je to degradácia existencie na akési ‚bytie osebe', slobody na faktickosť. Tento pád, ak ho subjekt pripustí, je morálnou chybou; ak mu je nanútený, nadobúda formu ujmy a útlaku; v oboch prípadoch je absolútnym zlom." ([3], 23) Východisko z nerovnosti sa zakladá na téze: „Fakt byť ľudskou bytosťou je oveľa dôležitejší ako všetky osobitosti, ktoré ľudské bytosti rozlišujú." ([4], 469)

Knihou *Druhé pohlavie* Beauvoir bojuje proti rôznym formám útlaku. Zároveň sa však obracia na ženy ako tie, ktoré sú tiež zodpovedné za svoj pretrvávajúci stav Druhých a za vlastnú zhovievavosť k ľahkému stavu neautentickosti. Žena ako každý iný subjekt sa musí usilovať o svoju transcendenciu a svoju slobodu má uskutočňovať prekračovaním sociálnych a biologických určení. Beauvoir vyzýva ženy, aby sa usilovali o transcendenciu, aby prekonávali imanenciu svojho vlastného tela, aby nechápali a neakceptovali rodovo špecifickú deľbu ako prirodzenú skutočnosť,

nedali sa nasilu vohnať do pasívnych rolí a aby sa odmytologizovala materská rola a materinský inštinkt. Sama odmietla definovať ženu na základe materstva. Neskôr iná autorka sumarizuje tieto myšlienky nasledujúco: „Nie je to ženská biológia, ktorá stavia prekážky pre ženskú transcendenciu, ale oveľa viac to, čo muži za tichého súhlasu žien urobili zo ženskej biológie." ([26], 24) To nie je všetko. Potrebný je nielen krok zo strany žien – byť aktívnymi a realizovať autonómiu a subjektivitu −, ale aj hlboké zmeny spoločenskej štruktúry. Nejde len o individuálne zmeny v živote žien, ale aj o štrukturálnu zmenu patriarchálnej spoločnosti, oboje treba zmeniť, aby sa ženy mohli vymaniť z väzenia imanencie.

V neskoršom období sa Beauvoir vyčíta, že vraj podceňovala rozdielnosť oboch pohlaví, popierala existenciu ženskej identity, hlásala abstraktný univerzálny ideál, ktorý bol vraj v skutočnosti len maskou mužského ideálu a uviazla v androcentrizme. (Pozri ([1])

Predbežne môžeme identifikovať tri základné piliere humanistického feminizmu. Je to:

1. koncept racionálneho a autonómneho subjektu
2. myšlienkový model dualizmu
3. idea transcendencie

Barša v tejto súvislosti píše, že humanistický feminizmus preberá „dualistický model moderného racionalizmu, ktorý oddeľuje myseľ od hmoty, racionálne Ja od empirických tiel. Subjekt sa chápe ako odtelesnená entita, schopná svojím rozumom prekračovať svoje sociálne a biologické určenia vrátane pohlavia". ([2], 257) Spomenuté prekračovanie znamená, že rozum, resp. racionálna myseľ nie je podmienená ani pohlavím, ani rodom.[1] „Pre človeka ako osobu vraj (podľa názoru tých feministiek, ktoré požiadavku rovnosti pohlaví zakladajú na predpokladanej fundamentálnej rovnakosti mužov a žien) nie je podstatné, či je mužom alebo ženou." ([26], 21)

Podľa Lloyd „idea rodu ako prekračujúceho pohlavné rozdiely je, samozrejme, modernou ideou. Svoje korene však má zapustené v tradičnej filozofii, ktorá vyzdvihovala ideu mysle alebo vedomia transcendujúceho telo; ideu ľudskej prirodzenosti trancendujúcej animalitu; alebo ideu autonómnej vôle prekračujúcej pasivitu prírody. ... Rod transcenduje pohlavie". ([26], 21) V tejto „šnúre" transcendovania môžeme pokračovať, resp. neostať len pri tom, že „rod transcenduje pohlavie", ale aj tvrdiť, že „človek ako osoba transcenduje samotný rod". ([26], 21) S poslednou tézou sa spúšťa

[1] Je to niečo na spôsob bezpohlavnej duše, ako o tom píše Platón. (Pozri ([26], 21)

diskusia o "vymazaní" ženskosti, resp. rozpúšťaní ženského rodu do rodovo neutrálnych noriem, pričom často v skutočnosti dochádza k prispôsobovaniu sa žien androcentrickej perspektíve.

Niektoré feministky identifikovali ‚tréning v mužskosti' „v spôsobe, akým ženy získavajú vstup do inštitúcií a profesií štruktúrovaných mužským spôsobom. Tento moment možno jasne vyjadriť prostredníctvom rozlíšenia pohlavia a rodu: prítomnosť ženského pohlavia neznamená prítomnosť ženského rodu". ([26], 21)

V priebehu diskusií sa ukázal zložitejší problém – ako chápať rovnosť. Idea rovnosti zohráva dôležitú úlohu vtedy, keď sa formuluje jeden z cieľov feminizmu: vytvoriť priestor, ktorý by bol naozaj spoločný a rovnoprávny pre mužov i ženy. Rovnosť má byť chápaná ako rovnosť práv, nie ako nivelizácia identít. Ide o to, aby rovnosť vytvorila priestor pre „hru individuálnych a kolektívnych rozdielov", ktoré však nebudú vopred definované (pozri ([29]).

2. Feminizmus diferencie

Koncom 70. rokov, ale najmä v 80. rokoch 20. storočia sa vo feministickej teórii a v ženskom hnutí udiala zmena. „Vytiahlo sa na svetlo právo na odlišnosť". Kriticky sa prehodnocujú tézy, ktoré hájil humanisticky (egalitársky) orientovaný feminizmus, predovšetkým to, že vychádza z rodovo neutrálnej, univerzálnej identity, ktorá je spoločná mužom a ženám. Pripomeňme si myšlienku Beauvoir: „Fakt byť ľudskou bytosťou je oveľa dôležitejší ako všetky osobitosti, ktoré ľudské bytosti rozlišujú." ([4], 469) Stúpenkyne rodovej diferencie „namiesto spoločného antropologického menovateľa zdôrazňujú podstatnú odlišnosť mužov a žien a vyzdvihujú špecifickosť ženskej skúsenosti sveta". ([2], 257) Do popredia sa dostáva problém pozitívneho sebaurčenia žien alebo ich vlastnej autonómie. Autonómia v zmysle osamostatnenia, vymanenia sa zo všetkých etablovaných foriem a organizácií doterajšej politiky, ako aj osobného oslobodenia z panstva a nadvlády androcentrizmu. Je potrebné, aby ženy ako subjekty skúmania urobili predmetom bádania vlastné videnie sveta a reflektovali doteraz potlačované a zamlčované skúsenosti.

Ešte raz o emancipácii

Situácia, ktorá sa vo feministickej teórii v tomto období vykryštalizovala, si vynútila prehodnotenie vzťahu k emancipácii, presnejšie, ku koncep-

cii emancipácie, tak ako bola formulovaná v počiatkoch politického hnutia žien. Koncepcia emancipácie má, podľa Adriany Cavarero, svoje klady i nedostatky. Medzi pozitíva zaraďuje „historický podiel na oslobodení žien, hoci emancipácia nepriniesla skutočnú slobodu, umožnila mnohým ženám zúčastniť sa na platenej práci a na vzdelávaní". ([9], 60) Podľa nej sa ženy musia postarať o to, aby im výdobytky emancipácie neboli zobraté, lebo v dnešných zložitých a protirečivých časoch, plných neistoty a prudkých zvratov, treba dokonca opäť brániť práva, ktoré už vyzerali, že sú získané definitívne.

Keď Cavarero kriticky hodnotí koncepciu emancipácie, pridáva k nej atribút *nedôverčivá*. Myslí tým „kritické uvedomenie si homogenizačného podvodu emancipácie", ([9], 60) ktorá vychádzajúc z predpokladu rovnakosti, považuje za skutočnú rovnosť takú, ktorá nepripúšťa rozdiely, presnejšie, nepripúšťa rozdiel typu B k A, ale zostáva pri polaritnom type non-A k A. Tým „stiera akúkoľvek autonómnu signifikantnosť ženského pohlavia, potvrdzujúc tým centralitu a pomyselnú univerzalitu mužského modelu". ([9], 60) Podľa nej sa v teórii rodovej diferencie, na rozdiel od nivelizačných tendencií emancipačnej teórie rovnosti, „rešpektuje skutočnosť, že rody sú dva, že sú rozdielne a že sa musia oba na základe svojej parciality preložiť primeraným symbolickým poriadkom. To znamená, že ženský rod je jedným z dvoch, nie je teda ani podriadený mužskému (akýsi jeho poddruh), ani menejcenný, ktorý si vybojováva slobodu tým, že sa prispôsobuje druhému modelu, a tak sa v ňom anuluje. Ak sa hovorí o otázke rovnosti, myslí sa tým rovnosť, ktorá nielen zruší hierarchiu a diskrimináciu, no ktorá predovšetkým vezme do úvahy diferenciu, čiže rešpektuje špecifickosť oboch rodov. Takže vyhlásenie, že ženy sú rovnaké ako muži napriek tomu, že sú ženami, je podvod. A to predovšetkým preto, lebo falzifikuje dualitu ľudského druhu, a potom aj preto, lebo to nijako nefunguje v praxi: mužský symbolický poriadok si veľmi dobre uvedomuje, že ženy neprestávajú byť ženami, a preto ich vyobcúva do nižších vrstiev politického a ekonomického systému. Formálnej rovnosti nezodpovedá rovnosť faktická". ([9], 60)

Dá sa tomu rozumieť aj tak, že v koncepciách, ktoré zdôrazňujú podstatnú odlišnosť v identitách mužov a žien, sa tvrdí, že existujú dve pohlavia (dva rody), pričom jedno je neredukovateľné na druhé. Existuje špecifická ženská skúsenosť, ktorej treba dať priestor a uznávať ju ako plnohodnotnú. Filozofické východisko tvorí teória neredukovateľnej rodovej diferencie, podľa ktorej rozdiel medzi mužom a ženou je základom rozdielu v ľudskom

bytí, a preto sa ženské bytie nemôže mužskému bytiu ani podriadiť, ani prispôsobiť, jednoducho: človek, to sú dvaja. ([10]) Nemôže platiť ani v doterajších dejinách prevládajúci „poriadok rovnakého“, alebo „zákon jedného“, ktorý neguje neredukovateľnú rozdielnosť a vyzdvihuje princíp jedného.

P. Bourdieu dokonca tvrdí, že formálna rovnosť mužov a žien skôr zakrýva to, že ženy zaujímajú vždy tie menej výhodné pozície. „A preto, aby sme pochopili štatistický obraz rozdelenia moci a výsad medzi mužmi a ženami jeho vývoj v priebehu času, musíme brať do úvahy, že ženy majú bez ohľadu na svoje postavenie v sociálnom priestore spoločné to, že ich od mužov delí symbolický negatívny koeficient. Je totiž prekvapivé, ako sú sexuálne štruktúry v porovnaní so štruktúrami ekonomickými, spôsoby reprodukcie v porovnaní so spôsobmi produkcie, neobyčajne autonómne.“ ([6], 77)

Úlohou podľa neho je „rekonštruovať dejiny *historického procesu dehistorizácie, alebo* rekonštruovať proces, ktorým sa od tej doby, čo existujú muži a ženy, stále znovu utvárajú objektívne i subjektívne štruktúry mužskej nadvlády, takže mužský poriadok prechádza nepretržite z jedného storočia do druhého“. ([6], 76)

Zastavme sa ešte raz pri emancipácii a pozrime sa na to, ako vyzerá proces utvárania ženskej identity v spomínanej emancipačnej koncepcii. Referenčným bodom je v nej to, čo je paradigmaticky prijaté a všeobecne uznávané ako norma a tou je človek/muž[1], z ktorej sa odvodzuje iné, rozdielne na základe podobnosti k norme. Cieľom či ideálom je čo najviac sa priblížiť, napodobniť „originál“, resp. sa mu prispôsobiť. Takéto približovanie a napodobňovanie má charakter vyrovnávania sa, čo vlastne mlčky predpokladá hierarchickosť, vzťah vyššie-nižšie, presnejšie to, čo je nižšie sa má usilovať o “vy-rovnanie“, „po-zdvihnutie“, dosiahnutie určitej úrovne či výšky. Implicitným predpokladom je, že to, čo je iné, nižšie je v axiologic-

[1] „Hoci sú ľudské pohlavia (rody) dva“, píše Adriana Cavarero, „západná tradícia uznáva a všeobecne prijíma ako univerzálny jediný hodnotný subjekt a paradigmu – mužský rod. Takto Človek/Muž sa stáva predstaviteľom človeka ako takého, stavia symbolický poriadok na sebe ako centre a na svojej dominancii, a z toho dôvodu pokladá opačné pohlavie (ženu) za znak nedokonalosti, nekompletnosti a menejcennosti.“ ([9], 60)
Parciálne sa univerzalizuje napriek tomu, že je parciálnou časťou, teda polovica ľudstva si nárokuje na všeobecno a okupuje ho všetkými tými mocenskými prostriedkami, ktoré má k dispozícii.

kom aspekte aj menej (menej hodnotné, menej dokonalé, menej schopné, menej kompletné) jednoducho nedostatkové.

Pripomína to „poriadok rovnakého" a viaceré feministky sa odvolávajú práve na M. Foucalta a inšpirujú sa ním. „Poriadok rovnakého" sa utvára zavádzaním stále rovnakej miery preto, aby sa veci dali porovnať a sčítať. Miera ale nezodpovedá vlastnostiam vecí, ale princípu, ktorý má za úlohu usporadúvať. Procesom porovnávania sa získava vymedzenie toho, čo je identické a rozdielne sa určuje len ako odchýlka, teda ako ne-rovnaké od konštruovanej normy. V základe takto utváranej identity leží binárna schéma, ktorá je navyše aj hierarchická, a dichotomické členenie. Rozdielne, iné sa neutvára porovnávaním s inou mierou, ale sa vzťahuje k jednej, tej istej, rovnakej miere, pričom rozdielne reprezentuje „ne-prítomný znak". Iné, rozdielne je podľa takéhoto vymedzenia vždy ne-rovnaké a ne-dostatočné a v tomto zmysle nemá nič spoločné s plurálnou rozmanitosťou. V prísnom slova zmysle sa vlastne nejedná o rozdiely, ale o opakovanie rovnakého, len s opačným znamienkom. A preto pri takto konštruovanej ženskej identite ako inom, rozdielnom, vlastne Ona (žena) nie je B k A (mužovi), ale non-A k A, teda to, čo nie je mužské, resp. nie je to, čo je mužské. Žena sa charakterizuje ako iné, kvalita tejto inakosti sa ale vždy nachádza v priamom vzťahu k mužským kvalitám. Iné, odchýlka, nikdy nie je relevantné vo svojich vlastných špecifických vlastnostiach, ale je konštituované len ako doplnok k jednému, ktoré navyše tomu, čo je rozdielne uprie možnosť vlastného spôsobu vyjadrenia a "ponechá ho v skrytosti". Takejto „logike" sa podľa L. Irigaray nevyhla ani Freudova psychoanalytická teória. Ona sama kritizuje takýto pojem rozdielu, lebo tu sa položili základy toho, že „ženské" nebolo akceptované ako skutočne rozdielne, ale bolo určené ako nedostatok, (žene vždy niečo chýba, niečo nemá, napr. Freudova téza o závisti penisu).

Ďalšie inšpiračné zdroje

Príznačné je to, že sa pojem patriarchát skloňuje menej často. Vytesnil ho pojem rod, ktorý štruktúruje spoločenské vzťahy vo všetkých oblastiach života, v rodine i zamestnaní, vo výchove i v politike, na úrovni sociálnych noriem a inštitúcií, kultúrnych symbolov, zvlášť jazyka a v neposlednom rade i konštitúcie subjektivity a osobnej identity. Proces reflektovania vlastnej a špecifickej ženskej skúsenosti, toto nové sebavedomie ženy, sa v západoeurópskych krajinách odohrávalo v rozmanitých skupinách žien, ktoré medzi sebou vytvárali rôzne siete. V nich prebehol proces skupinového

učenia sa. Spočiatku spontánne vznikajúce skupiny boli miestom, kde ženy vo vzájomnej komunikácii o vlastnej skúsenosti neraz s prekvapením diagnostikovali privátne problémy ako politické. „Privátne je politické" − pod týmto heslom sa koncentrovalo nové ženské hnutie, ktoré sa orientovalo na otázky reprezentácie, deľbu rolí, sexizmus, sexuálne násilie, sexualitu a reprodukciu.

Vo feminizme diferencie sa prízvukuje, že aj sociálne vzťahy (vrátane politických) treba vidieť z hľadiska rodovej identity a treba zaistiť (právne a politicky) rovnosť žien ako príslušníčok ženského rodu, teda ako nositeliek zvláštnej skupinovej identity. Treba zdôrazniť, že vo feminizme diferencie sa predpokladá ženská identita ako skupinová identita žien. Feministky diferencie sa snažia o takú zmenu obrazu rodových vzťahov, kde žena bude určená ako iná v pozitívnom zmysle. V rámci rodovej diferencie existujú rôzne koncepcie, ktoré sa často prekrývajú s témami kritiky rozumu a s feministickou etikou. Súvisí to aj so širším spoločenským kontextom, predovšetkým s kritikou negatívnych dôsledkov (zbrojenie, ekologická kríza), keď tradičné priraďovanie žien k zmyslovému, emocionálnemu, pasívnemu už nemusí naberať len jednoznačne negatívnu či menejcennú hodnotu. So zmenou politickej kultúry v priebehu 70. rokov, keď sa ťažiskovými témami stali mier a ekológia[1], presunul sa akcent na „ženský subjekt", ktorý sa chápal ako niečo vysoko pozitívne, nové a dištancujúce sa od všetkých foriem ničenia. Aj preto sa s nádejou hovorilo o tom, že „budúcnosť je ženská". A tak sa utvárala predstava ženskosti, podľa ktorej sú ženy mierumilovnejšie a vo väčšom súlade s prírodou než muži.

Všeobecne sa dá povedať, že časť feministiek, ktoré sa hlásia ku konceptu sexuálnej diferencie, prijala myšlienku, že telo je dôležitým predpokladom pochopenia ženskej existencie a jej špecifickosti. Nechápu ho však ako ahistorický a biologicky daný, mimokultúrny objekt, ale ako špecifickým spôsobom žité a prežívané telo, ktoré „funguje" v rozličných kultúrach. Nie je niečím pasívnym či dokonca inštinktívnym, pretože je objektom určitých sociálnych významov, sexuálnych označení, právnych predpisov, alebo dokonca miestom ideových zápasov. ([15]) Chápaním tela ako politického,

[1] Úvahy smerujú k hľadaniu príčin súčasných, predovšetkým globálnych problémov, za ktoré sa považuje určitá forma **racionality.** Podľa viacerých teoretičiek je ňou okcidentálna racionalita, ktorá − tak ako prírodovedecko-technická alebo účelová racionalita − je zameraná na ovládanie, dobýjanie, podmaňovanie, a tým vedie k uznávaniu takých hodnôt, ktoré ohrozujú ďalšiu existenciu ľudstva. A tak feministická filozofia začína mať stále bližšie k tým filozofickým prúdom, ktoré uskutočňujú **kritiku rozumu moderny** ([27]).

sociálneho, kultúrneho a sexuálneho objektu sa niektoré z feministiek pokúsili narušiť a prekonať dualizmus mysle a tela. Telo pre ne prestalo znamenať akúsi prírodnú surovinu, ktorá je dodatočne socializovaná a spracovaná kultúrou. Tým, ako výstižne konštatuje Elizabeth Grosz, začínajú podkopávať dichotómiu pohlavia ako esencialistickej a rodu ako konštruktivistickej kategórie.

Viaceré stúpenkyne sexuálnej diferencie vychádzajú z psychoanalýzy, z kritiky Freuda a Lacana. V prípade angloamerickej školy sa pracuje v duchu teórie objektových vzťahov, ktorá sa najčastejšie spája s menom Nancy Chodorow. V literárnej vede to bola koncepcia gynokritiky, ktorú rozvíjala Elaine Showalter. Tieto autorky dávali veľký dôraz na skúsenosť a skúmali procesy utvárania identity v raných štádiách ontogenézy dieťaťa, aby zachytili proces formovania rodovej identity. Kľúčovú úlohu zohrala kniha Carol Gilligan *Iným hlasom, v* ktorej táto americká psychologička nadväzujúca na práce Nancy Chodorow, rozpracovala koncepciu ženskej morálky starostlivosti a odlíšila ju od mužskej morálky spravodlivosti.

Predstavu ženskosti, ktorá sa diferencuje od mužskej normy, rozvíjali francúzske feministky[1], prihlasujúc sa k "écriture féminine" (Lucy Irigaray, Julia Kristeva, Heléne Cixous, Monique Wittig, Sarah Kofman, Annie Leclerc a iné).[2] Sformovali radikálnu feministickú avantgardu, ktorá v žiadnom prípade nepredstavuje rovnako zmýšľajúce ženy, ale, práve naopak, veľmi pestrú, heterogénnu societu s množstvom hlbokých kontroverzií. Báza, ktorá ich zbližovala, spočívala v kritike mlčky prijímaných konvencií v myslení a v kritike rozvoja západnej kultúry. Poukazujú na to, že všade tam, kde sa uskutočňuje „konsolidácia", resp. zjednotenie v myslení, dochádza k vylúčeniu iných spôsobov myslenia. Ich kritika sa v rámci filozofie a teórie vedy koncentruje na dominanciu logocentrizmu. V ňom sa uprednostňuje „myslenie v jednotách", resp. jednotiace myslenie. Stúpenkyne „écriture féminine" odhaľujú toto jednotiace myslenie aj v psychoanalýze, ktorej vyčítajú, že taktiež pracuje so „zákonom rovnakého", a to tak, že konštrukcia mužskosti (Freud), resp. zákon falu (Lacan) sa považuje za jediné merítko

[1] Tieto, na rozdiel od svojich angloamerických kolegýň, vychádzajú zo štrukturalistických a poštrukturalistických interpretácií, a preto zdôrazňujú centrálne miesto jazyka pri konštrukcii, reprezentácii a interpretácii rodu.

[2] Viaceré z nich prekračujú toto zaradenie a rozvíjajú poštrukturalistickú kritiku identity a subjektu. Aj Irigaray sa často zaraďuje do poštrukturalistického feminizmu.

a kritérium utvárania každého subjektu. Vychádzajúc z Lacana, tvrdia, že logocentrizmus predstavuje zároveň aj falocentrizmus.

Luce Irigaray

Irigaray patrí dnes už ku klasičkám teórie sexuálnej diferencie. Je filozofkou, ktorá chce nanovo premyslieť „otázku Iného". Jej uhol pohľadu na ženskú subjektivitu sa líši od prístupu Beauvoir tým, že odmieta o ženskom pohlaví hovoriť ako o "Druhom", lebo, podľa nej, pohlavia a rody sú *dva*, bez rozlišovania na prvý a druhý. Iné je jednoducho Iné, neodvodené (z prvého) a neredukovateľné na maskulínny subjekt. Podľa nej Beauvoirovej vysvetľovanie otázky ženy ako Druhej znamená vo filozofickej rovine návrat k historicky maskulínnemu subjektu a zároveň vedie k zrušeniu možnosti inej ako mužskej subjektivity. Nazdáva sa, že Beauvoir ponecháva muža ako jediný model subjektu, ktorému sa žena musí vyrovnať. Ak je však mužskosť štandardom, vo vzťahu ku ktorému sa utvára ženskosť, potom jediná perspektíva, ktorá umožňuje naozajstnú transcendenciu, je mužská perspektíva. Takýto záver vyvoláva vážne výhrady tak z filozofického, ako aj politického aspektu. Jej kritika má preto hlbší filozofický základ a vyplýva z presvedčenia, že „otázka Iného" je v západnej tradícii nesprávne položená, pretože Iné sa chápe vždy ako Iné od niečoho a nechápe sa v zmysle iného subjektu, ktorému sa priznáva vlastná svojbytnosť, neredukovateľnosť a rovnaká dôstojnosť. K tomuto zásadnému záveru dospela vo svojej práci s názvom *Speculum. Zrkadlo iného pohlavia* po tom, čo sa pustila do kritiky myslenia v dejinách západnej filozofie, logocentrizmu a falického poriadku.[1] Poukazuje na to, že Iné nie je neutrálne ani gramaticky, ani sémanticky a že nie je možné používať rovnaké slovo pre to, čo je maskulínne a čo feminínne. Irigaray sa pokúsila vymedziť zvláštnosti ženského subjektu. Dôležitým východiskom sa pre ňu stala genealogická moc, ktorú bolo treba vytiahnuť zo zabudnutia. Základná téza znie: narodila som sa z muža a zo ženy a genealogická autorita prináleží mužovi a žene. Cieľom je návrat k skutočnosti *dvoch.* Uvedomovala si, že ak sa chceme vymaniť zo zajatia všemocného „zákona jedného", treba prejsť k pojmu *dva.* Dva, ktoré by neznamenalo dvakrát ten istý alebo podobný, ale bolo by vytvorené zo skutočne rozdielnych dvoch. Prvým jej teoretickým krokom bolo, že vyčlenila „dva" z "jedného", a to spochybnením

[1] Po kritickej analýze teórie Freuda, Lacana a takých filozofov, ako boli Platón, Descartes, Hegel, našla v týchto koncepciách niečo spoločné. Je ním „poriadok rovnakého" alebo „zákon jedného", ktorého logika neguje neredukovateľnú rozdielnosť.

autority *Jedného*: muža, otca, pána, jediného boha, jedinej pravdy, atď. Išlo o to, aby sa Iné konštituovalo ako autonómny, odlišný subjekt.

Treba oslobodiť ženský subjekt zo sveta muža a pripustiť – ako hovorí Irigaray – filozofický škandál: subjekt nie je *jeden,* ani jediný. Postaviť *dva* namiesto *jedného* v sexuálnej diferencii, to predstavuje rozhodujúce filozofické a politické gesto, to, ktoré sa vzdáva bytia *jedného*, aby prešlo k bytiu *dvoch* ako potrebnému základu novej ontológie, novej etiky, politiky, kde „iné" je uznané ako „iné" a nie to „isté": len raz väčšie, menšie, resp. rovné. ([18])

Paradigma týchto *dvoch* sa, podľa Irigaray, nachádza v sexuálnej diferencii. Práve tam existujú dva subjekty, ktoré by sa nemali nachádzať v hierarchickom vzťahu, pretože majú za úlohu zachovávať ľudský druh a rozvinúť z neho kultúru, ktorá rešpektuje ich rozdiely. V práci *Pohlavie, ktoré nie je (jedno)* vyslovuje Irigaray hlavné výhrady voči psychoanalýze, teda voči tomu, že o ženskej sexualite sa uvažovalo len v mužských pojmoch, záujmoch, intenciách a "parametroch". „Ženská sexualita sa vždy vnímala na základe mužských parametrov. ... O žene a jej rozkoši sa v takejto koncepcii nehovorí nič. Jej večným osudom by mal byť ‚nedostatok', ‚atrofia' pohlavia a ‚túžba mať penis', pretože to je jediné pohlavie, ktorému sa priznáva hodnota. ... Žena je v týchto sexuálnych predstavách iba viac alebo menej úslužnou oporou (zrkadlom, pozn. Z. K.) pri realizácii mužských fantázií." ([19], 14)

Irigaray je presvedčená, že vo Freudových formuláciách je explicitne vyjadrené to, ako sa všeobecne chápe žena v západnej kultúre. To, že sa o žene hovorí len *per negationem*, nie je špecifické len pre diskurz o sexualite, ale je dôsledkom základného maskulínneho znaku západného myslenia. Cieľom feministických snáh je preto prekonať negatívnu závislosť od mužskosti, prekonať monopol definícií žien mužmi a umožniť ženám ich vlastný spôsob vyjadrenia. Predpokladom je odkrytie zahaleného. V tejto súvislosti vstupuje do hry kritika „logocentrizmu". Táto „logika", ktorá sa koncentruje na „Jedno", siaha, podľa nej, až ku Grékom a preferuje vypočítateľnosť všetkého, ako aj snahu všetko vyjadrovať v jednotkách a inventarizovať. „Je to logika, kde prevláda pohľad, rozlišovanie formy a jej individualizácia, čo je ženskej erotike obzvlášť cudzie. Žena pociťuje rozkoš skôr prostredníctvom dotyku ako pohľadu, a keď je zahrnutá do ekonómie, v ktorej prevláda pozorovanie, hodnotenie, pohľad, je nutne tlačená k pasivite: bude len pekným objektom na pozeranie. Jej telo je takýmto

spôsobom erotizované, aby vydráždilo pudy (zmysly) ‚subjektu'."([19], 14)

Žena, podľa Irigaray, nikdy nemohla rozvinúť svoju vlastnú sexualitu, svoje vlastné predstavy o slasti a žiadostivosti a tomu zodpovedajúce vlastné reprezentácie, ani vlastný jazyk, ani ženskú genealógiu. Chce „ženské" ako samo v sebe diferencované (premenlivé, rozmanité, viacvýznamové, atď.) postaviť voči mužskej fixovanosti na jednotu. Špecifickosť ženského pohlavia (ženskej autoerotiky), ako aj ženského hovorenia má viesť k posilneniu pocitu vlastnej hodnoty žien, ktorý sa môže etablovať len cez opätovné nájdenie vlastného tela. Ženy by mali, podľa nej, znovu objaviť túto pôvodne ženskú slasť, žiadostivosť a mali by mať možnosť neobetovať sa jednému jedinému, neidentifikovať sa s iným, jednoducho nebyť jednou.

V súvislosti so špecifickosťou ženskej sexuality uvažuje o takom modeli jazyka a hovorenia, ktorý sa vyznačuje znakmi, ako je plynulosť, zmena, ne-linearita, časová súvzťažnosť. Takéto chápanie jazyka sa vymaňuje z jednoznačnosti a fixovanosti. Ženské hovorenie je viac dimenzionálny tok významov, skôr kruhové než lineárne pokračovanie, neustála tvorba v okamihu, ktorá sa vymaňuje z akéhokoľvek pokusu zachytiť, zastaviť pohyb, aby sa mohlo preliať na iné miesta, iné významové polia. Tento fluktujúci charakter ženského jazyka sa nemôže rozvíjať v rámci pevného mužského diskurzu. *Jeho* zákonitosti vylučujú *jej* neohraničenosť, *jeho* nárok na finalitu sa stavia voči *jej* otvorenosti. Otázka znie: ako sa môže takýto jazyk vzhľadom na rigidný a všetko prekrývajúci charakter mužského diskurzu vôbec rozvíjať? Ako môže žena uchopiť jazyk tak, aby len neimitovala patriarchálne používanie jazyka? Irigaray navrhuje, aby vládnuci diskurz bol podkopávaný ironickou dekonštrukciou. Sú rôzne možnosti subverzie[1] logo– a falocentrického myslenia a vymanenia sa zo zobrazovacej jednoznačnosti a z definitorickej reprezentácie. Podľa nej sa žena môže oslobodiť od nadvlády maskulínnej kultúry tým, že vyhlási svoju diferenciu, vychádzajúc pritom zo svojej špecifickosti. Sama ju charakterizuje nasledujúco: Ženy uprednostňujú prítomnosť alebo budúcnosť, vzájomnú blízkosť, konkrétne prostredie, vzťahy v rozdielnosti, bytie s (niekým), bytie vo dvojici. Muži upred-

[1] Jej myšlienka „hrať mimesis" je výzvou k jazykovej subverzii mužských štruktúr. Pri „hraní mimesis" ide o úmyselné vstúpenie do mužských určení s cieľom obrátiť rolu proti sebe samej. Žena musí mimesis dobrovoľne prevziať a uskutočniť zdvojené predstieranie. Nielenže predstiera, že je „negatívny muž", komplement muža, ale predstiera i to, že to nevie. Ide teda o prekuknutie vynútenej ženskej role, o uvedomenie si toho, ako funguje. Len tak môže ženské ako rozdiel vstúpiť do existujúcej, zadanej systematiky rovnakého, a to tak v subtílnej, ako aj subverzívnej podobe.

nostňujú minulosť, metaforickosť, abstraktnú transpozíciu, vzťahy medzi podobnými, ale cez vzťah k objektu, vzťahy medzi jedným a mnohým. Žene a mužovi zodpovedajú teda rozdielne svety a subjektové konfigurácie. Irigaray tvrdí, že ženský subjekt sa priznáva k vzťahu k inému rodu, čo nerobí maskulínny subjekt. V tomto zmysle máme skutočne dočinenia s istým typom nerecipročného vzťahu medzi pohlaviami. (Pozri [18])

Prechod od jedného subjektu k existencii dvoch subjektov, ktoré majú rovnakú hodnotu dôstojnosti, považuje za prácu, ktorú majú na filozofickej aj politickej úrovni vykonať ženy.[1] Poukazuje na zvláštnosti ženského sveta vo vzťahu k jazyku, telu, veku, zdraviu, kráse, materstvu a skúma odlišný vzťah žien k práci, prírode a svetu kultúry. Začína hovoriť aj o potrebe špecifických práv pre ženy. Oslobodenie žien nemôže napredovať bez takejto prechodnej etapy, tak na úrovni spoločenského uznania, ako aj individuálneho rastu. Ak sa vykorisťovanie žien deje prostredníctvom rozdielu medzi pohlaviami, musí byť, podľa Irigaray, vyriešené v tejto diferencii, nie jej zrušením. Tým sa zásadným spôsobom líši od názoru Beauvoir, ktorá neverila, že aj keď ženy dosiahnu rovnoprávnosť, vytvoria niečo zásadne iné v zmysle špecifických ženských kvalít. Presnejšie: Beauvoir si myslí, že ženy môžu tak isto ako muži vytvoriť niečo nové, no nemyslí si, že sú to nové hodnoty, ktoré by vyplývali z nejakej ženskej prirodzenosti. Jej existenciu odmietala. Ženy by sa mali usilovať o privlastnenie si univerzálnych hodnôt, nemali by odmietať svet mužov, pretože ten je svetom vôbec. A koniec koncov je to aj svet žien. Podobne, ako proletariát odmieta, že buržoázia je univerzálna trieda a bez toho, aby zamietal všetky buržoázne hodnoty – skôr si ich privlastňuje – tak isto ženy, by si mali privlastniť vytvorené hodnoty, namiesto toho, aby ich odmietali.

Irigaray však upozorňuje na to, že ženy netvoria žiadnu triedu, sú rozptýlené do rôznych tried, a ich politický boj sa preto stáva zložitý, ich požiadavky sú niekedy protichodné. Zápas „o vymanenie sa z proletarizácie na výmennom trhu“ má niekoľko etáp. Ženy napríklad môžu štrajkovať, no, podľa Irigaray, mali by si zachovať odstup od mužov dovtedy, kým sa nenaučia obhajovať vlastnú túžbu svojím vlastným jazykom. To však neznamená „obrátenie pomerov“, lebo to by bol návrat falokratizmu,

[1] Ženy majú, podľa nej, väčšie predpoklady na vzťah dvoch a obzvlášť vzťah k inému. Vďaka tomuto sa môžu prehlásiť za iný subjekt a zaviesť dva, z ktorých ani jeden nebude „druhé“. Aby zavŕšili svoje oslobodenie, je potrebné zabrániť opätovnému uzavretiu kruhu do jediného subjektu.

v ktorom ani ich pohlavie, ani ich systém predstáv, ani ich reč by nenašli svoje miesto.

Spory o diferenciu

Stúpenkyniam rodovej diferencie sa najčastejšie vyčíta, že svojím prístupom fixujú ženy do stereotypných rolí, upevňujú patriarchálne dualizmy a neprekračujú esencializmus. Tým sa do istej miery reprodukuje uvažovanie o antagonistickej rodovej dualite.

Pomerne rozsiahlu bilanciu tých feministických názorov a aktivít, ktoré boli ovplyvnené diferencializmom, podáva Elisabeth Badinter vo svoje knihe *Tudy cesta nevede.* Vyčíta im, že rozbili koncept rovnosti a podporili návrat k biologizmu. Pritom najvýznamnejšie pokroky v ostatných desaťročiach sa dosiahli práve vďaka dekonštrukcii konceptu prirodzenej podstaty a na základe argumentov, ktoré vychádzajú z univerzalistickej filozofie. Uvediem niekoľko vybraných dôsledkov, ktoré, podľa Badinter, vyplývajú z prijatia biologickej odlišnosti ako základného a určujúceho (pôvodného) východiska. ([1], 131) To, že sa z biologickej odlišnosti robí najvyššie kritérium kategorizácie, nás núti vnímať ľudské bytosti vo vzájomnom protiklade. Tým sa vopred ospravedlňuje oddeľovanie mužských a ženských rolí a upevňujú a posilňujú sa mužské a ženské stereotypy. Ženskosť je odvodzovaná zo schopnosti stať sa matkou, pričom biologické hľadisko platí len pre ženy. Definícia muža sa nikdy nevymedzuje podľa jeho schopností stať sa otcom. Žena je od samého počiatku zviazaná so svojím telom, kým muž je od neho oslobodený. Materstvo je ženiným osudom, kým otcovstvo je mužovou voľbou. Vďaka diferencialistkám „ideológia materstva slávi návrat a materstvo sa opäť stáva nedotknuteľným pilierom života ženy". ([1], 134) Je to logický dôsledok prevládajúcej ideológie naturalizmu, ktorej veľkou prednosťou je jednoduchosť a zrozumiteľnosť. Badinter najviac irituje „snaha o oprášenie antagonistického dualizmu pohlaví", ktorý napomáha vzniku nových morálnych hierarchií, vedľa duality muž/žena sa vynára i dualita homosexualita/heterosexualita a negatívnou stránkou je, že sťažuje až „znemožňuje pochopiť vzájomné vplyvy jedného pohlavia na druhé a hodnotenie ich spoločnej príslušnosti k ľudstvu". ([1], 47) Binárne kategórie sú nebezpečné aj preto, lebo interpretujú realitu z aspektu zjednodušených a kategorických schém.

Koncepcia rodových rozdielov je kritizovaná aj z pozície poštštrukturalistického feminizmu za to, že si málo všíma to, že muži a ženy nepredstavujú vnútorne homogénne skupiny. Tým, že automaticky predpokladá rodo-

vú diferenciu, zaraďuje jednotlivú osobu do jedného alebo druhého rodu, čo sa vzápätí považuje za reálny fakt.

Kritika rozlišovania pojmov pohlavie (sex) a rod (gender)

Viaceré feministky sa určitý čas domnievali, že stačí rozlíšiť pohlavie a rod, aby dokázali, že vzťahy medzi rodmi nie sú v prvom rade zdôvodnené rozdielnym telesným uspôsobením, ale sú kultúrne a sociálne podmienené, a teda biológia nie je osudom.

Ukázalo sa, že koncepcie, ktoré rozpracúvajú sociálnu a kultúrnu podmienenosť utvárania rodu a jeho premien, sa predsa len nejakým spôsobom pridržiavajú prirodzeného, telesného substrátu, nejakého biologicky evidentného tela. Predpoklad kauzálnej súvislosti medzi biologickým a sociálnym rodom sa nachádza v mnohých doterajších feministických teóriách v rôznej forme a intenzite. A to nielen v biologistických koncepciách, ale aj v tých koncepciách rodovej diferencie, ktoré vyslovene deklarujú svoje antibiologistické či antiesencialistické východiská a zámery. ([27])

Dnes však už mnohé teoretičky považujú toto rozlišovanie za slepú uličku, pričom uvádzajú rôzne dôvody. Jeden typ kritiky upozorňuje, že sa za týmto terminologickým rozlišovaním skrýva biologizmus. Druhý variant vychádza z predstavy diskurzívnej konštrukcie biologického pohlavia. Pozornosť budem venovať tomu druhému.

Binárny rodový systém, v ktorom sa pohlavie chápe ako biologicky nemenné a rod ako kultúrne konštruovaný, domýšľa Judith Butler do logických dôsledkov. Ak by sa čisto teoreticky uvažovalo o rode ako o radikálne nezávislom od pohlavia, voľne plávajúcom, „potom *muž a mužské* môže rovnako ľahko označovať ženské aj mužské telo a zasa *žena a ženské* môže rovnako ľahko označovať mužské aj ženské telo“. ([8], 22) Zaujímavé je na tom to, že binárny systém dvojpohlavnosti predsa len „implicitne zachováva vieru v mimetický vzťah rodu k pohlaviu, pričom rod odzrkadľuje pohlavie alebo je ním nejako inak určovaný“. ([8], 22) A Butler sa ďalej pýta: „Má pohlavie nejakú históriu? Má každé pohlavie inú históriu alebo histórie? Existuje história toho, ako sa vytvorila dualita pohlaví, existuje genealógia, ktorá by mohla odhaliť túto binárnu možnosť ako premenlivú konštrukciu?“ ([8], 22) Na základe nových poznatkov, ktoré priniesli historické feministické výskumy,[1]

[1] Objavnou v tomto zmysle bola napríklad práca Claudie Honegger *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib* ([16]), ktorá ukazuje, ako sa v antropológii vyvíjalo chápanie ženskosti.

môže tvrdiť, že binárny matrix biologickej dvojpohlavnosti je historicky utvorený dispozitív, jednoducho aj pohlavie má dejiny a tým aj premenlivosť v čase.

3. Poštštukturalistický feminizmus

Niektoré feministické teoretičky vstúpili na terén poštštrukturalizmu z toho dôvodu, že dekonštrukciou kategórií, ako sú rozum, subjekt, vedenie, dejiny, pokrok atď., sa pre ne otvoril nový priestor skúmania vzťahov medzi rodmi a vo vnútri rodov. Ich cieľom sa stalo zviditeľniť rodové vzťahy a preskúmať ich z hľadiska spôsobu vzniku, fungovania, recepcie a možných subverzií. Inšpirovalo ich tematizovanie diferencií a pluralít, akceptovanie heterogenity. Pluralita sa nechápala ako hrozba, ktorú treba potlačiť a ktorá sa musí ovládať a kontrolovať. Prejavujú skepsu voči viere v jednu pravdu, jedno vedenie, jednu moc, jeden subjekt a jeden jazyk. Rovnako sa do nemilosti dostal ústredný pojem moderny − autonómny subjekt. Subjekt, ktorý bol v osvietenstve východiskom každej reflexie a každého konania, už nie je „pánom vo svojom dome". Viaceré teoretičky (J. Butler, S. Bordo, D. Cornell, J. W. Scott, D. Haraway, a i.) argumentujú, prečo je dôležité opustiť esencialistické chápania subjektu a uvažovať o jeho situovanosti a konštruovanosti v spoločenských, historických a kultúrnych kontextoch. Veľké očakávania vkladajú do toho, že im poštštrukturalistické, resp. postmoderné analýzy pomôžu odkryť mechanizmy fungovania moci. Niektoré tvrdia, že Foucaltove práce ich naučili väčšmi vnímať vzájomnú súvislosť medzi poznaním a mocou, uvedomujúc si, že potrebujú teórie, ktoré môžu vysvetliť moc v rozmedzí od individuálnych vzorcov správania po spoločenské štruktúry. Zároveň treba upustiť od hierarchizujúcej binárnej logiky, ktorá vedie k zjednodušeniam a rôznym formám inštrumentalizácie. Cieľom úsilia je dekonštruovať binarity (napr. muž − žena) tak v rovine teoretickej (napr. v používaní jazyka), ako aj v oblasti empirického výskumu, ktorý je zameraný na konkrétne sociálne oblasti (napr. školské prostredie).

Identita sa v poštštrukturalistickej paradigme nechápe ako stabilná a koherentná. Už neplatí, že stabilita sa dá dosiahnuť procesmi vylúčenia, tak ako to bolo v tradičnom chápaní.[1] Podľa poštštrukturalistických názorov

[1] Subjekt sa v humanistickej paradigme identifikuje s jednou stranou sociálne utvorených binarít a vylučuje všetko, čo ohrozuje stabilitu. Opakovaným oddeľovaním od iných (druhých) dochádza ku konštituovaniu vlastnej identity ako stabilnej a jednoznačnej. Podľa tejto

rozkrývanie a objavovanie „pravej, skutočnej identity“, po ktorom volajú humanistické koncepcie, je sprevádzané potláčaním inakosti, plurality a heterogenity a zakrývaním konfliktov a nesúmerateľností.

Najväčšia výhrada poststrukturalistickej kritiky spočíva v tom, že chápanie subjektu ako racionálneho, slobodného a nezávislého je konštruované na binarite subjektu a objektu, ktorá sa v eticko-politickej rovine využíva na zdôvodnenie menejcennosti tých jedincov a sociálnych skupín (ako objektov ovládania či prevýchovy), ktorí nespĺňajú normatívne kritériá racionálneho a autonómneho subjektu. Vylúčenie z definície normatívneho (teda racionálneho a autonómneho) subjektu sa môže diať na základe rodu, sexuálnej orientácie, národnosti, etnika atď., resp. kombinácie viacerých. Navyše, závislosť identity od svojho konštitutívneho „iného“, „druhého“ (objektu) musí byť zneviditeľnená a potlačená, aby mohla vzniknúť a prežívať ilúzia vlastnej nezávislosti a autonómie.

Takto sa do centra pozornosti dostáva iné chápanie rodu. Jeho charakteristickými znakmi sú okrem premenlivosti aj diskurzívna a performatívna povaha, ďalej zameranie na konkrétne kontextové a situačné aspekty a na mocenské vzťahy. ([30])Takáto perspektíva súvisí so zdôrazňovaním etickej a politickej stránky subjektivity, teda s rôznymi spôsobmi, akými prežívame v reálnom aj symbolickom svete. Toto prežívanie nám umožňujú a zároveň aj limitujú v danom období akceptované a dominujúce (vládnuce) diskurzy. O sociálnej realite sa v poststrukturalizme uvažuje ako o diskurzívne produkovanej v tom zmysle, že jazyk konštituuje to, čo pomenúva, má teda produktívnu povahu. V diskurze sa zviditeľňuje napríklad istá koncepcia, verzia rodu, kým iná, „o ktorej sa nehovorí“, nemá vplyv a dosah na organizáciu vzťahov medzi rodmi.

Ak prijmeme tézu, že sociálna realita je diskurzívnej povahy, mení sa aj cieľ kladenia otázok. Bude nás zaujímať skôr to, čomu slúžia neustále sa vynárajúce biologizujúce koncepcie a aké to (teda určitá konštrukcia pohlavia/rodu) má dôsledky pre udržanie súčasnej podoby vzťahov medzi rodmi. Neutíchajúca polemika o tom, či hľadať pôvod rodu v biologických danostiach alebo v kultúrnom a socializačnom procese, sa presmerúva k otázke,

---

koncepcie sa preto napríklad mužský subjekt musí dištancovať od tých charakteristík, ktoré sa spájajú so ženskosťou. Posilňovanie binarity je preto jej imanentnou stratégiou. Identita má však formu hierarchických binarít. Je relačná, a teda závislá od toho, voči čomu sa vymedzuje v subjektovo − objektovom vzťahu.

ako tieto diskurzy ovplyvňujú poznanie o nás samotných a aké to má dôsledky na organizáciu spoločenských vzťahov, konkrétne, vzťahov medzi rodmi.

Poštrukturalistická konceptualizácia rodu zviditeľňuje silu diskurzov, ktoré udržiavajú rod ako reálny jav a ako určitý spôsob zvýznamnenia. Diskurz ako nástroj môže slúžiť na posilňovanie a stabilizáciu hierarchických a vylučujúcich vzťahov. Vytváraním iných zvýznamnení a nových diskurzov však môže pôsobiť aj subverzívne a mať tak sociálne, ako aj subjektívne dôsledky. Preto sa skúma, aký obsah sa pripisuje pohlaviu/rodu.

Rodové vzťahy sú konštruované mnohými diskurzami v rôznych sociálnych oblastiach. Akceptáciu našla téza, že rod je skôr tým, čo jedinec robí, než tým, čo má. Zároveň sa stiera rozdiel medzi rodom a pohlavím.

Keď sa v poštrukturalizme namiesto o identite hovorí o subjekte, znamená to, že subjekt je kategóriou označujúcou miesto, pozíciu v existujúcom systéme moci/vedenia. Subjektivita označuje spôsob, akým subjekt prežíva sám seba svojím umiestnením v tomto systéme. „Subjekt je uzlom v sieti meniacich sa vzťahov. Jeho stred neleží ani v abstraktnom rozume, ani v rode. Tieto oporné body povýšili (humanistky a diferencialistky) neprávom do postavenia atribútov nadčasovej esencie. ... Nemôže existovať žiadny subjekt a žiadna sebareflexia subjektu, ktoré by neboli kultúrne, jazykovo situované. ... ‚Ja' sa neopiera o žiadne pevné body. ‚Ja' je kontingentný produkt historicky špecifických sociálnych praktík a diskurzov. Nie je ustanovené (konštruované) raz navždy, ale v neustále sa opakujúcich procesoch, ktoré mu dávajú možnosť resignifikačného procesu, a tak aj možnosť prepracúvať seba." ([2], 257)

Judith Butler

Butler je teoretička diskurzu[1] a považuje sa aj za zakladateľku „lingvistického obratu" vo feministickej teórii, ktorá ovplyvnila kontroverzné diskusie vo feministickej filozofii predovšetkým tým, že vo svojich prácach problematizuje základné pojmy feministickej teórie a praxe: žena, telo, identita, sexualita. Jej kniha *Trampoty s rodom, feminizmus a podrývanie identity* patrí v súčasnosti k najdôležitejším a najčítanejším textom.

Judith Butler spochybňuje vo feminizme zaužívané rozlišovanie medzi pohlavím a rodom, ktoré inscenuje to, akoby bolo pohlavie prirodzeným faktom, neodškriepiteľnou biologickou danosťou. Nadväzuje na Beauvoiro-

[1] Diskurz ako miesto a modus konštrukcie skutočnosti.

vej tézu „stávania sa ženou“, ale ju radikalizuje, uplatňujúc konštruktivistickú perspektívu na pohlavie ako na zdanlivo prirodzený, alebo biologický fundament, na ktorom Beauvoir stavala ešte ako na niečom samozrejmom. Ide jej o to, aby tento „tzv. prirodzený stav pohlavia“ odhalila ako údajný, zdanlivý, spochybnila jeho ontologický status a ukázala tak, že pohlavie je v skutočnosti (diskurzívne) produkované, prostredníctvom rôznych vedeckých diskurzov. Tvrdí teda, že pohlavie je tak isto ako rod utvárané diskurzívne v závislosti od kultúrnych interpretačných rastrov. Raster, ktorý sa zakladá na vylučujúcej binarite „buď muž, alebo žena“, je spoločensky legitimizovaný ako „heterosexuálny vzorec“. Pomocou neho sa naturalizujú nielen telá, ale v konečnom dôsledku aj rodová identita. Ľudia sa prostredníctvom moci diskurzu priraďujú podľa sexuality k jednému z oboch pohlaví. Presnejšie: podľa hegemonistickej normy to funguje tak, že z biologického pohlavia nevyhnutne vyplýva identický rod a z nich oboch sexuálna túžba (žiadostivosť) po opačnom pohlaví. Preto ako hegemonistický vystupuje heterosexuálny matrix, to on je normou.

Podľa Butler však označenia muž/žena nemajú žiadny reálny vzťahový bod, z ktorého by sa dala ich rozdielnosť odvodiť. Rozdiely medzi pohlaviami sú konštruktom jazyka, ktorý ich produkuje. Významy našich skúseností sú určované vzormi a vyjadreniami utváranými v jazyku, ktoré sú zafixované a štruktúrované spoločensky. Neexistuje žiadne primárne zažívanie (resp. pociťovanie) tela, ktoré by predchádzalo spoločensky zafixovanú skúsenosť. Už samotný druh a spôsob, ako sa telo pociťuje a ako sa tieto pociťovania interpretujú, je sociálny konštrukt. Ten je určovaný a riadený spoločenskými inštitúciami a ich mocenským záujmom.

Butlerovej argumentácie pripomínajú Foucaultove úvahy o tom, že zdisciplinovanie tela a zmyslov je riadené spoločenskými inštitúciami. Jej smerovanie sa však uberá ďalej, k formulovaniu myšlienky, podľa ktorej rozdielne telesné vybavenie človeka nie je základom pre rozlišovanie na kategórie „muž“ alebo „žena“, ale takéto binárne označenie a zvýznamnenie je taktiež zakotvené v mocenských záujmoch patriarchálneho systému. Toto vykonávanie moci sa uskutočňuje ovplyvňovaním diskurzu spoločnosti, v ktorom sa zadefinuje to, čo sa bude rozumieť a spoločensky etablovať ako „mužské“ alebo „ženské“, a tak aj používať.

Diskurzívne vytváranie rodu, konkrétne, „diskurzívny heterosexuálny matrix“, potom definuje a ohraničuje všetky skúsenosti vrátane tela. Neexistuje žiadna identita ženy, ktorá by bola kvázi biologicky zdôvodnená, resp. by

mohla transcendovať diskurzívne utváranie (resp. pripisovanie) významov nezávisle od konkrétnych sociálnych, kultúrnych a politických kontextov. Ukázalo sa, že aj za snahou odlišovať a oddeľovať pohlavie ako kategóriu vyjadrujúcu biologickú danosť, resp. prírodnú určenosť, od kategórie rodu ako sociálnej určenosti, situovanosti sa ukrýva vždy vopred myslený, telesný, resp. prírodný substrát. Táto „pohlavná prirodzenosť", resp. „prirodzené pohlavie" sa chápe ako niečo „preddiskurzívne", čiže také, ktoré bolo skôr ako kultúra. Butler dokazuje, že pohlavie nemôže byť nejaká preddiskurzívna anatomická danosť.

„Zdá sa, že kategória pohlavia a rozlíšenie medzi pohlavím a rodom predpokladá zovšeobecnenie ‚tela', ktoré sa často javí ako pasívne médium, prijímajúce označenie cez zápis pochádzajúci z kultúrneho zdroja, ktorý je voči tomuto telu zobrazený ako ‚vonkajší' zdroj." ([8], 178) Butler spochybňuje chápanie tela ako niečoho pasívneho, čo tu bolo skôr než diskurz. Pripomína jej to karteziánsky prístup, v ktorom vystupuje „telo" ako inertná hmota, ako protiklad radikálne nemateriálneho. Stopy karteziánskeho dualizmu nachádza aj v diele Sartra a Beauvoir, kde je telo zobrazené ako nemá fakticita, anticipujúca nejaký význam.

Ak túto úvahu použijeme na vzťah rodu a pohlavia, potom pomocou rodu, ktorý znamená spoločenský a kultúrny konštrukt, sa utvára (produkuje) pohlavie. Dá sa tomu porozumieť tak, že „rod predstavuje aj diskurzívne/kultúrne prostriedky, ktorými sa produkuje a ustanovuje ‚pohlavná prirodzenosť' alebo ‚prirodzené pohlavie"'. ([8], 23)

Lesť je ale v tom, že „‚prirodzené pohlavie' sa neprodukuje hocijako, ale ako ‚preddiskurzívne', čiže také, ktoré bolo skôr ako kultúra, ustanovuje sa ako politicky neutrálny povrch, *na ktorom* sa koná kultúra". ([8], 23) V tejto súvislosti Butler píše: „Rod by sa nemal chápať len ako kultúrny zápis istého významu na vopred danom pohlaví." ([8], 23) Prečo rod nie je *len* kultúrny zápis na niečom dopredu danom? Preto, lebo aj to, čo sa vydáva, resp. rozumie ako dopredu dané (preddiskurzívne, predkultúrne), bolo vyprodukované a ustanovené rodom. Rod je aparátom, prostredníctvom ktorého sa to deje. „Pojem rod musí zároveň označovať samotný aparát, pomocou ktorého sa pohlavia ustanovujú." ([8], 23) Nielen rod ako „sociálne pohlavie", ale aj pohlavie ako „prirodzené" určenie vzniká diskurzívne v kultúrno-spoločenskom prostredí a v konkrétnom historickom období a v tomto zmysle je konštruktom. „Konštrukt nazývaný ‚pohlavie' je rovnako kultúrne konštruovaný ako rod. Možno pohlavie vždy aj bolo rodom a ukáže sa, že vlastne vôbec nejestvuje rozdiel medzi pohlavím a rodom." ([8], 23) Takéto

tvrdenie, ktoré odnaturalizováva pohlavie, už zaváňa škandálom s istými dôsledkami, lebo „ak by už samotné pohlavie bolo rodovou kategóriou, nemalo by zmysel definovať rod ako kultúrnu interpretáciu pohlavia". ([8], 23)

Východisko Butlerovej kritiky tradičného pojmu subjektu tvorí tak filozoficko-teoretické zázemie (snaha deontologizovať túto kategóriu) ako aj politická motivácia, prameniaca z úsilia zlepšiť postavenie marginalizovaných skupín. Argumentuje proti ontologickému vymedzovaniu kľúčových kategórií, napr. v prípade subjektu „žena" nejde podľa nej o to pátrať po pôvode rodovej identity, vnútornej pravde ženského rodu alebo autentickej sexualite, ale viac o mechanizmy produkcie určitej idey subjektu, ktorá sa „materializuje" to znamená – reálne sa žije (zažíva). Jej kritika je zameraná predovšetkým na ideu autonómneho subjektu[1], presnejšie na diskurz o subjekte v západnej moderne, v ktorom prevládla predstava o subjekte ako autonómnej ontologickej entite.[2] Butler sa pýta, aké diskurzy, aké praktiky, aké spôsoby reči a aké záujmy formujú subjekt, ktorý pozná moderna? Chce pochopiť, ako sa utvára taký subjekt, ktorý si myslí (verí), že je (vraj) autonómny, stály a sám so sebou identický. Svoje teoretické úvahy o subjekte označuje ako „antifundacionalistické", teda také, v ktorých sa nepátra po základoch subjektu.

Ak sa subjekt neurčuje ontologicky, ale len diskurzívne[3], nemôže byť subjekt (sebaidentita) nikdy uzatvorený, pretože každý subjekt sa nachádza uprostred meniacich sa protirečivých, fragmentárnych diskurzívnych formácií. Bolo by politicky nebezpečné a teoreticky nesprávne chcieť povedať posledné slovo o subjekte (žene, moderne, atď.).

Deontologizovať kategórie znamená podľa Butler oslobodiť ich od zdanlivej fixovanosti na jeden možný význam, ako aj od totalizovania, ktoré v sebe má každá definícia. Chce otvoriť priestor pre rôzne možnosti označovania, teda: čo môže byť subjekt (ale aj telo, žena, identita, pohlavie, sexualita, univerzalita a moderna) a zároveň ukázať, že tieto možnosti sú potenciálne nevyčerpateľné. Butler smeruje k tomu, aby subjekt otvorila vždy novým výkladom, novým spôsobom čítania a novým formám existencie mimo ontologických vymedzení, nariadení, príkazov. Ide jej o reformuláciu

[1] Butler týmto útočí proti tým koncepciám subjektu, v ktorých predpokladom konania je vopred daný subjekt, resp. v ktorých sa „od začiatku predpokladá konanie subjektu − ešte predtým, než formulujeme podmienky takej významnej sociálnej a politickej úlohy, akou je transformácia, odpor či radikálna demokratizácia". ([7], 44)

[2] V tejto súvislosti hovorí o "klamlivom obraze suverenity" subjektu.

[3] Butler hovorí o procese „subjektivácie", ktorou označuje proces podriaďovania prostredníctvom moci a zároveň proces utvárania subjektu.

subjektu mimo ontologického fundovania, ktorá je politicky žiadaná, ale aj teoreticky zaujímavá. Sama sa nechce rozlúčiť s pojmom subjektu, tvrdí však, že treba podniknúť pokus o jeho prehodnotenie, dať mu nový význam a reformulovať ho. Pretože pojem dekonštrukcia, podľa Butler, neznamená popretie, zamietnutie, ani téza „dekonštruovať subjekt feminizmu" neznamená „cenzurovať" používanie tohto pojmu. Ide skôr o jeho otvorenie prostredníctvom spochybnenia a o to, aby sa mu do budúcnosti ponechali rozmanitejšie významy, než boli doteraz dovolené. Pochopiť konštrukciu subjektu ako politický problém to nie je to isté ako subjekt jednoducho zavrhnúť. Dekonštruovať subjekt znamená suspendovať všetky väzby, na ktoré sa tento pojem vzťahuje, a všímať si tie jazykové funkcie, v ktorých slúži pri posilňovaní a zahaľovaní autority. Subjekt je potom skôr miestom prehodnocovania významov, miestom prepustenia mnohoznačnosti významov, voľnej hry, v ktorej sa môžu objaviť aj doteraz nepredvídané významy.

V súvislosti s mocou Butler akcentuje permanentný procesuálny charakter utvárania subjektu, jeho otvorenosť i možnosti stále nového prehodnotenia v procese znovuzvýznamňovania. „Ak je totiž subjekt konštituovaný mocou, táto moc neprestáva pôsobiť ani vo chvíli, keď je skonštituovaný, pretože subjekt nie je nikdy konštituovaný úplne, ale je znovu a znovu utváraný." ([8], 45) Performatívny charakter má každé konanie, tak politické, ako aj jazykové alebo sexuálne.

Butler sa hlási k takej verzii feministického poštrukturalizmu, v ktorej sa pojem subjektu chápe ako kontingentný, konštituovaný formami diskurzu, v dôsledku čoho sa pojmy ženskosť a mužskosť chápu ako výsledok rozdielnych diskurzov, ktoré riadia určité mocenské záujmy. Cieľom feministickej kritiky a teórie je potom odhaľovanie rodovo špecifických vzťahov dominancie v rôznych historických diskurzoch.

Literatúra

[1] BADINTER, E.: *Tudy cesta nevede. Slabé ženy, nebezpeční muži a jiné omyly radikálního feminismu.* Univerzita Karlova v Praze : Nakladatelství Karolinum 2004.

[2] BARŠA, P.: *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem.* Praha : Slon 2002.

[3] BEAUVOIROVÁ, S. de.: *Druhé pohlavie. 1. zväzok.* Bratislava : Obzor 1967.

[4] BEAUVOIROVÁ, S. de.: *Druhé pohlavie. 2. zväzok*. Bratislava : Obzor 1968.
[5] BENHABIB, S.: *Úvahy o výmene názorov medzi feminizmom a postmodernizmom*. In: Aspekt, č. 1. 1998.
[6] BOURDIEU, P.: *Nadvláda mužů*. Praha : Karolinum 2000.
[7] BUTLER, J.: *Náhodnosť základov: feminizmus a problém „postmodernizmu"*. In: Aspekt, č. 1, 1998.
[8] BUTLER, J.: *Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity*. Bratislava : Aspekt 2003.
[9] CAVARERO, A.: Rozhovor Aspektu s Adriane Cavarero. In: Aspekt, č. 2. 1994.
[10] DIOTIMA: *Philosophinnengruppe aus Verona. Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*. Wien : Wiener Frauenverlag 1989.
[11] FARKAŠOVÁ, E.: *Feminizmus a/verzus postmodernizmus*. In: Filozofia (1992), č. 9.
[12] FLAXOVÁ, J.: *Postmodernismus a vztahy mezi pohlavími ve feministické teorii*. In: Filosofický časopis (1994), č. 4.
[13] FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov v rokoch 1980 – 1988*. Bratislava : Kalligram 2000.
[14] GILLIGANOVÁ, C.: *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužu*. Praha : Portál 2001.
[15] GROSZ, E.: *Miznúce telá*. In: Aspekt (1997), č. 2.
[16] HONEGGER, C.: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*. Frankfurt am Main : Surkamp 1991.
[17] CHODOROW, N. J.: *Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. University of California Press : Berkley and Los Angeles 1978.
[18] IRIGARAY, L.: *Otázka iného*. In: Labrys, feministické štúdie (2002), č. 1 – 2.
[19] IRIGARAY, L.: *Pohlavie, ktoré nie je (jedno)*. In: Aspekt, (1994), č. 2.
[20] IRIGARAY, L.: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/Main : Surkamp 1980.
[21] KICZKOVÁ, Z.: *Druhé pohlavia z pohľadu d/Druhej*. In: Kritika@Kontext, č. 1., 2002.
[22] KICZKOVÁ, Z.: *Jej inakosť, jej identita?* In: NAGL-DOCEKALOVÁ, H. – WEISSHAUPTOVÁ, B. – FOX-KELLEROVÁ, E. – CODEO-

VÁ, L. 1994. Štyri pohľady do feministickej filozofie. Bratislava : Archa 1994, s. 7 – 25.
[23] KICZKOVÁ, Z.: Subjekt – Moc – Rod: Kritické inšpirácie Judith Butler. In: HECKOVÁ, L. a kol. (ed.). *Vztahy, jazyky, těla*. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií. Praha : FHS UK 2007.
[24] KICZKOVÁ, Z.: *Subjekt v pohybe*. In: Aspekt (1998) č. 1.
[25] KRISTEVA, J.: *Jazyk lásky: eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*. Praha : One Women Press 2004.
[26] LLOYD, G.: *Žena ako Druhá: pohlavie, rod a subjektivita*. In: Aspekt (1998) č. 1.
[27] NAGL-DOCEKAL, H.: *Feministická filosofie. Výsledky, problémy, perspektívy*. Praha : Sociologické nakladatelství (SLON) 2007.
[28] NAGL-DOCEKAL, H.: *Feministická filozofia: ako môže filozofia prispieť k etablovaniu rodovo spravodlivých podmienok*. In: Filozofia (2008), roč. 63, č. 6.
[29] NAGL-DOCEKAL, H.: *Problémy a perspektívy feministického výskumu. Rozhovor s Hertou Nagl-Docekal*. In: Filozofia (2008), roč. 63, č. 6.
[30] NICHOLSON, L.: *Feminism/Postmodernism*. New York : Routledge 1990.
[31] SCOTT, J. W.: *Rod: užitočná kategória historickej analýzy*. In: CVIKOVÁ, J. – JURÁŇOVÁ, J. – KOBOVÁ, Ľ. (ed.). *Histórie žien : aspekty písania a čítania*. Bratislava : Aspekt 2006.
[32] SZAPUOVÁ, M.: O *emancipácii žien: liberálny feminizmus Johna Stuarta Milla*. Doslov. In: MILL, J. S. *Poddanstvo žien*. Bratislava : Kalligram 2003.

Príspevok vynikol v rámci grantového projektu Vega č. 09/017/00.

doc. PhDr. Zuzana Kiczková, PhD.
Centrum rodových štúdií na Katedra filozofie a dejín filozofie FIF UK, Bratislava
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
SR
e-mail: kiczkova@fphil.uniba.sk

Inakosť a autarkia bytia u Platóna

Suzanne Husson

Altérité et autarcie de l'être chez Platon

L'une des figures sous lesquelles se conçoit l'individu moderne est celle d'un être existant par lui-même, qui, selon son environnement sera ou non susceptible de s'exprimer, de s'extérioriser. Cette idée d'un moi, conçu comme une réalité autarcique et préexistant à autrui, a été combattue par divers courants philosophiques, qui en ont montré le caractère illusoire, mais n'en subsiste pas moins dans la culture commune. Nous pouvons faire remonter son origine à la thèse qui veut que l'être authentique doive nécessairement être autarcique.

Cette thèse est posée par Parménide qui affirme, à l'aube de la réflexion sur l'être, que l'être ne manque de rien (v.33), ce qui signifie qu'il est autarcique. Il s'agira dans un premier temps de déterminer le sens que prend chez Parménide cette autarcie de l'être, pour ensuite voir comment Platon s'y oppose dans le *Sophiste*.

Dans ce dialogue, en effet, le monisme et l'immobilisme de l'être parménidien sont attaqués de front, mais qu'en est-il de l'autarcie? Il est possible de comprendre l'introduction de l'Autre parmi les Genres principaux de l'intelligible comme un refus de l'autarcie de l'être parfait. L'Autre est en manque de tout ce par rapport à quoi il est autre, il doit, donc, comme l'Être, se mélanger à tous les autres Genres. Ce faisant, l'altérité introduit au niveau le plus haut du réel une déficience fondamentale, sans laquelle ni le langage, ni la pensée ne sont possibles. La perfection de l'être ne peut donc être pensée à partir de l'autarcie, mais doit inclure ce manque fondamental qu'est l'altérité. Si certains dieux sont autarciques, les Formes qu'ils pensent ne le sont pas.

En ceci Platon se distingue foncièrement de ses interprètes néoplatoniciens qui, bien au contraire, attribuèrent l'autarcie à l'être. Combattre l'illusion de l'autarcie implique donc paradoxalement de revenir à Platon en deçà du platonisme.

Idea, že dokonalosť bytia úzko súvisí s autarkiou sa môže zdať abstraktná a metafyzická, no nachádzame ju vo vedomí moderného jednotlivca: čím menej závisím od druhého, tým viac existujem, tým viac sa realizujem – to je všedná pravda, ktorá sa považuje za samozrejmosť (porov. [6]). Horizontom tohto ideálu je úplne autarkické bytie bez nedostatku a chyby, ktorého existencia si sama sebe vystačí. No hneď ako vyslovíme tento ideál, pochopíme jeho iluzórnu povahu. V akej oblasti, inej než oblasť božskej transcendencie, by sa mohlo autarkické bytie nachádzať? Ak si vezmeme fyziku, v súčasnosti vieme, že častice hmoty nemajú nič z autarkického atómu starovekých atomistov, v oblasti biológie a politiky je idea autarkie podobne málo vhodná, ak si zoberieme psychológiu, dobre vieme, že jednotlivec sa utvára a existuje prostredníctvom vzťahu k druhému – bola to fenomenológia, ktorá poukázala na základnú úlohu intersubjektivity. A tak sa aplikácia idey autarkie na ľudskú skúsenosť ukazuje ako zásadne iluzórna. Napriek tomu je

ťažkou úlohou zbaviť sa jej. Moderná kultúra sa zdá ňou byť presiaknutá. Chceli by sme sa presunúť k pôvodu tejto paradigmy, ktorý môžeme nájsť u Parmenida, ako aj k jednej z jej prvých kritík, ktorú nachádzame u Platóna: ten v *Sofistovi* vypracúva koncepciu bytia, zahŕňajúceho inakosť, a tým zbaveného súvisu s autarkiou.

Autarkia a hranica v Parmenidovej Básni[1]

Adjektívum αὐτάρκης, „autarkický" a substantívum αὐτάρκεια, „autarkia", ak ich aj možno nájsť v gréckej literatúre počnúc 5. storočím pred n. l., sa naozaj rozširujú v 4. storočí pred n. l., najmä vo filozofickej spisbe. Tento výraz nie je u predsokratikov s istotou potvrdený[2], hoci ako predstava sa u Parmenida vyskytuje. To, čo nie je αὐτάρκης, je totiž ἐνδεής, „vyznačujúce sa chýbaním", „nedostatočné", od slovesa ἐνδέω, „chýbať", no Parmenides hovorí v 33. verši 8. zlomku svojej *Básne* o bytí toto:

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Nie je nedostatočné, ak by takým bolo, chýbalo by mu všetko.

Výraz ἐπιδευές a sloveso δέομαι patria do rovnakej rodiny slov, do rodiny chýbania, ktoré sa bytiu odopiera, z čoho vyplýva, že bytie je autarkické. Prečo Parmenidovmu bytiu nemôže nič chýbať? Musíme teraz s Parmenidom prejsť cestou, ktorá vedie k takému chápaniu.

Ako vieme, v 2. zlomku (v. 7 – 14) opisuje bohyňa dve cesty:

εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Nuž ja ti teraz poviem – slovo, ktoré budeš počuť, podrž –,

[1] Použili sme český preklad ([12], 66 – 79), pozn. prekladateľov.
[2] S výnimkou Demokrita, jeho učenia o morálke (D.K. 68, B 176, 209, 210, 246).

ktoré len cesty je možné si myslieť skúmaním všetkého:
Jedna cesta, že *je* a že vôbec nemôže nebyť,
dráha to presvedčenia, lebo ono sprevádza pravdu,
druhá potom cesta, že *nie je* a že treba, aby nebolo,
o tejto ceste ti hovorím, že ju nemožno nijako poznať,
lebo nebytie ani by si nepoznal – nie je to možné –,
ani ho nevyslovil.

Ak berieme vážne modálne výrazy, bohyňa prikazuje cestu skúmania, ktorá sleduje nevyhnutné bytie, ktoré „nemôže nebyť", lebo jedine táto cesta môže zaručiť poznanie, t. j. myslenie, ktoré neblúdi ako myslenie smrteľníkov spomenuté v 6. alebo aj v 7. fragmente (v. 1 – 5):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν [...]

Nikdy sa nedá dokázať nesúcnosť súcna
od tejto cesty skúmania odvracaj myseľ,
ani nech skúsený zvyk ťa nenúti, aby si tou cestou
viedol zaslepené oči a zaľahnuté uši a jazyk.

Bohyňou zasvätený človek sa musí vyvarovať toho, aby sa nechal viesť zvykom, ktorý vzišiel zo zmyslovej skúsenosti, vedúcej k myšlienke, „že to, čo je, nie je", t. j. že niečo môže zároveň byť aj nebyť, lebo jeho existencia nie je nevyhnutná. Kto sa opiera pri myslení o také predmety, má „zaslepené oči", púšťa sa do blúdivého skúmania, ktoré nikdy neuspeje, pretože nikdy nedospeje ku konečnej pravde.

Parmenides je teda prívržencom ontologickej koncepcie pravdy, podľa ktorej nevyhnutne pravdivá, neochvejná pravda sa môže zakladať len na referente, ktorý sám nevyhnutne „je", toto bytie môže rovnako znamenať existenciu, ako aj esenciu, ktoré sa tu ešte jasne nerozlišujú.

Bohyňa súbežne zakazuje pustiť sa do skúmania nevyhnutného nebytia, ktoré „treba, aby nebolo", niežeby toto nebytie nemohlo myslenie vôbec brať do úvahy (v ďalšom uvažovaní bude naozaj hrať dôležitú úlohu), ale nedokáže viesť cestou plodného skúmania.

Na konci 7. (v. 5 – 6) a na začiatku 8. zlomku (v. 1 – 4) charakterizuje následne Parmenides etapy, ktoré vyznačia cestu skúmania:

[...] κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
μοῦνος[1] δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδὲ τέλεστον·[2]

Ty len rozumom rozsúď to skúmanie sporné,
o ktorom som vravela! Teraz už ostáva len o jednej ceste
správa: že *je*. A pri tejto ceste sú veľmi početné
znamenia: že ono jestvujúce, ktoré nevzniklo, nezanikne tiež,
že je celé, jedného rodu, neochvejné a je ukončené.

Znaky pravého bytia sú teda také, že nepodlieha ani vzniku, ani zániku, že jeho prítomnosť je celková a nepretržitá. Zdá sa, že μουνογενές zo 4. verša označuje to, čo je jedného druhu, a čo prekladáme „jedného rodu", aby sme nestratili význam genézy vo výraze.[3] Treba spresniť, že úplná prítomnosť bytia nepripúšťa kvalitatívne variácie v jeho lone.

Konečne, posledný znak, ktorý je vlastný bytiu, je ten, že bytie je τέλεστον, ukončené. Práve pri dokazovaní tejto poslednej charakteristiky prizná Parmenides bytiu autarkiu; no aby sme to dobre pochopili, je nevyhnutné pozrieť sa aspoň čiastočne na predchádzajúce etapy.

Najprv sa ukáže, že bytie je bez vzniku a zániku (8, 5 – 6).

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές…

Nebolo nikdy a nebude, lebo je teraz naraz celé,
súvislé, jedno...

---

[1] μοῦνος namiesto μόνος, nachádzajúce sa tiež v rukopisoch. Rovnako ako A. H. Coxon a J. A. Palmer si osvojujeme zásadu dosadzovania epických či iónskych tvarov, v súlade s Parmenidovou závislosťou na homérskom literárnom modeli, porov. ([5], 8) a ([7], 358 – 359). No na rozdiel od J. A. Palmera v tomto konkrétnom prípade A. H. Coxon prijíma μόνος ([5], 194), hoci takýto tvar sa u Homéra nenachádza.

[2] K ťažkostiam súvisiacim so zostavením gréckeho textu sa vyjadruje Doplňujúca poznámka.

[3] Porov. Doplňujúcu poznámku s. 70.

Parmenides odmieta pripustiť, že nevyhnutné bytie by mohlo existovať v istom okamihu minulosti, alebo že by mohlo existovať niekedy v budúcnosti a pritom by neexistovalo v prítomnosti: uvažované bytie nemôže byť ani výlučne minulé, ani výlučne budúce, ani minulé a budúce v danom časovom okamihu. Aby bolo možné túto požiadavku splniť, treba, aby prítomnosť bytia bola úplná, t. j. súvislá, neprerušená v čase. Inak povedané, Parmenides nezavrhuje len bytie, ktoré by bolo výlučne minulé alebo budúce, ale aj bytie podliehajúce vzniku a zániku, ktoré by existovalo prerušovane. Najprv bolo treba ukázať, že bytie je nezrodené (8, 6 – 10):

... τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν ; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐασω[1]
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν ;

... Lebo aký preň chceš vyhľadať pôvod?
Ako a odkiaľ by vzrástlo? Že z nebytia by bolo,
nedovolím, aby si hovoril a myslel, veď hovoriť a myslieť
že *nie je*, je nemožné. A aká asi nevyhnutnosť by primäla bytie,
aby počaté z ničoho skôr alebo neskoršie vzniklo?

Aby sme mohli myslieť zrodenie bytia, treba myslieť jeho príchod z nebytia, bolo by teda treba, aby bolo možné myslieť, že v istom momente nevyhnutné bytie nie je. No to je z definície nemožné (nemôže nebyť). Rovnako by bolo treba, aby bolo možné racionálne myslieť začiatok bytia v istom okamihu času. No každý vzrast a každý pohyb vo všeobecnosti sa dajú vysvetliť len istým chýbaním, potrebou, nedokonalosťou v lone niečoho, čo už jestvuje. Keďže je nemožné definovať potrebu v lone nebytia, nedokážeme vysvetliť ani vynorenie sa bytia. Parmenides pokračuje (8, 11 – 21):

οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι

[1] ἐασω namiesto ἐασσω, obe sa nachádzajú v rukopisoch, porov. pozn. 3.

οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ’ ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ’ ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ’ ἂν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἐόν ; πῶς δ’ ἄν κε γένοιτο ;
εἰ γὰρ ἔγεντ’, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Teda musí buď nadobro byť alebo úplne nebyť.
Ani že z nebytia by iné čosi vzniknúť mohlo,
nedovolí dôkazu sila, a preto bohyňa práva
neuvoľňuje bytie z pút, aby vzniklo alebo zaniklo,
ale drží ich a rozhodnutie teraz záleží na tom:
je alebo *nie je*? Bolo rozhodnuté, ako bolo nevyhnutné,
jednu zanechať cestu, tú ktorú nemožno myslieť a vyrieknuť
– pravdivá nie je – a druhú potom za existujúcu uznať a správnu.

Ide o odmietnutie myšlienky, že bytie, o ktorom uvažuje Parmenides, môže jestvovať prerušovane, t. j. že by nebolo úplné, inak povedané, že by nebolo prítomné v každom okamihu času. Celková štruktúra argumentácie je nasledujúca: iba dve možnosti možno brať do úvahy, buď je bytie úplné, t. j. vždy, alebo nie je vôbec v nijakom okamihu. A keďže táto možnosť je *a priori* vylúčená, treba prijať prvú.

Predpokladajme, že bytie môže jestvovať prerušovane, bolo by treba, aby po jeho zániku mohlo znova povstať z ničoty, a tým na tomto mieste zas narážame na nemožnosť zrodenia. Preto musíme opustiť ideu takého bytia, ktoré by jestvovalo raz vo fáze zániku, inokedy vo fáze zrodenia.

Dôkaz pokračuje preukázaním nedeliteľnosti bytia. Parmenides dospieva nakoniec k jeho nehybnosti, ktorá je spätá s jeho ohraničenosťou (8, 26 – 33):

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ’ ἐπλάγχθησαν[1], ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
τωὐτόν τ’ ἐν τωὐτῷ[1] τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κεῖται

[1] ἐπλάγχθησαν namiesto ἐπλάχθησαν, oba tvary sa nachádzajú v rukopisoch, porov. pozn 3.

χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Jestvujúce je bez pohnutia – zovreté v medziach mocnými putami –,
bez počiatku a bez konca, lebo vznik a tiež zánik
ďaleko zahnané boli, odvrhol ich pravdivý dôkaz.
Zostáva tým istým, na tom istom mieste, samo osebe
leží a ostáva tam, lebo mocná Nevyhnutnosť
ho drží v putách hranice, ktorá ho dookola zviera,
pretože nesmie byť bez konca; veď mu nič netreba
a kedy bol bez konca, chýbalo by mu všetko.

Parmenides začína pripomienkou, že sa už zamietli dva druhy pohybu: vznik a zánik. Teraz ostáva ukázať, že bytie sa nemôže pohybovať v priestore. No podľa Parmenida nehybnosť môže pochádzať len z prítomnosti hranice, ktorá nielen určuje priestor, v ktorom je bytie obsiahnuté, ale ho v ňom aj drží. Mohli by sme predpokladať, že by bytiu taká hranica chýbala? To by znamenalo, že mu niečo chýba. No z 11. verša už vieme, že „musí buď nadobro byť alebo úplne nebyť". To, čo je pravdivé v súvislosti s časom, je pravdivé na omnoho všeobecnejšej úrovni. Nevyhnutné bytie, ktoré je také, že nemôže nebyť, môže byť len úplne vo všetkých aspektoch. Keby mu niečo chýbalo, znamenalo by to, že nie je celé a že čiastočne nie je; keďže toto tvrdenie je neprijateľné, niet iného riešenia než odmietnuť, že bytiu môže čokoľvek chýbať. A potom je nevyhnutne autarkické. Nič mu nechýba, ani hranica, ktorá ho drží v nehybnosti a dokončuje ho.[2]

Parmenidovo bytie si samo sebe stačí, ako jednotvaré nepripúšťa v svojom lone ani inakosť, ani rozdielnosť. Je takisto osamelé v rámci svojho druhu, keďže (8, 36 – 38):

... οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι …

---

[1] τωὐτόν a τωὐτῷ namiesto ταὐτόν a ταὐτῷ, podľa rukopisov, porov. pozn. 3.

[2] Robí ho τέλεστον, dokončeným (8, 4), lebo je οὐκ ἀτελεύτητον (8, 32).

... Veď nie je a nebude nikdy
iného nič mimo bytie, lebo Sudba ho zovrela putami,
aby bolo vždy celé a bez hnutia

Nič nemôže jestvovať a zrodiť sa mimo neho: vieme že bytie je úplné, zhromažďuje bez chýbania a bez chyby úplnosť toho, čo je, tak, že nič 0v prítomnosti nemôže jestvovať mimo neho. Navyše neprítomnosť zrodenia nám znemožňuje myslieť, že by sa niečo iné ako ono mohlo zrodiť v budúcnosti. Tak sa z autarkie bytia vyvodzuje nielen jeho nehybnosť, ale aj jeho osamelosť, neprítomnosť vzťahu k inému, jeho absolútnosť.

Takto Parmenides, vykresľujúc podobu bytia, ktoré je základom poznania, predostiera ideu jeho autarkie, tá sa preniesla až k nám. No tento prenos nebol vždy priamočiary. Platón tým, že spochybňuje niektoré rysy parmenidovského bytia vo svojom dialógu *Sofista*, nepriamo oslabí úlohu autarkie a vypracuje koncepciu bytia, ktoré sa na ňu nemusí odvolávať.

Sofista[1] ***a oslabenie autarkie***

Platón spočiatku využíva (245c) parmenidovskú autarkiu, aby vyvrátil stúpencov takej interpretácie Parmenida, ktorá ho poníma v zmysle radikálneho monizmu, „tých, ktorí vyhlasujú, že všetko je jedno" (*Soph.* 245c1-6).

Ξένος	καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾗ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ συμβαίνει.
Θεαίτητος	πάνυ γε.
Ξένος	καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν.

Hosť:	Ak však bytie nie je celok pre vlastnosť, ktorú v ňom spôsobuje jedno, celok sám však je, chýba bytie samo sebe.
Teaitetos:	Isteže.
Hosť:	Teda podľa tejto úvahy bytie zbavené seba nebude bytím.

Ak predpokladáme, že bytie, hoci odlišné od jedného, sa stáva jedným účasťou a že celok jestvuje prostredníctvom seba samého bez toho, aby sa

[1] Použili sme slovenský preklad ([11], 515 – 586), pozn. prekladateľov.

na ňom účastnilo bytie, tak bytie nie je celkom a niečo mu chýba. No keďže to, čo mu chýba, môže len byť, bytiu by chýbalo ono samo, čo je nemožné kvôli zásade autarkie bytia, ktorú vyslovuje Parmenides vo verši 8, 33, na ktorý tu Platón naráža.[1]

No, ak sa na tomto mieste *Sofistu* Platón ešte opiera o Parmenidov text, vieme, že počnúc odsekom 249a sa jeho koncepcia bytia jasne vzdiali od toho, čo tvrdí Parmenides:

> Ξένος τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς [249a] ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;
>
> Hosť: Ale pri Diovi, či sa tak ľahko dáme presvedčiť, že dokonalé bytie naozaj nemá pohyb, život, dušu a myslenie, že nežije, nemyslí, ale že napriek svojej velebnej posvätnosti je bez rozumu a nehybne stojí? (*Soph.* 248e6 – 249a2)

Ide tu o postihnutie takého bytia, ktoré robí možným poznanie, a keďže každé poznanie predpokladá pohyb duše, ktorá poznáva, treba z toho vyvodiť, že bytie nie je nehybné, ale naopak, že sa hýbe. Toto závažné rozhodnutie najprv vedie Platóna k tomu, že rozlíši tri inteligibilné rody: Bytie, Pohyb a Pokoj, a aby mohol myslieť ich vzájomné vzťahy, ich identitu a ich diferenciu, dva ďalšie veľké rody, Rovnaké a Iné (porov. *Soph.* 249d6 –256d4)

Aký bude dôsledok tejto špekulatívnej konštrukcie vo vzťahu k autarkii? Predovšetkým si treba položiť otázku, či môžeme považovať rod Bytia, o ktorom okrem iného vieme, že sa môže miešať s Pohybom, s Pokojom, s Rovnakým a Iným, za autarkický?

Bytie ako rod už nie je úplnosťou, keďže musíme pripustiť, že vedľa neho jestvujú iné rody. No hoci už nie osamotené, môžeme povedať, že bytie, inteligibilný rod miešajúci sa s inými rodmi, má podstatný nedostatok, že mu chýba niečo iné, aby bolo sebou samým, takže už nebude autarkickým?

Prvé, čo si môžeme všimnúť, je, že Platón uvedením pohybu do lona inteligibilnej skutočnosti ruší jeden z dôvodov, ktoré viedli Parmenida k tomu, aby prisúdil bytiu autarkiu. Autarkia, ako sme videli, sa objavila

[1] Porov. interpretáciu v ([8], 178), ktorú tu sledujeme.

v dôkaze nehybnosti bytia, ktorá predpokladala hranicu, a tá bola zdôvodnená tým, že bytiu nesmie nič chýbať.

Na druhej strane Parmenidov argument predpokladal, že bytie stojí pred prísnou alternatívou: buď je úplné, alebo nie je vôbec, t. j. ak mu niečo chýba, chýba mu všetko. Je to alternatíva ustanovená prvými dvoma Parmenidovými cestami: absolútne bytie, alebo absolútne nebytie. No neočakávaný zvrat, ktorý vložil Platón do dialógu *Sofista*, uviedol nebytie do lona inteligibilnej skutočnosti. Toto nebytie nie je nebytie toho, čo absolútne nie je, ale zodpovedá forme Iného, ktorá robí možnou diferenciu a negáciu:

> Ξένος ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.
>
> Hosť: Kedykoľvek hovoríme o nebytí, nehovoríme, ako sa zdá, o niečom, čo je bytiu protikladné, ale len o niečom, čo je od neho odlišné. (*Soph.* 257 b3–4)

Toto iné než bytie, ktoré je z tohto dôvodu nebytím, napriek tomu „patrí medzi súcna" (258a8). Nemusíme už povedať ako Parmenides, že je nevyhnutné, aby bytie bolo buď úplne, alebo aby vôbec nebolo, keďže môže nebyť v tom zmysle, že je iné. V novej platónskej ontológii niet dôvodu na to, aby sme uvažovali o autarkii bytia.

Navyše možno tvrdiť, že forma Iného štruktúrne závisí od ostatných. V riadkoch 257c6 – 258c6 Platón opisuje túto formu ako jednotu zloženú z častí, pričom každá z týchto častí je vytvorená jednotlivým nebytím, ktoré vzišlo z negácie jednotlivej formy. Ak je iné táto mnohosť vyskladaná negáciou všetkých ostatných foriem, ak je taká povaha, ktorá jej náleží (258b11), môžeme povedať, že ak by ostatné formy chýbali, inakosť, ktorá by sa nemala na čo aplikovať, by jednoducho nemohla jestvovať. Aby mohla inakosť byť, potrebuje aspoň jedno bytie iné než ona, no nakoniec potrebuje bytie všetkého, čím nie je ona. Inakosť potrebuje všetko ostatné, aby bola, ale táto hlboká závislosť ju nespochybňuje, je naopak jej prvým predpokladom. Z toho dôvodu je inakosť úplným opakom autarkie osamoteného bytia.

Tým, že Platón vložil do lona pravého bytia formu Iného, ktorá sa aplikuje na všetky formy a na formu Bytia samého, si znemožnil uvažovať o bytí len na základe autarkie. Bytie je zároveň osebe a vo vzťahu k iným, tak prostredníctvom participácie, ako aj inakosti. Za týchto podmienok bytie, ktorému chýba iné, nenarúša moje vlastné bytie, ale naopak vyjadruje jeho diferenciu.

No mohli by sme namietať, že Platón autarkiu nevyzdvihuje o nič menej. Napríklad v dialógu *Timaios* (34d1 – 2 a b6 – 9) démiurgos usudzuje, že je lepšie vytvoriť svet, ktorý nebude potrebovať nič iné okrem seba. Svet ako zmyslová kópia inteligibilnej žijúcej entity je osamotený a autarkický ako bytie u Parmenida. Prvý viditeľný boh je autarkický, zatiaľ čo, ako to spomína Platón v *Štáte* (II, 369b5 – 7) ľudský jedinec takým nie je, preto je prinútený, aby uspokojil svoje potreby, združovať sa s druhými v obci. Autarkia sa zdá byť prejavom dokonalosti. Ako to zosúladiť s ontológiou, v ktorej autarkia nezohráva ústrednú úlohu?

Zdá sa, že odpoveď na túto otázku nespočíva v autarkii bytia, ale dobra. Vo *Filébovi* (20d1 – 6) Platón tvrdí, že dobro si stačí samo:

Σωκράτης	τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι;
Πρώταρχος	πάντων δήπου τελεώτατον, ὦ Σώκρατες.
Σωκράτης	τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν;
Πρώταρχος	πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.

Sokrates:	Musí byť prirodzenosť dobra dokonalá alebo nedokonalá?
Protarchos:	Najdokonalejšia zo všetkého, Sokrates.
Sokrates:	A ďalej! Je dobro dostačujúce ?
Protarchos:	Akoby nie! A vzhľadom na to musí dokonca vynikať nad všetky iné súcna.

Môžeme sa domnievať, že ak v *Timaiovi* démiurgos tvaruje autarkický svet, je to preto, aby upokojil požiadavku autarkie, ktorá je súčasťou idey dobra. Najlepšie bytia nie sú autarkické, pretože by mali viac bytia než iné, ale preto, lebo sú lepšie, čo pre človeka nie je bez dôsledkov. Ak totiž autarkia súvisí s dobrom a nie s bytím, znamená to, že závislé bytia, ako sú ľudské telá a duše, budú môcť ašpirovať na dobro, ktoré je im vlastné, autarkické dobro, ktoré sa uskutočňuje v bytí, ktoré takým nie je, budú ašpirovať na dobro, ktoré nemá vyústiť do napodobnenia osamotenosti bohov, ale do zdokonalenia puta, ktoré ich viaže s druhými uprostred obce.

Doplňujúca poznámka:

Verš 8, 4
μο(υ)νογενές

Je to najcitovanejší verš básne, a preto sa zachovalo mnoho odlišných verzií.

Najčastejšie čítanie uvádza na začiatku οὖλον μο(υ)νογενές τε καὶ ἀτρεμὲς. Druhé najčastejšie čítanie, ktoré uvádza οὐλομελές[1] namiesto μο(υ)νογενές, sa vyskytuje na troch miestach Plut., *Col.* 1114c a Procl., *In Parm.*, 6, 1077, 25; 6, 1084, 29 – 30. Najčastejšie čítanie má nevýhodu, že robí z bytia akési μο(υ)νογενές, „jediné zrodené", zatiaľ čo bytie je v predchádzajúcom verši okrem iného ἀγένητον, nezrodené. Riešením by bolo interpretovať γενές v klasifikačnom zmysle, bytie by bolo jediné svojho druhu. Autori, ktorí prijímajú toto čítanie, prekladajú u Parmenida μο(υ)νογενές v tomto zmysle.[2] No ak v neskoršom staroveku možno nájsť výskyty tohto prídavného mena, ktoré majú výslovne takýto význam (napr. Proclus *Inst.* 22, 2, uvádzaný slovníkom LSJ), v gréckej literatúre až do 4. stor. pred n. l. má tento výraz význam „jediné dieťa" či „jednorodený". Preto, ako ukázala B. Cassin ([9], 220 – 221, pozn. 2), interpretovať výskyty v *Timaiovi* (31b3, 92c10) vo výlučne klasifikačnom zmysle nie je udržateľné, keďže platónsky svet, o ktorý ide v týchto pasážach, je práve zrodený. Teofrastos (*Hist. plant.* III, 10, 1, 1; III, 10, 2, 1; III, 14, 3, 1) je prvým autorom, u ktorého výraz nadobúda nepochybne čisto klasifikačný význam, no uňho neznamená „jediný svojho druhu", ale „jediného druhu", t. j. druhu, ktorý nepripúšťa vo vnútri rozdiely. Taký význam sa zhoduje s rozvojom 8. zlomku, kde po dôkaze absencie zrodu a zániku bytia nasleduje od 22. verša dôkaz jeho nedeliteľnosti, ktorá spočíva v jeho rovnorodosti. Μο(υ)νογενές znamená teda jediného druhu, bez vnútorného rozrôznenia, no aby sme nezanedbali to, že klasifikačný význam, ktorý mohol nadobúdať γένος v Parmenidových časoch, nebol ešte celkom odlúčený od zmyslu genézy, ako sa to stane neskôr v Teofrastovom technickom slovníku, výraz prekladáme „jediného rodu", keďže vieme, že *genos* znamená u Homéra a Hesioda „rod",

[1] Ostatné čítania μουνομελές, μουνομελέ, οὐλομενές môžeme považovať za variácie týchto dvoch.

[2] Ako príklad si vezmime francúzske preklady: N. Cordero ([4], 38), M. Conche ([3], 127) prekladajú μο(υ)νογενές ako „jediný", B. Cassin ([9], 85) ako „jediný svojho rodu", J. Bollack ([2], 142) „jednorodený" a dáva tomuto narodeniu metaforický význam (tamže, 146 – 147).

„potomstvo“. Tak je protirečenie medzi μο(υ)νογενές a ἀγένητον oslabené, keďže ἀγένητον popiera zrodenie bytia samého, zatiaľ čo μο(υ)νογενές, hoci aj zachováva v sebe konotáciu zrodu, popiera, že v bytí môžeme odlíšiť viaceré rody bez toho, aby si všímal ich pôvod. Treba však vziať do úvahy, keďže pojem zrodenia pretrváva, že dokonca aj v takejto rozhodujúcej pasáži je parmenidovský výraz obrazný. Príkladom je, že bytie sa označuje ako „neochvejné“ namiesto toho, aby bolo jednoducho označené za ἀκίνητόν ako v 8, 38.

Menej časté čítanie οὐλομελές „s nedotknutými, celými údmi“ má výhodu, že je doložené u Homéra, ale nevýhodu nezlučiteľnosti s nepretržitosťou a rovnorodosťou bytia spájanou s jeho nedeliteľnosťou. Mohli by sme vyvodiť z básnického a obrazného vyjadrovania autora, že tu chcel jednoducho povedať „s nedotknutým telom“, či iba „nedotknuté“, „bez trhliny“, no to by znamenalo, že tu ide o básnické zdvojenie toho, čo už vyjadruje prídavné meno οὖλον a to by bolo ťažko zlučiteľné so stručným štýlom okolitého textu.

ἠδὲ τέλεστον

Najčastejšie čítanie ponúkané rukopismi je ἠδ’ ἀγένητον, no nemožno ho prevziať, pretože by znamenalo zdvojenie ἀγένητον z predchádzajúceho verša. Môžeme sa obrátiť k čítaniu, ktoré sa vyskytuje s obmenami na troch miestach u Simplicia (*In Ph.* 30, 2; 78, 13 a 145, 4): ἠδ’ ἀτέλεστον. To však predstavuje veľký problém čo do zmyslu, lebo protirečí 32. veršu 8. zlomku, kde bytie je οὐκ ἀτελεύτητον, ako aj veršom 42 – 43, ktoré ho opisujú ako τετελεσμένον … πάντοθεν. Môžeme sa pokúsiť zachovať zároveň Simpliciov text aj súdržnosť Parmenidovej myšlienky tým, že sa budeme snažiť dať odlišný význam týmto prídavným menám, robí tak O’Brien, ktorý sa domnieva, že je možné dať časový zmysel ἀτέλεστον z 3. verša a prekladať ho „bez konca“, zatiaľ čo v ostatných prípadoch vyhlasuje bytie za „nie zbavené ukončenia“ či „ukončené“[1]. Ak by to však bolo takto, koniec 3. verša by len opakoval rys vyjadrený v predchádzajúcom verši (ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν). Text je nepochybne poškodený, preto je namieste navrhnúť úpravu. Najjednoduchšia filologická úprava je návrh S. Karstena [10], ktorý si osvojili L. Tarán, N. Cordero a J. A. Palmer ([13], 94 – 95; [4], 26; [7]): ἠδὲ τέλεστον, ale výraz sa v gréčtine veľmi málo vyskytuje a určite nie v Parmeni-

[1] D. O’Brien, J. Frère *In* ([1], 48), rovnako prekladá M. Conche ([3], 127).

dovej dobe (nová argumentácia J. A. Palmera nie je v tomto ohľade presvedčivá). Napriek tejto ťažkosti váhame s podstatnejšou úpravou.

Literatúra

[1] AUBENQUE, P. (ed.): *Etudes sur Parménide*. T. I. Paris: Vrin 1987.
[2] BOLLACK, J.: *Parménide de l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, Verdier-poche 2006.
[3] CONCHE, M.: *Parménide. Le poème: Fragments*. Paris: PUF 1996.
[4] CORDERO, N.: *Les deux chemins de Parménide*. Paris/Bruxelles: Vrin/ Ousia 1984.
[5] COXON, A. H.: *The Fragments of Parmenides*. Assen/Wolfeboro: Van Gorcum 1986.
[6] FLAHAULT, F.: „*Be yourself!" Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Paris: Mille et une nuits 2006.
[7] PALMER, J. A.: *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press 2009.
[8] PALMER, J. A.: *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendom Press 1999.
[9] PARMÉNIDE: *Sur la nature ou sur l'étant*. Paris: Seuil, Points-Essais 1998.
[10] *Parmenidis eleatae carminis reliquiae*. Amsterdam: Müller 1835.
[11] PLATÓN: *Dialógy*. II. zväzok. Bratislava: Tatran 1990.
[12] SVOBODA, K. (ed.): *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962.
[13] TARÁN, L.: *Parmenides*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press 1965.

Z francúzskeho originálu *Altérité et autarcie de l'être chez Platon*
preložili Róbert Karul a Anton Vydra.

doc. Suzanne Husson
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05
suzanne.husson@paris-sorbonne.fr

Na mieste druhého

Bernhard Waldenfels

An Stelle des Anderen
Es geht in diesem Vortrag um eine originäre Form der Stellvertretung. Im Gegensatz zu normalen Formen der Stellvertretung, in denen wir provisorisch füreinander einspringen wie im Falle des Vormunds oder des Volksvertreters, besagt originäre Stellvertretung, daß wir uns nicht nur an die Stelle des Anderen versetzen, sondern immer schon von ihr ausgehen. Stellvertretend gewinnen wir erst einen eigenen Stand; mündig werden wir, indem wir auf fremde Ansprüche antworten. Diese ethische Dimension, die Levinas als Substitution bezeichnet, konkretisiert sich in Figuren der Stellvertretung wie Rechtsbeistand, Therapeut, Übersetzer, Gerichtszeuge oder Feldforscher, die als Dritte intervenieren, ohne den Spalt zwischen Eigenem und Fremdem zu tilgen. Die Stellvertretung ist wichtiger Bestandteil einer Phänomenologie des Fremden, die sich Rahmen normaler Institutionen zu bewähren hat.

Zastupovanie nepatrí k základným pojmom klasického myslenia. Ak sa každá bytosť určuje tým, že predovšetkým má svoje vlastné miesto vo svete, tak sa možnosť, že sa niekto postaví na miesto kohosi druhého, javí ako sekundárna a provizórna. Situácia sa mení, ak vlastná pozícia nie je úplne vlastná, lebo vlastné postavenie nadobúdame len v odpovedi na cudzie nároky. Z tohto posunutia sociálnej perspektívy vyplýva originárna forma zastupovania. Tá stojí v centre našich úvah. Na jednej strane patrí k základným predpokladom fenomenológie cudzieho a etiky druhého v zmysle Levinasa. Na druhej strane sa konkretizuje vo figúrach zastupovania ako advokát, terapeut, prekladateľ, svedok na súde alebo terénny prieskumník, ktorí intervenujú ako tretí bez toho, že by odstránili trhlinu medzi vlastným a cudzím. Téma zastupovania nám dáva príležitosť, načrtnúť základy responzívnej etiky a vyložiť jej inštitucionálne dôsledky.[1]

1. Záhada zastupovania

Výrazy ako ‚na mieste' alebo ‚namiesto' (ἀντὶ τινος, *in loco*, *au lieu de*, *instead of*) reprodukujú relačné určenie miesta: ‚x stojí na mieste y'. Ak by sme sa však pri tom zastavili, ustúpili by sme sa do perspektívy neutrálneho pozorovateľa, ktorý registruje vzťahy bez toho, že by do nich sám vstupoval. Zastupo-

[1] Porovnaj ([16], 71 – 81). K rozsiahlym predpokladom responzívnej fenomenológie porovnaj podrobne ([12]), ako aj v stručnejšej forme ([14]).

vanie znamená viac, totiž že *niekto* nastupuje na *niečie* miesto. Miesto, o ktorom je tu reč, neznamená číre priestorové miesto v rámci homogénneho, merateľného priestorového kontinua. Vzťahuje sa na privilegované miesto istého „tu". „Tu" je ustavične tam, kde sa zdržiava ten, čo hovorí ‚tu'. Je to miesto, z ktorého vnímame, pohybujeme sa, hovoríme, konáme a na ktorom sa v plnom zmysle tohto slova nachádzame. Ukazovacie zámeno ‚tu' patrí k okazionálnym či indexikálnym výrazom, ktoré Husserl analyzuje v *I. Logických skúmaniach*; vyznačuje miesto vo svete a nie ľubovoľný priestorový bod. Postaviť sa na miesto druhého znamená vstúpiť do cudzieho sveta.

To záhadné na zastupovaní spočíva v tom, že *zároveň* som tam, kde je druhý. V zastupovaní si nevymieňame stanovište za stanovište. Nie som tam, kde bol alebo bude druhý, ako pri výmene myšlienok, kde si hovoriaci a poslucháč vymieňajú svoje pozície, skôr som presne tam, kde práve je druhý, *uno loco*. Nie som tam azda tak, že si predstavujem, že som tam. Hobbes odporúča každému človeku, ktorý má pochybnosti o tom, či to, čo chce urobiť druhému, zodpovedá prirodzenému právu, aby si predstavil, „že je na jeho mieste" (*De cive*, 3, 26). Zlaté pravidlo, na ktoré sa autor odvoláva, však predsa smeruje k rovnoprávnosti, nie k zastupovaniu. Tým, že sa chápajúc alebo vciťujúc prenesiem do situácie druhého, sa neocitám na cudzom mieste, ako to predpokladá teória vciťovania, ktorú predstavil Theodor Lipps. Zastupovanie rovnako nemožno zamieňať ani so starostlivosťou, ktorá podľa Heideggera za druhého zaskakuje [einspringt] alebo mu predskakuje [vorausspringt].[1]

A nakoniec, nespája sa ani so spoločným miestom, ktoré ako posteľ, dom či mesto zdieľam s druhým. Všetko toto sa veci netýka. Ako je však možné, že som tam, kde zotrváva druhý, keď predsa fyzicko-telesná situovanosť patrí k individualite a zaberanie určitého miesta patrí k vytváraniu sféry vlastníctva? Nerovnalo by sa zastupovanie vyvlastneniu druhého? Môžem byť tam, kde je druhý, bez toho, aby som mu takpovediac stúpal na päty a vytláčal ho z jeho miesta? Neimplikuje zastupovanie, že som tam, kde si ty a *kde ja nemôžem byť*? Nemožnosť, ktorá sa tu naznačuje, volá po protiopatreniach. Zastupovanie – povedzme, že áno – ale potom normalizované zastupovanie, ktoré robí nemožné možným a neunesie nás do hmlistých výšin nemožného.

[1] Porovnaj ([9], § 26).

2. Normálne zastupovanie

Záhada zastupovania sa zdá byť vyriešená, ak ho chápeme ako čosi sekundárne, takže *vlastne nie* sme tam, kde sa zdržiava druhý. Tento postup sa podobá degradácii znakov a obrazov na sekundárne pomocné prostriedky, ktoré slúžia nanajvýš ak na predstavenie či znázornenie. Zastupovanie sa potom obmedzuje na to, že primárne som tam, kde druhý nie je, a len sekundárne tam, kde druhý je, a opačne by platilo to isté.

Pritom možno rozlíšiť rozličné varianty zastupovania. Málo problematická sa zdá *provizórna* a *retrospektívna* forma zastupovania, ktorá sa obmedzuje na určitú fázu života. Niekto nastúpi na miesto druhého, ak ho tento *ešte* alebo *už* nezaujíma samostatne. Tak hovorí poručník za neplnoletého, správca pozostalosti za zomrelého. Podobné platí pre javy výpadku, akými sú bezvedomie alebo nepríčetnosť, ktoré si žiadajú *auxiliárnu* formu zastupovania. Zástupca vypĺňa prázdne miesto, isteže nie úplne; ako osoba je totiž druhý – tak sa tomu hovorí – síce zastupiteľný, ale nie nahraditeľný. Úplné zastúpenie by totiž druhého ako držiteľa miesta vylúčilo; nebolo by viac koho zastupovať a zastupovanie by zrušilo samo seba. Akým spôsobom sa nám však predsa darí postaviť sa na miesto druhého a napriek tomu ho udržiavať voľné pre neho?

Jednu odpoveď poskytuje zastupovanie v zmysle *delegovania*; odohráva sa medzi dvoma osobami, z ktorých každá stojí na vlastných nohách sama za seba. Predsa však dokonca aj tu existujú predstupne. Tak môže jeden spontánne zaskočiť za druhého bez toho, aby čakal na jeho súhlas. Status zástupcu si však žiada viac. Zastupovanie v plnom zmysle nastáva tým, že niekto prenesie práva, povinnosti a právomoci na druhého, či už neformálnym dohovorom, alebo formálnou zmluvou, alebo vo všeobecnej voľbe ľudových či stavovských zástupcov. Podobne ako pri zmluve môže byť prenesenie dohodnuté *ad hoc*, s časovým obmedzením alebo na neurčitú dobu. Preniesť sa pritom dá iba čosi, čo sa dá oddeliť od osoby toho, kto má byť zastupovaný; v prvom rade to platí pre funkciu, ktorá nie je viazaná na práve tohto jej nositeľa. Zastupovanie má sekundárny charakter do tej miery, že vychádza z toho, kto má byť zastupovaný a ostáva viazané na jeho zodpovednosť. Delegovanie sa môže diať rôznymi spôsobmi. Oprávnenie môžem delegovať podpisom, v núdzovom prípade aj prostredníctvom jednoduchého znaku; môžem odstúpiť aj právo podpisu, takže „z poverenia" podpisuje niekto druhý; nemôžem však delegovať podpis sám bez toho, aby som sa tým ne-

vzdal svojho osobného práva. Druhý môže v mojom mene hovoriť len vtedy, keď si svoje meno zachovám; ako čírý nositeľ funkcie by som bol vskutku nahraditeľný. Aj predbežné či dodatočné zastupovanie, o ktorom sme hovorili predtým, sa orientuje na zastupovanie svojprávnych a žijúcich osôb, a síce tým spôsobom, že poručník si vopred zabezpečí súhlas zverenca a poručiteľ rozhoduje v zmysle zomrelého. Že zastupovanie otvára hracie polia pre vlastné uváženie, ale aj pre paternalistickú starostlivosť, pre svojvoľné disponovanie, pre sledovanie vlastných záujmov či pre lži a podvody, patrí k rizikám sociálneho života a jeho inštitucionálneho ukotvenia.[1]

S normálnymi formami zastupovania sa stretávame predovšetkým v oblasti práva a politiky. Ako je známe, zastupiteľská forma parlamentnej demokracie nie je ani jej praformou, ani nie je nesporná, ak myslíme na Rousseaua alebo raného Marxa. Ak sa vôľa ľudu a spoločenstva ohlasuje bezprostredne ako ona sama, tak je reprezentácia nielen nadbytočná, ale sa skôr javí ako výraz odcudzenia.[2] Predsa však aj vtedy, keď sa inštitucionálne zastupovanie pokladá za nevyhnutné, za normálnych okolností ostáva fundované autonómnou samostatnou činnosťou. Najprv subsistencia, potom substitúcia, také je poradie. Zástupné hovorenie a zástupné konanie sú takpovediac pôžičkou do odvolania. Tak Hobbes rozlišuje medzi prirodzenou osobou, ktorá hovorí a koná vo vlastnom mene a fingovanou osobou, ktorá to robí zástupne v mene druhého.[3] Ak zastupovanie spočíva v súhlase zastupovaného, tak sa pripája na dialóg, ktorý sa vo svojom jadre dá myslieť bez zastupovania, podobne ako ho zvykneme myslieť bez mocenských nárokov.

Zneužité formy zastupovania sú potom formy, proti ktorým treba bojovať a ktorým sa má zabrániť. Sokrates trvá na tom, že partneri v rozhovore svedčia o povedanom ako jednotlivci bez toho, aby sa spoliehali na cudzích, možno falošných svedkov (*Gorgias* 472 b-c). Pravda hovorí sama za seba. Ďalej, nepotrebujeme medzi sebou sudcu, sme sudcami a rečníkmi v jednej osobe (*Štát* 348 b). V klasickom dialógu toho pre zastupovanie veľa neostá-

---

[1] Hobbes vychádza z toho, že niekto, kto v štáte zastupuje cudziu osobu, robí to alebo z jej poverenia alebo bez tohto poverenia (*De homine*, 15, 2). K vzťahu poručníctva a násilia porovnaj ([10], 223 – 230).

[2] Fakt, že Rousseau myslí pôvod štátu rovnako nesprostredkovane ako pôvod reči, je indíciou pre to, že rozličné varianty reprezentácie nestoja vedľa seba bez spojitosti. Porovnaj k tomu kapitolu o Rousseauovi v Derridovej *Gramatológii*.

[3] Porovnaj *Leviathan*, I, 16 a *De homine*, 15, 1. Úloha fikcie samozrejme kladie veľa otázok. Porovnaj k tomu ([2]).

va, a nič sa na tom nezmení, ani keď si ho tak ako u Jürgena Habermasa pretvoríme na metodicky usmerňovaný diskurz.

3. Originárne zastupovanie

Ako originárne sa označuje zastupovanie, na základe ktorého človek získava vlastnú pozíciu tým, že sa *zároveň* postaví na miesto druhého. Hovorí za seba a vychádzajúc zo seba tým, že zároveň hovorí za iného a vychádzajúc z neho. Zmienená nemožnosť, ktorá mala spočívať v tom, že som tam, kde je iný, by tak nebola nijakou chimérou. Ako je to však mysliteľné?

Tu môžeme siahnuť po rozlíšení, ktoré poznáme z lingvistiky, ale aj od Lacana a Levinasa, totiž po rozlíšení medzi hovorením a povedaným alebo medzi vypovedaním a výpoveďou.[1] *Povedané* zodpovedá intencionálnemu alebo propozicionálnemu obsahu, ktorý môžem prevziať do vlastného rečového aktu a vysloviť alebo uviesť ho namiesto druhého. Advokát zastupuje svojho mandanta tým, že si jeho záujmy vezme za svoje. Cudzí rečový akt môžem uskutočniť namiesto druhého tým, že poviem, čo druhý mieni, sám to však nemôže povedať, a tým, že sa rozhodnem pre to, čo druhý chce, no sám to nemôže obhájiť. To, čo zástupca hovorí a robí, musí byť v zmysle toho, koho zastupuje, dokonca aj vtedy, keď táto zhoda ostáva viac či menej hypotetická. Zastupujeme sa navzájom v médiu povedaného a v horizonte povedateľného. Originárne zastupovanie by sa, naopak, odohrávalo v rovine *hovorenia*, a to tým spôsobom, že moje vlastné hovorenie sa *prekrýva* s cudzím hovorením. Prekrývanie sa vlastného a cudzieho hovorenia znamená čosi iné než prevzatie spoločného významového obsahu. Tým, že hovorím, zároveň zo mňa hovorí cudzí nárok. Keby sa vlastné a cudzie hovorenie úplne prekrývali, zmizlo by to, čo možno všeobecne označiť ako reprezentatívnu diferenciu, ako diferenciu medzi reprezentovaným a reprezentantom (pozri [13], 34). Zastupovanie by tým bolo zbytočné. Keby ja a druhý hovorili *una voce*, nehovorili by sme viac za seba navzájom. Z nás zo všetkých by hovoril jediný logos.

S rovinou hovorenia vstupujeme do oblasti *patického*. Ak hovorenie, ako aj konanie nielenže má určitý zmysel a dodržiava isté pravidlá, ale sa uskutočňuje tu a teraz a oslovuje ma a vyzýva, samo má charakter *pátosu* alebo *postihnutosti*, a prepožičiava mne, ktorého postihuje, charakter *pacienta* v širokom zmysle tohto slova. V tejto súvislosti používam grécke slovo pátos

[1] Porovnaj „Sagen und Gesagtes", kap. 11 ([15]).

[pathos], ktoré označuje nielen, že človek niečo pasívne utrpí, ale aj zraňujúce utrpenie či vystupňovanú formu vášne. Latinské slovo af-fekt sa tomu približuje, ak ho nechápeme ako subjektívny stav, ale – podobne, ako sa to deje už u Husserla a Heideggera – ako za-pôsobenie, za-volanie a za-útočenie, na ktoré máme odpovedať. Od patického treba odlíšiť *patetické* ako vystupňovanú výrazovú formu patického. A nakoniec od toho treba odlíšiť *patologické*, vykazujúce celú škálu druhov skúsenosti, ktoré sa všetky týkajú fenoménu zastupovania. Škála siaha od neodpovedania apatie, keď pátos vysychá, až po blokádu odpovede, keď nás pátos fascinuje. Postihnutosť, ktorou sme zasiahnutí alebo afikovaní, sa vždy dotýka nemožného, ak ono prelamuje hrací priestor našich vlastných možností, ak presahuje naše očakávania a obavy a naše návrhy a opatrenia necháva za sebou. Nadbytočnú nemožnosť, ktorá sa črtá tu, uprostred skúsenosti, nazývam *žitá nemožnosť*. Stojí v protiklade k logickej, ontologickej, praktickej alebo technickej nemožnosti, ktorá troskotá na daných podmienkach (pozri [18]).

Originárne zastupovanie má podiel na tejto žitej nemožnosti, a to presne do takej miery, do akej prijíma patické črty. Nevyznačuje sa totiž tým, že vyhľadávam cudzie miesto a zaujmem ho, ako sa to deje pri normálnom zastupovaní, ale tým, že *vychádzam z cudzieho miesta.* Vychádzam odtiaľ, *kde nemôžem byť*, odkiaľ vyviera cudzí pohľad, cudzie slovo, cudzie gesto, teda všetko to, čo ma zasahuje. Istým spôsobom som sám druhým alebo druhými, ktorého alebo ktorých zastupujem. Druhí nie sú duplikátom mňa samého, ale dvojníkmi, ktorí mi prichádzajú v ústrety z nedosiahnuteľnej blízkosti. Ak v takýchto prípadoch ešte chceme hovoriť o reprezentácii, nemali by sme to robiť bez toho, aby sme jej neprisúdili zreteľné črty deprezentácie (porovnaj [13], 38).

Okrem toho sa patické, ktoré sa spája so zastupovaním, zdvojuje a zmnohonásobuje. Tým, že som afikovaný prítomnosťou/neprítomnosťou druhých, zároveň sa stávam afikovaným tým, čo afikuje ich. *Pátos cudzieho sa potenciuje v cudzom pátose*, napríklad tak, že sa ma zmocní radosť alebo zdesenie druhého. Sympatia a antipatia a o to väčšmi konsenzus a disenzus sú formami odpovede, vystupujúcimi z hlbín pátosu. Ak odpovedajúc vychádzam z toho, čo ma postihuje odniekiaľ z inakiaľ, tak to ďalej znamená, že ja sám nikdy nie som úplne na svojom a na správnom mieste (*in loco*). Druhý, ktorým som afikovaný, je mi, ako to nazýva Jean Laplanche, „formálne implantovaný“.[1] Tak ako zvodca či zvodkyňa sám/sama podlieha zvádzaniu, tak už

[1] K Jeanovi Laplancheovi porovnaj kap. 13: „Der verführerische Andere“ ([15]).

sám zastupujúci vždy podlieha zastupovaniu. Aj proces zastupovania sa potenciuje.

Väzba zastupovania môže nakoniec nadobudnúť extrémne formy. Existuje *nadmerná identifikácia* s iným, ktorá mi viac nedovoľuje zastávať iného, a existuje *odštiepenosť* od druhého, ktorá na základe účasti na cudzosti vo mne samom zahŕňa sebarozštiepenie. V mnou zvolenom jazyku by som hovoril striedavo o pátose bez ohlasu a o ohlase bez pátosu alebo o cudzom mieste bez vlastného a o vlastnom mieste bez cudzosti, pravdaže iba vo forme asymptotického približovania sa; inak by sa skúsenosť formálne rozpadla na kusy.

Dôsledok, ktorý možno vyvodiť z týchto úvah, znie: zastupovanie patrí k základným súčastiam našej skúsenosti nemenej ako medialita obrazov a znakov. Originárnemu suplementu v zmysle Derridu zodpovedá rovnako originárna substitúcia. U Levinasa tvorí substitúcia charakteristikum etického, ktorého excesívny účinok sa hyperbolickým spôsobom určuje ako rukojemníctvo alebo ako posadnutosť druhým.[1] Aby sme sa tým zaoberali jednotlivo, na to tu nie je miesto. Ide mi iba o to ukázať, že existuje radikálna forma *nezastupiteľnosti*, ktorá presahuje inštitucionálne formy reprezentácie.

V tejto súvislosti treba pripomenúť, že v našej západnej tradícii je pojem zastupovania silno poznačený náboženstvom a teológiou. K tomu patrí myšlienka hriechu: Ježiš ako nevinná obeť, pripravená starozákonným obetným baránkom, okrem toho ako sila reprezentovaná eucharistiou[2] a ako zástupca Boha na Zemi v podobe cirkvi a jej hodnostárov, ktorá pokračuje vo svetských panovníkoch z Božej milosti. Vo všeobecnosti možno konštatovať, že náboženská aura nejakého fenoménu svedčí o tom, že tento fenomén je viacnásobne determinovaný a prekračuje rámec bežného poriadku. Aj tu vyvstáva otázka, ako je mysliteľná sekularizácia, ktorá neuviazne v čírej normalizácii.

---

[1] Porovnaj kap. IV. ([11]). Pokiaľ ide o etický význam, musíme sa, samozrejme, vyvarovať toho, aby sme „za“ zastupovania chápali priamo ako negáciu „proti“ a v zmysle „v prospech“. Kým latinské slovo *pro* podobne ako nemecké „für“ [„za“] k takémuto výkladu nabáda, grécke slovo ἀντί, ktoré v mnohých kompozitách znamená „proti“, odkazuje skôr iným smerom. To hovorí za to, aby sa substitutívny a altruistický význam „za“ držal oddelene.

[2] Dokonca aj reálna prítomnosť zahŕňa ako inkorporácia určitú formu mediálneho sprostredkovania.

4. Figúry zastupovania

Na záver by som chcel predstaviť niekoľko prechodných foriem zastupovania, na ktorých zreteľne vystúpi mnohotvárnosť tu preberaného fenoménu. Bez výnimky ide o figúry *tretieho*, ktoré zasahujú do vzťahu seba a druhého, vlastného a cudzieho bez toho, aby viedli ku konečnému sprostredkovaniu. Intervencia je niečo iné ako mediácia, ako za ňu vďačíme Hegelovej dialektike. Vo všeobecnosti možno konštatovať, že rola originárneho, a nie iba subsidiárneho zástupcu sa uplatní len vtedy, ak nikto nie je úplne na svojom mieste. Potom existuje hovorenie *za* iného, ktoré sa nerozplýva v hovorení s inými a v hovorení o iných. Zároveň to znamená, že tretí nestojí mimo, ale je skôr dotknutý a oslovený tým, ktorého zastupuje. V tomto zmysle je tretí prechodnou figúrou, ktorá vždy prekračuje hranice poriadku, ktorý reprezentuje; nestojí ani v rámci poriadku, ani mimo neho, ale na prahu. To platí, kým sa nevráti späť k normálnej forme zastupovania, ktorá je jednoducho súčasťou práve platného poriadku. Prechodná figúra má štrukturálne podobnosti s "prechodnými objektmi" D. W. Winnicotta, ktoré vystupujú na prahu stávania sa sebou v ranom detstve a slúžia medziiným na to, aby prebolela neprítomnosť matky, tak ako drevená cievka v hre „kde je – tu je" [Fort-da-Spiel], ktorú tak prenikavo opísal Freud ([20]), ([6]), ([4], kap. 6).

Advokát

Prvú figúru zastupovania tvorí advokát. Vo všeobecnosti platí ako prototyp zástupcu. Pred súdom zastupuje právne nároky a záujmy svojho mandanta bez ohľadu na to, či tento vystupuje ako žalobca alebo obžalovaný. Advokátstvo je ustanovizeň, ktorá sa nerozumie sama od seba. Na aténskych súdoch bolo medzi plnoprávnymi občanmi mužského pohlavia zvykom obhajovať sám seba najlepšie, ako sa len dá, dokonca aj keď súdnu reč koncipoval niekto iný; rovnako sa občania v ľudovom zhromaždení osobne zúčastňovali porady a uznášania. Reprezentácia nadobúda ostrejšie kontúry až v starom Ríme. Predsa však dokonca aj tam, kde sa vlastná rola advokáta plánovala, vystupuje žalobca alebo obžalovaný zo začiatku sám za seba, keďže poveruje advokáta svojou rečou, a definitívne vystupuje sám za seba, keďže súhlasí s právnym vyrovnaním alebo ho odmieta a keďže prijíma rozsudok. Rozsudok nestrpí nijakého zástupcu. Advokát opúšťa proces takpove-

diac ako víťaz alebo porazený druhého rádu. To presne zodpovedá tomu, čo označujeme ako normálne zastupovanie.

Predsa však ani tu neprebieha všetko až tak jednoducho. Proces vychádza z porušenia, ktoré sa deklaruje *ako porušenie práva* a mení sa na právny prípad. Vychádza teda z udalosti, ktorá nachádza svoj špecifický výraz v práve, ktorá však sama nevzniká prostredníctvom práva. Poškodenia osobného druhu znamenajú viac ako číre narušenie práva a prekročenie zákonov; uvádzajú do chodu súdny proces bez toho, že by sa ním vyčerpávali. Urážka môže byť právne potrestaná a odškodnená, no rozsudkom nemôže byť odčinená. Existuje *prebytok spravodlivosti*, ktorý chráni rozsudok predtým, aby prepadol mechanizmom číreho právneho stroja.[1] Keby bol advokát iba šachistom, ktorému ide len o víťazstvo alebo prehru, tak najlepším advokátom by bol pokútny advokát. Nebola by potrebná nijaká advokátska komora, ktorá podobne ako lekárska komora spolupôsobí pri pripúšťaní adeptov k výkonu povolania a dozerá na dodržiavanie profesijnej etiky.

Terapeut

Činnosť terapeuta, či už vo všeobecnej funkcii lekára alebo v špeciálnej role psychoanalytika, sa tiež pohybuje v inštitucionálnom rámci, ani ten sa však nedá nepriepustne uzavrieť. Podobne ako advokátov klient aj pacient alebo analyzant prichádza s ťažkosťami, poruchami a trápeniami, ktoré sa premieňajú na *prípady ochorenia* bez toho, že by ich bolo možné označiť za číre prípady ochorenia. Subsystémy, ktoré sa opierajú o základné diferencie zdravý/nezdravý alebo zákonný/nezákonný, nie sú oblasťami života, ale konštruktmi zmyslu. Preto je tretí viac než momentálne stelesnenie kódu, či už ako *homo medicinalis*, *homo legalis* alebo *homo oeconomicus*.[2]

Vezmime si špeciálnu rolu analytika, ktorá je u Freuda a jeho nasledovníkov presne uvážená. Analytik má ďaleko od toho, aby vystupoval ako druhý, ktorý žiadostivosť analyzanta stiahne na seba, akoby liečba bola pokračovaním životných zápasov inými prostriedkami. Analytik stelesňuje inštanciu, ktorá ručí za niečo, čím nie je on sám. Tým sa však rozhodne neredukuje na neutrálneho tretieho, ktorý zastupuje záujmy všeobecnej spoločen-

[1] Porovnaj In ([17]) kap. V: „Anspruch und Anrecht", prípadne k Levinasovi In ([15]) kap. 12: „Hyperbolische Gerechtigkeit".

[2] Tieto konštrukty človeka, ktoré sa anonymným spôsobom opakujú v teórii systémov, treba relativizovať bez toho, aby sme ich – ako to robí ešte Marx – porovnávali s „totálnym človekom".

skej morálky, akoby bol morálnym sudcom. V tomto prípade by iba posilňoval ten poriadok, ktorý platí aj bez neho. Analýza sa skôr deje cestami prenosu a protiprenosu. Prenos je medzidianie zvláštneho druhu. Nespočíva v tom, že jeden hovorí vlastným hlasom a druhý metahlasom, akoby išlo o čiru reflexiu *à deux*, skôr nastáva *prelínanie* všetkých tých hlasov, v ktorých nachádzajú svoj výraz afekty a konflikty. Analytik *zastupuje druhých*, s ktorými analyzant znáša svoje často prastaré konflikty. Objavujú sa aj presuny afektov, keď niekto miluje druhého „namiesto brata", to znamená ako svojho brata (porovnaj latinské *aliquem diligere fratris loco*). Prenesenie konfliktov dovoľuje neopakovať žité nutkavo, ale to nanovo zahrať. Miesto utrpenia, okolo ktorého krúži rozhovor, sa vymyká tak analyzantovi ako analytikovi, a do istej miery to platí aj pre vzťah pacienta a lekára. Pátos sa nenadobúda tak ako poznatok alebo zručnosť, a ani nepredstavuje problém, ktorý čaká na svoje riešenie.

Analytik nezastupuje nenahraditeľné osoby, skôr zastupuje *nezastupiteľné pátosu*, na ktoré ako analytik odpovedá. Keby analytik vystupoval ako *druhý bez tretieho*, chýbala by mu dištancia potrebná na to, aby analyzanta donútil k vlastným odpovediam; keby vystupoval ako *tretí bez druhého*, vytratila by sa blízkosť, ktorá bráni tomu, aby sa pacientovo utrpenie zredukovalo na čiry normálny prípad experta na zdravie. Čo najprv vyzerá ako špeciálny problém, patrí všeobecne k terapeutickému procesu. Lekár, ktorý diagnostikuje nevoľnosť a označí ju jej klinickým menom, už vždy hovorí zástupne za pacienta, ktorý je postihnutý niečím nepriaznivým alebo ohrozujúcim. Platí to aj vtedy, keď pacienta opustí vlastný hlas. Prenosy nakoniec patria k nekaždodennému každodennosti. Otázka, kto hovorí s kým, odkazuje na hĺbkové dianie, na ktorom sa rané identifikácie, zvody, projekcie a introjekcie podieľajú rovnako ako *quis pro quo* parazitných citov ako žiarlivosť, závisť či pomstychtivosť. Od Nietzscheho sa dá učiť, ako veľmi sú city zatemnené a otrávené resentimentmi. Každý rozhovor, nielen ten diplomatický, je dvojznačný, ba hybridný.[1]

Prekladateľ

Prekladateľ sa nevznáša nad jazykmi ako duch nad vodami, nech by bol akokoľvek polyglotný. Pohybuje sa medzi líniami. Ak plynulo prekladá

[1] Porovnaj in: ([19]) kapitolu „Hybride Rede", ako aj spracovanie „parazitných vášní" In ([17]), kap. IX, 8.

z východiskového do cieľového jazyka a pritom ďalej blúdi cudzími jazykmi, tak ktorý jazyk vlastne zastupuje a kde stojí on sám? Kto pre*kladá*, *pre*kladá na cudzí breh, ako to formuluje vo svojej prednáške o Herakleitovi Heidegger ([18], 447). Zastupuje rečníka alebo autora v jazykovej oblasti, v ktorej je jazyk originálu viac či menej nedostupný. To by sa mu nedarilo, keby sa chcel vydávať takpovediac za druhého autora. Podarí sa mu to iba vtedy, keď sa povedané alebo napísané prednesie novým spôsobom a keď sa slovo, ktoré sa má preložiť, stane v preklade počuteľným, v súlade s požiadavkou Waltera Benjamina na dobrý preklad, že musí byť „priezračný" (pozri [10]). To znamená, že nenastupuje na miesto originálu a že vždy prezrádza čosi zo svojho pôvodu. Potenciovaná forma pátosu sa stáva pozorovateľnou aj tu, keďže už autor prednáša niečo, čo ho podnecuje k písaniu a hovoreniu bez toho, že by to mal k dispozícii ako isté dedičstvo. Čím väčšmi sa preklad blíži výmene informácií, tým väčšmi sa stráca počiatočná asymetria medzi východiskovým a prijímajúcim jazykom; o to väčšmi sa vytráca aj patické, ktoré tkvie v procese hovorenia a písania, počúvania a čítania, a nie v čírych obsahoch, ktoré sa sprostredkúvajú. Hľadanie jazykových ekvivalentov, teda rovnocenných výrazov, sa dá pragmatizovať a do istej miery aj automatizovať; len treba zanedbať nerovnaké, tak ako zmenárenské poplatky a výdavky, ktoré pri každej zámene prepadnú. Cudzosť, ktorá prebýva v každej *parole parlante*, sa potom redukuje na číre odchýlky od normálneho chodu a kódu *parole parlée*. No aj preklad, ktorý sa púšťa do cudzieho, sa pohybuje medzi extrémami. Hľadá svoju cestu medzi prílišnou presnosťou a priveľkou slobodou. Každý preklad pozná šťastné nálezy, pri ktorých medzi textom a textom nastáva osmóza.

Svedok

Zvlášť poučnú prechodnú figúru predstavuje svedok, ktorý – ako uvádza latinské slovo *testis* – stojí nablízku ako tretí. Je to tretí zvláštneho druhu. Výpovede svedkov sa berú do úvahy na súde, keď sa niečo udialo niekde inde bez toho, že by tí, čo to majú posúdiť, boli prítomní. Svedok je ten, kto niečo videl na vlastné oči alebo počul na vlastné uši. Tak zdôvodňuje Platón v *Teaitetovi* (201 b-c) nevyhnutnosť svedka na súde chýbajúcou autopsiou, ktorá nás robí závislými na núdzovom riešení vedenia z počutia. Historici prítomnosti predstavujú pamätníkov, ktorí na rozdiel od potomkov ešte boli pri tom. Výpovede a správy svedkov sa dajú doplniť a overiť anonymnými indíciami a nálezmi prameňov. Ak by to však bolo všetko, tak

svedkovia by s ohľadom na našu obmedzenú skúsenosť boli síce fakticky nevyhnutní, principiálne by však nemuseli existovať. Svedkovia by videli a počuli iba to, čo by človek za vhodných okolností videl a počul sám. Tento druh zastupovania by bol opäť úplne sekundárny. Ak sa navyše skúsenosť redukuje na skúsenostné údaje, tak aby sa vyplnili medzery v skúsenosti, nakoniec možno nasadiť monitory. Kontrolné prístroje sú spoľahlivejšie ako každý živý svedok; keďže nechápu, predovšetkým však ani netrpia tým, čo registrujú, bez zábran a neúprosne dokumentujú všetko, čo zodpovedá ich programu. U svedkov, ktorí sú zapletení do toho, o čom svedčia, to vyzerá inak.

Základná konštelácia svedčenia sa dá opísať nasledujúcim spôsobom. Niekto dosvedčuje niečo, čo sa stalo druhým alebo čo vykonali druhí, a dosvedčuje to pred druhými, ktorí pri tom neboli. Svedok sa zjavne nevyjadruje ako *pôvodca činu*, pretože potom by sa svedectvo rovnalo priznaniu alebo vyznaniu; každý obžalovaný má preto právo, odoprieť svedčiť vo vlastnej veci.[1] Nefunguje však ani ako číry *pozorovateľ*, a to z viacerých dôvodov. Svedok, ktorý hovorí o cudzej skúsenosti, sa vzťahuje na *postihnutia*, ktoré sa niekomu stali, a na *činy*, ktoré sa niekomu pripisujú. Môže pri tom ísť o prírodné katastrofy, ako je výbuch Vezuvu, ktorý na pokraji svojej smrti zaznamenal Plínius starší, alebo o činy, ako je Raskoľnikovova vražda vdovy. K svedectvu patrí istý stupeň nenávratnosti. Tak sa niekto môže stať svedkom objavu, nie však svedkom cieleného experimentu, keďže tie sa principiálne pokladajú za opakovateľné.[2] Svedok teda reprodukuje, čo druhí urobili alebo utrpeli. Predsa však má ručiť za to, o čom svedčí. Pritom musí pôsobiť dostatočne *hodnoverne*, a táto hodnovernosť nemôže byť u adresáta svedeckej výpovede nahradená vlastnou istotou. Príjemcovia svedectva sa cítia donútení spoľahnúť sa na cudzie výpovede. Prísaha pred súdom, ktorá nevytvára nijakú epistemickú istotu a zvyšuje len istotu morálnu, sa zreteľne odlišuje od odobratia odtlačkov prstov alebo aj od použitia takzvaného detektora lži, ktorý, prísne vzaté, neodhaľuje lož, ale iba vzrušenie pri prípadnom luhaní.[3]

---

[1] Aj Heideggerovo „pobytu primerané dosvedčenie“, ktoré nepochádza z aktu svedčenia, ale je úzko späté so „schopnosťou byť sebou“ (porovnaj ([9]), sa týka veci svedčenia len sčasti.

[2] Ak vezmeme do úvahy dejiny prírody, vec sa stáva komplikovanejšou aj pre prírodovedcov. Napríklad pri fosíliách hovoríme o nálezoch, ktoré sú od svedectva vzdialené menej ako experiment; „nezískavajú“ sa síce tak, ako sa získavajú skúsenosti, ale ani sa neprodukujú experimentálne.

[3] Ako je známe, záznamy z detektora lži, ktoré sa medzičasom dajú rafinovanými postupmi, ako je neuronálna introspekcia spresňovať, sa na našich súdoch nepoužívajú. Podobne to

K tomu pristupuje ďalšia vec, ktorá je pre našu tému mimoriadne závažná. Svedok nie je reportér, ktorý sa dobrovoľne alebo na základe zmluvy zaujíma o určité prípady, človek sa skôr svedkom *stáva*. Samozrejme, spravodajca môže byť kedykoľvek dotlačený do roly svedka.[1] V každom prípade však svedčenie vychádza z postihnutosti, či už je to dopravná nehoda, prepad, telesné zranenie alebo výbuch kolektívneho násilia. Ako málo možno svedka postaviť na roveň s nezúčastneným pozorovateľom, sa ukazuje aj v tom, že ten, kto sa stane svedkom nejakej udalosti, môže byť pre zanedbanie poskytnutia pomoci predvolaný na súd a niesť za to právnu alebo aspoň morálnu zodpovednosť. Hovoríme o bezmocnom aj o ľahostajnom svedkovi; čírym divákom spoza plota nie je nikto, len čo je konfrontovaný s niečím, čo si vyžaduje jeho zásah. Svedok je teda zapletený do diania, o ktorom skladá svedectvo. Hovorí z nejakej udalosti, keď o nej hovorí. Tu opäť narážame na originárnu formu zastupovania. Svedok odpovedá na postihnutosť ako niekto, kto je nepriamo zúčastnený, a odpovedá špecifickým spôsobom, keďže podľa svojich síl nielen zasahuje do momentálnej situácie, ale dodatočne čosi zviditeľňuje alebo vyslovuje – alebo práve toto všetko nerobí. Že svedectvá majú v prípade nešťastia, pohrôm a zločinov zvláštnu váhu, môže súvisieť s tým, že obete sú v zvláštnej miere odkázané nielen na pomoc, ale aj na pripomínajúce slová a obrazy.[2]

Hraničný prípad predstavuje krvné svedectvo, ktoré si ako emfatická forma svedčenia pre seba nárokuje všeobecné meno martýrium. V tomto prípade možno hovoriť o obetiach z presvedčenia, tak ako zvykneme hovoriť o páchateľoch z presvedčenia. Je jasné, že martýrium je zárukou vážnosti presvedčenia, nie však jeho pravdivosti. Aj pre fixné a fanatické idey sa nájdu krvné svedectvá, medziiným samovražední atentátnici, ktorí v poslednom čase patria ku každodennej politickej realite. Nezriedka sa krvavé obete premenúvajú na mučeníkov. Mnohé tradičné vojnové pamätníky sú dokumentmi nariadeného zastupovania: zomreli za národ a vlasť alebo aj za vodcu.

---

platí aj pre výpovede, ktoré boli vynútené na škripci. Opierajúc sa o Aristotela, ktorý pod tlakom uskutočňované konanie označuje ako „zmiešané konanie“ (*EN*, III, 1), by sa v našom prípade v prvom priblížení dalo hovoriť o zmiešaných svedeckých výpovediach.

[1] Vojna v Iraku aj v tejto súvislosti viedla k splývaniu rolí, keďže rátala s možnosťou doviesť reportéra pri vojnových operáciách, ako je tankový útok, ako svedka. Aj takzvané živé vysielania si ako zmiešané formy sprostredkúvania správ, ktoré umožňujú sprostredkovanú prítomnosť, zaslúžia našu zvláštnu pozornosť.

[2] Zvlášť perverzná forma pravidiel platných pre svedkov, o ktorej sa dozvedáme z Pakistanu, určuje, že ženy musia svoje znásilnenie dokázať, prípustní sú však iba mužskí svedkovia.

Terénny prieskumník

Ako posledný príklad si vezmime terénneho prieskumníka. V etnológii sa od čias prieskumných ciest Borisa Malinovského zvykne hovoriť o *zúčastnenom pozorovaní*, a túto metódu si už dávno adoptovala aj sociológia. Takáto zmiešaná forma blízkosti a dištancie vylučuje, aby terénny prieskumník pozoroval etnické zvyky, rituály a výrazové formy iba zvonku, akoby prišiel z nejakej cudzej planéty; to by totiž malo za následok, že všetko cudzie a cudzorodé sa vtesná do jedného jediného vzťažného systému; ten síce vznáša univerzálny nárok, no rovnako často sa v ňom zrkadlí, ako sa uvádza vo *Faustovi*, „pánov vlastný duch". „Cudzie mesiace rozumu" vyblednú, keď všetko ožiari slnko jedného jediného rozumu.[1] Na druhej strane zúčastnené pozorovanie nemôže znamenať, že prieskumník konvertuje alebo že sa jednoducho „zúčastňuje". Je potrebná istá dištancia, zvláštna forma etnologickej epoché, aby sa na cudzie pozeralo ako na cudzie a aby sa cudziemu pomohlo prejaviť sa ako cudziemu.

Vlastný problém spočíva v onom „zároveň" blízkosti a dištancie, ktoré sa nedá odstrániť tretím. Prieskumník skúma tých a píše o tých, s ktorými hovorí a s ktorými chvíľu v istom rozsahu aj spoločne žije. Potrebuje príslušnosť k spoločnej oblasti konania, tá však zároveň funguje ako priestor pozorovania. V tejto súvislosti som hovoril o dvojitej hre a aj o dvojitom pohľade, dvojitom sluchu a dvojitej reči. Pokus, ktorý sa tu podniká, vždy znovu hrozí tým, že sa skončí polovičatým kompromisom, ako u Malinovského samého, ktorý sa vo svojich denníkoch vracia k tým predsudkom, čo si na pôde výskumu zakázal. Ak tomu čosi stojí v ceste, tak je to opäť možnosť originárneho zastupovania, ktorú teraz treba priradiť etnografii. To znamená, že etnologický opis odpovedá svojím spôsobom, totiž vo forme *opisu cudzieho*, čo vychádza z cudzieho, *ktorým* sa chtiac-nechtiac zaoberá v rámci určitého poriadku.[2]

Pri takomto pohľade by bol etnológ istým druhom prekladateľa medzi kultúrami. Pri tom si my, Európania, nemáme vyčítať, že sa správame ako Európania, vyčítať nám však možno sklon úplne europanizovať, amerikanizovať miesto, z ktorého hovoríme, čo sa dnes pod pláštikom globalizácie deje mnohorakým spôsobom. Tak dochádza k tomu, že my sami nikdy sku-

[1] Odkazujem na veľký výskum Iris Därmannovej, ktorá svoj titul odvodila od Marcela Maussa ([3]).

[2] Porovnaj ([19]) kapitola „Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung" ([5]).

točne nehovoríme namiesto..., ale vždy iba zo svojho miesta a že dokonca aj prieskumníci cudzieho ako etnológovia sa mnohorako izolujú vo svojich vlastných výkladoch a konštruktoch cudzosti. Ak však skutočne hovoríme o druhom a cudzom, hovoríme z druhého bez ohľadu na to, či to chceme alebo nie. Tým sa eurocentrizmus ako každý druh etnocentrizmu odhaľuje ako potlačená forma zastupovania.

Literatúra

[1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda 1979.
[2] DÄRMANN, I.: Die Maske des Staates. In: DÄRMANN, I.: *Figuren des Politischen*. Frankfurt/M. 2009.
[3] DÄRMANN, I.: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Vernunft*. München : 2005.
[4] DÄRMANN, I.: *Tod und Bild*. München : 1995.
[5] DÄRMANN, I. – JAMME, Ch.: *Fremderfahrung und Repräsentation*. Frankfurt/M. : 2002.
[6] FREUD, S.: *Hemmung, Symptom und Angst*. (GW XIV). Frankfurt/M. : 1976.
[7] HEIDEGGER, M.: *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*. München : 1995.
[8] HEIDEGGER, M.: *Heraklit* (GA, zv. 55). Frankfurt/M. : 1979.
[9] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. 7. vydanie, Tübingen 1953.
[10] HIRSCH, A.: *Recht auf Gewalt?* München 2004, s. 223 – 230.
[11] LEVINAS, E.: Autrement qu'être (1974), 1992.
[12] WALDENFELS, B.: *Antwortregister*. Frankfurt/M. : 1994.
[13] WALDENFELS, B.: *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt/M. : 2002.
[14] WALDENFELS, B.: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M. : 2006.
[15] WALDENFELS, B.: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt/M. : 2005.
[16] WALDENFELS, B.: Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2010, 58, s. 71 – 81.
[17] WALDENFELS, B.: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt/M. : 2006.
[18] WALDENFELS, B.: Spielräume des Möglichen und Überschüsse des Unmöglichen. In: Dalfert, I., U. – Stoellger, PH. – Hunziker, A.: *Unmöglichkeiten*. Tübingen : 2009.

[19] WALDENFELS, B.: *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt/M. : 1999.
[20] WINNICOTT, D., W.: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart : 2006.

Z nemeckého originálu *An Stelle des Anderen* preložila Patrícia Elexová.

prof. Bernhard Waldenfels
Institut für Philosophie
Ruhr-Universität Bochum
D-44780 Bochum
Deutschland
e-mail: Bernhard.Waldenfels@rz.ruhr-uni-bochum.de

Ethnos, demos, národ
O realite politických konštruktov

Georg Kohler

Ethnos, Demos, Nation
Zur Realität politischer Konstrukte
Ethnos, Demos, Nation – drei Begriffe, einigermassen definierbar, von unterschiedlicher Bedeutung und Wirkungsmacht in den politischen Diskursen der Gegenwart und der Vergangenheit. Real also als analysierbare Elemente des ideologischen Überbaus, als Faktoren der semantischen Sphäre, durch die wir die Welt haben und feststellen. Aber ausserdem? Besitzen „Ethnos", „Demos", „Nation" auch eine Realität ausserhalb ihres sprachlichen Gebrauchs? Gibt es etwas Selbstständiges in der Welt der bezeichneten und bezeichenbaren Objekte, das diesen Namen entspricht? So wie zum Beispiel dem Namen „Wien" eben die durch ihn identifizierte Stadt entspricht; etwas also, das vom Namen zu unterscheiden ist – Wien-selbst fällt ja doch mit Wien-in-Anführungszeichen („Wien") nicht zusammen. – Oder ist so zu fragen ein Irrweg? Ein Unternehmen, das uns hoffnungslos in ontologische und sprachphilosophische Scheinprobleme verstrickt? – Ich denke, die Antwort lautet: Ja und Nein.

I. Základný problém

Ethnos, demos, národ (Nation) – tri pojmy, do istej miery definovateľné, s rôznym významom a pôsobnosťou v politických diskurzoch prítomnosti a minulosti. Sú teda reálne ako analyzovateľné prvky ideologickej nadstavby, ako faktory sémantickej sféry, ktorou máme a zachytávame svet. Čo sú však ešte okrem toho? Majú „ethnos", „demos", „národ" („Nation") realitu aj mimo svojho jazykového použitia? Jestvuje vo svete označovaných a označovateľných objektov niečo samostatné, čo zodpovedá týmto názvom? Tak ako napríklad názvu „Viedeň" zodpovedá mesto identifikované práve ním; teda niečo, čo sa dá odlíšiť od tohto názvu – veď predsa Viedeň sama osebe sa nekryje s Viedňou v úvodzovkách („Viedeň"). – Alebo vedie takéto kladenie otázky na scestie? Je pochybným podujatím, ktoré nás beznádejne zaplieta do ontologických a jazykovo-filozofických pseudoproblémov? –

Myslím, že odpoveď znie: Áno i Nie.

Áno, pretože nijakú vec nikdy nemôžeme mať a zachytiť či zistiť bez toho, aby sme ju nejako pomenovali; pretože, inak povedané, aj tak nikdy nemôžeme uniknúť zo sémantickej sféry (veď aj „Viedeň sama osebe" nie je z tohto hľadiska ničím iným než opäť názvom). Neexistuje pre nás teda nič

bezmenné, žiaden „čistý“ objekt.

Nie, pretože otázka týkajúca sa diferencie medzi názvom (označením), napríklad „národ“, a tým, čo je ním mienené, nás upozorňuje na to, že tu máme do činenia s veľmi osobitým stavom vecí – nie je totiž možné postupovať tak, ako je to napr. v prípade vnímateľných predmetov a ich vlastností. Na ethnos či demos alebo národ sa nedá ukázať ako na Dóm sv. Štefana alebo ako na centrum Viedne (v každom prípade pokiaľ sa na ne nepozeráme z dostatočne veľkej vzdialenosti).

Ale prečo by malo byť dôležité upozorňovať na to? – Preto, lebo jedna z najefektívnejších stratégií tých politických diskurzov, ktoré operujú takými pojmami ako „národ“ či „ethnos“, spočíva v tom, že skrývajú práve túto nevnímateľnosť, resp. vyjadrené pozitívne, v tom, že nás presviedčajú o tom, že národy a etniká (Ethnien) sú niečím, čo nám môže byť dané tak konkrétne ako pohorie či určitá melódia.

a) Otázka politickej jednoty

Ak z tohto hľadiska skúmame symptomatické texty politickej filozofie, ktoré neochvejne používajú kolektívny singulár ako „národ“ alebo „ľud“, potom nám je ihneď nápadné, že zaobchádzajú s tým, čo tieto výrazy mienia, tak ako by to bol po prvé prirodzene daný fakt, porovnateľný s biologickým druhom, a zároveň po druhé zvláštna individualita, obdarená vlastnou vôľou, pocitovým životom a schopnosťou konať. K tomu len jeden príklad. Nepochádza od protoromantika Herdera ani od fundamentálneho nacionalistu Fichteho, ale od francúzsko-savojského antirousseauvca Josepha de Maistre, jedného zo slávnych mysliteľov, na ktorého sa odvoláva aj Carl Schmitt:

„Národy sa rodia a hynú rovnako ako jednotlivci, národy majú *Otcov*, v doslovnom význame, a *Učiteľov*, ktorí sú zvyčajne slávnejší ako otcovia, hoci najväčšia zásluha týchto učiteľov je preniknúť do povahy národa-dieťaťa a podporiť také okolnosti, ktoré môžu rozvinúť všetku jeho energiu. Národy majú všeobecnú *dušu* a naozajstnú morálnu jednotu, ktorá ich vytvára také, aké sú. Táto jednota sa ohlasuje najmä v jazyku. Stvoriteľ vyznačil na zemeguli hranice národov a svätý Pavol filozoficky prehovoril k Aténčanom, keď povedal: ‚On urobil z jednej krvi všetky pokolenia ľudské, aby obývali celý povrch zeme, stanovil určité časy a hranice ich prebývaniu‘ (Sk 17, 26). Tieto hranice sú viditeľné a vždy môžeme pozorovať, že každý národ smeruje k tomu, aby úplne zaplnil priestor vymedzený týmito hranicami.

Niekedy neodvrátiteľné okolnosti doženú jeden národ k presunu do druhého a nútia ich k zmiešaniu: vtedy sa ich konštituujúce princípy vzájomne prenikajú a následkom je *hybridný* národ, viac alebo menej silný a slávny ako národ, ktorý by ostal *samostatný*. No, viaceré národné princípy vhodené do jednej nádoby si vzájomne škodia.“[1]

Skutočnosť ľudu je podľa de Maistre rovnako substanciálna ako skutočnosť ľudského indivídua a je do určitej miery akousi pra-danosťou, z ktorej má vychádzať každá politická reflexia. Nechcel by som však teraz rozoberať, že a prečo to tak nie je. Pre zjednodušenie budem len predpokladať, že dnes, po poučení tak skúsenosťami pokračujúcich civilizačných zmien, ako aj neprehliadnuteľným množstvom štúdií o dejinách nacionalizmu panuje zhoda, že pojmy „národ“, „ľud“, „demos“ označujú kultúrnopolitické konštrukty, tzn. nič samo osebe dané, ale naopak čosi vytvorené (v zmysle, ktorý bude treba ešte objasniť).

Takisto nechcem skúmať diskurzívne taktiky a psychopolitické inscenovania, pomocou ktorých sa na jednej strane posilňuje zdanie, že „ľud“ a “národ“ sú prirodzenou nevyhnutnosťou, a na druhej strane sa ľuďom poskytujú príslušné zážitky epifánie. To by viedlo prirýchlo k všeobecnej teórii reprezentácie, ktorú by bolo treba založiť zoširoka, a k detailnej analýze funkcií a účinkov politickej tvorby symbolov, mýtov a metafor. Namiesto toho by som rád najprv premýšľal len o tom, čo vlastne leží v základe aktuálneho výskumu ako nález všeobecne akceptovanej skonštruovanosti praktických konštruktov „národ“, „ľud“, atď.; inými slovami: aký systematický základný problém sa tu spracúva.

Ak niečo uznáme ako konštrukt, potom môžeme ihneď pátrať po rôznych skutočnostiach. Napríklad po spôsobe, pôvode, účele alebo východisku konštrukcie. Ide mi teda o zásadnú odpoveď na otázky, ktoré

[1] *„Les nations naissent et périssent comme les individus; les nations ont des Pères, au pied de la lettre, et des Institutuers ordinairement plus célèbres que leurs pères, quoique le plus grand mérite des ces instituteurs soit de pénétrer le caractère du peuple enfant, et de le placer dans les circonstances qui peuvent en développer tout l´énergie. Les nations ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu´elles sont. Cette unité est surtout annoncé par la langue. Le Créateur a dessiné sur le globe les limites des nations, et saint Paul parloit philosophiquement aux Athéniens, lorsqu´il disoit: ´C´est qui a fait naître d´un seul toute la race des hommes pour habiter toute la terre, ayant déterminé les temps précis et les bornes de leur demeure dans la monde´. Ces bornes sont visibles, et l´on voit toujours chaque peuple tendre à remplir en entier un des espaces renfermés entre ces bornes. Quelquefois des circonstances invincibles précipitent deux nations l´une dans l´autre et les forcent de se mêler: alors leurs principes constituants se pénètrent, et il en résulte une nation hybride qui plus ou moins puissante et célèbre que si elle étoit de race franche. Mais plusiers principes de nations jetés dans le même réceptacle se nuisent mutuellement.“* (Citované podľa ([5]).

znejú povedzme takto: Ako vzniká „demos“? Načo slúži „ľud“ („Volk“)? Z čoho pozostávajú „národy“? Odkiaľ pochádzajú „etniká“? Teraz navrhujem všetky takéto úvahy redukovať na jediný základný problém, totiž na otázku: čo robí ľubovoľnú skupinu ľudí špecificky politickou jednotou? Alebo formulované inak: účelová príslušnosť k čomu zakladá spojitosť indivíduí, ktorá ich premieňa na časti „politického tela“ (= „bodypolitick“; nie celkom nezámerne tu používam metaforiku anglickej teórie spoločenskej zmluvy 17. storočia)?

Ako je známe, otázku, v čom spočíva „politično“, preslávil Carl Schmitt. Jeho odpoveď, že totiž v schopnosti kolektívu určiť si svojho nepriateľa, teda spoznať toho a bojovať proti tomu, kto popiera jeho vlastný život a jeho formu, narazila na rozhorčený odpor. Jednako Schmittova úvaha spočíva na dobrých dôvodoch. Pretože ak to formulujeme dostatočne abstraktne, ihneď sa ukáže, že polemicky nabitý a ľahko zneužiteľný pojem diferencie priateľ/nepriateľ vyjadruje čisto štrukturálny fakt, ktorý sa neviaže na materiálne, svetonázorové odlišnosti.

b) Príznaky jednoty politična

Politika či politično sa dostáva do hry tam, kde ide o poriadok práva a vlády. Ak budeme chápať inštitúcie práva a vlády ako riešenia všeobecného problému, ktorý exemplárne rozpracovali ranonovovekí kontraktualisti, totiž ako môžu ľudia spolunažívať bez toho, aby sa neustále dostávali do potenciálne násilného sporu o realizáciu svojich možností, potom sme okamžite konfrontovaní s troma vecami: po prvé s tým, kto sú ľudia, o ktorých spolunažívanie ide, teda: čo sú hranice, ktoré títo ľudia definujú ako kolektívnu jednotu; po druhé s tým, či tieto hranice konštituujú jednotu, ktorá dokáže vytvoriť spoločné princípy a ciele konania; a po tretie s tým, či je táto jednota konania schopná a ochotná uhájiť si svoje hranice, princípy a ciele aj proti tým, ktorí sú zas pripravení odstrániť a zmariť ich násilnými prostriedkami, skrátka: či je táto jednota schopná rozpoznať a zvládať „nepriateľov“ ako takých.

Sociálny zväzok teda treba identifikovať ako špecificky politickú jednotu súčasne v troch ohľadoch: z hľadiska exklúzie ako formu ohraničiteľnú od iných; z hľadiska decízie ako systém, ktorý aj napriek vnútornej pluralite dokáže prijímať záväzné rozhodnutia; z hľadiska ľudskej violencie ako organizáciu, ktorá je schopná zmobilizovať vlastné násilné prostriedky na obranu svojich vlastností, ktoré sú pre ňu konštitutívne.

To je veľmi formálna charakterizácia, ktorá sa hodí tak pre štáty, ako aj pre strany v občianskej vojne, či pre akúkoľvek kriminálnu bandu, pokiaľ vedome vyzýva na súboj štátny monopol (čo taká sicílska mafia vskutku aj urobila). Zmyslom tohto konceptu teda nie je uchopiť normatívne nároky podľa našich mierok dobrého, legitímneho politického poriadku. Nič nevypovedá o dostatočných podmienkach politickej legitimity. Len fixuje tie predpoklady, ktoré musia byť nevyhnutne splnené, aby vôbec mohlo existovať čosi také ako spoločenstvo, ktoré sa dá nazvať politickým. To znamená: tento koncept slúži na to, aby sa stali viditeľnými hlavné, fundamentálne problémy konštrukcie politických jednôt. A práve tým poskytuje kľúč k analýze takých konštruktov, ako je „ľud“, „demos“ a “národ“.

Pomocou tohto konceptu sa dá v istom zmysle ľahko odpovedať na otázky, ktoré som položil. Načo slúži „ľud“? – na exklúziu. Ako vzniká „demos“? – z nevyhnutnosti decízie. Z čoho pozostávajú „národy“? – z možností stabilizovať diferenciácie priateľ/nepriateľ. Odkiaľ pochádzajú „etniká“? – zo zainteresovanosti na politizovateľných jednotách.

To sú iste len heslá, ktoré majú naznačiť, aký úžitok možno mať z projekcie kategórií „ethnos“ a “národ“ na základný problém politickej jednoty. Ak sa budú chápať ako konštrukcie slúžiace na riešenie tohto problému, a tým ako do istej miery prístupné zo svojej opačnej strany, potom na ich základe možno v každom prípade rozpracovať tri veci: po prvé kritiku ich nároku na pôvodnosť a ich kváziprirodzenosti (a), po druhé vysvetlenie zmyslu tejto spupnej pôvodnosti a prirodzenosti (b) a po tretie zobrazenie ich síce nie prirodzenej, ale politicko-praktickej objektivity (c).

II. Konštrukcie politična

a) Ku kritike nároku na pôvodnosť

To, že „národy“ či „etniká“ nemôžu byť nič také ako prirodzené rodové príznaky, že „národnosť“ sa teda nedá určiť podľa vzorca biologických poriadkov ako spoločný znak určitého druhu či rodu ľudí, vyplýva nepriamo z nemožnosti jednotne založiť ten či onen národ alebo tú či onú nacionalitu a k nim patriace definičné kritériá. „Národy“ tvoria celkom rôzne spoločné prvky. Podobne protirečivo sa prezentujú teórie toho, čo je „národ“, odkedy sa toto slovo vynára v stredovekých textoch. Hagen Schulze ([6], 118) cituje pramene, v ktorých je ešte bezprostredne prítomný latinský

význam tohto výrazu (totiž biologické spoločenstvo založené na spoločnom pôvode). Začiatkom 15. storočia však „natio" znamená spoločenstvo, ktoré vzchádza tak z jazykových, ako aj nejazykových, tradicionálnych súvislostí; napr. na kostnickom koncile (1414 – 1417) sa počítali „k ‚Natio Germanica' nielen nemecko-jazyční zástupcovia (duchovných) stavov Svätej ríše národa nemeckého, ale aj (zástupcovia) Anglicka, Uhorska, Poľska a škandinávskych krajín" ([1], 26).[1] Takmer o štvrťstoročie neskôr vysvetľuje Abbé Sieyès zmysel slova „národ" výlučne pomocou prvkov štátnosti: „Teleso živých spojencov pod spoločným zákonom a závislých na tej istej legislatúre."[2] Naproti tomu v približne rovnakom čase vymedzuje Johann Gottfried Herder pojmy „národ" a "ľud", ktoré používa ako synonymá, rozhodne ako predštátne chápanú ideu antropologicky založeného a dejinne vzniknutého jazykového a kultúrneho spoločenstva: „Príroda vychováva rodiny; najprirodzenejším štátom je teda jeden ľud s jedným národným charakterom.... Nič sa teda nejaví pre účel vlád také protichodné ako divoké miešanie druhov ľudí a národov pod jedným žezlom. Ľudské žezlo je príliš slabé a malé na to, aby doň mohli byť vryté také protizmyselné časti; sú teda zglejované do vierolomného stroja, ktorý sa nazýva strojom štátnym, v ktorom tieto časti nemajú vnútorný život a necítia k sebe vzájomnú sympatiu."

Nacionalita alebo ľudové rodové vlastnosti indivíduí podľa Herdera garantujú vlastný a jedine nosný základ štátnej ústavy a politickej vlády. Tým zaujíma jeden extrém: „národ", chápaný ako súhrn predštátne daných väzieb, ktoré samy zo seba spejú k svojej špecifickej štátnej formácii. Iný extrém zastáva Sieyès: „národ" ako výraz vôle k zrušeniu skupinovo špecifických diferencií v prevládajúcom a zaväzujúcom právnom a štátnom poriadku. Táto polarita významového poľa „národ", ktorá sa dá v pojmových dejinách ľahko doložiť, je užitočná ako pomôcka pri orientácii. Pretože na pozadí tohto protikladu sa dajú „národ" a "nacionalita" vždy predstaviť ako zvláštne kombinácie kultúrnonárodných či štátnonárodných faktorov. „V literatúre nazývajú autori národnú interpretáciu západnou, kým kultúrnonárodnú stredoeurópskou či východoeurópskou koncepciou. Avšak nesmieme podliehať ilúziám. Rozlíšenie medzi západoeurópskym a stredo-, resp. východoeurópskym pojmom národa predstavuje len ideálny typ, ktorý sa

[1] Aj v nasledujúcom citované podľa tejto knihy, porov. kap. 1 Was ist eigentlich eine Nation. Revue der Definitonen, s. 26 – 29.

[2] „*Un corps d´associés vivants sous une loi commune et representés par la même législature.*"

v historickej skutočnosti nevyskytuje. Aj pri tvorení národa vo Francúzsku či vo Veľkej Británii hrali kultúrne faktory význačnú úlohu. Naopak národy ako Nemci, ktorí ešte nemali štát, zdôvodňovali síce svoje národné postuláty jazykovou kultúrou, ale rovnako sa usilovali o politické spoločenstvo.“ ([1], 30)

Práve odcitovaný švajčiarsky historik Urs Altermatt objasňuje úzky vzťah medzi – na jednej strane – tými sociokultúrnymi reáliami, ktoré umožňujú použitie slov „národ“ a “ľud“, a – na strane druhej – faktickej alebo intendovanej existencie štátnych, tzn. explicitne právnych štruktúr. Túto reláciu však len konštatuje, nevysvetľuje ju.

Práve toto sa však stane možným, ak spravíme to, čo navrhujem: totiž chápať „národ“ ako konštrukciu na riešenie vždy už kladeného problému politična, t. j. problému ako dosiahnuť, aby sa príslušníci určitej skupiny ľudí vždy sami pre seba a navzájom určovali ako členovia toho zväzku, ktorý môže konať ako subjekt spoločného záujmu a ktorý nie je ochotný vzdať sa svojej súdržnosti ani pod najkrajnejším násilným tlakom. Isteže, aj (či práve) právne štruktúry štátu, ktoré treba ponímať výslovne ako inštitúcie, teda ako zámerne vytvorené štruktúry, nie sú ničím iným než konštrukciami slúžiacimi na riešenie problému politična. Ale pri ich ustanovovaní sa považuje za zásadne vždy už vyriešené to, čo je predsa vlastným problémom a absolútne primárnou ťažkosťou: že totiž vôbec existuje bazálna kolektívna jednota spoločne so zodpovedajúcim vedomím spolupatričnosti; že je skutočne tu, ako aj neustále nejaké „my“ a “pocit tohto my“ tých ľudí, ktorí sa musia vyrovnávať s otázkou „Čo máme robiť a aké máme prijať inštitucionálno-právne opatrenia my, aby sme umožnili naše trvalé spolužitie?“

Odkiaľ teda pochádza táto primordiálna politická jednota, ktorú musí od začiatku predpokladať každý zákonodarca a tvorca ústavy, aby vôbec našiel adresáta pre svoje návrhy a nariadenia? – Najviac by sa ponúkala odpoveď, že je to práve onen herderovský predštátny kultúrny národ; „ľud“ („Volk“) ako taký. Avšak, a táto námietka ihneď vracia do hry štátnonárodný pojem, žiaľ, chýbajú objektívne kritériá, ktoré by dovoľovali nepochybne konštatovať niečo také ako „ľud ako taký“, „národné rodové spoločenstvo“. Aby bol daný „ľud“, „národ“ ako niečo, čo možno do istej miery ľahko označiť, treba sa odvolávať na právno-štátne definície príslušnosti – nech už sú prítomné čo i len virtuálne, ako v prípade Nemcov pred Bismarckovým založením ríše.

Nie je teda náhoda, že kultúrnonárodné koncepty sú odkázané na

štátnonárodné doplnenia a vice versa. „Národ“, „ľud“, „štátny poriadok a ústava“ – všetky tieto pojmy zastupujú formy diferenciácie in/out, ktoré vyvoláva vo všeobecnosti problémový tlak politicky relevantnej tvorby jednoty. Tento tlak je v istom zmysle tým jediným, čo je pôvodné; sme mu podriadení, pokiaľ sme ako sociálne bytosti naprogramovaní na spoločenskú organizáciu, kooperáciu a konflikty, čo môžu byť vystupňované až do absolútnej krajnosti.

Tento tlak problému musíme nejako zvládnuť – a tu disponujeme v podstate len dvoma alternatívami ako konať: návrhom alebo návratom. Zaiste, táto alternatíva nie je disjunktívna. Tak návrh zámerne ustanovovaných štátnych štruktúr, ako aj návrat ku kontingentne vopred daným skúsenostiam blízkosti, spoločným tradíciám a vzájomným závislostiam, jedno i druhé môže založiť nejaké „my“ a “pocit my“, ktorý nezaniká dokonca ani vo výnimočnej situácii a ktorý, staromódne povedané, definuje „priateľa“ a “nepriateľa“, a tým i politickú jednotu ako takú.

Zakladajú nejaké „my“... prinajmenšom by to mali spraviť. Či to skutočne funguje, nie je pravdaže nikdy isté. Politické jednoty sú principiálne kontingentné, a preto aj krehké. Zdá sa, že najlepšie sa darí vytvoriť ich vtedy, keď návrh i návrat („štátny národ“ i “kultúrny národ“) pôsobia spoločne a navzájom si vyrovnávajú nedostatky. Čím sa konečne dostávam k dvom ďalším, už avizovaným vysvetleniam: k objasneniu zmyslu ilúzie pôvodnosti, čo je typické predovšetkým pre pojem kultúrneho národa, a k vykresleniu pravej objektivity toho, čo sa myslí pod výrazmi „národ“ alebo „ľud“.

b) Nevyhnutná ilúzia

Spomeňme si ešte raz na slová Josepha de Maistre: „Národy majú všeobecnú *dušu* naozajstnú morálnu jednotu, ktorá ich vytvára také, aké sú. Táto jednota sa ohlasuje najmä v jazyku.“[1] Národy sú teda podľa tohto autora myslené ako duchovo-duševné substancie, takpovediac ako prirodzené kolektívne osoby.

Je nepochybné, že de Maistre verí v evidenciu svojich výpovedí. Nie je našou témou, ako a prečo sa to dá; jediné, na čo sa pýtame, je, prečo je táto viera taká užitočná, ba často priam nevyhnutná na splnenie konštruktívnej úlohy nazvanej „národ“ a “ľud“. Ako nám môže osožiť predstava, že od

[1] „*Les nations ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu´elles sont. Cette unité est surtout annoncé par la langue.*“

prirodzenosti jestvujú kolektívne zväzky, ktoré v sebe neochvejne a substanciálne nesú svoje hranice a identity?

Vysvetlenie nám poskytne opäť sprítomnenie základného problému. Ako sú vôbec možné (v definovanom zmysle) politické jednoty založené na nejakom „my“? – Ak uvážime, čo všetko je späté s požiadavkou politickej jednoty, potom rýchlo zistíme, že takéto útvary sú fragilné a prekérne. Veď od svojich príslušníkov musia vyžadovať veci, ktoré sú neúnosné: ochotu zomrieť v prospech koniec koncov anonymných štruktúr, ako aj sklon ku konsenzu a k obmedzeniu čisto súkromných, egoistických spôsobov konania. Isteže, politická jednota nedokáže mobilizovať takéto postoje neprestajne, niekedy sa zodpovedajúca motivácia aj toho najstatočnejšieho občana vyčerpá, predsa však: práve bez možnosti nárokovať si na takéto zdroje prinajmenšom príležitostne nemôže existovať nijaká politická forma. No a teraz je očividné, načo je dobrá, ba niekedy priam bezpodmienečne nevyhnutná mýtická viera v pôvodnosť „národa“ a pod.: minimalizuje riziko disenzu; stabilizuje nevyhnutné solidárne postoje; zdanlivo jasnými a neotrasiteľnými hranicami dodáva pocitu spoločenstva jeho samozrejmú stálosť; umožňuje aktivizujúce fantazmy vyvolenosti atď., atď.

Doposiaľ bola reč predovšetkým o pojmoch „národ“ či „ľud“; termíny, ktoré sú už dávno virulentné. Dnes preferovaný výraz „ethnos“ či „etnicita“ je v porovnaní s nimi ešte mladý. Je príznačné, že sú to Spojené štáty, kde získal svoj súčasný význam. Reflektuje špecifické skúsenosti americkej spoločnosti s jej mnohotvárnosťou a nehomogenitou sociokultúrnych skupín. Na jeho dejinách sa dá obzvlášť zreteľne pozorovať, ako sa spočiatku apolitický, sociálno-antropologický koncept stáva politickým, tzn. ocitá sa vo víre základného problému politickej jednoty. Tento vývoj, povedané vyhrotene, opakuje kariéru európskych pojmov kultúrneho národa či ľudu. „Ethnicity“ či „etnicita“, rezumujú americkí sociológovia Glazer a Moynihan, sa stali ohniskom „pre skupinovú mobilizáciu za konkrétne politické ciele“. ([3], 18)[1] Je úplne jasné, že idea etnicity sa bezprostredne stýka s inými formami politickej jednoty (a to tak kooperatívne, ako aj – a to predovšetkým – konfliktne). Etnicita sa dnes všade – pomyslime si len na Kanadu a samozrejme na Juhosláviu – stáva výbušninou (príležitostne aj – nebezpečným – tmelom; príkladom je Turecko)[2] štátnonárodne konštruovanej politickej formy. Stručne povedané,

[1] Porovnaj ([1], 47 – 49).
[2] Porovnaj ([1], 49 a nasl.).

a tým opakujem svoju už skôr danú odpoveď: aj „etniká“ („Ethnien“) koniec koncov pochádzajú zo záujmu o tú špecifickú jednotu, ktorej konštrukciu, zachovanie či nové sformovanie treba pre neodstrániteľnú permanenciu základného problému stále požadovať a vykonávať. Pritom „etnicita“ ukazuje presne tú istú, a tým charakteristickú dvojznačnosť platnosti, ktorú spoznávame na staroeurópskych konceptoch „ľudu“ a “národa“: že na jednej strane funkčne potvrdzujú mimoriadne efektívnu vieru v pôvodnosť, a na druhej strane sú vo svojej záväznosti ustavične marené individualizujúcimi a všetko k dispozícii dávajúcimi tendenciami pokračujúcej moderny.

c) Objektivita a konštrukcia

Prichádzam k poslednému bodu; k otázke objektivity. Pri svojich analytických poznámkach k téme „národ“ atď. som používal funkcionalistickú perspektívu a okrem toho aj latentne voluntaristický jazyk. Ak sú „národy“, „etniká“, „ľudy“ konštruktmi, potom sa natíska pokušenie domnievať sa, že takéto útvary sa dajú ľubovoľne produkovať. To je však zjavne nesprávny pohľad na vec. Ako sa teda dá táto neľubovoľnosť, alebo ak chceme, objektivita správne uchopiť?

Konštrukcie zakaždým potrebujú vhodné materiály. Kde chýbajú, tam každá konštrukčná vôľa siaha do prázdna. Týmito materiálmi sú v prípade našich záležitostí danosti histórie: zohraté tradície, hlboko položené fakty sociálnej evolúcie. Nemôžu byť kladené voluntaristicky, ale len naplnené silou mobilizácie a rozlíšenia v určitých pásmových šírkach. Ilúzia pôvodnosti národa či etnika, práve tak ako identitu zakladajúci sľub ochrany a zmyslu štátneho národa sa realizujú len vtedy, keď sa dajú upevniť na pregnantných, názorných danostiach. To je jeden moment objektivity takýchto predmetov. Druhý moment zahŕňa skutočnosť, že tu je a zostáva a priori kladený problém, ktorý je základom každej tvorby politickej jednoty, teda otázka – v normálnej i výnimočnej situácii (násilného konfliktu) – rozhodujúcim spôsobom pôsobiacich väzieb.

To, že vždy musí byť nájdená – nejaká – politická forma, je teda objektívny tlak, ktorý pôsobí vo všetkých a za všetkými útvarmi etnicity. Už Hobbes má pravdu, keď posúva problém nesamozrejmosti mierovej kooperácie, teda možnosť násilného konfliktu, „prirodzený stav“ bellum omnium contra omnes na systematicky prvé miesto svojej dedukcie „Leviathana“ (tzn. všeobecne povedané: odvodenia politickej formy).

Avšak – a tým by sa začala vlastne nová kapitola – problém politična

nie je ničím úplne bezdejinným, transempirickým. Sám nie je nijakým načisto ahistorickým transcendentálnom reality politična. Povedané inak: nikdy sa nekladie abstraktne a čisto, ale vždy ako zvláštny, teda zakaždým v konkrétnych historických okolnostiach, votkaný do osobitej dejinnej situácie. A predovšetkým: nepredstavuje sa len tým spôsobom, ako ho prezentuje Carl Schmitt, totiž radikálne z hľadiska výnimočného stavu, tzn. v aktualizácii normálne len latentnej možnosti disociácií priateľ/nepriateľ.

III. „Demos“ a denacionalizácia

Zachovanie poriadku nie je čisto negatívna úloha. Aby ju bolo možné vyriešiť, sú potrebné procesy tvorby mienky i vôle, ktoré dovoľujú spracovať nevojnové, civilné problémy kooperácie: dorozumenie o rozdelení majetku a záťaže, ktorých nevyhnutnosť vyrastá z normálnych prípadov spoločenského spolužitia.

Teda aj takéto stavy si vyžadujú politickú formu. Dovoľujú pravdaže zároveň zmiernenie nárokov na disociáciu i jednoznačnú suverenitu. Tam, kde sa javí ako zaistený mier medzi politickými zväzkami, je možná vyššia miera plurality a diferencie. Môžu sa vyvinúť aj také systémy medzi štátmi, ktoré – z hľadiska teórie suverenity – stenčia ich rozhodovaciu kompetenciu, a pritom ich jednoducho neodstránia ako suverénne štáty. V politických jednotách sa dokonca môžu vytvoriť také spôsoby vnímania, ktoré vidia „iných“, „cudzích“ ako užitočných účastníkov sociálneho styku, a nie v prvom rade ako potenciálnych nepriateľov. A to všetko dovoľuje a podporuje procesy, ktoré možno označiť ako „denacionalizáciu štátov“: ako oslabenie požiadavky homogenity vo vzťahu k spoločnej kultúre a histórii, ako prebudovanie politických identifikačných kritérií silných pocitov spolupatričnosti na pragmatickú lojalitu a racionálnu participáciu.

Je jasné, že týmto opisujeme súčasné pomery, a nie čosi utopické. Prinajmenšom vo väčšine Európy sa základný problém politična už neurčuje centrálne z hľadiska hrozby možných občianskych alebo štátnych vojen, ale nutnosťami, potrebami a šancami spoločenskej kooperácie. A tým sa zároveň zväčšuje herný priestor pre premenu „ethnos“ na „demos“[1], pre nahradenie ľudovo-národných princípov integrácie právnymi formami a povinnosťami demokracie. „Demos“ je subjektom demo-kracie a kto oddeľuje „demos“ od „ethnos“, chce tým ukázať, že ľud demokratického právneho štátu nezískava

[1] K odlíšeniu pojmov „ethnos“ a „demos“ pozri ([4], 253 a nasl.), podobne ([2]).

svoju identitu primárne osobitou etnicko-kultúrnou formou života, ale zvnútornením právnych ideí a pravidiel správania, ktoré sa zakladajú na všeobecnom praktickom rozume.[1]

Ak „národ“ a “ethnos“ bytostne odkazujú na myšlienky romantizmu, potom „demos“ vyznačuje tradíciu osvietenstva a Kantov kozmopolitný republikanizmus. V súčasnosti je dôležité pripomínať ich živosť a nevyhnutnosť.

Literatúra

[1] ALTERMATT, U.: *Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa*. Zürich : 1996.

[2] FRANCIS, E.: *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*. Berlin : 1965.

[3] GLAZER, N. – MOYNIHAN, D., D. (Hg.): *Ethnicity, Theory and Experience*. (USA)/London Cambridte : 1976.

[4] LEPSIUS, R. M.: *Interessen, Ideen und Institutionen*. Opladen : 1990.

[5] MAISTRE, de J.: *De la Souveraineté du peuple. Un anticontrat social. Texte établi, présenté a annoté par Jean-Louis Darcel*. Paris : Presses Universitaires de France 1992.

[6] SCHULZE, H.: *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*. München : 1994.

[1] Porov. záverečné poznámky Altermattovej vynikajúcej knihy, op. cit., s. 232: „Ak pod národom rozumieme politický pojem demos, potom je v popredí politická suverenita. Tak ako je ‚demos‘ v jednotlivých národných štátoch nositeľom suverenity ľudu, môže tvoriť aj v zjednotenej Európe základ európskej demokracie. Že je takýto vývoj v Európe možný, dokazuje nedávna história Švajčiarska, kde sa rôznym kultúrnym a jazykovým spoločenstvám sprostredkovalo spoločné kolektívne vedomie a spoločná politická kultúra.

Podobne ako Švajčiari, aj Európania sa musia uchrániť pred tým, aby miešali rôzne významové roviny slova ľud. Tam, kde sa ‚demos‘ a ‚ethnos‘ stotožňujú, to vedie k násilnej asimilácii a útlaku alebo k vyhnaniu a genocíde. Ak je politické občianstvo viazané na etnické, kultúrne alebo náboženské predpoklady, sú jednotlivé časti obyvateľstva diskriminované.Z európskej integrácie nemôže nikdy vzniknúť ‚národ Európa‘. Volená Európa bude musieť nadobúdať podobu federatívneho a mnohojazykového ‚štátu národností‘, ktorý bude zahŕňať jednotlivé štáty a národy v jednom štátnom zväzku či spolkovom štáte. Federatívny model vôbec nevylučuje, aby sa občania štátnoobčiansky identifikovali s novým spoločenstvom. To však predpokladá, že európske občianstvo uzná kultúrnu rozmanitosť kontinentu a bude prísne rozlišovať medzi politickou a kultúrnou sférou. Politická identita volenej Európy sa zakladá na priznaní sa k spoločnej politickej kultúre, a nie na spomienke na spoločnú kultúrnu minulosť.“

Z nemeckého originálu
Ethnos, Demos, Nation – Zur Realität politischer Konstrukte
preložil Milan Matiaška.

prof. Georg Kohler
Universität Zürich
Philosophisches Seminar
Georg Kohler
Zürichbergstrasse 43
8044 Zürich
Schweiz
e-mail: kohler@philos.uzh.ch

Rovnaké a iné

Jedno a jeho diferenciácia v klasickej metafyzike

Teodor Münz

Das Eine und seine Differenzierung in der klassischen Metaphysik
Aus dem zeitlosen und raumlosen, ewigen und unveränderlichen Einen sollte durch seine Differenzierung das Viele, Materielle und Geistige entstehen.Wie es aber konkret vorgehen konnte, daran hat keiner der grossen Metaphysiker der Vergangenheit (Plotin, Spinoza, Lebniz, Hegel und andere) hingewiesen. Postmodernische und postmetaphysische Philosophen haben diesen Gedanken verworfen, weil er rein spekulativ war.

V dennom živote a v celej kultúre sa stretávame s diferenciáciou jednoty na mnohosť a naopak. Vznikajú rozmanité záujmové jednoty, ktoré sa však po čase pre rôznosť názorov rozpadávajú, zanikajú a vznikajú nové, ktoré čaká taký istý osud.

V prírode sa táto jednota prejavuje už nápadne a blíži sa k filozofickému ponímaniu jednoty a mnohosti. V semene je obsiahnutá budúca rastlina, v spermii a vajíčku budúci človek. Dozaista, všetko potrebuje ešte aj vonkajšie vhodné podmienky. No vo vede sa pred niekoľkými desaťročiami objavila jednota a jej diferenciácia, ktorá už takmer nezaostáva za filozofickým Jednom a jeho diferenciáciou. Mám na mysli kozmologickú teóriu veľkého tresku. Podľa jednej hypotézy celý náš obrovský vesmír s jeho nekonečnou rozmanitosťou, ktorej tvorba stále pokračuje, vznikol z pôvodného praatómu, nekonečne malého, v ktorom bola potenciálne obsiahnutá všetka kvantitatívna a kvalitatívna mnohosť, s akou sa vo vesmíre stretávame dnes. Okrem praatómu nebolo totiž nič, čo by mohlo do vývoja vesmíru zasahovať zvonku. Nebol ani priestor a čas, lebo sú len vlastnosťami hmoty a vznikali len diferenciáciou. Nevieme to pochopiť, je to už mystické a všeličo nechápe ani fyzika, ktorá nevie zlomky prvej sekundy po veľkom tresku vysvetliť.

Rozdiely medzi týmto fyzikálnym a filozofickým Jednom tu však ešte stále boli. Praatóm bol asi hmotný, aj keď nekonečne malý, nebol duchovný a teda nerozpriestranený – hoci priestor mal vznikať až po veľkom tresku –, dozaista nebol ani večný atď., ako bolo Jedno veľkých metafyzikov-monistov. Ale aj oni mali s ním svoje trápenia, ktoré, ako uvidíme, dodnes nerozriešili.

A tak sme už v metafyzike. Tu sa s určitým jednom stretávame už od vzniku filozofie u predsokratovcov. Tales, Anaximenes, Heraklei-

tos, Xenofanes boli monisti a tvrdili, že všetko vzniká z jednej podstaty. Aristoteles poznamenal o Xenofanovom jednom, že „jedno je boh“ ([5], 85). Išlo tu už o filozofického a nie náboženského boha. Ale u Xenofana bola touto podstatou, týmto jednom hmotná zem a o jej diferenciácii sa nám u Xenofana nič nezachovalo.

Úvahy o bohu ako jedne, až napokon ako o Jedne sa začali neskôr, Platonom, ktorý už nastolil myšlienku duchovného, nerozpriestraneného a nemenného Jedna. Najvyššia idea, Dobro, je zároveň Jedno. Nepriamo nastolil problém, okolo ktorého vzniklo v dejinách filozofie celé metafyzicko-monistické odvetvie. Začal ho rozpracovávať Plotinos, ktorý si zároveň už aj uvedomil problémy s ním spojené. Jedno je podľa neho duchovné, prvé, nerozpriestranené, večné a nemenné, teda bezčasové, sebestačné a zavŕšené a z neho vznikajú všetky ostatné súcna, ba ono je nimi samými. Je teda aj v nich. Je aj prvým zákonodarcom, vlastne je samo zákonom bytia.

Plotinos však zároveň tvrdí, že Jedno aj nie je súcnami a nemá s nimi nič spoločné. Súcna majú tvar, vlastnosti, no Jedno je beztvaré, bez vlastností, bez veľkosti, je nehmotné atď. Jedno je od súcien teda aj celkom odlišné. Sú a zároveň nie sú totožné. A tak sa vynárajú nevyhnutné otázky: Ako vzniká odlišné z rovnakého, stvárnené z beztvarého, časové z bezčasového, rozpriestranené z nerozpriestraneného? To sú otázky otázok celej historickej metafyziky Jedna.

Ďalšou je otázka: prečo sa Jedno rozhodlo splodiť mnohosť? Na túto otázku odpovedá Plotinos nič nevysvetľujúcou analógiou: všetko, čo dozrie, plodí, a tak aj večné a zrelé Jedno.

Prejdime však k prvým otázkam. Plotinos sa veľmi snaží zodpovedať ich, ale myslím si, že sa mu to tiež nedarí. Z Jedna vznikol vraj bezprostredne Rozum, ktorý je mu najbližší a po ňom je najväčší. Vznikol tak, že Jedno, „zamerané na seba, vidí samo seba a toto videnie je Rozum“ ([4], 649). Plotinos tým asi myslel, že spoznáva samo seba a toto sebaspoznávanie je Rozum. Rozumu je vraj vlastný kruhový pohyb, kruh je však deliteľný, hoci ako kruh je jeden, a tak je Rozum možnosťou všetkých vecí. To je však zase len analógia a nie výklad. A pretože Rozum pochádza z Jedna, ale sa od neho aj líši, a pretože zase všetko potom pochádza z Rozumu, všetko pochádza vlastne z Jedna, hoci Jedno je od všetkého celkom odlišné. Plotinos teda presunul celú problematiku vzniku mnohého z Jedna na Rozum, no problematiku logicky nevyriešil.

Pri Plotinovi som sa zdržal dlhšie preto, lebo jeho „riešenie“ je charakteristické pre všetkých jeho nasledovníkov.

Táto metafyzika Jedna totiž zamestnávala autorov v celých dejinách filozofie až po Hegela, hoci už Kant ju nepriamo odsúdil svojou kritikou klasickej metafyziky. Často sa s ňou stretávame v stredoveku. Obrat tu však nastal len v tom, že kým Plotinos hovoril o Jedne ako o pohanskom bohu a spomínal bohov vôbec, „novoplatonizmus kresťanského razenia" ([1], 66) – ako o ňom hovorí Karel Floss, – už uvažuje o ňom len ako o jednom Bohu a vkladá do neho kresťanskú náuku o stvorení. Svoje úvahy o Bohu podkladá citátmi z Biblie, imputujúc im často význam, ktorý potreboval. Ortodoxnému kresťanstvu však tento monizmus nevyhovoval, lebo vzťah kresťanského Boha k stvoreniu sveta je dualistický. Boh je mimo sveta a stvoril svet z ničoho, nie zo seba. Bol to teda náboženský Boh, kým filozofický boh stredovekých kresťanských novoplatonikov bol monistický, panteistický, a teda vlastne kacírsky.

Zo stredovekého predscholastického kresťanského novoplatonizmu treba spomenúť Eriugenu. Je známy svojimi štyrmi formami prírody. Nás tu zaujíma najvyššia forma, tvoriaca a nestvorená príroda. Je ňou Boh, plotinovské Jedno. Ale na rozdiel podľa Eriugenu nemožno ho spoznať nijako priamo, lebo ľudská, ba dokonca vraj ani anjelská prirodzenosť na to nestačí, ale len nepriamo, z vecí, ktoré toto Jedno stvorilo, a to zo seba, lebo je vo všetkom obsiahnuté, je podstatou všetkého. Tak sa zase vyvodilo, že Jedno je jednoduché, nedeliteľné, nehybné, beztvaré, bezprotikladné, že tvorí všetko a samo je nestvorené, dobré, múdre, živé atď. Toto všetko sú však vraj len naše označenia, vzniknuté ako negácie súcien okolo nás, ktoré sa preň nehodia. Samo osebe je viac než večné, viac než pravdivé, viac než múdre atď. Sám Eriugena nazýva túto teológiu popierajúcou a neskôr bola nazvaná negatívnou. Naznačená je však už v Plotinovi. Tým sa Jedno stalo ešte tajomnejším a nepochopiteľnejším. Hĺbanie o ňom je mystika a mystikou boli aj úvahy neskorších kresťanských novoplatonikov. Treba povedať, že na túto nepochopiteľnosť pôvodnej jednoty Boha upozorňoval už pohanský novoplatonik Proklos v 5. storočí n. l. Jedno vraj nemá žiadnu z vlastností, ktorú mu pripisujeme. Nepriamo sa tu naznačuje, že aj filozofický boh je len antropomorfizmus a že Xenofanes ho svojou kritikou gréckych bohov neprekonal, len presunul na filozofického boha. Boh je podľa neho jedno, no ako tvrdil Kant, jedno je len apriórna kategória nášho umu.

V neskoršom stredoveku, v scholastike sa novoplatonici tiež vynárali, ba novoplatonizmus ovplyvnil aj platonika, cirkevného otca Augustina a neskôr aj aristotelika Tomáša Akvinského, ako na to poukazujú niektorí

súčasní autori (pozri [1]). Ako novoplatonici boli vtedy známi Majster Eckhart, Jakub Böhme a ešte pred ním najznámejší z nich Mikuláš Kuzánsky. Nebudem ich náuky rozoberať. Stačí poznamenať, že ich samotný problém vzniku odlišného mnohého z nerozlišného Jedna nezaujímal a že len konštatovali fakt, že sa tak stalo. Boh-Jedno je stvoriteľ všetkého okrem seba, je vševediaci a všemohúci, a tak to môže urobiť. Veď ani v Biblii nie je vysvetlené, ako bolo možné stvorenie sveta z ničoho. Boh rozkázal: Buď! alebo: Nech je! a stalo sa. Či azda nič a Jedno sú totožné? Nie sú. Veď nič je prázdne a Jedno je plné budúcej mnohosti.

Dostávame sa do 17. storočia, ku Spinozovi, ktorý bol veľkolepým pokračovateľom a rozvíjateľom pohansko-kresťanského novoplatonizmu. Aj on začínal tvoriacou a večnou, nestvorenou prírodou, ktorú nazval bohom – jednoduchou, ale potenciálne plnou budúceho bytia, nerozlíšenou, bezčasovou, bezpriestorovou a nehybnou, z ktorej vznikla stvorená príroda, opak a protiklad prvej. Tu už je rozpriestranenosť, deliteľnosť, pohyb, časovopriestorová ohraničenosť. Medzi tvoriacou a stvorenou prírodou bol teda logicky nepreklenuteľný preryv, hoci nestvorená bola obsiahnutá v stvorenej, ktorá ju reprezentovala. A hoci prísne racionálny a racionalistický Spinoza tajomstvá, zázraky, mystiku neprijímal a náboženstvo ako také zavrhoval ako útočisko nevedomosti (okrem Ježišovho a Pavlovho učenia, v ktorých nachádzal prvky, s ktorými sa zhodoval), vznik stvorenej prírody z nestvorenej nevysvetlil ani on, hoci sa ho na to v listoch pýtal matematik, fyzik a filozof Tschirnhaus.

S týmto preryvom sa však v spomenutej miere nestretávame u Leibniza, mladšieho Spinozovho súčasníka. Leibniz bol emanacionista. Duchovná substancia, monáda monád, Boh vytvára svet tak, že monády, tvoriace svet, vznikajú nepretržitým výronom z neho. Sú s ním súpodstatné, sú tiež duchovné, takže v Leibnizovom svete hmoty fakticky niet. Tvoria ju len konfúzne predstavy monád, na rozdiel od Boha, ktorý má len jasné a zreteľné predstavy.

Boh je teda u Leibniza so svetom súpodstatný, je tiež monádou a keďže všetko vzniká z neho, je aj vo svete. No Boh svet aj pozná, a nielen náš, ale aj ostatné možné, má vôľu a aj moc. Veď na ich základe stvoril tento náš svet. Nie je tu až taký preryv medzi Bohom a stvorením, s akým sme sa stretávali doteraz, a je tu zväčša len kvantitatívny rozdiel.

Stretávame sa tu teda so zaujímavou syntézou kresťanského názoru s novoplatónskym pohanstvom.

Prechádzam k Hegelovi, poslednému autorovi, ktorého tu analyzujem. Hegel je tiež dôstojným reprezentantom kresťanského novoplatonizmu. Jednom je u neho svetová idea, svetový duch, Boh. Idea je jednoduchá, ako aj Platonove idey, no musí sa diferencovať a sprotikladniť, aby dospela k sebauvedomeniu, bez ktorého nemôže byť sebou samou. Jej sprotikladnením je príroda. Táto diferenciácia začína zase preryvom, skokom. Podľa Hegela „idea… sa rozhoduje slobodne zo seba emanovať moment svojej zvláštnosti… prírodu“ ([3], 285). Alebo: „príroda… je odpadnutím idey od seba samej“ ([2], 204). Kde sa vzal v celkom abstraktnej idei moment jej zvláštnosti, príroda, Hegel nevysvetlil. Azda je to možné tak, že idea obsahuje potenciálne v sebe všetko budúce, a tak aj prírodu, ktorú potom len skonkrétnila. Lebo príroda je tiež ideou, jej inobytím, ako celé bytie, prebiehajúce vo svetovom subjekte, nazývanom aj svetový rozum. U Hegela potom celý vývoj až do návratu idey v plnom sebauvedomení k sebe samej prebieha od abstraktného ku konkrétnemu. Idea-Jedno sa stále skonkrétňuje, emanuje zo seba prírodu, v nej život a človeka, ktorého kultúra je nástrojom Idey-Boha na ceste jeho sebauvedomovania.

Podobnosť s Leibnizom sa tu vnucuje. Veľký rozdiel medzi Hegelom a nielen Leibnizom, ale všetkými spomínanými autormi je však v tom, že u Hegela sa vyvíja od nedokonalosti k dokonalosti aj samo toto Jedno, Boh. Hegel je dôsledný dialektický evolucionista.

Na konci ešte otázka: Ako je to vo filozofii s problematikou Jedna a mnohého dnes? V postmodernistickej, dnešnej avantgardnej filozofii sa tento problém celkom vytratil. Ide tu o metafyziku, ktorú táto filozofia odmieta. Už Kant tradičnú metafyziku odmietol. Jedno, mnohé a všetko sú u neho len kategórie kvantity, ktoré nemožno aplikovať na neznámu vec osebe. S kritikou metafyziky, aj novonastolenej kantovskej vystúpil Nietzsche, ktorý spochybnil nielen špekulatívny rozum presahujúci neoprávnene do transcendentna, kritizovaný už Kantom, ale rozum ako osobitnú dispozíciu človeka vôbec, pretože v ňom ide len o mysliace inštinkty, ktoré jediné nami hýbu. Habermas pokladá rozum len za komunikatívnu, teda len spoločensky vytvorenú funkciu, ktorá nie je schopná prenikať k nezávislej skutočnosti a poznávať ju, a neopragmatista Rorty, azda najdôslednejší kritik klasickej metafyziky, v tomto s ním súhlasí. Akési transcendentné Jedno, poznávané len rozumom, celkom odlišné od mnohého, s ktorým by sme sa mali stretávať v dennom živote ako s nezávislou skutočnosťou, neprichádza u týchto autorov už vôbec do úvahy. Kritika možností ľudského poznávania

v ostatných dvoch storočiach veľmi pokročila, obmedzila jeho rozpínavosť ešte viac, spragmatizovala ho v zmysle jeho spozemšťovania, služby praxi, čo bezpochyby ovplyvnil darvinizmus, ktorý z poznávania urobil životozáchovnú funkciu, neschopnú riešiť ani tie existenciálne problémy, ktoré človeka životne zaujímajú. Filozofia sa v tomto priblížila k vede, pričom, paradoxne, jej metafyzickosť – snahu poznávať nezávislú skutočnosť, poznávať jej primeranú pravdu, vieru v nemenné podstaty vecí, v prírodné zákony atď. – odmieta. Ale to je už iná problematika.

Pritom nevylučujem, že v iných súčasných filozofických postojoch môže byť problém Jedna ešte živý.

Literatúra

[1] FLOSS, K: Jednota, mnohost a novoplatónské tradice. In: Dostál, M. – Floss. K. – Thurner, M. – Žemla, M. – Pietsch, R. (eds.): *Jednota a mnohost. Eckhart. Kusánský. Böhme. Ibn´Arabí.* Praha : Nakladatelství Vyšehrad 2002, s. 63 – 84.

[2] HEGEL, G. W. F.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Leipzig : Verlag von Felix Meiner (bez vročenia).

[3] HEGEL, G. W. F.: *Logika.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV (preklad T. Münz) 1961.

[4] PLOTINOS: Enneady. O troch pôvodných hypostázach (V.1). In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.* Bratislava : Nakladateľstvo Pravda 1973, s. 605 – 657.

[5] XENOFANES z Kolofónu. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratici a Platón* Bratislava : Nakladateľstvo Epocha 1970, s. 81 – 87.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/0066/10.

PhDr. Teodor Münz, CSc.
Na úvrati 37
82104 Bratislava 2
Slovenská republika
e-mail: teodor.munz@gmail.com

Filozofické problémy náboženskej rozmanitosti

Marek Neština

The Philosophical Questions of Religious Diversity
The main topic of this study is that religious exclusivism and religious pluralism are equivalent from the moral point of view but these opinions are incompatible with each other in another points of view. We are going to present their moral equivallence using arguments from the article *Defense of Religious Exclusivism* by Alvin Planting. Afterwords we will draw attention to their different semantic basic which contraversely makes these opinions incompatible with each other.

Snáď len málokto v súčasnosti pochybuje o tom, že je nesprávne použiť právo na to, aby sme v ľuďoch vzbudili lásku k ich susedom. A mohli by sme sa teda oprávnene domnievať, že to isté bude platiť, aj pokiaľ ide o lásku k Bohu, či vieru v neho. No s novou nástojčivosťou a úplne prekvapujúcim spôsobom sa tento starodávny problém vynoril v kontexte náboženských trenic, ktoré sa opäť rozdúchali na začiatku 21. storočia.

Určite si je ťažké predstaviť všemohúcu a vševediacu duchovnú bytosť (či už Alaha, Jahveho alebo kresťanského Boha, atď), ktorá by to schvaľovala. Dokonca môžeme nájsť mnoho náboženských argumentov proti núteniu k náboženskej viere, ktoré by platili aj vtedy, ak by bola potvrdená univerzálna pravdivosť jedného z nich, a tým by bola odmietnutá pravdivosť všetkých ostatných. V našom svete však neexistuje žiadne takéto univerzálne potvrdenie, ba dokonca otázky tohto typu sa zdajú byť v súvislosti s náboženskou vierou nezmyselnými. Preto z externého hľadiska nezainteresovaného pozorovateľa je náboženský pluralizmus, v tomto stave neistoty, najlepším riešením, ako predchádzať hroziacim konfliktom. No úcta, ktorú si občas prejavujú vodcovia veľkých náboženstiev, nutne vyvoláva protitlak vo forme zdôrazňovania vlastnej identity. Kde hľadať príčinu tohto stavu? Pravdepodobne v tom, že každé náboženstvo obsahuje zjavenie alebo určité nahliadnutie pravdy, čo iné posúva do nejakej menej správnej pozície, a preto majú niektorí ich stúpenci pocit, že sa musia postaviť na obranu svojej vlastnej identity. Zdá sa, že len málo impulzov, ktoré zažívajú ľudské bytosti, je silnejších, než sú tie, ktoré sú dané prostredníctvom náboženského presvedčenia a lojality. ([3], 231) Za takého stavu vecí nemôže existovať rozumná námietka voči náboženskej tolerancii.[1] Korunu spomenutému

[1] O tom pozri [5].

záveru môže dať konštatovanie, že štáty by mali stáť tak ďaleko, ako je to len možné od otázok, ktoré sa týkajú náboženských sporov. Preto neprekvapuje, že v súčasnosti má náboženský pluralizmus pevné ukotvenie aj v kultúre ľudských práv. Všetky iné práva, ktoré Medzinárodné deklarácie, konvencie a pakty pre nás garantujú, musia byť formulované tak, aby bola vylúčená diskriminácia na základe náboženských dôvodov.

I keď spomenutý politicko-právny kontext mnohé vysvetľuje, nie je nutnou pravdou, že exkluzivizmus je nesprávnou a pluralizmus správnou morálnou voľbou. Je síce nepopierateľné, že náboženský pluralizmus je z hľadiska štátneho práva žiaduci, keďže zabraňuje tomu, aby mocenské nástroje štátu boli použité na riešenie náboženských konfliktov, to však nemusí viesť k jeho preferovaniu z morálneho hľadiska. Pochopiteľne, obsah pojmu náboženského pluralizmu či exkluzivizmu môžeme vymedziť rôzne a tak podradiť pod ne mnoho vecí. No konkrétny problém, na ktorý sa mienim zamerať, nie je otázka ich adekvátnej definície, ale interné hľadisko nositeľa náboženského presvedčenia vo vzťahu k pluralizmu. A práve z uvedeného hľadiska nie je nesporné, že exkluzivizmus je morálne nelegitímny postoj. Obráťme preto pozornosť na jedného z predstaviteľov tohto smeru a venujme sa jeho argumentom.

Exkluzivizmus podľa Alvina Plantingu

Americký analytický filozof a logik Alvin Plantinga vo svojej štúdii *Defense of Religious Exclusivism* dal odpoveď exkluzivistu na uvedené otázky. V kontexte náboženského pluralizmu chce obhájiť legitimitu náboženského exkluzivizmu a brániť ho proti obvineniam z morálnej a epistemologickej neadekvátnosti. Na tomto mieste uvediem jeho argumenty, ktoré použil v súvislosti s námietkami prvého druhu.

Podľa Plantingu môžeme z interného hľadiska toho, kto praktizuje určité náboženstvo, predpokladať o jeho postojoch dve veci. Po prvé, že exkluzivista zastáva určité náboženské presvedčenie[1] (*belief) a* po druhé, že si uvedomujeme, že jeho náboženské presvedčenie nie je zdieľané každým jednotlivcom. Takže napríklad každý kresťan bez rozdielu konfesie je presvedčený o pravdivosti nasledujúcich dvoch výrokov:

[1] Anglický výraz „belief" prekladám ako „presvedčenie", aj ako „viera". V rámci tejto štúdie chápem obe tieto slová ako ekvivalentné. Plantinga vo svojej štúdii nepoužíva výraz „faith", ktorý by sme očakávali v súvislosti s náboženskou vierou.

(1) Svet bol stvorený Bohom, ktorý je všemohúcou, vševediacou a dokonale dobrou osobou, a teda má presvedčenia, zámery, plány a intencie a koná v súlade s nimi.
(2) Ľudia potrebujú spasenie, preto im Boh poskytol jedinečný spôsob spasenia prostredníctvom inkarnácie, života, smrti a vzkriesenia svojho Božieho syna. ([3], 231)

A zároveň môže vedieť, že o ich pravdivosti nie sú presvedčení všetci ľudia, a teda existujú tí, ktorí sú presvedčení o pravdivosti iných náboženských výrokov, alebo nevyznávajú žiadne. Plantinga sa pýta, aký vplyv má toto uvedomenie si existencie iných náboženstiev na vieru a na silu, s ktorou je zastávaná. Kladie si otázku, či niekto, kto verí, že výroky (1) a (2) sú pravdivé, môže zostať prívržencom len jedného náboženstva, a teda musí odmietnuť iné v situácii, keď je konfrontovaný s pluralizmom? Toho, kto v takejto situácii napriek vedomiu náboženskej rozmanitosti pokračuje vo viere, nazýva exkluzivistom. Exluzivista sa vyznačuje presvedčením o pravdivosti časti výrokov, ktoré sú súčasťou jeho náboženstva, a zároveň verí, že výroky, ktoré sú s nimi nezlučiteľné, sú nepravdivé. Plantinga sa domnieva, že bežne prevládajúci názor, že exkluzivizmus je iracionálny, egoistický, nezdôvodniteľný, intelektuálne arogantný, elitistický, a teda je prejavom škodlivej pýchy, či rovno tyranstva a imperializmu, je neoprávnený. Neprijíma ďalej tvrdenie, že v kontexte náboženského pluralizmu je exluzivizmus morálne menej hodnotným postojom, a tvrdí, že exkluzivizmus je nevyhnutne daný našou ľudskou situáciou. ([4], 175) Výrazu „exkluzivista" rozumie tak, že na to, aby bol niekto klasifikovaný ako exkluzivista, nestačí len jeho viera v (1) alebo (2), ale musí zároveň vyhovieť aj ním zadefinovanej podmienke C. Obsahom podmienky *C* sú nasledujúce požiadavky: *i*) existencia dostatočne plného uvedomenia si iných náboženstiev, *ii*) poznanie, že existuje v ich rámci mnoho foriem náboženského života, ktoré sa prinajmenšom podobajú na pravú úctu a zbožnosť, *iii*) poznanie, že nemáte k dispozícii žiadne argumenty, ktoré by nutne presvedčili všetkých alebo väčšinu poctivých a inteligentných odporcov jeho vlastných náboženských názorov. Keď sú splnené tieto požiadavky, tak Plantinga sa domnieva, že exkluzivista nemôže byť obvinený z morálnych zlyhaní, ktoré mu prisudzujú pluralisti. Ich obvinenie tkvie v tvrdení, že existuje nutné spojenie medzi exkluzivizmom a arbitrárnosťou, aroganciou a egoizmom.[1] A teda ktokoľvek, kto je

[1] O tom pozri [1].

exkluzivistom, je súčasne svojvoľný, arogantný a egoistický. Pluralistov argument proti exkluzivistovi môžeme sformulovať nasledujúcim spôsobom:

Ak exkluzivista verí, že výroky (1) a (2) sú pravdivé, tak on musí veriť, že tí, ktorí veria v niečo, čo je s týmito výrokmi nezlučiteľné, sa mýlia a veria v niečo, čo je nepravdivé. Ak neveríte, že výroky (1) a (2) sú pravdivé, tak zlyhávate vo viere v niečo, čo je pravdivé, hlboké a dôležité. Veriť v niečo, čo je pravdivé, znamená byť v privilegovanom postavení vzhľadom na tých, ktorí v to neveria. A teda záver, exluzivista je v privilegovanom postavení vzhľadom na tých, ktorí neveria, že výroky (1) a (2) sú pravdivé.[1]

Keď sa pozrieme na uvedený argument, nie je potom zdôvodnené tvrdenie, že exkluzivista je subjektom uvedenej výčitky? Lebo ak odpoveď na to je kladná, potom máme pred sebou nefalšovanú morálnu dilemu. Táto dilema spočíva v tom, že v našom pozemskom živote neexistuje žiadna reálna alternatíva, čo sa týka daného typu propozičných postojov. Nech si zoberieme akýkoľvek taký postoj, vždy budeme čeliť výčitke z morálnej nadradenosti.

Uvažujme o nasledujúcich možnostiach voľby:

I. Môžem naďalej veriť, že (1) a (2) sú pravdivé. Ako exkluzivista tvrdím, že nemôžem presvedčiť iných o tom, že by mali veriť tak, ako verím ja, ale napriek tomu pokračujem vo svojej doterajšej praxi. Námietka potom spočíva v tom, že môj postoj je arogantný alebo egoistický, arbitrárne preferujúci jeden pohľad na svet.

II. Môžem akceptovať ich popretie a budem presvedčený, že výroky (1) a (2) sú nepravdivé. Druhú možnosť zastávajú tí, ktorí popierajú pravdivosť výrokov (1) a (2). Ani táto alternatíva vôbec nerieši problém arogancie či egoizmu. A síce, ak pripustím popretie uvedených výrokov, tak budem v rovnakej situácii, v akej som bol doteraz, s tým rozdielom, že budem uvažovať o daných výrokoch ako o výrokoch s opačnou pravdivostnou hodnotou. No to znamená, že opäť budem presvedčený o pravdivosti iných výrokov. Konkrétne budem veriť, že negácia výrokov (1) a (2) je pravdivá, pričom viem, že nie je vylúčená existencia ľudí, ktorí v skutočnosti budú veriť, že výroky (1) a (2) sú pravdivé. Na základe toho môžem dospieť k záveru, že ak nepoznám argumenty, ktoré by presvedčili tých, ktorí veria v (1) a (2), aby prestali veriť v ich pravdivosť, tak spĺňam podmienku *C*. A teda, ak v prípade tých, ktorí veria, že výroky (1) a (2) sú pravdivé, je toto ich presvedčenie dostatočným dôvodom pre ich obvinenie

[1] Argument som vhodne upravil. Plantinga ho uvádza v neformálnejšej podobe ([4], 178).

z intelektuálnej arogantnosti či egoizmu, tak to isté musí platiť aj pre tých, ktorí veria v ich negáciu.

III. Môžem tvrdiť, že výroky (1) alebo (2) nie sú ani pravdivé a ani nepravdivé a ako pluralistický odporca exkluzivizmu poviem, že správny postoj, keď je splnená podmienka *C*, tkvie v zdržaní sa viery v pravdivosť či nepravdivosť výrokov (1) a (2). Ale vyhneme sa takýmto spôsobom obvineniu z egoizmu a arogancie? Plantinga to popiera. Keďže, podľa neho, sa pluralista domnieva, že vlastní schopnosť, ktorá iným chýba, na základe ktorej koná správne tam, kde iní tak nekonajú. A síce, ak za podmienky *C* je niekto arogantný, pretože verí v pravdivosť výroku, o pravdivosti ktorého nie sú presvedčení všetci ľudia, tak musí byť rovnako arogantný aj ten, kto pri splnení podmienky *C* odmietne uvažovať o jeho pravdivostnej hodnote. Pluralista je arogantným, pretože implicitne tvrdí, že jeho postoj je lepší alebo múdrejší, než je postoj iných ľudí. Ak sa chce pluralista uvedenému záveru vyhnúť, tak sa musí zdržať viery, že jeho postup je lepší a múdrejší, než prístup iných. Predpokladajme napríklad, že niekto sa zdrží viery, že *p*, a rovnako sa zdrží viery, že je lepšie za daných podmienok sa zdržať viery, že *p*. Môže sa takýmto postupom vyhnúť predloženému problému? Samozrejme môže, konštatuje Plantinga, ale potom vzniká otázka, ktorá sa týka samotného dôvodu, prečo sa zdržiava. On totiž už nemá žiaden dôvod pre to, aby sa zdržal, keďže neverí, že zdržanlivosť je lepšia alebo vhodnejšia. Jednoducho sa zdržiava. Nie je už viac egoistom? Možno nie, ale ak pripustí tento spôsob argumentácie, tak už viac nemôže konzistentne trvať na tom, že exkluzivistov postoj je prejavom intelektuálnej arogancie. Pointa, ku ktorej Platinga smeruje, totiž tkvie v tom, že rovnaká námietka, akú pluralista používa voči exkluzivistovi, sa dá použiť aj voči pluralistovi samotnému. Takže v poslednom kroku opisuje pluralistovu pozíciu ako sebareferenčne nekonzistentnú. Pluralista je totiž presvedčený o tom, že

> (3) ak S vie, že iní neveria, že *p*, a vie, že je splnená podmienka *C* vzhľadom na *p*, potom sa *S* zdrží viery, že *p*. ([4], 179)

Keď pluralista bude tvrdiť, že existujú ľudia, ktorí neveria v pravdivosť výroku (3) a zároveň pripustí, že nedisponuje argumentom, ktorý by ich presvedčil, tak musí rovnako pripustiť, že on sám je v situácii, keď spĺňa podmienku *C*. A teda, ak následne na to bude tvrdiť, že výrok (3) je pravdivý, tak na základe toho, čo bolo uvedené vyššie, by sa mal zdržať viery, že výrok (3) je pravdivý. Alebo inak, ak pluralista naozaj vie, že iní neakceptujú (3) a keď

je splnená podmienka *C*, tak pluralista nemôže byť korektne presvedčený o pravdivosti výroku (3) bez toho, aby si neprotirečil. Na základe toho Plantinga odvodzuje záver, že pokiaľ ide o uvedený princíp, nemôžeme exkluzivistovi prisudzovať morálne nedostatky len preto, že je exkluzivistom ([4], 179). A to preto, lebo samotný tento princíp zlyháva pri svojej aplikácii a vedie k sebareferencii a musíme ho teda odmietnuť.

Záver

Ak je Plantingova argumentácia platná, tak sa mu podarilo ukázať, že exkluzivizmus a pluralizmus vyjadrujú z interného hľadiska rovnako morálne legitímne postoje. Ale na jej základe môžeme odvodiť aj poznatok, že tieto dva postoje nie sú vzájomne pojmovo kompatibilné; to jest pluralizmus a exkluzivizmus nie je možné zosúladiť v rámci žiadneho jednotného hodnotového systému, ktorý by tvoril morálny základ spoločnosti. Nie je preto na tom nič zarážajúce, ak uvedené postoje budú aj naďalej príčinou neutíchajúceho spoločenského napätia a morálnych konfliktov, keďže pojmový spor sa nedá prekonať žiadnym kompromisom, či už politickým alebo spoločenským.

Literatúra

[1] HICK, J.: Religious Pluralism and Salvation. In: ed. Quinn, L. P. – Meeker, K. (eds.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford : University Press 2000, s. 54 – 65.

[2] LEHRER, K.: *Teória poznania*. Bratislava : INFOPRESS 1999.

[3] MACCORMICK, N.: *Institutions of Law*. Oxford : University Press 2008.

[4] PLANTINGA, A.: Pluralism: Defense of Religious Exclusivism. In: ed. Quinn, L.P. – Meeker, K. (eds.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford : University Press 2000, s. 172 – 193.

[5] RAWLS, J.: *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava : Kalligram 2007.

Mgr. Marek Neština, PhD.
Inštitút kontextuálnej teológie
Univerzita Komenského v Bratislave
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8
811 02 Bratislava
e-mail: nestina@fevth.uniba.sk

Theatrum vitae humanae
(*Divadlo ľudského života)*

Peter Nezník

Theatre of human life
The most of all we are maybe interested in question, that is not as old as it may seem to be. That question, which is maybe the question of all questions, is – human. However, even more important question is – how to live own life – honestly, fairly, and stately, but above all responsible. The most attention and time we pay turned the way out – to the world, people, things, that we care on – so to the important and mainly – significant matters. However, human is often, and for quite a long time, changing into a thing. Therefore, no wonder that there is no time left for him, for the view oriented inside – into the core. To the craftsmanship of being per se – we need courage and time. To this craftsmanship leading to thinking, to the believe and trust into ourselves, into own power, we have to start learning because even to us may happen what has happened to many – that because of the reason of own lostness in „have", because of the reason being afraid of „to be", busyness, they died before they got a chance to realize that they should have stop taking care of things, and start paying attention to own care to what is the most important – to ourselves.

„Všetko na svete možno zmeniť... len človeka nie."
F. Dürrenmatt

Filozof – *proletár* – si málokedy položí otázky, ktoré si s nástojčivosťou kládol ruský (po víťaznom Októbri) sovietsky filozof – Profesor A. F. Losev. Aj on patril medzi tých, ktorých chceli zmeniť – prevychovať a *zlomiť*... Losev vo *vyznaniach* filozofa písal: „Čo je to život, – to nevie nikto, hoci žijú všetci. Pre mňa je málo iba žiť. Chcem k tomu ešte aj pochopiť, čo je to život. Ak by sme však začali kopať túto celinu, – panenský rozum, potom sa ukáže, že tu je hlboká dialektika racionálneho a iracionálneho." ([10], 27)

Keď sa pýta Losev, pri *každej* jeho *otázke* pocítime *zvláštne* napätie. „Kto som? Profesor? Sovietsky profesor, ktorého zavrhli aj samotné Soviety? Vedec? Nikým neuznaný a prenasledovaný nie menej ako chuligáni a banditi! Áreštant? Ale čo za zberba má právo považovať ma za zločinca, mňa, ruského filozofa? Kto som a čo vôbec som?" ([2], 9) Režim Loseva uväznil. V lágri išlo o *prevýchovu*, alebo smrť. Cez blízkosť smrti, cielené a sadistické manipulovanie so smrťou chcel *režim* dosiahnuť dve veci – zabiť filozofa

a súčasne uchovať a omilostiť Loseva vedca. Rozhodli sa nezabiť *iba vedca*, klasického filológa a prekladateľa, historika estetiky. Taká bola *životná dráma* Loseva...

Ako odpovedať na odvekú otázku – *Čo je človek?* N. Berďajev v práci O *otroctve a slobode človeka* (1946) napísal: „Človek je *hádanka* a je celkom možné, že je aj *najväčšia hádanka na svete*. Nie ako živočích, ani ako bytosť spoločenská, ako časť prírody a spoločnosti, ale ako osobnosť, ba práve ako osobnosť. Celý svet je ničím v porovnaní s ľudskou osobnosťou... Človek prežíva agóniu a chce vedieť, kým vlastne je, odkiaľ prišiel a kam ide. Už v Grécku človek chcel *poznať sám seba* a práve v tom videl rozriešenie otázky bytia, zdroj filozofického poznania." (kurzíva – P. N.; [1], 19)

G. B. Shaw dokázal preniknúť do najjemnejších záhybov tajomna duše. Vravel, že *hnev*, trest a *pomsta* sú niečím pochabým. Osobná nenávisť a zatrpknutosť voči niekomu, kto nám ublížil, dosiahne iba to, že nás *znižuje na jeho úroveň*. To sme predsa vôbec nechceli. Veď sme prekonali *strach* a povedali rozhodné *nie* činom, ktoré boli v rozpore s naším *charakterom* a *svedomím*.

Sloboda je *odhodlanie* a *odvaha*. Jünger sa vyjadril, že *pohyb k slobode* je *procesom* človeka, ktorý má v úmysle vzoprieť sa automatizmu, ktorý nakoniec stojí zoči-voči zničeniu. „Chôdza lesom prichádzala vždy po vyobcovaní; ňou oznamoval muž svoju vôľu presadiť sa z vlastných síl. Bolo to považované za čestný postoj a navzdory všetkým dnešným frázam zostáva čestným aj dnes. Vyobcovanie väčšinou zabitiu predchádzalo; dnes však stíha človeka automaticky ako otáčky rulety. Nikto nevie, či už zajtra nebude patriť ku skupine postavenej mimo zákon." ([5], 29) Jünger vedel, že tiež stojíme pred *otázkami* a vravíme o nich, ale otázky – *hádanky* riešili už naši otcovia a dedovia. (pozri [5], 7) Ľudia sú zakliesnení do *kolektívu*, do krútňavy *konvencie* a dobrovoľne sa strácajú v mase, v mienke davu. Žijeme v *dobe* nivelizácie, médií a medializácie. Všetko je *masovo*, hromadne *distribuované*: voda, teplo, elektrina, plyn – médiá. *Návody* na život – stravovanie, odievanie, – ako máme žiť, myslieť, milovať sa, – ale hlavne nenávidieť a vzájomne sa zrádzať a zabíjať. Je nám to natláčané cez *siete* gigantických spoločností a nadnárodných distribútorov. Všetko je *priemysel*... Pre našu *bezpečnosť* nás *kontrolujú* priemyselné kamery... – v banke, na prechádzke mestom, na čerpacej stanici, či v prostriedkoch MHD, ba aj na verejných WC.

Shaw môže byť v mnohom poučný. Historka z jeho života, v čase chudoby a neúspechu, keď prežíval vnútornú krízu a pocit beznádeje. Márne hľadal *dôvod* neúspechu. *Drámu* jeho *neúspechu* vyriešil *oftalmológ*. Ukázal mu,

ako sa veci naozaj majú. Shaw mal *iný* zrak. Taký zrak má asi *iba* desať percent ľudí. „Okamžite mi blyslo hlavou, že tu nájdem vysvetlenie, prečo nemám úspech v literatúre. Moja myseľ, rovnako ako môj zrak, bola normálna, vnímala inak ako myseľ ostatných ľudí, vnímala lepšie." (kurzíva – P. N.; [14], 34) Shaw stál pred *voľbou*, ako *žiť*, ako *zarábať* na *živobytie*. Mohol *zaprieť*, zradiť *nielen* pravdu, ale aj svoj výnimočný dar. Mohol žiť rovnako ako všetci „normálni" – veď ich je deväťdesiat percent... Nemali by sme *dramatika* a *mysliteľa* Shawa. Iba ďalšieho z masy, kus – *čosi* zo stáda – *člena* spokojne sa pasúcich tvorov *divadla ľudského života*, prežúvavcov všeobecne platných poloprávd mienky, ako by sa tvrdo vyjadril sarkastický *psychológ* F. Nietzsche. Ide o *existenciálnu* voľbu. Shaw to povedal jasne: „Radšej za libru týždenne vidieť presne, ako za milión škúliť! Problém však bol, kde zohnať libru týždenne..." ([14], 35) Shaw sa často stotožňoval s Nietzscheho uvažovaním a cítime ho prítomného v týchto slovách o protiklade *vznešenej* a *otrockej* morálky.

A tu je *dôvod*, (Leibnizova *veta o dôvode*) prečo aj tie najvznešenejšie ideály, najtajnejšie sny, pravdy, sme schopní predať... – poprieť ich rovnako, ako apoštol Peter zaprel Krista. Nemusí ani kohút trikrát zakikiríkať... *Brucho*, vidina lepšieho a pohodlnejšieho života, je tým *dôvodom* všetkých dôvodov. Ale s múdrosťou, vernosťou, *identitou so sebou* samým to vôbec nie je ľahké. M. Merleau-Ponty uviedol, že k pravde, jej poznaniu potrebujeme nielen moje myslenie, ale aj svoje „ja" a rovnako aj druhých. Pretože „každý z týchto troch prvkov nevyhnutne potrebuje obidva zostávajúce, ktoré mu obetovať by bolo nerozumné. Filozofický život sa neustále opiera o tieto tri kardinálne body. To je *záhada* filozofie". ([11], 25)

Uvažujme o *filozofii*, o vzťahu filozofa k *druhým* ľuďom a k životu. Sokrates je živá, *nevykastrovaná* filozofia. Človek, ktorý *nikdy* „nepísal, neučil – aspoň na štátnych katedrách... – a mal veľké ťažkosti s verejnou mienkou a verejnou mocou". ([11], 26) Človek je *rozporuplná* bytosť. Prvotnou a najhoršou z podôb *zla* je *pýcha* a *hrdosť*. Človek sa pýchou stáva ako slimák *väzňom seba samého*... Pýcha je jeho ulita, je akoby *človekom s ulitou*. Čoraz viac, čoraz hlbšie vlieza do seba, zalieza do vnútra svojej ulity a zabúda, že dvere k "ja", ku svetu sa otvárajú smerom von, ak nestratíme *vzťah* k *druhým*.

M. Heidegger, uvažujúc o *človeku*, sa pýta – *Kto je učiteľ?* (je to dávny problém – pozri aj zaujímavú štúdiu M. Tomana [16]), aby uvažoval o odlišnosti *učenia* a *vyučovania*. „Skutočný učiteľ sa odlišuje od žiaka iba tým, že sa *vie* lepšie učiť a *chce* sa ozajstnejšie učiť. ... učenie, na ktorom nám tu

jedine záleží, vyžaduje, aby sme sa stále zdržiavali pri tom zdanlivo najbližšom, napr. pri otázke, čo je vec. Pýtame sa neuhýbajúc stále iba na *tú istú*, čo sa úžitku týka, každému *nepotrebnosť*: čo je vec, čo je nástroj, čo je človek, čo je umelecké dielo, čo je štát, čo je svet". ([4], 82 – 83) To sú *filozofické otázky*, mieriace k podstatnému. Nejde iba o *fakty*, ale o *zdôvodnenie* faktu v *pojme*. Vychýrený sofista v Aténach stretol Sokrata, majúceho *iba* jednu *tému* – stále to isté: čo sú veci, zdôraznil Heidegger, aby osvietil faktológiu a premýšľavé hľadanie... „‚Stále ešte tu stojíš', povedal navrátivší sa sofista s prevahou Sokratovi, ‚a hovoríš stále to isté o tom istom?'. ‚Áno', odpovedal Sokrates, ‚to robím; avšak ty, ktorý si tak obzvlášť chytrý, ty istotne nehovoríš to isté o tom istom'„. ([4], 83).Do opozície sa dáva *fakt* – kalkulácia a hľadajúce, *mysliace* myslenie. Leibniz vo svojich metafyzických úvahách uvažoval o *pravdách rozumu* a *pravdách faktu*, aby mohol premýšľať o človeku, pôvode a príčinách *dobra* a *zla* vo svete. Sú to otázky – večne provokujúce *hádanky*. Leibniz má polemickú knihu *Teodicea* (1710) s podtitulom *Rozprava o dobrote Boha, slobode človeka a pôvode zla*. Tu Leibniz na všetky možné námietky a výhrady o presile *zla* v živote človeka a vo svete opakuje: „Vo vesmíre nachádzame veci, ktoré sa nám nepáčia, ale zvážme, že vesmír nie je stvorený iba pre nás samých. A predsa, je pre nás stvorený, ak sme múdri: prispôsobí sa nám, ak sa my prispôsobíme jemu: budeme v ňom šťastní, ak to budeme chcieť". ([9], 204)

Dobrá duša je znechutená tým, keď vidí ako *zlý človek* bohatne a teší sa pevnému zdraviu. Zdanlivo prírodný zákon – *silné víťazí nad slabým* – bol stanovený veľmi múdro. „Čím menej špatný človek dbá napomínanie svedomia a cti, tým viac predstihne v sile dobrého, takže keď sa s dobrým človekom stretne, musí ho podľa behu prírody zničiť; a keď obidvaja podnikajú vo financiách, špatný človek sa podľa toho istého prírodného behu musí obohacovať oveľa viac ako človek dobrý, práve tak, ako mohutnejší oheň strávi viac dreva ako horiaca slama." ([9], 213) Leibniz je presvedčený, že Boh uskutočňuje veci takým spôsobom, ktorý je najdôstojnejší a Boh nekoná nič bez dôvodu. (pozri [9], 212)

Nepomôže nám v *utrpení* večne nariekať nad nespravodlivosťou tohto sveta. *Učiteľ* Komenský o *jednostrannosti* človeka, obhajujúc *Pansofiu* ako protiliek, napísal: „Len stanovme toto všeobecné nasmerovanie ľudského rozumu, pomocou ktorého je možné priviezť ľudskú myseľ od základov až k vrcholkom vecí po nikde neprerušených stupňoch. Ak sa staneme totiž týmto spôsobom *divákmi divadla* Božej *múdrosti*, potom sa ľudská myseľ nemôže nenaplniť jasavou radosťou. ... Veď je isté, že Boh určil, aby bol člo-

vek *divákom jeho múdrosti*, a preto ho neurobil neschopným zvládnuť tú úlohu. ... Ostatné veci boli stvorené podľa počtu, miery a váhy (*Mdr* 11, 20; *Iž* 40, 12). Všetko teda musíme spočítať, zvážiť, pokiaľ sa našim očiam neodhalí všeobecný súlad". (kurzíva – P. N.; [6], 66 – 67)

Heidegger nám vštepoval, uviedol H.-G. Gadamer, keď sa vracal k problému súčasného človeka. že jednostranný spôsob myslenia, ktorý sa v Európe zabýval, nie je akoby poblúznením novoveku. Problém krízy má hlbšie korene. „V skutočnosti je to osudová cesta západného sveta, predurčená od dôb Grékov." ([3], 97) (O otázke *krízy* pozri zaujímavú štúdiu R. Sťahela [16]) *Osud* novoveku poznamenalo, že iba *meranie*, ktoré udáva miery veci, a tým sprostredkováva vedenie, platí za vedenie skutočné, takže sa novoveká veda stala *panovačným* vedením a *kalkulatorickým* myslením, ako to nazval Heidegger (pozri [3], 96). *Otázkou* je, či je ešte možné prekonať *jednostrannosť* tohto vedenia, ktoré prevládlo v Európe, v myslení *mestského* človeka – *opice* civilizácie, ako sa vyjadril Heidegger.

Gadamer sa neobával polemizovať s názormi Heideggera. Prekonal *strach*. Mal odvahu vystaviť sa *kritike*, ale aj *zavrhnutiu*. Vystúpil z tieňa učiteľa. Stal sa uznávaným mysliteľom, filozofom. Vráťme sa k otázke: „Človek – večný problém, ktorý sa večne rieši... – a ktorý nikdy nebude rozriešený. Problém – ktorý nikdy nebude vyriešený. A načo je konečné riešenie?" ([10], 30) Uvažovanie o *divadle ľudského života* nekončí. Človek žije v dileme. V Andersenovej rozprávke *Slávik* drobný slávik dokázal *byť* sám sebou, byť *úprimný* v každom čase, *byť* nebojácny... Slávik *umelec života*. Neexistuje moc na svete, ktorá by nás mohla prinútiť zradiť seba samého, zapredať svoju dušu – okrem jedinej... „Ja" sám.

Učenie Leibniza o *princípe totožnosti*, či princípe identity A = A je zdanlivo *nič* nehovoriace *formálne* vyjadrenie rovnosti. Nie je to tak. Najčastejšie si sami protirečíme. Sám so sebou som nejednotný... Často som multifrénny... Moja *perspektíva* je rozsypaná do mnohosti *túžby* MAŤ. Mám *vždy* iba dve možnosti – *buď/alebo*... Ľudská *malosť* a *úbohosť* musí byť vždy popieraná presne tak, ako „ľudská veľkosť môže a musí byť vždy znova a znova dobývaná v zápase so sebou samým", napísal Jünger. V zápase *človek* až vtedy víťazí, „keď premôže nápor sprostoty vo vlastnej hrudi. Tu leží pravá historická substancia v stretnutí človeka so sebou samým, t. j. so svojou božskou silou". ([5], 37 – 38) (Zaujímavo uvažuje o otázkach *človeka a* hľadaní čriepkov *ľudskosti* Lalíková (pozri [7]), tiež Petrucijová a Feber, pozri bližšie [13]).

Obrom, aj tým, čo sa na filozofických obrov iba detinsky hrajú, najviac smrdí neisté, hľadajúce, *pýtajúce sa* myslenie a smrad *človečiny*.

Nietzsche, večný *hľadač* seba samého a obdivovateľ Grékov, napísal: „*Poznaj sám seba*‘, v *tom je celá veda*. – Až na konci poznania všetkých vecí pozná človek sám seba. Pretože veci sú len hranicami človeka“. ([12], 37) Nezabudnime – človek je *rebrík* aj *prepadlisko*. Tým jediným *nástrojom*, ktorý je možné použiť k nášmu zotročeniu – *sme iba my sami*. Musíme sa zbaviť *túžby* po pomste...

Literatúra

[1] BERĎAJEV, N.: O *otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii.* Prel. J. Kranát; I. Mesnjankina. Praha : Oikoymenh 1997.

[2] EROFEJEV, V.: Poslednij klassičeskij mysliteľ. In: LOSEV, A. F.: *Strasť k dialektike*. Literaturnyje razmyšlenija filosofa. Moskva : Sovetskij pisateľ 1990.

[3] GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*. Roč. XLIV, 1996, č. 1, s. 85 – 100.

[4] HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*. Prel. J. Polívka. Sci Phi 1994/6, s. 76 – 112.

[5] JÜNGER, E.: *Chůze lesem*. Prel. M. Petříček jr.; J. Němec. Praha : Oikoymenh 1994.

[6] KOMENSKÝ, J. A.: Předehra pansofie... Prel. M. Klosová. In: KOMENSKÝ, J. A.: *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha : Academia 2010.

[7] LALÍKOVÁ, E.: *Realita a filozofia na Slovensku: Ján Lajčiak, Gejza Vámoš a Svätopluk Štúr*. Bratislava: Iris 2010.

[8] LEIBNIZ, G. W.: Metafyzické pojednání. Prel. J. Husák. In: LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda 1982.

[9] LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha : Oikoymenh 2004.

[10] LOSEV, A. F.: *Strasť k dialektike. Literaturnyje razmyšlenija filosofa*. Moskva : Sovetskij pisateľ 1990.

[11] MERLEAU-PONTY, M.: Chvála filosofie. Prel. O. Kuba. In: MERLEAU-PONTY, M.; LÉVI-STRAUSS, C.; BARTHES, R.: *Chvála moudrosti*. Bratislava : Archa 1994.

[12] NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*. Prel. V. Koubová. Praha : Aurora 2004.
[13] PETRUCIJOVÁ, J.; FEBER, J.: *Svět duchovní kultury (filozofická analýza institucionalizovaných forem*). Ostrava : Ostravská universita v Ostravě 2009.
[14] SHAW, G. B.: Především o sobě. Prel. E. Kodrysová. In: SHAW, G. B.: *Hry I*. Praha : SNKLHaU 1956.
[15] SŤAHEL, R.: K *vývoju významu pojmu krízy*. In: SŤAHEL, R. – PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds.): *Historické formy myslenia a komunikácie*. Bratislava: Iris 2008, s. 147 – 154.
[16] TOMAN, M.: Fiktívne roly alebo nové čítanie filozofie L. A. Senecu. In: KARUL, R. – PORUBJAK, M. (eds.): *Realita a fikcia*. Bratislava : SFZ pri SAV 2009, s. 452 – 458.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0650/08.

doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.
UPJŠ v Košiciach, Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Šrobárova 2
Košice
e-mail: neznik@upjs.sk

Marxov *Kapitál a* kritická sociálna veda

Juraj Halas

Marx's *Capital* and critical social science
Marx's theory formulated in *Capital* is, among other things, a theory of action of individuals in a specific social context. As such, it employs a specific nexus of subjectivity, intersubjectivity and objectivity. In this article, I briefly elucidate upon their relationship in Marx's view of capitalist society. Next, I focus on Marx's views of objectivity as they pertain to his theory of value. I propose that they are closely related to his method of theory construction, which, in turn, is key to an understanding of social science as a critical theoretical enterprise.

Meno Karla Marxa sa dnes len zriedka skloňuje v súvislosti s epistemológiou a teóriou vedy. To, že sa vyskytuje vo filozofických slovníkoch a učebniciach, sa zvyčajne zdôvodňuje jeho príspevkom k filozofickej antropológii či filozofii dejín. Dokonca ani v marxizme sovietskej proveniencie neplatil v tejto oblasti ako citovaná autorita. Napríklad explicitné riešenie takzvanej základnej filozofickej otázky, na ktorej stála marxisticko-leninská ontológia i gnozeológia, sa odvodzovalo od Engelsových neskorých spisov či od Leninovho *Materializmu a empiriokriticizmu*. V ortodoxnom marxizme figuroval Marx najmä ako zakladateľ „historického materializmu" a "marxistickej politickej ekonómie".

Súčasné učebnice i *Voprosy filosofii* majú nepochybne pravdu v tom, že epistemologická problematika ako taká netvorila ťažisko Marxovho záujmu; už v roku 1845 napísal, že „spor o skutočnosť alebo neskutočnosť myslenia, ktoré sa izoluje od praxe, je čiro *scholastická* otázka" ([6], 13). Podľa tohto prchkého odsudku je značná časť moderných úvah o poznaní len márnením času. Vzbudzuje dojem, že Marx zastával pomerne vulgárne epistemologické pozície akéhosi „praktického realizmu", v ktorom len experiment a bezprostredná skúsenosť vedú k skutočnému čiže pravdivému poznaniu. V príspevku sa pokúsim ukázať, že takáto koncepcia vôbec nezodpovedá Marxovým epistemologickým názorom, ani metodologickým postupom, ktoré uplatnil vo výstavbe svojej kritiky politickej ekonómie. Tie sú podľa môjho názoru kľúčom k výstavbe sociálnej vedy, pokiaľ má plniť kritickú funkciu.

Marx o subjektivite, intersubjektivite a objektivite

Marxov projekt kritiky politickej ekonómie má dva komplementárne aspekty. Jednak je kritikou ekonomických kategórií, ktorá radikálne historizuje a denaturalizuje ekonomické myslenie. Zároveň však rozpracúva novú kritickú teóriu o kapitalistickej spoločnosti, ktorej cieľom je racionálne zrekonštruovať spôsob, akým sa konštituujú špecifické spoločenské vzťahy, charakteristické pre kapitalizmus.

Jadrom Marxovho teoretického úsilia je teória hodnoty. Tá predovšetkým vysvetľuje, ako a prečo spoločenskí aktéri vlastnou aktivitou reprodukujú ekonomické vzťahy, ktoré politická ekonómia už predpokladá ako „dané" či dokonca „prirodzené". Keďže v tejto teórii ide o ľudské konanie, nemôže sa zaobísť bez istého poňatia subjektivity (v zmysle vedomia, motivácií a konania individuálnych aktérov), intersubjektivity (ako zdieľaných presvedčení, noriem a vzájomného uznania aktérov) a objektivity (v zmysle predmetného sveta ľudských výtvorov, existujúcich nezávisle od vedomia individuálnych aktérov). Ich súhrou totiž vzniká ekonomický svet, ktorý je predmetom Marxovej analýzy. Pozrime sa teda bližšie, ako Marx tento svet vidí.

Kapitalizmus je podľa neho charakteristický rozvetveným systémom deľby práce, v ktorom sú jednotliví výrobcovia nezávislé, izolované subjekty. Produkcia statkov v takejto ekonomike nie je koordinovaná žiadnymi „prirodzenými" či zvykovými zväzkami, ani priamou politickou nadvládou a násilím ako v predchádzajúcich výrobných spôsoboch. Výrobcovia tu vystupujú ako súkromné osoby, ktoré sú si ako vlastníci rovné. Medzi sebou sa líšia len produktmi svojich špecifických prác a potrebami, ktoré chcú uspokojiť. Statky, ktoré vyrábajú, preto nevyhnutne nadobúdajú tovarovú formu, formu vymeniteľných produktov práce, takže každý tovar možno vymeniť za iné tovary v rozmanitých pomeroch.

Pohyb cien tovarov je jediným regulátorom rozhodnutí výrobcov; na pohľad určuje, ako sa celkový produktívny potenciál, ktorý má spoločnosť k dispozícii, rozdelí do výroby rôznych druhov statkov. Spoločenský metabolizmus teda v kapitalizme prebieha v zvláštnej sfére obehu tovarov, v ktorom rôznorodé produkty prác prostredníctvom peňažnej výmeny neustále prechádzajú z rúk do rúk. Tak sa medzi výrobcami konštituujú krátkodobé súvislosti, ktoré miznú s ukončením aktov predaja a kúpy, aby sa čoskoro znova obnovili. Okolnosť, že produkty ľudskej práce sa v masovom

meradle stávajú vymeniteľnými tovarmi, je pre Marxa *differentia specifica* kapitalizmu ako výrobného spôsobu.

Súhrn podmienok vzájomného styku, ktoré sme opísali, je síce výsledkom historického vývoja, no majitelia tovarov ho už nachádzajú hotový. Voči nim vystupuje ako objektívny ekonomický svet, ktorého sa – pokiaľ sú ekonomickými aktérmi – musia zúčastňovať a tým ho spoluutvárať. Na jednej strane teda tovarová výmena tvorí východisko a podmienku existencie výrobcov ako výrobcov tovarov, na druhej strane sa ich vzájomným stykom neustále potvrdzuje a reprodukuje.

No na to, aby sa táto reprodukcia uskutočňovala, musia aktéri konať istým spôsobom – ich subjektívne zámery musia byť takpovediac kompatibilné s pravidlami tovarovej výmeny. Intencie v ich konaní sú pre opätovnú reprodukciu pomerov rovnako dôležité, ako východisková situácia. Teoretická analýza si podľa Marxa síce vyžaduje zjednodušenia a musí predpokladať, že aktéri rešpektujú objektívne podmienky – preto v nej indivíduá vystupujú „len pokiaľ sú personifikáciou ekonomických kategórií“ ([4], 16). No v *skutočnosti* medzi pomermi a zámermi neexistuje žiadny automatizmus, ktorý sa Marxovi obvykle pripisuje. Nakoniec, inak by sa tovarová výroba vôbec nedala pochopiť ako historický výsledok konania ľudí.

Zámery aktérov však pre Marxa nie sú len individuálnou, subjektívnou záležitosťou: z ich praktického styku vyrastá spoločensky čiže intersubjektívne platný systém presvedčení, noriem, vzorcov správania a uznania.[1] Majitelia tovarov sa totiž predovšetkým musia „navzájom uznávať ako súkromní vlastníci“ ([4], 85), inak by sa výmena ekvivalentov medzi slobodnými majiteľmi prepadla späť do násilného prisvojovania si cudzích produktov práce. Subjektivita, intersubjektivita a objektivita takto v Marxovom chápaní tovarovej výroby spoločne vytvárajú nexus, v ktorom každý moment zabezpečuje reprodukciu ostatných.

Štruktúra *Kapitálu*

Lebenswelt vlastníkov tovaru ako ekonomických aktérov vyrastá z objektívne daného sveta tovarovej výmeny. Tvoria ho „kategórie“ ako cena, mzda či zisk, ktoré sa v koncepciách politickej ekonómie stávajú skutočnými kategóriami. No bezprostrednosť, s akou sú dané, pre Marxa zďale-

[1] „Sú to *spoločensky platné* teda objektívne myšlienkové formy výrobných vzťahov tohto historicky určeného spoločenského spôsobu výroby, tovarovej výroby.“ ([1], 78, kurzíva J. H.)

ka nie je neproblematická. Jednotlivý aktér na základe vlastných praktických skúseností nemôže podľa neho dospieť k poznaniu o tom, prečo širšie spoločenské súvislosti, ktorých je súčasťou, vôbec nadobúdajú formu výmeny tovarov a akými zákonitosťami sa táto výmena riadi. Podľa Marxa totiž aktéri reflektujú vlastné konanie „len *v* takých formách, ktoré sa objavujú v praktickom styku, vo výmene výrobkov" ([4], 77). Marxovo *len* naznačuje, že predstavám, ktoré vyrastajú z každodennosti, z objektivity tovarovej výmeny, čosi chýba. Akoby sa spoza objektivity, ktorá je subjektom bez okolkov prístupná, vynárala akási *iná* skutočnosť, ktorá praktickému rozumu zostáva skrytá.

Z pomerov, v ktorých sa tovary vymieňajú, ani zo zmien v týchto pomeroch, nemožno napríklad vyčítať, čo ich určuje. V predteoretickej úvahe sa cena môže javiť ako číro exogénna veličina, ktorá s konaním aktérov priamo nesúvisí. Rozšírené vysvetlenie, že cena je výsledkom pôsobenia dopytu a ponuky, je zase bezbranné voči klasickej kritike, ktorá tvrdí, že ak sa dopyt a ponuka kryjú, „za inak rovnakých okolností prestáva kolísanie cien. Ale potom aj dopyt a ponuka prestávajú čokoľvek vysvetľovať" ([4], 447). No ak je cena jediným regulujúcim signálom pre konajúcich aktérov, potom sa skutočné pochopenie ich konania nezaobíde bez jej vysvetlenia, teda odvodenia od základu, príčiny či pozadia, na ktorom vyrastá.

Z danností praktického styku preto treba vykročiť, a to je úlohou teoretického rozumu. Marxova analýza tovaru v prvej kapitole *Kapitálu* ukazuje, že pomer, v akom sa nejaké dva tovary vymieňajú, môže byť len vyjadrením obsahu, ktorý sa od neho líši a obom tovarom je spoločný – hodnoty tovaru. Tá je podľa Marxa určená množstvom abstraktnej práce, teda priemernej spoločenskej práce, ktorú treba vynaložiť na reprodukciu tovaru. Práve prostredníctvom hodnôt tovarov ako množstiev spoločensky nutného pracovného času, ktoré navonok vystupujú ako výmenné pomery medzi nimi, sa utvára spoločenská súvislosť medzi súkromnými prácami výrobcov.

Hodnota teda tvorí základ výmenných proporcií medzi tovarmi, z ktorého ich možno vysvetliť. Objektivita sveta tovarov, z ktorej vychádzajú aktéri, tak v Marxovom skúmaní stráca svoju pôvodnú dôveryhodnosť; ukazuje sa, že sama má základ v čomsi inom. Na prvý pohľad sa môže zdať, že sa Marx týmto rozlíšením upísal dualizmu dvoch svetov – dvoch „objektivít" – medzi ktorými azda existuje kauzálny vzťah. No už z Marxovho chápania tovarovej hodnoty ako „stuhnutiny bezrozdielnej ľudskej práce" ([4], 48) je zrejmé, že hodnota má do činenia s aktivitou výrobcov. Je výsledkom ich

práce rovnako, ako svet fyzických tovarov a ich cien. Hodnoty teda netvoria odlišnú realitu; naopak, sú súčasťou toho istého sveta ako ich ceny. Hegeliánska terminológia „javových foriem", ktorú Marx používa, napovedá, že tu v skutočnosti ide o epistemologické rozlíšenie. Hodnota je podstatou, ktorá sa skrýva za rozmanitými výmennými pomermi tovaru; cesta od týchto javových foriem k podstate je cestou teoretického poznania.

Rozlíšenie javovej formy a podstaty je pre Marxa vôbec tým, čo vedu robí vedou. Ako píše, „Všetka veda by bola zbytočná, keby sa javová forma a podstata vecí bezprostredne zhodovali" ([5], 698). Táto téza sa podpísala na výstavbe celej jeho teórie. „Nesmierne nahromadenie tovarov" a sféra ich obehu, ktorými sa v prvých troch kapitolách začína *Kapitál*, predstavujú podľa Marxa javisko, ktoré je pri pohľade na kapitalistickú spoločnosť okamžite viditeľné. Teoretická analýza postupne odkrýva jeho zákulisie a ukazuje, že obeh tovarov je len momentom hlbších ekonomických procesov, predovšetkým výroby kapitálu.[1] Rozlíšenie javu (resp. javovej formy) a podstaty je teda pre Marxa prvým krokom ku kritickej sociálnej vede. Postup samotnej kritickej sociálnej vedy sa však odkrytím podstaty zďaleka nekončí.

Kedy je (sociálna) veda kritická?

Isaac Newton v predslove k svojim *Princípom* napísal, že „základným problémom filozofie je zrejme objaviť prírodné sily v javoch pohybu a potom z týchto síl odvodiť iné javy".[2] Ako ukazuje Hanzelova rekonštrukcia vnútornej stavby Newtonovho diela, tohto presvedčenia sa držal. Jeho teória je vybudovaná „cyklicky". Prechádza teda od javových foriem (pozorovateľného pohybu telies) k ich podstatám (dostredivej a gravitačnej sile), aby následne iné javy vysvetlila ako *prejavy* podstát, teda na kognitívnom základe, ktorý pri skúmaní východiskových javov nebol známy – a práve v dôsledku toho dochádza pri výklade tejto teórie k rastu poznania ([2], 125). Bližší pohľad na štruktúru Marxovho *Kapitálu* ukazuje, že sleduje obdobný cieľ.

[1] „Die einfache Circulation ist… eine abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesamtprocesses, die durch ihre eigenenBestimmungen sich als Moment, blose Erscheinungsform eines ihr hinter liegenden, ebenso aus ihr resultierenden, wie sieproducirenden tieferen Process – das industrielle Capital – ausweist." ([7], 68)

[2] NEWTON, I.: *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1999, s. 382. Citované podľa ([2], 95).

Rozmanité výmenné pomery, v ktorých sa tovary vymieňajú v sfére obehu, slúžia v Marxovej analýze len ako východiskový bod. Po rekonštrukcii ich základu či podstaty, teda hodnoty tovarov a jej charakteristík, pokračuje v prvom zväzku k ďalším javom, napríklad k fenoménu „zhodnocovania hodnoty" v kapitáli, k mzde ako „cene práce" a podobne. Vysvetľuje ich pritom prostredníctvom novozískaného základu, teda ako prejavy podstaty. V tomto procese sa predteoretické predstavy a ilúzie transformujú na vedecké pojmy. Aj pri pohľade na celok troch zväzkov *Kapitálu* je podľa môjho názoru zrejmé, že predstavuje postup od javov k podstate a ďalej k iným javom: od výmenných hodnôt v jednoduchom obehu k hodnote, výrobe a obehu kapitálu, až k javovým formám mzdy, zisku a pozemkovej renty v závere tretieho zväzku.

Tento cyklický postup sa v mnohých ohľadoch hlboko líši od tradičnej koncepcie výstavby teórií, ktorú vypracoval logický pozitivizmus; jeho črty treba ešte hlbšie preskúmať. No oproti klasickým, deduktívne vystavaným teóriám (resp. *predstavám* filozofov vedy o takto budovaných vedeckých teóriách) má prinajmenšom jednu zásadnú výhodu: cyklicky budovaná teória dokáže plniť kritickú funkciu. Okrem toho, že proti klamlivým javom ukazuje, ako sa veci skutočne majú, navyše vysvetľuje, ako klamlivé javy a na nich založené falošné predstavy vznikajú.[1] Inak povedané, v takejto teórii ide o kritiku konštitúcie falošného vedomia, ako aj pomerov, ktoré k vzniku falošného vedomia vedú. Domnievam sa, že aj preto Marxova kritika politickej ekonómie skrýva pre moderné sociálne vedy – *ak* chcú byť kritické – dosiaľ nie celkom využitý potenciál. Horkheimerova klasická téza, že kým tradičná teória sa zakladá na Descartovej *Rozprave o metóde*, tá kritická musí hľadať metodologické východiská v Marxovej kritike politickej ekonómie ([3], 244), nadobúda takto nové, azda trochu nečakané opodstatnenie.

Literatúra

[1] ELSTER, J.: *Making Sense of Marx*. Cambridge : Cambridge University Press 1985.

[1] Krátko, výstižne a bez použitia Hegelových kategórií tento zámer vyjadril Elster: „Aby sme vysvetlili ekonomiku, treba tiež vysvetliť, ako ekonomickí aktéri – a politickí ekonómi, idúci v ich šľapajách – dospievajú k nesprávnym presvedčeniam o tom, ako ekonomika funguje". ([1], 127)

[2] HANZEL, I.: *Studies in the Methodology of Natural and Social Sciences*. Frankfurt am Main : Peter Lang 2010.
[3] HORKHEIMER, M.: *Critical Theory: Selected essays*. New York : Continuum 1982.
[4] MARX, K.: *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Prvý zväzok*. Bratislava : Pravda 1985.
[5] MARX, K.: *Kapitál. Kritika politickej ekonómie. Tretí zväzok*. Bratislava : Pravda 1987.
[6] MARX, K.: Tézy o Feuerbachovi. In: MARX, K. – ENGELS, F.: *Nemecká ideológia*. Bratislava : SVPL 1961, s. 13 – 15.
[7] MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe).: *II.2, „Das Kapital" und Vorarbeiten. Manuskripte und Schriften 1858/1861*. Berlin : Dietz Verlag 1980.

Príspevok vznikol s podporou Grantu UK, G-10-074-00.

Mgr. Juraj Halas
Katedra logiky a metodológie vied
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Gondova 2, 818 01 Bratislava
juraj.halas@gmail.com

Rovnaké v bytí neexistuje, v tom je všetko, nielen v lineárnom slede, súčasne nekonečne iné

Marina Čarnogurská

The Identical in the Being does not exist. There at once, not only in the linear Sequences, everything is infinitely varied

Our Western philosophy has tolerated a juggling of words that gloss over the real reality of life. But in the present time, when many non-Western countries in the World are coming into prominence with their dissimilar civiliziation´s roots, they begin to make visible many other (not only our) world-view conceptions and philosophical truths about the background of being. After unsuccessful decades of Marxist and materialistic experiments, now increasingly gains ground, (especially by the Church among others) has been forcing ideologically to people a very patchy concept: - an idea of the good or positively changeless „Sameness" as the determining metaphysical factor of the background of being. Is not there a danger of another historical fault?

To najpodstatnejšie, čo človeka prekvapí pri štúdiu klasických čínskych filozofických textov, a teda diel vychádzajúcich v porovnaní s európskymi filozofickými dielami z úplne iných svetonázorových koreňov, sú ich originálne sformulované a v mnohom úplne diametrálne odlišné základné pravdy o živote na tejto planéte i o prapodstate vesmíru i celého bytia univerza. Najzorientovanejšie sa o tom dočítame už v najstarších čínskych filozofických dielach zo 6. – 3. stor. pred n. l., najinformovanejšie v Lao c'ovej prednáške O *prapodstate Cesty (Tao)* zaznamenanej v knihe *Wen c'*, i v jeho *Tao Te t'ingu* či v neskoršom taoistickom texte, tzv. *4. knihe Chuang-Lao*. V Lao c'ovej prednáške, uchovanej v knihe *Wen c',* je prapodstata všetkého bytia definovaná ako nekonečne imanentné Jedno a v ňom ustavične existujúca, večne sa polarizujúca a tým sama v sebe meniaca sa, a teda nikdy nie kvalitatívne a nábojovo identická, čiže jin-jangovo protikladná energia. Vo večne iných a nikdy nie identických modalitách reality univerza bytia je definovaná ako *„(Dynamická) Prázdnota nebytia v harmonickom kolobehu premien, (v ktorých je základnou) čírosťou v jej najprazákladnejšej prapôvodnosti"* ([9], 1.zvitok, 1. časť. 2. dvojstrany). Terminologicky je tu vyjadrená znakom Te 德 a jej procesom dialektických premien – Cestou (Tao 道), pričom je táto prapôvodná „Prázdnota", ako metafyzický imanentný substrát bytia chápaná ako

anonymná Energia (Te), kategoriálne vo svojej (teoreticky) nadhmotnej i nadduchovnej čírosti a v rámci neustále ňou existujúceho protikladne nábojového dialektického procesu protikladov (jin-jang) pôvodne teda „*absolútna neexistencia akýchkoľvek (hmotných či duchovných) foriem. Existencia foriem sa v tejto jej podobe minimalizuje z hľadiska množstva tvarov, a čím je v nej existencia foriem menšia, tým je jej beztvárnosť silnejšia.... až je v nej jestvovanie tvarov a foriem úplnou Prázdnotou* ([9], 1.zv., v 2. časti 4. dvojstrany). Toto je však len jej teoreticky možný stav, pretože v realite bytia univerza *„v (stave relatívnej) neexistencie foriem sa v nej tvoria ich iné nové začiatky... pretože bytie sa rodí z nie-bytia a naplnenie (tvarov) v dialektike protikladov (jin-jang) z (prapôvodne večnej Prázdnoty"* ([9], 1.zv., tamtiež). Reálne je teda rovnaká jedine v "ničom", pretože stav jej „prázdnoty" je v skutočnosti z hľadiska časopriestorovej hmotnej a duchovnej reality bytia (teoreticky) imanentno *Ničoho*, avšak Nič plné základnej energie – pohybu ako anonymnej dynamiky, ktorá nikdy nie je Subjektom, čiže nerozhoduje ani o zázračnej zmene procesov svojej Cesty (Tao). No v každom štádiu tejto dynamiky neustále tvoriacich sa v nej i zanikajúcich nových a nových foriem a ich obsahov v priebehu vznikov a zánikov „iného-a-iného" je súčasne dialekticky nekonečne multi-dimenzionálnou spleťou tvorby bytia. Aj v rámci pozemského „bytia i nie-bytia" je anonymnou jednotou, ktorú Lao c' vo svojej prednáške definoval slovami: „*Všetko to, čo je Cestou Tao (Energie Te) je postavené na jednote (svojho) Jednoho, v ktorom sa všetko rodí v desaťtisíce vecí všetvorstva... a Te toho je esenciou a koreňom všetkých predpokladaných vecí a stoviek ich činností, ktorých je toto spoločné Jedno (v rámci seba) ich východiskovými bránami."* ([9], 1. zv., tamtiež) Zároveň z Lao c'ovho definovania jednoty takto charakterizovaného univerza-Jednoho v rámci všetkého jeho imanentného a empiricky poznateľného i nie-poznateľného bytia i nie-bytia vyplýva, že podľa klasických čínskych metafyzických predstáv univerzálne Jedno nie je rozčesnuté, ba ani rozčesnuteľné na nijaký svoj metafyzický Subjekt a jeho následný objekt, ani na pred bytím existujúce ideálne nemenné a pozitívne identické transcendentno, a týmto transcendentnom iniciované a časopriestorovo následne stvoriteľné a Ním svojvoľne manipulovateľné imanentno-objekt našej reálnej skutočnosti bytia. Nuž a neskôr vo svojom vrcholnom diele, dnes známom ako *Tao Te ťing* toto Jedno definoval napokon ešte podrobnejšie: *„...toto Jedno vo svojom ‚hore' nepôsobí oslepujúco, ani vo svojom ‚dole' zatemňujúco. Je to spletitosť, ach, až taká spletitosť, že ju nemožno ani pomenovať, vždy znovu a znovu sa prinavracajúca v neexistenciu vecí, v to, o čom možno povedať, že je úplne beztvarou tvárnosťou všetkých tvarov, v tie podoby vecí, ktoré sú ich nie-bytím."* ([2], 1. diel, 194 – 195) Metafyzickú definíciu reálneho charakteru jin-jangovej dialektiky protikladov tejto základ-

nej dynamiky univerza vo svojom diele zároveň charakterizuje ako: *„Ustavičné zvraty k návratnosti, ktoré sú pohybom Cesty (Tao) a v poddajnosti tomu je ich funkcia. Veci v Podnebesí sa tým rodia vo svoje bytie a z bytia v nie-bytie"* (v slovenskom preklade [2], 169). Pričom v časopriestore bytia Energia (Te) ako základný substrát *Prázdnoty* sa pretranformováva vo svoje kvalitatívne pre časopriestor platné podtriedy: empiricky zistiteľnú energiu *čchi* 氣, ktorá v časopriestorovej realite sveta predstavuje všetku reálnu životnú energiu bytia; a empiricky len ťažko uchopiteľnú duchovnú energiu *ťing* 精, prakticky našimi zmyslami veľmi ťažko zistiteľnú. Obe tieto formy-podkategórie prapodstatnej Energie univerza, prejavujúcej sa vo svete (podľa starovekých čínskych šamanov) svojou magickou Silou *Te* 德, sú takisto ustavične meniace sa, prechádzajúce vo svojich jednotlivých formách relatívne existujúcich konkrétnych „stavov" inou a inou modalitou práve tvoriacej sa v tom jinovou či jangovou polarizáciou existencie bytia. A ako hovorí Lao c' v *Tao Te ťingu: „Cesta Tao je živé Jedno, jedno je žijúca dvojitosť, dvojitosť rodí trojakosť a v trojakosti je zrod desať tisícov vecí. Desať tisíce vecí odnáša (smerovaním) jin a prináša (smerovaním) jang prúdiaca v tom (energia) čchi, vytvárajúca rovnováhu toho"* ([2], 93). Už aj z toho logicky vyplýva, že v dynamike takýchto ustavičných premien sa nijaké identicky úplne rovnaké bytie v klasickej čínskej teórii bytia nikdy nepredpokladalo.

Keď si v čínskych dielach prečítame takto sformulovanú pravdu o podstate bytia, a teda úplne inú Pravdu o podstate bytia (a súčasne s tým aj o procese života v konkrétnej skutočnosti našej planéty!) než akú hlása a o akej je už vyše dve tisícročia presvedčená naša západná civilizácia, ak nechceme byť absolútnymi „ignorantmi" všetkého inak sformulovaného definovania právd o bytí, než je naša Pravda o bytí, musí nám napadnúť otázka: „Ktorá teda z týchto tak protikladných metafyzických tradícii má v tom vlastne pravdu? Východná či Západná?" A zároveň musíme pritom skonštatovať, že v celkovom intelektuálnom dedičstve ľudstva existujú teda prinajmenej dve úplne protikladné základné Pravdy o bytí. V minulosti sme sa pri rozhodovaní o tom, ktorá z týchto dvoch Právd je skutočnou pravdou a ktorá ontologickou lžou, utešovali hlavne tým, že my Východu nerozumieme, ba dokonca i heglovsky zdôvodnenou údajnou časovou lineárnou postupnosťou všetkých foriem vývoja života na Zemi, vďaka ktorej sme v očarení našou západnou technickou vyspelosťou všetky ostatné ľudské kultúrne i duchovné dedičstvá zdegradovali do pozície len rôznych predstupňov intelektuálneho pochopenia konečnej a večnej Pravdy, ktorej vr-

cholné poznanie bolo vraj dopriate jedine nám, potomkom židovsko-kresťanského náboženstva, lenže nie logickým dokazovaním ale pomocou božieho zjavenia. Podľa našej tradície jediná Pravda je Bohom zjavená Pravda! Pričom si právo na interpretáciu takto sformulovanej večnej(?) Pravdy o bytí okupuje u nás teológia, ktorá v otázkach metafyziky robí z filozofie len akúsi svoju nekompetentnú slúžtičku.

V novoveku sa však spod diktátu teológie konečne oslobodili aspoň prírodné vedy a po svojich náboženskou inkvizíciou ťažko prenasledovaných obetiach (z tých najvypuklejších spomeniem napr. Giordana Bruna, ale i prípad Galilea či dlho znevažovaného Charlesa Darwina, ktorého názory boli najmä v amerických školách ešte aj v minulom storočí dlho záležitosťami dokonca súdneho prenasledovania). Dnes však už prírodovedcom cirkev nemôže v konečnom dôsledku rozkázať, čo smú a čo nesmú vo svojom vedeckom výskume (najnovšie napríklad v prípade klonovania buniek či embrionálnych biologických pokusov) robiť. Pretože ako sa už vyjadril Darwin: „*Ak človek dokáže trpezlivo voliť zmeny, ktoré sú preňho najužitočnejšie, prečo by príroda (a teda aj prírodoveda) nemala byť schopná zvládnuť výber zmien, ktoré sú v* ***premenlivých životných podmienkach*** *užitočné pre jej živých tvorov?*“ ([5], z motta v úvode knihy).Vďaka tomu sa už od začiatku 20. storočia začínajú čoraz slobodnejšie dostávať k slovu nové odvetvia prírodných vied, potvrdzujúce práve tú nekonečnú premenlivosť a neidentickosť reality bytia v jej procese vzájomnej dynamiky protikladov. Jeden z významných vedcov, Max Planck nastolil práve v tejto otázke už na začiatku 20. storočia v teoretickej fyzike úplne novú otázku tzv. „kvant“ v realite vesmíru a inicioval tým vznik úplne nového vedeckého odvetvia, kvantovej fyziky, ktorá by z ontologického hľadiska v tej oblasti získaných poznatkov nemala byť už vlastne vedou v kategórii fyziky, a teda nie kvantovou fyzikou, ale kvantovou metafyzikou. Pretože základné „častice(?)“, o ktorých pojednáva, s ich nulovou hmotnosťou, nemožno už z klasického čínskeho hľadiska teórie bytia považovať za hmotné ale za nie-hmotné bytie. Prúdy fotónov sú zistiteľné len svojimi kmitočtami a nie svojimi hmotne definovateľnými dimenziami. Kvantová teória totiž potvrdzuje, že najelementárnejšie „častice(?)“, tzv. fotóny a ich vákuové (hmotne iba teoretické) štruktúry „kozmických strún“, vybavených jedine pohybom energie, už hmotné nie sú, pretože jednak majú nulovú hmotnosť a zároveň tvoria 90 % toho obsahu vesmíru, ktorý z hľadiska hmoty možno definovať už iba ako vákuum. Prúdy fotónov tak v realite kozmického „vákua“ (plného nehmotnej životnej dynamiky) ako i v tom ustavične

vznikajúcich a zanikajúcich nových a nových hmotných stavov a štruktúr časo-priestorového bytia sú zároveň nositeľmi informácií, ktoré „v *mnohých miliardách galaxií rozptýlených v nesmiernom mori kozmického priestoru*“ ([6], 28) organicky súvisle zabezpečujú jednotu tvorby obrovskej rozmanitosti obsahov i foriem bytia v kolobehu protikladne dialektických premien, vyplývajúcich z neidentickosti a absolútnej nestálosti tohto prazákladného substrátu-energii v rámci svojho imanentna. To už nie je vesmír antických atomistov, ktorí ho chápali ako naozajstné „vákuum“ (čiže naozajstnú absolútnu prázdnotu), „*nekonečnej rozlohy s pohybujúcimi sa tuhými, nedeliteľnými časticami rôznych tvarov a rozmerov*“ ([1], 66), ale naopak je to už vesmír a v ňom ktorýkoľvek, napr. aj náš pozemský svet, v ktorom pri všetkom na čo dnes prírodovedci siahnu a začnú to skúmať v rámci jeho najrôznejších pozemských štruktúr či mikroorganických existencií, sú nútení skonštatovať, že „sa v tom nič neopakuje dvakrát rovnako“ ([7], 17), či sú to už odtlačky prstov u stále ďalších miliárd ľudí na svete, či ich charakteristické DNA, ale napríklad aj meteorologické úkazy v atmosfére Zeme či čokoľvek ďalšie v prirodzenom prírodnom bytí, dnes napríklad dokumentované už aj fotografickými zábermi tejto dynamickej dialektiky v kozme.

Táto filozofická pravda o konkrétnej realite bytia je však v absolútnom protiklade s našimi západnými filozofickými predstavami o bytí, ktoré k ich nepravde o podstate bytia nútia navyše aj všetky tri západné monoteistické teológie.

Dnes už to pre nás, žiaľ, nie je iba nevinná otázka vkusu. Na Zemi, kde sa v poslednom čase zásluhou bezohľadného správania sa ľudstva k prírode rapídne zhoršujú podmienky jeho ďalšieho prežitia, stáva sa čoraz zjavnejšie, že človek bez správneho dešifrovania skutočnej pravdy o bytí nebude schopný zmeniť svoj vzťah k životnému prostrediu. Kým totiž za posvätný priestor považuje len „boží chrám“ a nie životný priestor Zeme a kým sa bude spoliehať na akúsi stálu a nemennú božiu Bytosť, ľudstvo sa radikálne nezjednotí a nezmobilizuje v ochrane životného prostredia. Podľa moderných prírodovedcov ľudstvo je vo svojej existencii na Zemi odkázané na stále väčšiu spotrebu energie. Jej zdroje sú kategorizované na: planetárne, hviezdne a galaktické. Dnes ľudstvo správne nevyužíva ani len tie planetárne zdroje. Aby sa v tom niečo zmenilo, muselo by sa stať planetárnou civilizáciou, ktorá sa vzájomne národne a konfesionálne neničí. A od tej skutočnosti sme, žiaľ, ešte ďaleko.

Literatúra

[1] BARROW, J. D.: *The Book of Nothing. Vacuums, voids, and the latest ideas about the origins of the univers*. New York : Random House 2000.
[2] ČARNOGURSKÁ, M.: *Lao c' a proces vzniku Tao Te t'ingu,* 1. diel, Bratislava : Veda 2009.
[3] DINUŠ a kol.: *Marx a spoločenské zmeny po roku 1989,* Bratislava : Veda 2010.
[4] CHUANG-LAO: 4. kniha *Tao jüan (Dao yuan),* In: (v čínsko-slovenskom zrkadlovom preklade v knihe) Čarnogurská, M. a kol.: *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*. Bratislava : Kalligram 2006, s. 27 – 30.
[5] GRIBBIN, J.: *Pátrání po dvojité šroubovnici. Kvantová fyzika a život.* Praha : Columbus 2007.
[6] GRIBBIN, J.: *Pátrání po Velkém třesku. Život a smrt vesmíru.* Praha : Columbus 2002.
[7] GLEICK, J.: *Chaos, vznik nové vědy*. Brno : Ando Publishing 1996.
[8] LAO C': *Tao Te t'ing,* ed. Ssu-pu pei-yao, Taipei : Chung-hua shu čchü, reprint z r. 1965, č. knihy 9213.
[9] WEN C': *Kniha Wen c',* ed. Ssu-pu pei-yao, Taipei:Chung-hua shu čchü, reprint z r. 1965, č. knihy 9221.

Mgr. Marína Čarnogurská, CSc.
Ústav orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: marina.carnogurska@gmail.com

Miloval som ťa (Ahavticha). Filozofická a literárna analýza Ibn Gabirolovej básne

Mária Mičaninová – Ivica Hajdučeková

I loved you (Ahavtikha). Philosophical and literary analysis of Ibn Gabirol´s poem

In the thinking of Ibn Gabirol (about 1022 – 1057), the poet is united with the philosopher. As a result of this connection, his philosophy and his poetry overlap. The authors ask themselves a question concerning the effect of this overlap on the relationship between notions and imagery in his philosophical poetry. There is an assumption that a non-traditional interpretation of a traditional metaphysical problem was reflected in the choice of specific artistic methods. The starting point of the solution is a philosophical and literary analysis of Ibn Gabirol´s poem *I loved you* (Ahavtikha).

1. Filozofická analýza

V Ibn Gabirolových filozofických i básnických dielach [10] nachádzame popri novoplatónskom riešení problému vzniku mnohosti z jedného princípu i novoplatónsky model odovzdávania poznatkov žiakovi. Jeho obsahom je zvládnutie poznania jednotlivých úrovní bytia v celej ich šírke i zložitosti s cieľom priblížiť sa k Bohu. Každá úroveň i jej štúdium obsahujú v sebe celé spektrum poznatkov. Preto žiak potrebuje učiteľov návod, resp. poučenie, ako chápať danú úroveň. „Na nižšej ‚úrovni' jednotlivec chápe veci ‚partikulárne' a zaoberá sa ‚obrazmi' alebo reprezentáciami mysle a zmyslovými dojmami kvalít fyzických vecí. Na ‚vyššom' stupni jednotlivec chápe veci ‚celostne', ako všeobecné tvrdenia (tzv. ‚zákony' a ‚kánony'). Zaoberá sa propozíciami toho, čo je pravda alebo nepravda, čo je sebazdôvodňujúce a logicky nevyhnutné. Vyššia úroveň tým koriguje a dopĺňa ‚kritérium' pre nižšiu úroveň". [18]

Domnievame sa, že takto postupoval aj učiteľ v básni *Ahavticha*, v ktorej analyzujeme presah filozofie Ibn Gabirola do jeho poézie[1]:

Miloval som ťa ako človek svojho Jediného.
Celým svojím srdcom, svojou dušou, svojou silou.

[1] Preložil Jossi Steiner a Mária Mičaninová. Naším cieľom bolo minimalizovať sémantický posun v jej preklade, a tým vytvoriť podklad pre analýzu jej filozofických aspektov (V. Biloveský [2]). Neľahké sú aj preklady abstraktných pojmov (K. Bosáková [4]).

A tešil som sa na tvoje srdce, ktoré hľadá
porozumenie tajomstva činu Skaly,[1] ktorá ho zrodila.
A slovo je veľmi hlboké a vzdialené.
A kto spozná a kto pochopí jeho tajomstvo?
Ale poviem ti slovo, ktoré som počul.
A ty máš rozmýšľať nad jeho tajomstvom.
Mudrci hovorili, že tajomstvo jestvovania všetkého
je k vôli Všetkému,
ktorý má všetko vo svojej ruke.
A on túži ustanoviť čo je ako je,
ako ten, kto túži po svojom milovanom.
A možno toto si predstavovali proroci,
keď hovorili, že ho stvoril na svoju slávu.
Odpovedal som ti a ty získaj dôkaz,
aby si ho mohol ustanoviť.[2]

Báseň rovnako ako biblické texty, napríklad Iz 43, 4, využíva paralely vo svojom poučení: učiteľ miluje svojho žiaka, ako človek miluje Boha. Miluje ho celým svojím srdcom i silou (rozumu). Tak ako Boh stvoril človeka, vytvoril učiteľ svojou výchovou osobnosť žiaka. Boh tvoril tým, že riekol. To, čo vyriekol, sa stalo. Na základe analógie s rečou človeka by sme mohli povedať, že Boh stvoril svet svojím slovom (Gn 1, 3). Možno preto sa hovorí v 5. verši o slove, ktoré je veľmi hlboké a vzdialené. Ale existuje ešte iné slovo, ktorého tajomstvo možno spoznať. Úvahami nad ním samotným i nad slovami mudrcov, ktorým sa podarilo spoznané jestvujúcno vyjadriť obrazom túžby milujúceho po milovanom. Možno o tomto tajomstve hovorí učiteľ v odpovedi žiakovi, ktorá dáva návod postupovať využitím metód dôkazu.

Popri „slove" vzbudil našu pozornosť i "dôkaz". Jeho použitie v náboženskej poézii pôsobí príznakovo. Prirodzené miesto má v *Prameni života* Ibn Gabirola. Tretí traktát *O dokazovaní jednoduchých substancií* obsahuje šesťdesiatri dôkazov o existencii jednoduchých substancií. ([1], 114 – 138) Ale v *Ahavticha* je neočakávaným záverečným akcentom na odmietnutie slepej viery v prospech logiky dokazovania. „Vystupujúc" od posledného verša básne „nahor", k predchádzajúcim veršom, aj o slová prorokov a mudrcov.

[1] Podľa M. Maimonida ([8], 42) je Skala jedným z označení Boha.
[2] Hebr. „haamido" značí „postaviť".

Núka sa paralela s názorom Saadju Gaona z jeho *Knihy vier a názorov* [13], podľa ktorého pravdivé poznanie je záležitosťou nielen logiky a jej pravidiel odvodzovania, ale aj Tóry so slovami jej prorokov, i židovskej tradície, s jej interpretáciou veršov Tóry. ([13], 16 – 19)

Pozornosť priťahujúcim slovom z pohľadu analýzy presahu filozofie Ibn Gabirola do jeho poézie je „všetko". Vyvoláva asociácie na grécke „panta", ale tým, ako ho použil, pripomína Herakleitovu prácu so slovami. I tým, že nevypovedateľná podstata jestvovania viedla učiteľa k voľbe osobitých prostriedkov jej vyjadrenia.[1] Nesiahol k vytvoreniu novej terminológie, napísal krátku báseň. Vyjadruje sa v nej slovnými prostriedkami hebrejského jazyka, ktorým dal nový význam. Takto sa zo „všetkého" stal pojem zahrňujúci to, čo bolo, je a bude, teda tým, čo je večné. Použil ho trikrát, zakaždým vytvárajúc a vysvetľujúc inú súvislosť bytia. „Prvé „všetko" odkazuje na vesmír, druhé na Boha a tretie znova na vesmír. V podrobnejšej Harweyovej analýze pojmu „všetko" možno rozlíšiť: Prvé sa týka skutočného vesmíru zloženého z látky a formy, zatiaľ čo tretie sa týka potenciálneho vesmíru, ktoré je „prvou látkou." Druhé „všetko" podľa Harweya neoznačuje nekonečného Boha, ale božiu Vôľu, ktorá je v Ibn Gabirolovom systéme sprostredkovateľom medzi nekonečným Bohom a konečným svetom. Ten sa aj v *Prameni života* nazýva „všetkým" ([1], 264). Druhé a tretie „všetko" odkazuje podľa Harweya na Jer 18, 6; „božia Vôľa (druhé ‚všetko') má vo svojich rukách prvú látku (tretie ‚všetko')". ([5], 497 – 498)

Takéto „všetko" vzbudzuje pochybnosti, či pojem bytie je ešte stále najvšeobecnejším filozofickým pojmom. Na rozdiel od „bytia" sa v majstrovských rukách Ibn Gabirola stalo „všetko" raz všetkým jestvujúcim, inokedy Všetkým, ktorý z túžby všetko stvoril. Túžba je v tomto kontexte atribútom Všetkého. Triáda „všetkého" umožňuje Ibn Gabirolovi vyjadriť rozdiel medzi Stvoriteľom, jeho tvorením a ním stvorenými.

Filozofická analýza básne *Ahavticha* vedie k záveru, že sa autor inšpiroval novoplatonizmom pri interpretácii vzťahu jedného Boha k mnohosti jeho stvorenstva bez doslovného prevzatia filozofickej terminológie *Prameňa života*. Presah novoplatónskej filozofie do básne sa prejavuje v dialogickom vzťahu učiteľ – žiak, v zachovaní triadickosti „všetkého" a v použití „dôkazu" ako cesty k pochopeniu stvoriteľského činu Boha. Triadická emanácia umožňuje interpretovať Ibn Gabirolovo „všetko" ako „veškerenstvo", ktoré zachytáva jednotu i jednotiaci prvok existencie v jej mnohosti a rozmanitosti

[1] Na Ibn Gabirolovu poetiku mala významný vplyv arabská literárna tradícia [17].

(10. a 11. verš). Základom „všetkého" je Ibn Gabirolovo spojenie biblického a filozofického do mystického. Použitím umeleckých obrazov majstrovky prezentuje všeobsažné a filozoficky relevantné riešenie kľúčového ontologického problému novoplatónskej filozofie. Odkaz záverečných veršov na „dôkaz" presviedča, že existujú logické dôvody lásky človeka k Bohu ([3], 476). Báseň *Ahavticha* zasa dôvody na oprávnenosť a funkčnosť umeleckého obrazu vo filozofii.

2. Literárna analyticko-interpretačná sonda

V kľúčovom postavení sa v incipite básne nachádza trópus – prirovnanie, ktorého bázová vlastnosť L/láska ostáva implicitne ukotvená v subjektívnej sfére, čím úvodný trópus, ale i samotná báseň, má bližšie k podobenstvu ako k metafore.[1] Asymetrickosť vo vzťahu prvkov prirovnania a istá miera afektívnosti zvyšuje pôsobivosť jeho obraznosti. Prirovnanie vzťahu človeka k človeku k výnimočnosti a jedinečnosti vzťahu človeka k Bohu roztvára spirituálny rozmer a v ňom analógiu medzi tzv. malou a veľkou transcendenciou.[2]

Motív lásky rozvíjaný aj v nasledujúcich veršoch (2. – 4.) je zastúpený v symbolike srdca, ktoré je sídlom nielen lásky, ale aj múdrosti a poznania. Je vnímané ako dielo Boha, a preto práve ním možno hľadať poznanie zmyslu, ktoré má spirituálnu podstatu.

Dominantné postavenie v 5. verši má hebrejské slovo „dabar" [davar], ktoré je možné interpretovať v naznačených sémantických súvislostiach ako Slovo, t. j. slovo Božie – čin, ktoré nie je totožné s ľudským.[3] Ako napovedá aj rečnícka otázka v 6. verši, Slovo je tajomstvom nie priamo dostupným človeku. Otázka naznačuje problém jeho poznania, obmedzeného dichotómiou Slova-činu a slova človeka. V básnickom texte je tento verš subjektívnym zlomom, roztvárajúcim filozoficko-reflexívny priestor, umožňujúci hľadať objasnenie problému.

---

[1] V podobenstve oproti metafore ostáva bázová vlastnosť implicitná ([6], 144 – 146).

[2] *Transcendenciu* chápeme ako schopnosť prekročiť seba samého, otvoriť sa druhým, bytiu, Bohu, teda všetkému, čo nás presahuje, s rozlíšením pojmov „malá" transcendencia (sebapresahovanie) a „veľká" Transcendencia (otvorenosť voči Božskému ([12], 12 – 13). Spiritualita je spojená so subjektívnym zážitkom posvätna a jej najvýstižnejším prejavom je láska [19].

[3] Bližšie sa o stvorení prostredníctvom Božieho slova zmieňuje J. Leščinský ([7], 65 – 75).

Nasledujúca rečnícka odpoveď (uvedená 7. veršom) ponúka dostupnú alternatívu – prostredníctvom zmyslu básnického podobenstva[1] možno sprostredkovať tajomstvo zmyslu, spájajúce stvorenstvo so svojím Stvoriteľom. Triáda „všetkého" akoby umocňovala získanú múdrosť, že všetko je z vôle Všetkého všetkým. Ustanovujúcim princípom je L/láska (prirovnanie v 13. verši), človeku daná ako prikázanie (Dt 6, 4 – 9), tzn. morálna a etická norma. Poriadok všetkého je utajený v tajomstve srdca. V ohnisku citu, múdrosti i poznania.

Následne predostretá cesta k pochopeniu tajomstva, vedúca cez analógiu medzi rečou mudrcov a predstavami prorokov (14. – 15. verš), implikuje dichotómiu: medzi rečou a myslením, pojmovým a obrazným vyjadrením, t. j. arbitrárnym a ikonicko-symbolickým semiotickým princípom[2], a to podobne ako v úvode medzi láskou k Bohu a k človeku, medzi Slovom a slovom, avšak zároveň poukazuje na ich vzájomnú spätosť, tvoriac triádu. Všetko je usúvzťažnené duchovným zmyslom – spiritualémou.[3] Toto je tajomstvo prístupné skúsenosti človeka (9. verš).

Filozofický problém v explicite básnického podobenstva má v závere, aktivizujúc priestor percipienta, ambície vyústiť do zatextového priestoru. Iniciuje prechod od obrazného (estetického) vyjadrenia k logickému zdôvodneniu (filozofickému) až ku konkrétnemu činu, potvrdzujúcemu poznanie (empíria).

Ibn Gabirol do svojej básne pretavil filozoficko-náboženský problém prostredníctvom kompozičnej triády, pričom na sprostredkovanie spirituálneho poznania (tenor) zvolil princíp básnického podobenstva (vehikulum).

Literatúra

[1] AVENCEBROLIS (Ibn Gebirol): *Fons vitae*. Translationem ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Primum edidit C. Baeumker. Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co. 1995.

[1] Osobitostiam podobenstva v básnickom texte sa venuje M. Milčák ([11], 24 – 30).

[2] Problematikou nadstavbového rozmeru znakovosti v biblických textoch v protiklade ikonicko-symbolického a arbitrárneho princípu sa vo svojom výskume zaoberá J. Sabol ([14], 123 – 134).

[3] Spiritualému vymedzil J. Sabol takto: „semiotický anjel stážca", „kódujúci požehnanie tajomstva" ([15], 203).

[2] BILOVESKÝ, V.: *Termín a / alebo metafora?* Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela 2005.
[3] BOËTHIUS Z DACIE: O najvyššom dobre, čiže o živote filozofa. Preložil M. Chabada. In: *Filozofia*. Roč. 65 (2010), č. 5. s. 476.
[4] BOSÁKOVÁ, K.: Gadamer a Herakleitova sémantická hra. In: *Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity : medzi modernou a postmodernou IV*. : zborník vystúpení z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov, 13. - 14. február 2008. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove 2008, s. 156 – 163.
[5] HARWEY, W. Z.: „Filosofia y *Poesia en Ibn Gabirol*". In: *Annuario Filosofico*, 2000, (33), s. 431 – 504.
[6] KRUPA, V.: *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*. Bratislava : Tatran 1990.
[7] LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum 2004, s. 73 – 75.
[8] MAIMONIDES, M.: *The Guide of the Perplexed*. Vol I. Translated and with an Introduction and Notes by Sh. Pines. Introductory essay by Leo Strauss. Chicago and London : The University of Chicago Press 1963.
[9] MALINOVSKÁ, Z.: *Puissances du romanesque. Regard extérieur sur quelques romans contemporains d´expression francaise*. Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal 2010.
[10] MIČANINOVÁ, M.: *Koruna kráľovstva rabi Šlomo ben Gabirola, s komentárom*. Praha : Bergman 2010.
[11] MILČÁK, M.: K fenoménu sna a podobenstva v básnickom texte. In: *Realizácie textu 2*. Red. S. Rakús. Levoča : Modrý Peter 1995, s. 24 – 30.
[12] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Duchovnosť človeka v kontexte filozofických reflexií. In: *Duchovný rozmer osobnosti: Interdisciplinárny prístup*. M. Stríženec (ed.), Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV 1997, s. 1 – 14.
[13] SAADIA GAON: *The Book of Beliefs and Opinions*. Trans. from arabic and the Hebrew by S. Rosenblatt. New Haven : Yale University Press 1958.
[14] SABOL, J.: Z problematiky znakovosti biblického textu. In: *O prekladoch Biblie do slovenčiny a do iných slovanských jazykov*. J. Doruľa (ed.), Bratislava : Slavistický kabinet SAV 1997, s. 123 – 134.
[15] SABOL, J.: Lingvisticko-semiotické pohľady na biblické texty. In: *Studia Academica Slovaca. 31*. Prednášky 38. letnej školy slovenského jazyka a kultúry. Red. J. Mlacek. Bratislava : Stimul 2002, s. 198 – 207.

[16] SCHIPPERS, A.: *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition, Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*. Leiden : E. J. Brill 1994.
[17] SORVIANES, L.: Neoplatonism. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London : Routledge 1998. CD-ROM.
[18] STRÍŽENEC, M.: Spiritualita a jej zisťovanie. In: *Človek a spoločnosť* (internetový časopis pre pôvodné, teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied), roč. 8, 2005, č. 1, Spoločenský ústav SAV, Košice; Dostupné na webovskej stránke: http://www.saske.sk(cas)1-2005/strizenec.html (14-07-2009).

Štúdia je súčasťou grantového projektu VEGA 1/0125/08
Filozofia Šlomo ben Jehudu ibn Gabirola

doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ

PaedDr. Ivica Hajdučeková, PhD.
Katedra slovakistiky, slovanských filológii a komunikácie FF UPJŠ

Šrobárova 2
040 59 Košice
e-mail: maria.micaninova@upjs.sk, ivica.hajducekova@upjs.sk

Lockov pohľad na identitu osoby

Vladimír Manda

Locke's view at the person's identity
The paper deals with the Locke's concept of person identity. He ascribes to consciousness a constitutive function for person and its identity. We try to explain the main aspects of Locke's theory, which is known as memory theory of person's identity. We deal especially with the ideas of man, person, consciousness, identity and their main connections in Locke's theory. His account of person identity is important not only for historical reason. It is relevant also to present day discussion of the topic.

Vzťahy totožnosti a rozdielu sú rozmanitým spôsobom vpletené do štruktúry a dynamiky existujúceho bytia či už materiálneho alebo ideálneho, či už prírodného alebo ľudského. Preto nás nemôže prekvapiť fakt, že otázky totožnosti a rozdielu sa stávajú predmetom skúmania rozmanitých vedných disciplín. Z hľadiska všeobecného, skúmajú sa v takých disciplínach akými sú, napríklad, filozofia a logika. Z hľadiska rozmanitých špecifických aspektov sú predmetom záujmu takých disciplín ako ekonómia, kulturológia a podobne.

Hlavným predmetom nášho príspevku je chápanie identity osoby vo filozofii Johna Locka (1632-1704). Všeobecne možno povedať, že Locke svojím novým konceptom osoby, ktorý by sme mohli nazvať nesubstančným modelom, ovplyvnil široké spektrum nielen vtedajšieho filozofického myslenia, ale určitým spôsobom ovplyvňuje aj súčasné filozofické myslenie. Je to zrejmé z toho, že Lockova teória je neustále predmetom skúmania a niektoré aspekty jeho teórie sú dodnes predmetom sporov. Ide napríklad o interpretáciu vedomia, ktoré má svojou identitou spájať vedomie v rôznych časoch do jedného vedomia osoby ([4], [5]). Vzhľadom na vymedzený rozsah príspevku sa sústredíme predovšetkým na objasnenie Lockovho chápania identity osoby s dôrazom na identitu ako takú.

V riešení danej úlohy budeme postupovať tak, že najskôr stručne objasníme Lockovo všeobecné chápanie identity a potom prejdeme k vymedzeniu podmienok identity pre rozdielne typy objektov, akými sú materiálne teleso, živý organizmus a človek. Ďalším krokom bude objasnenie Lockovho chápania osoby a jej identity. V závere stručne upozorníme na niektoré všeobecnejšie či už ekonomicko-politické, alebo náboženské súvislosti, v ktorých Locke formoval svoj koncept identity osoby.

Jadro skúmanej problematiky sa po formálnej stránke koncentruje do 27. kapitoly druhej knihy *Rozpravy o ľudskom rozume* (1983), t. j. kapitoly, ktorá sa po krátkom všeobecnom vymedzení identity v podstatnej miere venuje rozličným aspektom identity osoby. Locke v duchu svojej epistemologickej teórie o ideách tvrdí, že identita všeobecne „spočíva v tom, že idey, ktorým sa prisudzuje, vôbec sa nelíšia – keď porovnáme ich súčasnú existenciu – od toho, čím boli v okamihu, keď sme vnímali ich vtedajšiu existenciu" ([2], II., 27., §1) Uvedená definícia je ako tak zrozumiteľná, ak zoberieme do úvahy fakt, že to, čo z hľadiska Lockovej epistemologickej teórie je možné porovnávať ako identické a rozdielne, nie sú samotné predmety, procesy a javy vonkajšieho sveta, ale ich prejavy vo forme idey v našej mysli. Ak sú idey identické, musí byť identický aj objekt, ktorý ich v našej mysli vyvoláva. Pokiaľ sú to idey primárnych kvalít vecí, tak identite ideí zodpovedá aj zhoda primárnych kvalít v samotných veciach. Pokiaľ sú to idey sekundárnych kvalít, tak ich identite zodpovedajú identické sily v predmete, ktoré ich vyvolávajú ([2], II., 8., §7, 8, 9, 10). V uvedenej súvislosti Locke poznamenáva, že ideu nie je možné stotožňovať s predmetmi a vlastnosťami, ktoré idey vyvolávajú v našej mysli. Na druhej strane, sám Locke upozorňuje na to, že sa niekedy vyjadruje o ideách ako o skutočných vlastnostiach. Vo svojom jazykovom vyjadrení často nerešpektuje rozdiel medzi ideou a samotnou vecou, čo pri hlbšom skúmaní spôsobuje nemalé problémy ([2], II., 8., §8).

Z hľadiska porozumenia identite v jej všeobecnej forme je dôležité Lockove rozlišovanie jej dvoch aspektov. V prvom rade sa zdôrazňuje význam počiatku alebo vzniku veci z hľadiska času a miesta. Podľa Locka nie je možné, aby dve veci toho istého druhu mali rovnaký počiatok vzhľadom na čas a miesto. Pre každé konečné súcno platí, že „začalo existovať na určitom mieste a určitom čase, identitu každého z nich, pokiaľ existuje, určuje vzťah k tomuto času a miestu" (§1). Je zjavné, že pre nekonečné súcno, napríklad Boha, daný aspekt neplatí. Zdôrazňovanie odlišných počiatkov konečných vecí sa z určitého hľadiska javí ako zdôrazňovanie rozdielnosti vecí, ich individuálnosti a jedinečnosti, ale táto rozdielnosť ako trvalá alebo nemenná rozdielnosť je jedným z aspektov identity konečného súcna. Je to identita, ktorá v sebe uchováva jedinečnosť a odlišnosť súcna vo vzťahu k veciam toho istého druhu. Inak povedané, pokiaľ daná vec existuje, jeden aspekt jej identity sa prejavuje v jej identickom vzťahu k svojmu počiatku. Ak sa nás napríklad niekto pýta na našu identitu alebo totožnosť,

tak sa nepýta na to, či sme totožní sami so sebou, ale skôr sa pýta na to, čím sa všeobecne od ostatných odlišujeme, v čom je naša individuálna identita. Teda otázka na našu identitu smeruje k našej trvalej jedinečnosti, odlišnosti od ostatných ľudských indivíduí. Doklad našej totožnosti našu jedinečnosť prostredníctvom rodného čísla formálne prezentuje.

Byť trvalo alebo počas celého života jedinečným súcnom, t. j. trvalo odlišným od ostatných predpokladá aj identitu v zmysle totožnosti so samým sebou. Je to identita akoby obrátená do vnútra existencie samotného súcna, t. j. ide o vzťah objektu k sebe samému a nie o vzťah objektu k jeho počiatku. V tomto zmysle Locke diferencuje identitu podľa povahy objektu, o identite ktorého hovoríme. Identity neživých telies, rastlín, zvierat a človeka sa odlišujú rôznymi vlastnosťami.

Identita neživých telies, t. j. čisto materiálnych telies je daná identitou častí, z ktorých sa skladá. Locke demonštruje svoj názor na príklade telesa zloženého z atómov. Pokiaľ sa teleso skladá z tých istých atómov aj napriek ich rôznej usporiadanosti, potiaľ ostáva teleso identické, „musí ostať totožnou masou alebo totožným telesom“ ([2], II., 27., §3). Identita sa poruší len v prípade, že sa telesu nejaký atóm odoberie alebo pridá. V uvedenom chápaní sa jasne prejavuje „mechanistická ontológia“, ktorá matériu redukuje na súhrn mŕtvej masy.

Identita rastlín, na rozdiel od identity neživej masy alebo neživého telesa, spočíva v tom, že usporiadané časti, z ktorých sa rastlina skladá sa podieľajú na udržiavaní toho istého života. Rozmanitá premena častí rastliny nenarúša jej identitu, pokiaľ sa aj zmenené časti podieľajú na realizácii toho istého života rastliny ([2], 27., §4). Už tu, pri vymedzení identity rastlín, prichádza Locke s nesubstančným chápaním ich identity. To, čo je v celkovej existencii rastliny identické, nie sú časti, z ktorých sa skladá, pretože tie sa neustále menia. Identickým je život rastliny, na ktorom sa všetky jej časti podieľajú. Ale život je neustály pohyb, a preto nemá povahu substancie, či už materiálnej alebo duchovnej.

Identita zvierat sa podobá identite rastlín v tom, že aj v uvedenom prípade identita spočíva nie v identickej telesnosti, ale v živote, na ktorom sa podieľajú účelne organizované časti tela. Na rozdiel od rastlín sa život zvierat opiera o rozmanité formy pohybu, ktoré vyvierajú zvnútra zvierat a rastliny nimi nedisponujú ([2], 27., §5).

Identita človeka sa obdobne ako u zvierat zakladá na udržiavaní a rozvíjaní (toho istého) života obsiahnutého v účelne organizovanom a neustále obnovovanom tele. Jedna zo zvláštností Lockovho chápania

človeka spočíva nielen v tom, že človeka stotožňuje s biologickou bytosťou, ale navyše trvá na tom, že človek „nie je nič iné ako živočích určitého tvaru. Som totižto presvedčený, že každý, kto by videl tvora na svoju podobu alebo ustrojenie, nazval by ho človekom, aj keby za celý život nemal viac rozumu ako mačka alebo papagáj“ ([2], 27., §6). Na druhej strane, ak by to tak nebolo, potom, ak by sme počuli rozprávať papagája, a Locke reprodukuje celú historku o jednom hovoriacom brazílskom papagájovi, potom by sme papagája mohli považovať za človeka ([2], 27., §8).

Identita osoby sa podstatným spôsobom odlišuje od identity vyššie uvedených typov. Najrozsiahlejšia Lockova definícia osoby hovorí, že: „Podľa mňa toto slovo (*osoba* V.M.) označuje mysliacu a rozumnú bytosť, ktorá má rozum a schopnosť uvažovať a seba vie vnímať ako seba, t.j. ako tú istú vec mysliacu v rozličnom čase a na rozličných miestach. Robí to iba prostredníctvom vedomia, ktoré je od myslenia neoddeliteľné a podľa mňa patrí k jeho podstate“ ([2], 27., §9). Ako vyplýva z Lockovej nasledujúcej konkretizácie osoby, základným formujúcim činiteľom osoby je vedomie seba samého, ktoré nazýva Ja. Locke podobne ako Descartes tvrdí, že je nemožné, aby myseľ niečo vnímala alebo niečo myslela a pri tom si nebola vedomá toho, že vníma alebo myslí. A práve táto sebareflexia vlastného obsahu mysle, t.j. rozmanitých ideí v danom momente konštituuje Ja alebo vedomie mysle o vlastnej aktivite či už je to pociťovanie slasti alebo bolesti, alebo vnímanie rozmanitých ideí. Toto Ja odlišné od všetkých ostatných Ja je tým, čo Locke nazýva osobou.

V danej súvislosti je možné upozorniť na to, že osoba ako produkt sebareflexie mysle o vlastnej aktivite nie je jedinečná na základe času a miesta svojho zrodu, čo sa môže vzťahovať na jedinečnosť človeka. Náš preukaz totožnosti nie je preukazom našej osoby. Jej jedinečnosť spočíva v neopakovateľnej postupnosti a súvislosti obsahu vedomia, ktorá by mala vo svojej ideálnej rovine, rovine ideí, reprodukovať jedinečnú životnú trajektóriu indivídua. Jedinečnosť osoby je teda skôr podmienená neopakovateľnosťou trajektórie individuálnej skúsenosti než jedinečnosťou miesta a času narodenia človeka, ktorý sa stáva nositeľom osobnosti.

Iným významným aspektom Lockovho konceptu identity osoby, ktorý je azda najčastejším zdrojom kritických úvah, je úloha pamäti pri formovaní osoby. Podľa Locka je to práve pamäť, ktorá, obrazne povedané, rozširuje hranice aktuálneho Ja, t.j. aktuálneho vedomia toho, čo človek vníma, pociťuje atď. do minulosti. Pokiaľ si aktuálne Ja spomína na minulý obsah

svojho vedomia ako obsah, ktorý konštituoval jej minulé Ja, alebo povedané iným spôsobom, obsah, ktorý si v minulosti uvedomovala ako svoj vlastný obsah, potiaľ si tento obsah aktuálne Ja prisvojuje a tým akoby obohacovalo svoj obsah a súčasne rozširovalo aktuálne Ja do minulosti. Časové hranice Ja alebo osoby sú z vecného a vonkajšieho hľadiska podmienené minulou realizovanou aktivitou človeka a subjektívne sú hranice osoby podmienené schopnosťou jej pamäti spomenúť si na svoje aktivity a pripojiť alebo prisvojiť si ich aktuálnym Ja. Ako vyššie uvedená analýza naznačuje, vedomie, ktoré konštituuje osobu, vlastne plní dvojakú funkciu. Na jednej strane konštituuje Ja v „danom momente" a súčasne vedomie konštituuje Ja v čase ako jednotu rôznych časových momentov. Uvedená dvojaká funkcia vedomia pri vytváraní osoby je jedným z aspektov Lockovej teórie, ktorý je predmetom súčasných diskusií ([3], 43 – 46).

Najčastejšou námietkou voči „pamäťovej teórii osoby" bola a je námietka, že ak si osoba nespomenie na niektoré svoje aktivity ako svoje vlastné aktivity, tak napriek tomu, že ich reálne vykonala nebudú súčasťou osoby. To znamená, že aj keď ako človek nejaké činy vykonal, ale ako osoba ich nebude považovať za svoje činy. Bežným príkladom je osoba, ktorá pod vplyvom alkoholu vykoná niečo, čo si neskôr nechce prisvojiť ako svoje vlastné činy, lebo si ich nepamätá. Locke si bol týchto problémov plne vedomý, ale z jeho pohľadu sa mu nejavili ako podstatné a to z dvoch dôvodov. Prvým dôvodom je to, že ak človek spraví niečo v opitosti alebo ako námesačný, t. j. v stave, kedy nie je celkom pri vedomí, tak žiaľ ľudské zákony zodpovedajú nášmu poznaniu a podľa nich ho robia zodpovedným za činy, ktoré vykonal v uvedenom stave. Podľa názoru Locka, fakty, ktoré môžu svedkovia doložiť, že to daná osoba vykonala, hovoria proti nej. Zatiaľ čo obvinená osoba nemôže dokázať, nemá ako dokázať, že si ich vo svojej reflexii nepripisuje ako svoje vlastné činy ([2], 27., §22).

Lockovým druhým, všeobecnejším argumentom ohľadne problémov s pamäťou je náboženský argument posledného súdu, keď: „...sa otvoria tajomstvá všetkých srdc dokorán, možno sa oprávnene nazdávať, že sa nikto nebude zodpovedať za to, o čom nič nevie, lež prijíma svoj rozsudok podľa toho, ako ho usvedčuje alebo ospravedlňuje jeho svedomie" ([2], 27., §22).

V závere nášho príspevku je potrebné zdôrazniť novosť Lockovho prístupu k skúmaniu osoby, ktoré v jeho čase jednak nediferencovalo osobu od človeka, respektíve osoba bola stotožňovaná s individuálnosťou človeka a jednak sa v plnej miere opierala o nejasnú predstavu jednoty materiálnej a duchovnej substancie.

Rozsah príspevku nám neumožnil ukázať na Lockove odmietnutie stotožňovania osoby s duchovnou substanciu, dušou. Osoba nie je totožná s dušou, pokiaľ by sme ju chápali ako substanciu, ktorá sa prejavuje napríklad myslením a podobne. Nesubstančné chápanie osoby sa u Locka prejavuje aj v tom, že z jeho pohľadu je čisto teoreticky možné, za predpokladu existencie materiálnych a duchovných substancií, že to isté telo a duša môžu mať v čase rôzne osoby alebo opačne, jedna osoba môže vystriedať niekoľko materiálnych a duchovných substancií.

Je zrejmé, že zdrojom týchto nových pohľadov Locka na osobu a jej identitu je nielen jeho nová epistemológia, ale nesporne aj jeho politicko-ekonomické a náboženské pohľady na vtedajšiu ľudskú existenciu ([3], 193).

Literatúra

[1] LAMB, J.: Locke's Wild Fancies: Empirism, Personhood, and Fictionality. In: *The Eighteenth Century;* Fall 2007, Vol. 48 no. 3; pp. 188-199.

[2] LOCKE. J: *Rozprava o ľudskom rozume.* Bratislava: Pravda 1983.

[3] MARTIN, R.: Locke's Psychology of Personal Identity. In: *Journal of History of Philosophy;* Jan 2005; Vol. 38, no.1; pp 41-63.

[4] PHILLIPS, J.: Salvaging Locke's Self. In: *Philosophy, Psychiatry & Psychology: PPP* Dec. 2005; Vol. 12, no. 4; pp. 349-356.

[5] SCHECHTMAM, M.: Personal Identity and the Past. In: *Philosophy, Psychiatry & Psychology: PPP;* Mar 2005; Vol. 12, 1; pp. 9-22.

doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
e-mail: vmanda@ukf.sk

Svet, či svety?
Esej o prirodzenom svete a svetoch teoretických

Tomáš Piskáček

Die Welt oder die Welten? Das Essay über die Lebenswelt und die theoretischen Welten
Die Hauptfrage ist: Was ist die Welt? In unserem Beitrag wollen wir darüber nachdenken, ob es auf diese Frage nur eine mögliche Antwort gibt, und auch, ob jeder möglichen Antwort nicht eine ursprünglichere Situation vorausgeht, die die Welt als eine einzige Wirklichkeit präsentiert. Die Welt der physischen Realität oder die Welt des Geistes wollen wir als die Begriffen vorstellen, die aus einer, natürlich wahrgenommenen Welt aufwachsen.

Jestvujú dva svety?

V našom príspevku sa chceme zamyslieť nad tým, *čo je svet? a* či je na túto otázku možná iba jediná odpoveď. Je svet iba súhrn jednotlivostí, ktoré sú v ňom obsiahnuté alebo je i určitým špecifickým výkladom pre to, čo každodenne prežívame v našom živote? Bežne sa stretávame s výkladom sveta, ktorý ho predstavuje ako konkrétnu fyzickú realitu, v ktorej platia určité pravidlá, či lepšie *zákony*. Zákony, i keď o nich hneď nemusíme vedieť, platia nevyhnutne pre každú jednotlivosť, ktorá sa v tomto svete nachádza. Človek tieto zákonitosti odhaľuje a podľa možností i náležite opisuje. Zakladá tak možnosť pre také porozumenie svetu, s ktorým sa dnes stretneme najčastejšie pod pojmom *vedecké*. No tento spôsob porozumenia so sebou prináša rad problémov, ktoré bezprostredne vyvierajú z toho, že svet vnímame aj inak než len ako absolútny konglomerát zákonitostí. Svet sa nám predstavuje i ako určitý *životný horizont*, či životný priestor, ktorý ale nevnímame ako nejakú neosobnú, mimo nás stojacu svojbytnú realitu, ale práve naopak ako realitu *osobnú* a nami určovanú. V tomto životnom svete na rozdiel od sveta fyzickej reality človek vyzdvihuje do popredia celkom odlišné fenomény. Kým pre fyzický svet je typická napr. nevyhnutnosť diania, životný svet charakterizuje naopak slobodná voľba. Konfrontácia takýchto dvoch poňatí sa zdá byť nevyhnutná. Ak chceme uvažovať o svete, tak sa nemôžeme týmto dvom interpretačným rámcom vyhnúť. Zodpovedať otázku *čo je svet?* preto znamená tiež zamyslieť sa nad tým, či je možná iba jediná odpoveď. V nasledujúcom pokračovaní nášho príspevku budeme uvažovať, či sú

tieto dve poňatia sveta absolútne nesúrodé alebo disponujú nejakým spoločným základom.

Patočka v uvedení svojej habilitačnej práce *Prirodzený svet ako filozofický problém* píše: „Moderný človek nemá jednotný názor sveta; žije vo dvojakom svete, totiž vo svojom prirodzene danom okolí a vo svete, ktorý pre neho vytvára moderná prírodoveda. Nejednota, ktorá tým prestúpila celý náš život, je vlastným zdrojom krízy, ktorou prechádzame. Je pochopiteľné, že sa myslitelia pokúšali nejako ho prekonať; toto prekonanie sa však obyčajne dialo tým spôsobom, že filozofi sa snažili jedného z oboch týchto členov zbaviť, previesť logicky jeden na druhý, urobiť – obyčajne na základe kauzálnych úvah – jeden z nich výsledkom a časťou druhého." ([5], 129)

Celý problém dvojakého videnia sveta prichádza s nástupom modernej prírodnej vedy a tiež bytostnej túžby rehabilitovať stagnujúce poznanie. K slovu sa dostáva svet javov (empiricky dostupný svet) a naopak ustupuje špekulatívna metafyzika snažiaca sa opísať svet v celku. Na miesto dopredu rozvrhnutého zmyslu pre skutočnosť, keď od začiatku do konca vieme, čo máme a nemáme robiť, čo je a čo nie je skutočné, prichádza radikálne odlišný postoj – sledujúc dianie vo svete (prírode) sa usilujeme toto dianie opísať tak, aby tento opis *presne* korešpondoval s tým, čo sa skutočne vo svete odohráva. Už žiadne veľké metafyzické zdôvodnenia. Všetko čo je, sa musí dať zdôvodniť samo zo seba – svet treba pozorovať a symbolickou formou vyjadrovať invarianty, ktoré v ňom odhalíme. Svet je predstavený ako obraz, ktorého mozaiku musíme krok po kroku vyskladať. Dopredu nevieme nič, všetko ešte len musíme objaviť.

Nové myslenie však so sebou prináša i nové, nečakané problémy. Kým v metafyzicky zdôvodnenom svete je ľudský život dynamicky vystupujúcim fundamentom zmysluplnosti, vo svetle prírodovedeckých teórií sa táto význačnosť stiera a doslova ustupuje do *zneutralizovanej* zóny opisov fyzického sveta. To má za následok, že pojmy ako napr. sloboda, život, smrť nadobúdajú celkom iný význam. Sloboda sa mení na ilúziu fundujúcu nevyhnutnosťou, život na sumu životných funkcií, smrť na ich kolaps. Človek sa tak ocitá v pozícii súcna medzi inými súcnami, ktoré podlieha tým istým zákonitostiam. Tie však anulujú ľudskú význačnosť a všetko, čo bolo doposiaľ vyzdvihované sa odrazu mení na zdanie.

I keď je pozícia tohto myslenia výnimočne silná a hodnovernosť jeho konklúzií v rámci jednotlivých prírodovedných regiónov značne vysoká, predsa je pre človeka obmedzenie sa jedine na tento typ myslenia nedostaču-

júce. Človek totiž nielenže vo svete *je*, človek svetom i *disponuje*. Patočka to v *Prirodzenom svete* vyjadruje takto: „Človek je bytosť, ktorá... *má* svet, vie o svete. So svetom sme sa tu však nestretli iba ako so súborom súcich vecí, ale predovšetkým ako s funkciou, ktorá pôsobí, že takúto rozrastajúcu sa skutočnosť môžeme mať vo vedomí, ako s niečím príslušným k podstate ľudstva samotného, k forme našej existencie medzi vecami." ([5], 192)

Disponibilita svetom je ale celkom iného charakteru, než holé začlenenie všetkého do kontextu prírodného diania. To ako budeme svetom disponovať, a teda ako sa každý z nás vo svete zariadi, záleží nakoniec vždy od *vlastného slobodného rozhodnutia*. Mať svoj svet znamená najmä voliť jeho podobu. V tomto duchu sa dá povedať, že v inom svete žije profesionálny filozof a v inom profesionálny futbalista. Pre každého z nich je dôležité niečo iné, každý musí niečo uprednostniť a na druhej strane niečo obetovať preto, aby dosiahol, čo sledoval na začiatku pri svojom prvotnom rozhodnutí sa pre práve tento konkrétny život. Konštatovanie, že disponibilita svetom je iba ilúzia, že nič z toho, čo si na svojom živote ceníme najviac – a tým sú zväčša partikulárne úspechy v individuálne preferovanej oblasti záujmu – v konečnom dôsledku nič neznamená, a teda, že naše životy sú len akýmsi „prechodným obdobím" na ceste neosobného prírodného diania, sa musí javiť ako skreslené, obmedzené a najmä nevysvetľujúce to najpodstatnejšie, čím je *zmysel bytia človeka vo svete*. Tento fakt sa pokúšal pretaviť do ostrej kritiky súdobého myslenia svojho času i Husserl, keď si na úvod svojej *Krízy európskych vied* položil nasledujúce otázky: „Vedecká, objektívna pravda je výhradne zisťovaním toho, čo je faktický svet, a to svet fyzický i duchovný. Môže však mať svet i ľudský život v ňom skutočne nejaký zmysel, keď vedy uznávajú za pravdivé iba to, čo je takto objektívne zistiteľné, keď dejiny nedávajú iné poučenie, než že všetky útvary duchovného sveta, všetky životné zväzky, ideály a normy, ktoré kedy boli oporou ľuďom, sa tvoria a opäť rozplývajú ako prchavé vlny, že tomu tak vždy bolo a bude, že sa opäť a opäť z rozumu musí stať nerozum a z dobrého skutku súženie a trápenie?" ([4], 28)

To ako nakladáme so svojimi životmi, nakoniec vždy vedie k tomu, aký máme svet a ako sme schopní v jeho rámci vydržať. Nie je nám jedno, v akom svete žijeme a práve tento moment neustále vyrušuje v bezproblémovom abstrahovaní od všetkého individuálneho. No ak je to tak, prečo potom neustále prehlbujeme vedecké poznanie? I tu je odpoveď naporúdzi. Je to totiž jediné myslenie, s ktorým máme skúsenosť *univerzálnej platnosti*. Platí preň, že to, čo vo svojich vetách tvrdí, je principiálne uchopi-

teľné každým človekom, že teda každý, ak vyvinie dostatočné úsilie, môže dané vety pochopiť a uznať za pravdivé. I keď aj tu pochopiteľne jestvuje priestor na diskusiu, predsa len je univerzálna povaha viet, ktoré vyslovuje, omnoho kompaktnejšia, než je to v prípade viet bežného jazyka. Ono to v podstate nie je nič zvláštne, keďže ako svoj primárny nástroj pre vyjadrenie svetového diania využíva matematický formalizmus, ktorému je implicitne vlastná presnosť v nadväznosti jednotlivých viet. A keďže sa tento formalizmus dokáže adaptovať na to, čo sa reálne odohráva vo svete, sú jednotlivé vývody v rámci daného regiónu vedeckého poznania všeobecne platné.

Ako je však zrejmé z citovanej pasáže *Krízy*, prírodná veda je obmedzená iba na *faktický svet* a iba na ňom dokáže uplatniť svoj formálny charakter. Svoje výpovede teda stavia na už vopred zadefinovanom poli a iba v jeho rámcoch sa vie pohybovať. Všetko, čo nemá charakter faktu, nie je pre vedecké poznanie relevantné a je vytláčané na okraj záujmu, prípadne prehlásené za fantazmu. A tak sa, ako to tvrdil Patočka v našom úvodnom citáte, zdá, že človek skutočne existuje akoby v dvojakom svete. V jednom, ktorý sa dá opísať veľmi presne, ale chýba mu čokoľvek podstatné, čím by dokázal reagovať na ľudskú existenciu – je to svet, v ktorom človek nie je existenciou, ale neutralizovaným súcnom medzi inými súcnami. A vo svete druhom, ktorý sa dá iba ťažko vtesnať do akýchkoľvek teoretických abstrakcií, ale ktorý je práve v praktickom bytí ľudí tým najzjavnejším a najbližším, čoho zreteľný pojem vonkoncom nepotrebujeme k tomu, aby nám slúžil ako fundamentálna rovina zmyslu pre život, ktorý si volíme. Vyvstáva nám teda otázka: je to skutočne tak, že človek žije v dvojakom svete? Alebo ide iba o teoretický problém, ktorý vyviera z istého epistemologického presvedčenia? Domnievame sa, že v druhej otázke je naznačená správna cesta pri hľadaní odpovede.

Svet prirodzeného postoja

Položme si otázku: máme ako bytosti žijúce vo svete, ale zároveň majúce svoj svet, aj nejakú základnú *skúsenosť* dichotómie sveta, ktorú sme naznačili? Je tento dvojaký pojem sveta založený vo svete samotnom (bez ohľadu na to, či v ňom žije nejaká bytosť schopná túto dichotomickú štruktúru odhaliť), alebo sa tieto dva pojmy *rodia* ako teoretické konštrukcie bez výraznejšieho vplyvu na ďalšiu skúsenosť, ktorú človek so svetom má? Ak vychádzame z prirodzenej skúsenosti, tak musíme konštatovať, že so svetom

máme v jej rámci kontakt vždy ako s čímsi, čo stojí oproti nám, čoho formu síce primárne neurčujeme, ale dokážeme sa naň adaptovať a následne zveľaďovať a prispôsobovať. To, čo prirodzene o svete v tomto základnom postoji konštatujeme, je *holá existencia* bez akejkoľvek prímesi predikcií tvrdiacich niečo naviac. V prirodzenom postoji svet nevnímame rozdelene, ale práve ako určitú, mimo nás sa rozliehajúcu *jednotu*. Vynikajúcim spôsobom to vyjadruje Husserl vo svojich *Ideách*, presnejšie v § 30, ktorý nesie názov *Generálna téza prirodzeného postoja*. Husserl tu píše: „Nachádzam tu stále súcu ako svoj náprotivok (Gegenüber) jednu časopriestorovú skutočnosť, ku ktorej sám patrím, rovnako ako všetci druhí ľudia, ktorí sa v nej nachádzajú a sú k nej vztiahnutí rovnakým spôsobom. Túto skutočnosť (Wirklichkeit), ako už prezrádza samotné slovo, nachádzam ako *tu súcu* a *beriem ju tak, ako sa mi dáva, totiž tiež ako tu súcu*. ... ‚Tento' svet je ako skutočnosť stále tu, je nanajvýš v tom či onom ‚iný', než som sa domnieval, to či ono z *neho* je potrebné takpovediac vyškrtnúť pod titulom ‚zdanie', ‚halucinácie' atp., z neho, ktorý je – v zmysle generálnej tézy – neustále súcim svetom." ([3], 65)

V prirodzenom postoji sa nám svet predstavuje *ako* jeden a ako jeden si ho i vnútorne etablujeme. Hovoriť o dvoch pojmoch sveta – svete faktov a svete ducha, ktoré si pre zjednodušenie takto odlišujeme – možno iba v rámci tohto jediného sveta a jednej skutočnosti, ktorú prežívame a s ktorou máme *skúsenosť*. Skutočnosť totiž tak, ako ju bežne vnímame, má charakter prvotne *neodkrytej zjavnosti*. Grécky pojem *alétheia*, pravda (ako o tomto pojme uvažuje Heidegger) znamená *odkrytosť* súcna. Byť pravdivý znamená byť odkrytý. ([1], 50) To, o čo sa človek, ako bytosť nachádzajúca sa vo svete a zároveň majúca svet pokúša, je vlastné odkrývanie a zbavovanie súcna nezjavnosti, ktorá ho od neho odďaľuje. V prirodzenom postoji človek tiahne k zmyslu, čo inak znamená: tiahne k pravde o svete, ktorý sa pred ním rozprestiera ako rovnorodé pole možných odkrytí. A je to práve proces odkrývania súcna, v ktorom sa nám ponúka možnosť súcno odhaľovať *akoby* na dva spôsoby, či už ako skutočnosť zmysluplne tvorenú našimi vlastnými záujmami, keď pred nami súcno vystupuje ako *pragma*, t. j. ako vec jednania, záležitosť ([2], 12) alebo ako skutočnosť fyzického sveta, ktorý opisuje veda a ktorého obraz pretavuje do univerzálnej výpovede o skutočnosti ako takej. Možno povedať, že v prvom prípade ide o pravdu kontextu života, onoho *kam* smerovania človeka, v druhom prípade ide o pravdu formalizovanú, bytostne nezávislú na *kam* smerovaní ľudskej bytosti. Pravda o faktickom svete je pravdou neosobnou, na rozdiel od pravdy života, ktorá vo svojej dynamike osobitosť človeka utvára. No obe pravdy, či tiež vzťahy k svetu,

ak to tak možno povedať, sú zasadené do jedinej skutočnosti nášho vnímania prirodzeného sveta, sú vo vzájomnom vzťahu interakcie a je v ich možnosti na seba dokonca i pôsobiť, pretože sú pravdou o svete, v prvom momente zahalenom.

Ako je vidno, tak na otázku *čo je svet?* nie je jednoduché podať jednoznačnú odpoveď. Ukázalo sa, že odpovedí môže byť dokonca i viac. Človek ako teoretizujúca bytosť môže v zásade koncipovať i viacero odlišných pojmov sveta. No ako bytosť, ktorá primárne žije, tzn. samostatne volí a vyberá pre svoj život rozličné možnosti ako byť, je svet daný ako jednota, i keď odhalená v jasných, či menej jasných horizontoch, tvorených zmysluplnými obsahmi, hodnotami a postojmi, ktoré môžu byť pre nás známe, ale i celkom neznáme.

Literatúra

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH 2002.
[2] HELD, K.: Na cestě k fenomenologii světa. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Praha : OIKOYMENH 2000.
[3] HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha : OIKOYMENH 2004.
[4] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia 1996.
[5] PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*. Praha : OIKOYMENH 2008.

Mgr. Tomáš Piskáček
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UCM v Trnave
Námestie Jozefa Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: piskacek.tomas@gmail.com

Dve podoby diferencie: Deleuze vs. Lyotard

Peter Kondrla

Two versions of difference: Deleuze vs. Lyotard
A paper presents specific view of thinking Deleuze and Lyotard. We focus on the inspiration of both authors in Hegel. Deleuze understands the dialectic as a limited way to knowledge. Dialectic limited us because we must seek and overcome the contradictions. Deleuze offers a philosophy of difference, which puts the difference before the identity and to allow open movement reality which is rhizome. Lyotard offers a critique of speculative reason, which led Hegel to a dialectic conclusions and determination of the reason´s principles. Lyotard offers an open discursive genre that does not follow through dialectics, but this genre is finding a procedure for establishing the rule of sentences. The contribution shows the two different uses of inspiration Hegel´s dialectic.

Zámerom príspevku je poukázať na dve podoby diferencie u vybraných autorov, resp. prezentovať, do akých konzekvencií dokázali títo autori doviesť využitie diferencie ako metodického prostriedku myslenia. Skôr, ako sa však zameriame na ich pôsobenie, poukážeme na význam diferencie v posune z moderného do postmoderného spektra, aj keď rozlíšenie moderny a postmoderny má svoje problémy v podobe sporných kritérií. Latour nás upozorňuje na fakt, že s jednotou moderny to nebolo také jednoduché, akoby sa zdalo na prvý pohľad. Jeho poukaz na to, že sme nikdy neboli moderní, je jasnou pripomienkou faktu, že jednota, ktorú sme sa v rôznych filozofických systémoch pokúšali vybudovať, bola len zbožným želaním, a nie realitou ([7], 19).

Snaha o vytvorenie jednotného systému pochopenia reality býva najčastejšie kritizovaná preto, že má totalizačné tendencie. Hľadanie jednotného (totálneho) systému cestou, ktorá nás vedie k jednej pravde, jednému spoločnému názoru a chápaniu reality. Je to samozrejme veľmi zjednodušená charakteristika moderny. Aj napriek tomu, že je moderna kritizovaná pre tieto svoje ambície, nie je celkom pravda, že by bola vnútorne koherentná. Naopak by sme mohli povedať, že totalizačné alebo unifikačné tendencie sú len výsledkom dezilúzie, ktorá vychádza z neschopnosti vytvoriť konzistentný systém poznania, chápania a výkladu reality. Latour poukazuje na to, že zámer vytvorenia uceleného systému poznania a pochopenia mal už na začiatku výrazné trhliny. A postmoderna namiesto toho, aby tieto trhliny vypĺňala, pracuje na ich prehĺbení. Jedným z procesov prehlbujúcich túto prie-

pasť je útek k jazyku. Týmto útekom sa podľa neho neriešia problémy moderny, teda oddelenie pólu prírody od pólu spoločnosti, naopak vytvára sa ďalšia diferencia, keď postmoderna oddeľuje od spoločnosti jazyk. To, čo Latour identifikuje ako neschopnosť postmoderny, považuje samotná postmoderna za svoje víťazstvo alebo aspoň úspech ([4], 68). Diferenciu nielen udržať, ale dokonca ju urobiť základom ontológie. A práve diferencia je dôležitá v myslení nami prezentovaných autorov. Nebudeme však sledovať celý záber ich myslenia, ale sa pokúsime predstaviť ich vzťah k Heglovi, pretože jeho koncepcia dialektiky zohráva u menovaných autorov dôležitú úlohu.

Deleuze

Všetky označenia Deleuza v oblasti filozofickej orientácie zodpovedajú jeho východisku, že filozofia by mala byť ontológiou. Nie však ontológiou esencie, ale ontológiou zmyslu ([2], 15). Pri kritike Kanta poukazuje v tomto zmysle na to, že sa síce dostáva k identite subjektu a objektu, ide však o identitu, ktorá je výsledkom syntézy predstavivosti, čo nezodpovedá ontológii zmyslu. Pokus prekonať tento stav identifikuje Deleuze u Hegla, v podobe prekonania diferencie medzi bytím a jeho reflexiou. Ide o prekročenie diferencie medzi bytím v sebe a bytím pre seba, je to diferencia medzi pravdou a istotou. Hegel však túto diferenciu neprekračuje, naopak necháva ju ako nevyhnutný jav, ako základ dialektiky. Deleuze interpretuje myšlienky Jeana Hyppolita, ktorý v Heglovom myslení vidí východisko pre filozofiu jedného sveta. Dynamika a neustále prelínanie téz a antitéz vytvárajú jeden celok zmyslu, jeden svet ([2], 47). Takáto interpretácia Hegla nakoniec smeruje k zavŕšeniu v ontológii zmyslu. Diferencia bytia a myslenia sa v tejto ontológii prekonáva Bytím, ktoré je identické s diferenciou. Potiaľto Deleuze súhlasí s Hyppolitovou interpretáciou Hegla. Pridáva však pripomienku, že Hegel určite nesúhlasí ani s Platónom, ani s Leibnizom, kde prvý zostal pri čistej inakosti a druhý pri čistej diferencii. Avšak Deleuze vyčíta Heglovi, že spojením inakosti a diferencie vzniká rozpor. A to je moment, v ktorom sa Deleuze s Heglom rozchádza. Cieľom Deleuza je hľadať takú diferenciu, ktorá v sebe nemá protirečenie, ale je sama osebe princípom.

Pri analýze Bergsonovho chápania významu času a hmoty Deleuze naznačuje podobnosťou Bergsona a Platóna. Uvedená podobnosť spočíva v tom, že obaja vytvorili filozofiu diferencie, pričom ju chápu

v neredukovanom zmysle. Teda neredukujú diferenciu na kontradikciu, ako to urobil Hegel. Zásadným bodom, v ktorom sa títo autori odlišujú, je princíp účelovosti. V prípade Platóna ide o diferenciu, ktorá umožňuje pochopiť vec v nej samej. To znamená, že je potrebné mať Dobro ako kritérium. U Platóna však ide o inšpiráciu a nie o intuíciu ako u Bergsona, kde sa diferencia objavuje alebo dokonca tvorí cez intuíciu. Platón sa orientuje na vonkajšiu diferenciu, teda diferenciu toho, čo je s tým, čo má byť. Je tu však aj druhá diferencia, ktorú môžeme označiť ako vnútornú diferenciu. Tá je, ako hovorí Deleuze, založená na protikladnosti. Platónska diferencia je založená na pripodobňovaní sa Dobru a objavovaní Dobra ([2], 50). Naproti tomu vnútorná diferencia, ktorú by mohol reprezentovať Hegel, je postavená na protikladnosti. Aj v jeho prípade však zohráva úlohu časovosť, ktorú Hegel interpretuje obsahovo prázdne, samozrejme nie v plnom rozsahu ako prázdny pojem. Tento moment objavuje Deleuze práve v koncepcii diferencie u Bergsona, ktorého chápanie času, hmoty a pamäte je pre Deleuza rozhodujúce. Deleuze vďaka tomu prekračuje Platónovu perspektívu pripodobňovania sa ideálnemu, pretože v tejto pozícii je diferentné ako iné iba v závese centrálneho a dominantného. Podobný prístup, vďaka Bergsonovi, v ontológii objavuje Deleuze aj pri interpretácii Leibniza či Spinozu. V zásade nie je spokojný zo základnými identitami či projektmi identít v podobe Boha, sveta a duše.

Snaha vytvoriť dynamickú filozofiu diferencie privádza Deleuza k zásadnému tvrdeniu, že diferencia predchádza identitu. Identické sa objavuje medzi diferentnými dvojicami. Identita je dôsledkom diferencie, identita sa kreuje. Nejde teda o chápanie diferencie ako vzťahu medzi dvoma identitami, ale skôr o chápanie identity ako výsledku dvoch momentov diferencie. Platí to aj v oblasti pojmov, cez ktorú sa dostávame i k ďalším súvislostiam. Pojmy ako také nemajú identitu, ale sa vytvárajú, nakoniec spolu s Guattarim vo svojej práci *Co je filosofie* hovoria o filozofii ako umení tvoriť pojmy. To znamená, že pojem nie je meno, ale len výsledok skúsenosti s diferenciou. V tomto zmysle viacerí autori označujú Deleuza ako filozofa transcendentálneho empirizmu, pričom však iní v tej istej súvislosti o ňom hovoria ako o monistovi. Bližšie sa význam týchto označení objaví, ak budeme uvažovať o konklúziách, ktoré sú výsledkom Deleuzovho chápania diferencie. Rizomatické chápanie reality napovedá, ako ju máme vnímať. Rozloženie diania, jeho neustále prenikanie novými a novými cestami existencie nemá žiadny poriadok. Cesty či vlákna sa navzájom pretínajú a hľadanie pravidiel nemá zmysel. Takýto nový dynamický systém dostáva označenie chaosmos, ktorý

sa odlišuje od chaosu práve tým, že sa v ňom objavujú miesta diferencií, ktoré sa môžu stať miestami vynárania sa pojmov. Virtuálna realita nie je realita, ktorú by sme umelo vytvorili ako paralelný svet, ale je to realita, v ktorej môžu vznikať nové a nové priesečníky rizómu. Dalo by sa povedať, že chaosmos je virtuálnou realitou, ktorá je potencialitou naplnenou diferenciou.

Lyotard

Bol to práve Lyotard, ktorý prišiel s manifestom postmodernizmu, kde prezentuje postmodernú situáciu ako rezignáciu filozofie na jednotu. Táto rezignácia nám dáva tušiť Lyotardovu záľubu v hľadaní a rozvíjaní plurality a zvýrazňovaní diferencie. Lyotard ponúka niekoľko definícií postmoderny, ktoré vysvetľuje a prezentuje na pozadí diferencie, resp. s jej využitím. Okrem známej práce *Postmoderná situácia*, jeho filozofický postoj reprezentuje práca *Le Différend*, v češtine vydaná pod názvom *Rozepře*. Podobne ako v *Postmodernej situácii*, aj tu má svoje miesto diskurz a diskurzívny žáner. Najcitovanejšími, resp. najviac pertraktovanými autormi v tejto práci sú Hegel a Kant. V tomto zmysle sa pokúsime podať základnú charakteristiku Heglovej inšpirácie a jej dôsledky a následne ju porovnáme s Deleuzom.

V analýze Hegla, ktorú podáva v kapitole *Rezultát*, vychádza z rozdielnosti subjektu a javov, ktoré subjekt vníma. Východisko, ktoré Lyotard reflektuje, je stav možnej rôznej interpretácie či možného pôsobenia na iné subjekty a výsledkom môžu byť rôzne výpovede. V celkovom kontexte Lyotardovho pohľadu možno hovoriť o istom skrytom skepticizme, zvláštne však je, že k tomuto používa práve Hegla. Východiskom diferencie je rozpornosť subjektu, ktorý podľa Lyotarda môže zaujať stanovisko referens, významu aj adresanta ([5], 157). Táto nejednoznačnosť subjektu sa potom prejavuje v otvorenosti, ktorá umožňuje radosť z myslenia. Jej princíp spočíva v tom, že v jednom výraze prirodzeného jazyka nachádzame, či skôr vytvárame viacero významov. A mnohosť významov nám dokonca umožňuje, že sa v nich objaví aj protirečivá dvojica. Teda jeden a ten istý výraz môže znamenať potvrdenie a zároveň popieranie. Na rozdiel od Deleuza vytváranie protirečivých významov nechápe Lyotard ako negatívum. Naopak, vidí v tom snahu o presun subjektu po línii troch jeho spomínaných pozícií. Teda nie je potrebné obviňovať Hegla z toho, že nedokázal prekonať rozpornosť, naopak podľa Lyotarda je toto prednosťou pre dynamickú otvorenosť pozí-

cie subjektu. Aj keď to na druhej strane poukazuje na fakt, že subjekt stráca svoje výsostné postavenie a môže sa objaviť vo viacerých pozíciách, čo môže znamenať aj jeho postmodernú smrť. Uvedené postavenie subjektu na druhej strane umožňuje dynamizovanie objektu. Táto smrť však umožňuje premieňať odpad na zisk, v tomto prípade odpad mien a zámen, ktoré sa produkujú pri používaní špekulatívneho rozumu. Tento „odpad" je zdrojom rozhýbania a zdynamizovania pohybu objektu samotného. Transformácia subjektu, a teda dynamizácia objektu umožňuje, aby sa dosiahlo vyjadrenie „pre seba", ktoré je pre Hegla účelom špekulatívneho rozumu. Znamená to, že v prechode jednotlivých transformácií sa subjekt vyjadruje na základe aktuálnej pozície, na základe aktuálnej perspektívy vnímania, ktorú završuje výrokom alebo menom zo špekulatívneho rozumu. Potiaľto je Heglova koncepcia pre Lyotarda prijateľná. Problém nastáva v momente, keď Hegel vytvára všeobecné pravidlo pre špekulatívny rozum (Aufhebung). „Vůči předpokladu *Selbst* evidentně nelze namítnout, že ‚tomu tak ve skutečnosti není'. Lze proti němu namítnout, že představuje pravidlo určitého diskurzívního žánru, metafyzického žánru, který usiluje o to, aby sám vytvářel svá vlastní pravidla, ale že právě toto pravidlo se nemůže vytvořit tak, že se vyjde z diskurzu." ([5], 164)

Tu Lyotard naráža na hranice metafyziky a zároveň sa opäť vracia k základnému predpokladu citovanej práce. Ako sám tvrdí, „za prvé, na větu, která vyvstane, je třeba nějak navázat (byť by to bylo mlčením, které je také větou), nemáme možnost nenavazovat. Za druhé, navázat je nezbytné, ale to jak navázat, je nahodilé." ([5], 65) Pravidlo špekulatívneho diskurzu nie je to, čo sa objavuje na jeho začiatku a vedie ho až k svojmu cieľu. Pravidlo je výsledkom. Teleológia špekulatívneho myslenia nie je podľa Lyotarda mysliteľná. Znamená to, že filozofické myslenie sa podľa neho neriadi pravidlom, ktoré by určovalo, ako máme filozofovať a kde sú hranice nášho myslenia. Naopak filozofické myslenie je nadväzovanie jednej vety na druhú, pričom naším cieľom je hľadanie pravidla v tomto nadväzovaní.

Porovnanie

Aj keď obaja autori pracovali v inej rovine filozofického skúmania, dokážeme objaviť u oboch spoločné črty záujmu. Deleuze sa pochvalne vyjadruje, keď hovorí, že „Lyotardova kniha se všude angažuje na antidialektickém pohybu, který zcela převrací vztah figura – signifikant. Figury nejsou závislé na signifikantu a jeho účincích, nýbrž naopak: řetězec označu-

jících závisí na figurálních účincích a produkuje přitom proměnlivé konfigurace obrazů s non-figurálními figurami". To, čo oboch autorov spája vo vzťahu k Heglovi, je ich obdiv dynamiky. Dialektika, ktorú Hegel reprezentuje, je inšpiráciou, ktorá môže dynamizovať myslenie. Je schopná otvárať priestor, no má svoje hranice, na ktoré obaja autori narážajú. Obaja hľadajú dynamiku, avšak bez dialektiky. Deleuze prekračuje obmedzenia dialektiky, ktoré sú dané jej viazanosťou na protirečenie. Robí to tak, že protirečenie nahrádza diferenciou. Diferencia produkuje nové pojmy a je predpokladom identity, nie jej dôsledkom. Rovnako Lyotard vyzdvihuje dynamiku, ktorou sa inšpiroval u Hegla, no rovnako ho obmedzujú pravidlá špekulatívneho rozumu, ktorý by mal byť podrobený vonkajším kritériám a princípom stojacich mimo tohto rozumu. U oboch autorov sa ukazuje túžba po otvorenosti, po systéme, ktorý by bol síce systémom, ale bez platných pravidiel a jednoznačných princípov. Filozofia u Deleuza je tvorbou pojmov, ktoré sa vynárajú v rizomatickej realite ako výsledok aktuálnej tvorby, a špekulatívne myslenie u Lyotarda je činnosť subjektu produkujúceho výrazy, ktoré majú viacero významov, dokonca i protirečivých. Obaja vychádzajú z Hegla a obaja ho svojím vlastným spôsobom prekračujú.

Literatúra

[1] DELEUZE, G.: *Difference and Repetition.* New York : Columbia University Press 1994.
[2] DELEUZE, G.: *Pusté ostrovy a jiné texty.* Praha : Hermann & synové 2010.
[3] DELEUZE, G. - GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Les Editions de Minuit 1991.
[4] LATOUR, B.: *Nikdy sme neboli moderní.* Bratislava : Kalligram 2003.
[5] LYOTARD, J., F.: *Rozepře.* Praha : Filosofia 1998.
[6] LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu.* Praha : Filosofia 1999.
[7] KONDRLA, P.: *Hodnoty a postmoderna.* Bratislava : Iris 2010.

doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.
KNŠ FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
e-mail: pkondrla@ukf.sk

Identita človeka v súčasnom antropologizme

Peter Probala

Identity of Man in the Contemporary Anthropologism
The paper deals with a relationship between classical philosophical anthropology and its contemporary representation in anthropologizm. Using the Scheler´s concept of „Openness to World" according to the capability of man to make an obligatory standpoint of his choise, author refers by description of modern culture to the character of man´s identity in the space of contemporary culture. Dispersion of anthropological issue author compansates by term of negative anthropology within the Kantian question „What is a man?" must by refused. The identity of man is then modification of interpersonal identity to its transpersonal pendant.

„Kiež by som len mohol niečo chcieť!"; touto replikou završuje G. Lipovetsky výpoveď o súčasnom narcizme v stati *Prázdnota* vo svojej knihe *Éra prázdnoty; Úvahy o súčasnom individualizme* ([3], 119). Strata schopnosti „chcieť" je príznačná pre modernú dobu, ktorú Lipovetsky inšpirovaný názormi T. Adorna a H. Rosenberga nazýva dobou tzv. „tradície nového", keďže „modernizmus nie je daný pozitívnymi prehláseniami a manifestami, ale predovšetkým procesom bezmedznej negácie, ktorý tým pádom nešetrí ani sám seba". ([3], 128 – 129) V tomto procese nepretržitej negácie nového a neustálej inváze vždy novšieho zhliada O. Marquard základnú črtu súčasnej kultúry. Moderna je teda daná práve tempom zastarávania a produkciou nového, ktoré intenzifikuje samotné zastarávanie.[1] V tejto neprehľadnosti a rozptýlení je „rastúca rýchlosť zastarávania v moderne kompenzovaná nárastom šancí starého na reaktiváciu. Preto je v dejinách, v tomto večnom návrate rozdielneho, práve ich dnešné urýchľovanie pokračovaním večného návratu toho istého za použitia najmodernejších prostriedkov: moderné urýchľovanie zmien je agensom ľudskej zotrvačnosti". ([8], 38)

Práve proces intenzifikácie vedie k dvom závažným dôsledkom. Prvým je prevaha kvantity nad kvalitou, prevaha množstva podnetov a možných autoinvestícií človeka nad intenzitou jeho pocitovosti, jeho

[1] M. Foucault v „rozhovore" s Ch. Baudelairom vo svojom článku *Čo je osvietenstvo?* píše, že „moderna sa často charakterizuje vedomím časovej diskontinuity: rozchod s tradíciou, pocit novosti, závrat z bezprostrednej prítomnosti. Zdá sa, že to isté hovorí Baudelaire, keď modernu definuje prechodným, unikajúcim, náhodným". ([1], 87) Tieto pojmy podľa nás jednoznačne charakterizujú a odkazujú na pojem intenzifikácie.

schopnosti rozlišovať medzi hodnotným a menej hodnotným či medzi tým, čo má zmysel a tým, čo ho už dávno stratilo.[1] Rezultátom prvého je nivelizovaný človek, ktorý dobrovoľne abdikoval na rozvíjanie vlastných možností. Následkom diktatúry kvantity je však aj strata schopnosti voliť, teda strata schopnosti „niečo chcieť". Energia má byť spotrebovaná na zvládnutie hegemónie podnetov, nie na rozvíjanie a kultivovanie vlastných možností, nie na pestovanie spôsobilosti k vlastnému chceniu, ktoré by ešte dokázalo voliť, preferovať, zaujať odstup či vysloviť razantné „Nie!"

Ak pre klasickú antropológiu gehlenovského typu bolo charakteristické vyrovnávanie nedostatku biologickej výbavy konštatovaním o kompenzačnej funkcii kultúry, potom pre súčasnú „historickú filozofickú antropológiu" je nutné kompenzovať neobvyklú premenlivosť nášho sveta práve hľadaním historického zmyslu, istého pevného bodu, pomocou skúmania ktorého môžu byť pochopené tendencie modernej doby limitujúce a zvierajúce dnešného človeka.

Stále viac teda človek *nie je* tým, čím je určený prostredníctvom vlastných možností, ale je tým, ako a do akej miery sa vkliesnil do pohybu, v ktorom uveril v nevyhnutnosť produkcie náhodných statkov a v náhodnosť tejto produkcie samej.[2] Plurálny charakter súčasnej doby

---

[1] O. Sisáková vo svojom vynikajúcom článku *Človek a hodnoty – konvergencia a konflikt* pracuje s niektorými pozíciami K. J. Gergena, pričom uvádza, že „problémom dneška (dnešnej kultúry a človeka, dopl. P. P.) je taký stupeň fragmentarizácie, s ktorým sa spája už iná úroveň sebauvedomenia a sebahodnotenia. K. J. Gergen túto novú konšteláciu sebauvedomenia vysvetľuje stavom permanentného preľudnenia a presýtenia Ja a nazýva ju multifréniou, teda fragmentarizáciou jednotlivca na množstvo ‚autoinvestícií' (angažovaním sa v stále nových vzťahoch, do ktorých vstupuje) a ‚autoexpresií' (využívania ponúkaných možností a technológií komunikácie)". ([13], 20) Tento stav predikuje človeka nielen neschopného voľby, ako to uvádza O. Sisáková, ale podľa nás aj človeka, ktorý nevie voliť práve preto, lebo nemá čas na uskutočnenie tejto voľby, keďže tento premárňuje v nezmyselnej početnosti svojich angažmánov.

[2] Kantova otázka „Čo je človek?" zakladá podľa nášho názoru tzv. pozitívny ráz klasických filozofických antropológií, ktoré ešte nepočítajú s tým, čím človek aj „*nie je*" takpovediac priamo, teda s historizmom a psychologizmom, v tomto prípade znejúc prísne foucaultovsky, historizmom života, jazyka a práce. Hlbšie sa téme tzv. „negatívnej reformulácie antropologickej otázky" či negatívnej antropológie venujem vo svojom článku *Reformulácia antropologickej otázky ako negatívna reformulácia metafyzického pýtania sa na človeka*. Zároveň až na tomto mieste však poukazujem na fakt, že kritika moderného antropologizmu, ktorá podľa nás rezultuje v negatívnej antropológii (v otázke „Čo nie je človek?"), odráža sa v tzv. rozptyle antropologickej témy, teda v disperzii problému človeka do širokého spektra vied o kultúre, sociálnych vied, umenia a literatúry, z ktorého ho treba vyabstrahovať. ([10])

predikuje náhodnosť kultúrnych fenoménov či kultúrnych produktov, hoc pluralita neznamená zároveň náhodnosť, lež ostáva jednou z jej podmienok. Druhou podmienkou je nadbytok plurálneho a následná strata schopnosti voliť, ktorá produkované fenomény kultúry stavia do pozície kontingentných javov.[1] Vychádzame tu z analýz, ktoré súčasnú dobu charakterizujú prostredníctvom dvoch mutácií. Prvou je „mutácia kultúrna", o ktorej ako o predpoklade modernity píše S. Czerniak, interpretujúc Marquardov pojem „odklonu" či „odpútania" sa od sveta. Týmto predpokladom rozumie nástup technickej a technologickej civilizácie, ktorá je schopná urýchľovať komunikáciu. G. Lipovetsky, vychádzajúc z prác R. Senneta a C. Lascha píše o tzv. antropologickej mutácii, ktorá súvisí s nástupom narcizmu a hedonizmu v priestore hyperkonzumnej spoločnosti a objavením sa „nového štádia individualizmu", ktorý vykazuje „nový vzťah k svetu, telu, k blížnemu i k dobe..., (a zároveň ponúka) možnosť žiť bez ideálov a transcendentného cieľa... (alebo) žiť prítomnosťou, len a len prítomnosťou, bez ohľadu na minulosť a budúcnosť. To je ona strata zmyslu pre historickú kontinuitu", ktorej terapiou má byť kompenzovanie pomocou neustálej repetície historicity. ([3], 79 – 82)

Max Scheler vo svojom spise *Miesto človeka v kozme* z roku 1928, ktorý pochopil ako úvod do metafyziky, píše, že „v pomere ku zvieraťu... je človek večný ‚Faust', bestia cupidissima rerum novarum (tvor neustále hľadajúci a želajúci si, dopl. P. P.), vždy nespokojný so skutočnosťou, ktorá ho obklopuje, vždy chtivý prelomiť hranice svojej fakticity tu-a-teraz, neustále usilujúci o to, aby transcendoval skutočnosť, ktorá ho obklopuje – i svoju vlastnú okamžitú skutočnosť seba samého". ([12], 81) Ďalej spomína, že „je to práve duch, ktorým začína potlačovanie pudov tým, že duchovná ‚vôľa', vedená ideami a hodnotami, odoprie impulzom pudového života, ktoré odporujú ideám a hodnotám, predstavy nutné k pudovému konaniu, a naopak postaví číhajúcim pudom akoby návnadu na oči predstavy primerané ideám a hodnotám, aby pudové impulzy boli koordinované tým spôsobom, aby uskutočňovali, aby prevádzali v skutočnosť duchom stanovený projekt vô-

[1] Marquard vo svojom článku *Apologie der Zufälligen* stavia do protikladu tzv. „absolutizáciu človeka" (Absolutmachung des Menschen) a pojem náhodného (Zufällig), pričom ono náhodné skúma z dvoch základných pozícií, a síce náhodné ako ľubovoľné (Beliebigkeitzufälligen) a ako osudovo náhodné (Schicksalzufällige). Parafrázujúc Marquarda súhlasíme s jeho stanoviskom, že je to práve smrť, ktorá znemožňuje uskutočniť program tzv. absolutizácie človeka, keďže práve smrť nám odníma čas, ktorý by sme inak potrebovali na to, aby naša voľba bola absolútna, t. j. voľba všetkých pre život nevyhnutných orientácií. ([5], 123)

le“. ([12], 85) Chcenie teda musí „usilovať o vyššiu hodnotu, ktorej uskutočnenie dá zabudnúť na to, čo je zlé a dodá človeku energiu“. ([12], 91) Toľko samotný Scheler.

V naznačenej situácii sa javí ako podstatné toto: Po prvé, schopnosť človeka povedať sebe (svojim pudom), ale aj svojmu prostrediu (podnetom) razantné nie, spočíva v tom, že človek je schopný transcendovať seba a aj svoj svet.[1] Práve v tomto akte sa rodí jeho otvorenosť svetu ako uvoľnenie od prostredia. Po druhé, táto transcendencia nie je jednoduchým aktom, ale je sprevádzaná schopnosťou človeka vytvárať hodnotnejšie predstavy, tieto následne preferovať, ako aj v schopnosti zabudnúť na tie menej hodnotné. Toto všetko sa uskutočňuje v duchu Spinozovej tézy „neodporovania zlu“. Po tretie, tento postoj predpokladá človeka schopného „niečo chcieť“, zároveň však človeka, ktorý si uvedomuje reálnu protikladnosť hodnôt, medzi ktorými ešte dokáže voliť, diferovať od menej hodnotného, a ktorý si je vedomý poradia dôležitosti.[2] Dnešná kultúra však vyžaduje človeka neochot-

[1] Lipovetsky píše, že je to „proces personalizácie, (ktorý) odstránil všetko transcendentné a človeku ostáva len čisto aktuálny a úplne subjektívny život bez cieľa a zmyslu“. Človek sa našiel vo svete bez „transcendentnej opory“ (politickej, morálnej alebo náboženskej). ([3], 97 – 98) Keď súhlasíme so Segesvarym, že „iba vďaka transcendencii ľudské indivíduá a ľudské spoločenstvá, v ktorých sa tieto indivíduá narodili, a v ktorých majú svoj pôvod, nemôžu byť od seba oddelené, (potom je) individuálna existencia... podmienená charakterom spoločnosti, v ktorej žije, a spoločnosť je konštituovaná, vytváraná, a taktiež transformovaná jej individuálnymi členmi“. ([11], 69) Je to teda tá istá transcendencia v prípade presahovania človeka v dôsledku jeho individuálnych cieľov, ako aj v prípade presahovania kultúry prostredníctvom hodnôt. Zjavnou analógiou v noetickej oblasti je Kantova diferencia medzi trenscendentálnym a transcendentným, pričom jedno presahuje ľudskú skúsenosť v apriórnych formách zmyslovosti a umu, druhé zjednocuje skúsenosť pomocou kategórií (absolútnych hodnôt z hľadiska axiológie) boha, sveta a duše, ktoré nie sú kongruentné žiadnej ľudskej skúsenosti.

[2] K problému straty zmyslu pre uvedomenie si reálnej protikladnosti životných orientácií a perspektív, ktoré človek volí, vyjadruje sa G. Lipovetsky na viacerých miestach. Tak napríklad pri charakteristike postmoderny píše, „že žijeme v dobe, v ktorej sa predtým jasne dané protiklady vytrácajú, kedy nie je zrejmé, čo vlastne prevláda, kedy je nutné zdôrazňovať súvzťažnosť a zhodu“ ([3], 126). Na inom mieste hovorí, že „protiklad medzi telom a duchom zmizol ako všetky ostatné protiklady. Proces personalizácie a obzvlášť rozmach psychologizmu totiž spôsobil, že protiklady a pevná hierarchia slabnú a že sa vzájomne miesia rôzne znaky a identity“. ([3], 98) Pri hodnotení súčasného umenia dodáva, že „to, čo platí pre maľbu, platí aj pre každodenný život. Protiklad zmyslu a nezmyslu už nie je tak zreteľný a pri všetkej ničotnosti a malichernosti módy, zábavy a reklamy stráca na radikálnosti. V ére performatívnosti sa jasné protiklady ako pravdivosť a falošnosť, krása a škaredosť, skutočnosť a ilúzia, zmysel a nezmysel stierajú, ich rozpor stráca jasné hranice“. ([3], 61)

ného povedať toto „nie“, čo sa dosahuje nadbytkom podnetov a uhladzovaním jeho vzrušivosti, teda nivelizáciou pocitovosti, v ktorej krehnú alebo sa drobia akékoľvek protiklady. Človek musí za každých okolností jednoducho ostať „*in*“, pokiaľ nenájde spôsob ako od naivného estetizmu svojej situácie nepreniknúť k hodnotnejšiemu stanovisku.

Marquard v tejto súvislosti vo svojej práci *O dietetike očakávania zmyslu* (Zur Diätetik der Sinnerwartung) píše o uzle kompenzácie (Kompensationsnexus) medzi deficitom či nedostatkom zmyslu (Sinndefizit) a náhradou zmyslu (Sinnsurogaten). Túto náhradu zmyslu chápe tiež ako neustále „myslenie nároku“ (Anspruchsdenken), čím rozumie predovšetkým nárok voči neustálej produkcii zmyslu. Jeho ďalšie tézy podporujú naše stanovisko. Na jednej strane píše o očakávaní (Erwartung) a naplnení (Erfüllung) tohto očakávania zmyslom, na strane druhej o ponuke (Angebot) a dopyte (Nachfrage), pričom vychádza zo vzťahu, keď v súčasnej dobe zastarávania a jeho intenzifikácie javí sa byť produkcia (teda ponuka) zmyslu neustále príliš malá, zatiaľ čo dopyt po tejto ponuke stále väčší. V tejto súvislosti píše jednoznačne, že „skúsenosť deficitu zmyslu nemusí zakaždým pochádzať z nedostatku zmyslu, lež môže taktiež vznikať z istého prehnaného očakávania (Übererwartung) zmyslu či nadbytku očakávania zmyslu“. ([9], 40) Marquard píše jednoznačne, že problémom „potom nie je chýbanie zmyslu, ale to, že nárok voči zmyslu je nadmerný (übermäßig)“ alebo, čo je to isté, že „našou primárnou ťažkosťou nie je strata zmyslu, ale nadbytok (nadmiera) nároku na zmysel“. ([9], 40 – 41)

V tejto súvislosti narážame na Marquardov brilantný článok *Obhajoba schopnosti k osamelosti* (Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit), v ktorom píše, že to, „čo nás v modernom svete sužuje, trápi či trýzni, nie je iba – a už vôbec nie výlučne – osamelosť, ale predovšetkým strata schopnosti k osamelosti: oslabenie moci k bytiu v samote, ubúdanie tejto schopnosti, trpenie jej rozptyľovania, chradnutie umenia žiť, pozitívnej skúsenosti s osamelosťou“. ([7], 111)

Moderná osamelosť vzniká podľa Marquarda z indolencie (Gleichgültigkeit) voči druhým, ktorá je prirodzeným dôsledkom nášho bytia spolu s inými (Mitmenschen, Nachbarn), prostredníctvom ktorej sa títo iní stávajú znesiteľnými. Totiž – ako píše Marquard – „so stúpajúcim množstvom týchto iných klesá osobnostná celistvosť a intenzita komunikácie: prostredníctvom toho vzniká osamelosť“. ([7], 112) Ak platí, že čím viac ľudí, tým viac podnetov, potom moderná osamelosť v zmysle anonymity znamená otupenie vnímavosti voči iným, ktorej príčinou je rozklad jednoty vnímania vzhľa-

dom na nárast podnetov vnímania, či vznik jemných diferencií, v ktorých prestávajú existovať podstatní druhí, ktorých by sme mali voliť. Táto voľba totiž predpokladá pevné stanoviská, jasné „za“ a “proti“, ktoré sa v presýtenosti podnetov zlievajú v nerozlíšiteľnú rovnakosť. Zrejmá hodnotová diferencia sa rozpúšťa v priestore vlastných jemnejších diferencií, ktoré nevyžadujú pevné stanoviská. V tomto zmysle sa vyjadruje aj P. Sloterdijk, ktorý píše, že je to práve invázia „subjektu špásu“, ktorá nás zaväzuje k frivolnosti. ([14], 322 – 324)

V článku *Úspech medicíny a kritika medicíny* (Medizinerfolg und Medizinkritik) uvádza Marquard, že človek „predovšetkým zabudol, že ľudia sú koneční, smrteľní, krehkí, ustavične ohraničení v ich lehote života a moci...“ ([6], 108) Z tohto dôvodu sa absolútne zdravie považuje za absolútne dobro a medicína sa má podieľať na tom, aby toto zdravie napokon zabezpečila. Ústredným motívom tu však ostáva „nežiť nedôstojne voči podmienkam našej konečnosti, teda podľa starého pravidla *ne quid nimis*, nežiť v nadbytku“. ([6], 109) K schopnosti bytia (žitia) v samote (Einsamkeitsfähigkeit) však prostredníctvom tohto článku Marquard pridáva schopnosť byť konečný (Endlichkeitsfähigkeit).

Protichodne voči stanoviskám „Einsamkeitsfähigkeit“ a “Endlichkeitsfähigkeit“ – v zmysle rovnakom, ako o ňom píše Lipovetsky vo svojej práci „Paradoxné šťastie“ – sa vo vyhasínaní kreativity pod vplyvom masmediálnych šablón a masovej kultúry rodí oná šanca starého na reaktiváciu a neustále zastarávanie aktuálneho, ako o nich nadôvažok píše Marquard vo viacerých svojich článkoch. Je to totiž osud konzumenta: participovať, no nepodieľať sa na tvorbe, teda intenzifikovať dopyt, ale netvoriť ponuku. Lipovetsky v podstate tvrdí to isté ako my, keď píše, že „konzument... sa hrozí predovšetkým toho, že jeho vnemy zostarnú; hlavným cieľom nie je odvrátiť pohľad smrti, lež bojovať proti ‚mŕtvym chvíľkam‘... Podľa Vaneigema nás konzumnosť odsudzuje k ‚predčasnému starnutiu‘, ale presnejšie je tvrdiť, že spotreba je presiaknutá snom večnej mladosti, stále znovu začínajúcej a oživovanej prítomnosti. ...Pohyb, ktorý nás tiahne ku komerčnému uspokojeniu, nie je znakom vyvlastnenia subjektu, ale túžby po ‚znovuzrodení‘ vlastného ja skrze intenzifikáciu prežívanej prítomnosti“. ([4], 79) Smrť teda ostáva nevyhnutným horizontom, ale mení sa bezprostredný vzťah k tomuto horizontu. Túžime jednoducho zabúdať na smrť, aby sme mohli uskutočňovať neustálu repetíciu prítomného. Pokiaľ bola smrť a konečnosť pre moderného človeka

neustále prítomným faktom, pre hyperkonzumenta sa stáva prítomnejším „libido“ jeho neustáleho znovuprežívania odcudzenej skúsenosti so svetom. Zabúdať na smrť znie rovnako absurdne ako Adornov termín „tradície nového“.

Vzhľadom na načrtnutý kontext úvah, ktoré predstavujú čiastočné podoby a formy antropologizmu v súčasnosti, je pre problematiku identity, v tomto prípade identity človeka, dôležitá jej modifikácia od interpersonálnej k transpersonálnej identite. Zatiaľ čo v pozícii interpersonálnej identity sa človek situuje ako „bytie-spolu-s-inými“, medzi ktorými volí a zaujíma jasný postoj voči tzv. podstatným druhým, tak v pozícii transpersonálnej identity sa jeho vedomie diferencie medzi ním a inými zmenšilo natoľko, že volí kohokoľvek bez ohľadu na dôležitosť. Voliť kohokoľvek vlastne znamená nevoliť nikoho. V tejto situácii vzniká voči sebe odcudzené ja, ktoré vyhľadáva priemernosť, lebo nevie intenzívne zakúšať skutočnosť, keďže stratilo silnú emočnú vzrušivosť a prežívanie silných pocitov považuje za riskantné a nepohodlné.

Literatúra

[1] FOUCAULT, M.: Čo je osvietenstvo?. In: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Bratislava : KALLIGRAM 2000, s. 81 – 96.

[2] FROMM, E.: *Mít, nebo být?* Praha : Aurora 1998.

[3] LIPOVETSKY, G. (2008): *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualizmu*. Praha : Prostor 2008.

[4] LIPOVETSKY, G.: *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha : Prostor 2007.

[5] MARQUARD, O.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Übelegungen zum Menschen. In: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart : Raclam 2008, s. 117 – 139.

[6] MARQUARD, O. (1995): Medizinerfolg und Medizinkritik. In: *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart : Reclam 1995, s. 99 – 109.

[7] MARQUARD, O.: Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit. In: *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart : Reclam 1995, s. 110 – 122.

[8] MARQUARD, O.: Universální a multiversální dějiny. In: Horyna, B. (ed.): *Pluralita, skepse, tonalita. Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*. Prel. B. Horyna. Brno : FFMU 1998.

[9] MARQUARD, O.: Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophishe Bemerkungen. In: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart : Raclam 2008, s. 33 – 53.
[10] PROBALA, P.: Reformulácia antropologickej otázky ako negatívna reformulácia metafyzického pýtania sa na človeka. In: Petrucijová, J. – Feber, J. (eds.): *Člověk-dějiny-hodnoty IV. (Jako filozofický, sociologický a politologický problém)*. Ostrava : PFOU 2009, s. 64 – 72.
[11] SEGESVARY, V.: *Existence and Transcendence. An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology*. Lanham : University Press of America 1999.
[12] SCHELER, M.: *Místo člověka v kozmu*. Praha : Academia 1968.
[13] SISÁKOVÁ, O.: Človek a hodnoty – konvergencia a konflikt. In: Petrucijová, J. – Feber, J. (eds.): *Člověk-dějiny-hodnoty IV. (Jako filozofický, sociologický a politologický problém)*. Ostrava : PFOU 2009, s. 9 – 22.
[14] SLOTERDIJK, P.: *Der ästetische Imperativ. Schriften zur Kunst*. Hamburg : Philo & Philo Arts 2007.

Mgr. Peter Probala
FF PU v Prešove
IFaE, Ul. 17. novembra 1
080 01 Prešov
e-mail: peterprobala@centrum.sk

Podoby existenčných výrokov v prirodzenom jazyku a ich možné chápanie

Lenka Čupková

The types of existential propositions in natural language and an attempt of their analysis

The aim of this paper is to declare the variety of senses of „be" from the oldest texts in our language and to examine how we use sentences containing the verb „to be" since then. One of the senses seems to be the existential even then. The second aim is to try to analyze propositions with the verb „to exist" and offer possible interpretations of the sentences.

Potreba vyjadriť sa k existencii entity môže vzniknúť z viacerých dôvodov. V prirodzenom jazyku vyjadrujeme existenciu pomocou výrazov: „existovať", „jestvovať", niekedy aj pomocou výrazu „byť", prípadne je čitateľná zo štruktúry vety. Prirodzený jazyk teda ponúka viacero sémantických i syntaktických možností, ako ju vyjadriť. Táto variabilnosť ale nemusí byť vždy prínosom. Analýza výrokov, v ktorých sa s prisudzovaním existencie stretávame, nie je jednoznačná.

O výraze „byť" z morfológie vieme, že je to základné sponové sloveso a používa sa v spojení so substantívami, adjektívami a adverbiami. V Morfológii sa môžeme dočítať aj toto: „Sponové slovesá vznikli zo slovies existencie oslabením ich významu" ([8], 137). Používanie výrazu „byť" v starších textoch však naznačuje, že pôvodný význam slovesa by mohol byť spätý s existenciou, rovnako ako aj dnes, sa javí byť jeden zo spôsobov používania výrazu existenčným. Zdá sa, že práve týmto výrazom sa existencia vyjadrovala. Používal sa ale aj inak ako v súčasnej slovenčine. V staroslovienčine patrilo sloveso „ЬЪITИ" medzi atematické, veľmi frekventované slovesá a Večerka napríklad konštatuje, že „v staroslověnštine se dává přednost nominálním predikátům s kopulou před jmennými přísudky bezesponovými, a to nezřídka i proti znění řeckých předloh" ([13], 173), takže ho v starších textoch nachádzame často. Rovnako ako dnes je najčastejšie na mieste spony: „vy jeste solь zemľi, vy jeste světъ miru", ale jeho pomocou sa vyjadrovala aj napr. voluntatívna modalita „мьně li jestъ ispovědati gřech svoję" V Euchológiu sinajskom (11. stor.) máme napr. takúto vetu: „Tręsavice, poslědьnjaja jęze, ukorena sǫšti, slaběišija vъsěchъ jъzъ, ne ty li sama, i vъsę tvoję, boite sę vъsěchъ mǫdrostei zemъnych,..." ([5], 17).

Zdá sa, že to, čo Kahn pri starogréčtine nazval „veridical uses“ ([4]), nachádzame aj v staroslovienčine „Takovъ razumъ, bratьja, bogъ jestъ darovalъ Slověnomъ“ ([5], 16) a takéto používanie „byť“ sa zachovalo pomerne dlho, napríklad ešte v Žilinskej mestskej knihe (1378 – 1524) čítame: „A v tom jest Blažek umřel ...“ aj „Tehda v jeden čas přisel před nás s Švábom i řekl jest Petráš“ ([7], 104). O existenčnom použití slovesa môžeme hovoriť napríklad vo vete: „Jegože trepjǫještjⷭtъ nebesa, zemlja i more i vьsja, jaže sǫtъ vъ nichъ“ ([5], 18) a veta z textu známeho ako Modlitba pred smrťou nám existenčné použitie potvrdí: „... i vьsja sǫštaja otъ nebytija vъ bytije priveľъ...“ ([5], 41), aj keď tu sa stretávame so substantivizovanou podobou výrazu. Zdá sa teda, že môžeme konštatovať, že sloveso sa používalo aj existenčne a zrejme vyjadrovalo existenčný zmysel, pretože staroslovienska lexika nemala iný výraz, resp. samostatné slovo na vyjadrenie existencie a aj keď súčasná podoba spisovného jazyka je bohatšia o výraz „existovať“, existenčné používanie výrazu „byť“ sa v nej zachovalo. Niektoré použitia výrazu „byť“ teda boli a sú v existenčnom zmysle.

Okrem existenčného použitia výrazu „byť“, môžeme v prirodzenom jazyku vyjadriť existenciu aj inými spôsobmi, priam sa pritom ponúka požitie výrazu „existovať“. Zdá sa, že za existenčné výroky môžeme považovať prinajmenšom niekoľko typov výrokov.

Prvou možnosťou sú výroky formy E(x), kde x je indivíduová premenná a zastupuje nejaké indivíduum z oboru premennosti a E predikát existencie. Výrok takéhoto tvaru je pravdivý, ak denotát x patrí do rozsahu vlastnosti E. Variáciou sú výroky E(*a*), kde *a* je konštantou. Príkladom je výrok: „Sokrates existuje“. Do úvahy tu prichádzajú dve chápania formy E(x) a to atemporálne a temporálne. Pri atemporálnom chápaní, s akým pracuje elementárna predikátová logika, časová modifikácia nezohráva úlohu. Takýto výrok vyjadruje, že súčasťou univerza je časopriestorová entita, pomenovaná „Sokrates“, a že keď teda univerzum prehľadáme v snahe nájsť ho, budeme úspešní. Výrok „Sokrates existuje“ by mohol byť označený za pravdivý z toho dôvodu, že v ľubovoľnom čase bola súčasťou univerza takáto entita. Pri temporálnom chápaní je vhodné buď použiť iný systém než predikátovú logiku prvého rádu, či aspoň, ak interpret preferuje dynamické ponímanie času (tzv. A-série), v predikátovej logike zvoliť symboly, ktorými sa budú označovať okamih minulý, súčasný a budúci (napr. P ako operátor past, F ako operátor future). Inou možnosťou je na formalizáciu použiť niektorý zo

systémov temporálnej logiky, ak sa preferuje statické chápanie času (B-série), či sa jednoducho na tento účel uspokojiť s modálnym systémom S5.[1]

Pokiaľ chápeme univerzum ako niečo, čo sa môže meniť, teda jeho prvky nie sú vo všetkých svetamihoch rovnaké [niektoré entity (fyzické a mentálne) vznikajú a zanikajú], tak by sme mohli povedať, že v niektorom čase, či svete entita je prvkom univerza a v tomto zmysle je existujúca a v niektorom nie. V prípade premenlivého univerza, existovať môže znamenať byť súčasťou univerza a neexistovať nebyť prvkom univerza daného svetamihu. V prípade pevne chápaného univerza, sú jeho prvky dané a v rámci jedného diskurzu, majú všetky svety to isté univerzum, takže pokiaľ má byť výrok o neexistujúcej entite, ktorý jej neexistenciu tvrdí, pravdivý, indivíduovému výrazu na mieste subjektu výroku v univerze nič nezodpovedá. Vyjadrenie výroku formy E(x) môže príjemca chápať aj ako tvrdenie, že napr. Sokrates je súčasťou univerza tvoreného reálnymi časopriestorovými entitami, a nie napr. univerza patriaceho do diskurzu gréckych bájí.[2]

Tento typ výrokov môžeme prepísať aj pomocou existenčného kvantifikátora, teda formalizáciou „Sokrates existuje" by mohlo byť $(\exists x)(x=a)$.

Iný typ existenčného výroku predstavuje napríklad výrok: „Existuje niekto, kto napísal Odyseu." Hovorca nemusí presne vedieť, kto je autorom diela, teda poznať referenta indivíduovej deskripcie, ale môže si myslieť, že nech už je to hocikto, existuje. Tento výrok je možné zapísať ako $E((\iota x)\varphi(x))$, kde ι je deskriptor, x indivíduová premenná, φ predikát prvého rádu a E opäť predikát existencie (v danom svetamihu). Výrokovú formu môžeme prečítať ako „to jediné x, majúce vlastnosť φ existuje". Takýto výrok bude pravdivý v prípade, že je presne jeden objekt taký, ktorý má vlastnosť φ a tento objekt patrí do rozsahu vlastností, ktorú signifikuje predikát E. Týmto spôsobom je opäť možné v jazyku logiky zachytiť existenciu práve časopriestorových entít, do úvahy tak prichádzajú možnosti ako v prípade výrokov s indivíduovým menom na mieste subjektu.

---

[1] Napr. nežná revolúcia je v statickom chápaní datovaná 1989 a to je jej pozícia. V dynamickom zaujíma všetky pozície, pretože bola aj budúcnosťou, potom prítomnosťou a teraz je minulosťou. V statickom chápaní času sa zmena vysvetľuje tým, že entita má nejaké vlastnosti v čase t a nemá ich v čase napr. t+1, v dynamickom pohľade je zmena záležitosťou zmeny pozície udalosti v dynamickej sérii časov, presun z bytia budúcnosťou do bytia prítomnosti a stávanie sa minulosťou.

[2] Diskurz chápeme ako spočítateľne nekonečnú množinu, tvorenú možnými svetmi. Diskurzy môžu byť reálne i fiktívne. Univerzum fiktívnych diskurzov nebýva osídlené fyzickými entitami (to ale nie sú ani niektoré univerzá reálneho diskurzu) a pravdivosť syntetických výrokov sa neoveruje empiricky.

Predikát existencie môžeme nájsť aj vo výrokoch ako napr.: „drak existuje“ a za existenčný výrok tak pokladať aj výroky formy E(P), pričom P bude premenná zastupujúca pojem (ideálnu entitu) a E opäť predikát existencie, akurát, že v tomto prípade už budeme hovoriť o predikáte druhého rádu. Tento istý výrok môžeme zapísať aj ako ∃x(φ(x)), teda „existuje aspoň jedno x také, že x je drakom“, čo by mohlo znamenať, že E(P) ≡ (∃x)(φ(x)). V prípade prvého zápisu E(P) zastupuje E pojem druhého rádu a výrok bude pravdivý, ak sa existencia ako druhorádový pojem, pripísala takému pojmu prvého rádu, ktorého rozsah je neprázdny. Rozsahom pojmu môže byť aj prázdna množina, napr. vo výroku „šesťhlaví draci existujú“ bude zrejme v prirodzenom diskurze rozsahom pojmu šesťhlavý drak práve takáto prázdna množina. Všeobecné výroky s existenčným kvantifikátorom, teda formy x(φ(x)), sú pravdivé vtedy, ak aspoň jeden prvok, z oboru premennosti premennej x, má vlastnosť φ. Pravdivostná podmienka sa teda v oboch prípadoch zápisu týka denotátov, avšak zatiaľ čo prvý zápis je výrokovou formou, druhý je výrokom.

Výroky s existenčným kvantifikátorom sa niekedy interpretujú s dôrazom na hodnoty premenných, teda ∃xF(x) sa číta: „existuje aspoň jedno x (v danom univerze), pre ktoré platí F(x), niekedy sa namiesto hodnôt premenných preferuje možnosť nahradenia premennej iným výrazom a ∃xF(x) sa číta ako: „aspoň jedno dosadenie do F... je pravdivé“ (at least one substitution instance of F... is true). Pri substitučnom chápaní kvantifikácie sa nahrádza premenná nejakým iným výrazom, najčastejšie singulárnym termínom, ale môže to byť aj výraz inej syntaktickej kategórie. Singulárny termín ešte nemusí nič denotovať, ak však má denotát, spĺňajúci F, kvantifikovaný výrok je pravdivý. Objektové chápanie je zrejme štandardnejšie.

Pokiaľ máme pevne stanovené univerzum, pravdivosť výroku ∃xF(x) zistíme jednoducho tak, že otestujeme každú entitu v našom univerze a pokiaľ nejaká bude spĺňať formu F, výrok je pravdivý. Trochu zložitejšie je, ak je univerzom nejaká nekonečná množina, keďže nemôžeme otestovať každý jeden prvok univerza, či formu spĺňa, alebo nie.

Existenčný kvantifikátor figuruje jednak v singulárnych výrokoch s totožnosťou (∃x)(x=*a*) a rovnako aj vo výrokoch predikujúcich vlastnosť ∃x(φ(x)). Zápis (∃x)(x=a) zachytáva, že indivíduum, označené indivíduovou konštantou *a*, existuje vtedy, keď je totožné s nejakým objektom z oboru premennosti premennej x. Výrok (∃x)(x=*a*) môže byť aj nepravdivý, stačí na to, ak je buď obor premennosti premennej x prázdny, alebo s indivíduom

označeným výrazom *a* nie je totožný žiadny z prvkov oboru. Slúži teda na zachytenie toho, že danú entitu máme v univerze (v prípade svojej pravdivosti), ale nestanovuje žiadnu podmienku, čo je alebo nie je prvkom univerza. Takéto singulárne existenčné výroky budú pravdivé, ak si vhodne zvolíme prvky univerza (najlepšie pravdivosť overíme, ak máme konečnú množinu danú vymenovaním prvkov), resp. v prípade, že univerzom je prirodzený jazyk a v rôznych svetamihoch sa univerzum mení, musíme to niečo totožné s x hľadať prácnejšie a v niektorých svetamihoch očakávať, že takú entitu nenájdeme. V oboch prípadoch prehľadávame nejakú množinu (univerzum), buď ľubovoľne stanovenú vzhľadom na nejaký jazyk J, alebo spočítateľne nekonečnú, univerzum prirodzeného jazyka. Každá indivíduová konštanta je konštantou preto, že má svoju realizáciu. Konštanta *a* je prvkom univerza preto, že je konštantou, ale s týmto indivíduom označeným výrazom *a* nemusí byť totožný žiadny z prvkov oboru premennej x. Obor premennosti premennej x je prázdny, ak je obor zvolený tak, že nemá žiadne konštanty.

Existenčné výroky typu $\exists x(\varphi(x))$ sú ekvivalentným prepisom $\varphi(x)$ po zavedení kvantifikátora. Podľa $\exists Z$, ak má nejaký predmet nejakú vlastnosť, tak aspoň jeden predmet má túto vlastnosť. Skrz existenčný kvantifikátor sa ale prepisujú rôzne typy výrokov, aj takých, kde sa existencia explicitne netvrdí, nanajvýš je zamlčaná ako presupozícia výroku. Napríklad „Mišo ohovára niekoho z kolegov." Pri prepise z prirodzeného jazyka do jazyka PL1 sa existenčný kvantifikátor zavádza aj tam, kde sa v prirodzenom jazyku výraz „existuje" nenachádza. Ak je výrok $\exists x(\varphi(x))$ pravdivý, v obore premennosti premennej x existuje entita *a*, pre ktorú platí $\varphi(a)$ a toto *a* spĺňa $\varphi(x)$, takže existuje niečo spĺňajúce $\varphi(x)$, teda $\exists x(\varphi(x))$. Nezdá sa, že by existenčný kvantifikátor vyjadroval existenciu entity v rámci nejakého (najčastejšie reálneho) diskurzu, skôr iba viaže premenné z univerza, ktoré sa tam dostali inými cestami (účelnosťou podmieneným výberom).

Najmä zo sémantického hľadiska sú zaujímavé negácie existenčných výrokov. Vyjadrovanie presvedčenia o existencii entity má v prirodzenom jazyku viacero podôb. Príspevok sa pokúsil analyzovať najbežnejšie typy výrokov a zameral sa na výrazy „byť" a "existovať", ktoré sa v existenčnom zmysle používajú.

Literatúra

[1] CMOREJ, P.: *Úvod do logickej syntaxe a sémantiky*. Bratislava : Iris 2001.

[2] GOCHET, P: Quantifiers, Being, and Canonical Notation. In: Jacquette, D.: *A Companion to Philosophical Logic*. Oxford : Blackwell 2002.
[3] GRIFFIN, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge : Cambridge University Press 2003.
[4] KAHN, C. H. : Retrospect on the Verb „To Be" and the Concept of Being. In: Knuuttila, S. – Hintikka, J. (eds.): *The Logic of Being*. Reidel : Dordrecht 1986.
[5] KROŠLÁKOVÁ, E. – HABOVŠTIAKOVÁ, K.: *Základy slavistiky a staroslovienčina (Textová príručka)*. Nitra : Vysoká škola pedagogická v Nitre 1994.
[6] MCNALLY, L.: Existential sentences without existential qualification. In: *Linguistics and Philosophy* 21, 1998, 353 – 393.
[7] MINÁRIK, J.: *Z klenotnice staršieho slovenského písomníctva I stredovek*. Bratislava : Slovenský Tatran 1997.
[8] ORAVEC, J. – BAJZÍKOVÁ, E. – FURDÍK, J.: *Súčasný slovenský spisovný jazyk Morfológia*. Bratislava : SPN 1984.
[9] PARSONS, T.: Referring to Noneexistent Objects. In: Kim, J. – Sosa, E. (eds.): *Metaphysics*. Oxford : Blackwell Publishing 1999.
[10] PEARS, D. F.: Is Existence a Predicate? In: Strawson, P. F. (ed.): *Philosophical Logic*. Oxford : Oxford University Press 1967.
[11] RUSSELL, B.: Existence and Description. In.: Kim, J. – Sosa, E. (eds): *Metaphysics*. Oxford : Blackwell Publishing 1999.
[12] SOUSEDÍK, P.: O čem mluvíme v negativních existenčních výrocích. *Organon F* 5, č. 4. 1998.
[13] VEČERKA, R.: *Staroslověnština*. Praha : SPN 1984.
[14] ZOUHAR, M.: Logika, ontológia a existencia. In: *Filozofia: minulé podoby – súčasné perspektívy*. Bratislava : KFDF 2003.

Mgr. Lenka Čupková, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: lcupkova@ukf.sk

Emergencia a problém indeterminizmu vo svete

Peter Mlynarčík

The Emergence and Problem of Indeterminism in the World
The paper presents a critical assessment of the philosophical contribution of Josef Tvrdý (1877 – 1942) to clarify the concept emergent evolution. He tries to extend the term of the components: indeterminism and causality, which refers to the phenomena described by physical theories of the micro world. He uses concepts of difference and identity.

Pojem emergencia sa postupne udomácnil vo filozofickom jazyku vďaka takým osobnostiam ako: J. S. Mill, ktorý prvý poukázal na nedostatočnosť analytického vysvetľovania príčin určitých vlastností celkov, G. H. Lewes, ktorý prvý použil výraz emergencia, a C. L. Morgan – zoológ, ktorý venoval tomuto pojmu monografiu *Emergent evolution* (1923). Do filozofie u nás zaviedol tento pojem Jozef Tvrdý (1877 – 1942), český filozof pôsobiaci na Univerzite Komenského v Bratislave v období medzi dvoma svetovými vojnami. Stalo sa tak po jeho návrate z Oxfordu, zo VII. medzinárodného filozofického kongresu v publikácii *Nová filosofie, analysa dnešní filosofické situace* (1932).

Pojmu indeterminizmus sa mladá prírodná veda v jej klasickom období mechaniky vyhýbala. Fyzikálne procesy, ak o nich máme niečo podstatné a presné povedať, musia mať ráz deterministický, opísateľný matematickým formalizmom. Situácia sa však zmenila v 20. storočí nástupom kvantovej mechaniky, keď sa začalo medzi vedcami aj filozofmi diskutovať, či náš svet v jeho najfundamentálnejšej fyzikálnej rovine neobsahuje prvky indeterminizmu.

V tomto príspevku v dvoch častiach predstavíme, ako používal pojem emergencie Josef Tvrdý v súvislosti s diskusiou o možnom indeterminizme vo svete. V poslednej časti sa pozrieme na emergenciu a indeterminizmus z pohľadu dnešného stavu poznania.

Používanie pojmu emergentného vývoja J. Tvrdým

Samotný pojem emergencia Tvrdý doslovne vysvetľuje ako „novo sa vynárajúci“ (vynořující se nově). Píše: „Jméno emergentní (nově se vynořující) pochází odtud, že při vývoji vznikají na každém novém stupni nové vlastnosti, kterými se liší jevy, jež dosáhly vyššího stupně vývoje od elementů analysou objevených, které je skládají a které náležejí nižšímu stupni vývojo-

vému. Tyto vlastnosti nejsou tedy jen pouhou resultantou (výslednicí) složek, nýbrž jsou něčím *zcela novým*, jakoby se *náhle vynořovaly* (emergere)". ([8], 100, [9], 65) Tvrdý tu vysvetľuje fakt, že pri vývoji vznikajú na každom novom stupni nové vlastnosti, odlišujúce javy, ktoré dosiahli vyšší stupeň vývoja než elementy objavené analýzou, z ktorých sa skladajú a ktoré patria do nižšieho vývojového stupňa.

Tvrdý nadväzuje na C. Lloyda Morgana tým, že podobne ako on spája pojem emergencia s pojmom vývoja (emergent evolution) a vysvetľuje ním vznik vedomia u človeka. Práve tento prejav diskontinuity v evolúcii človeka je dokladom emergencie. ([5])

Aké sú Tvrdého aplikácie emergentného vývoja? Najväčšou zásluhou teórie emergentného vývoja je, že umožňuje lepšie chápať procesy tvorby. ([8], 105) Takto je možné vylepšiť klasické, finalistické chápanie pojmu tvorivosti vo svete, ktoré vychádza z Aristotelovej metafyziky. V nej sa tvorivosť vysvetľuje na základe účelného plánovania.

Proces tvorby emergentného, nového celku syntézou z jednotlivých elementárnych dejov, vysvetľuje Tvrdý na základe kauzality uplatňovanej vo fyzike a pri konaní človeka. Oproti starovekému pojmu mechanickej kauzality, keď účinok sa identifikoval s príčinou, moderná fyzika chápe vznik nejakej udalosti na základe minimálne dvoch elementov (dejov). Stretom (syntézou) týchto najmenej dvoch dejov v priestore a čase vzniká nový dej (udalosť), ktorú potom voláme účinkom. ([8], 106)

Vo filozofii prírody navrhuje Tvrdý použiť pojem emergentného vývoja ako protiváhu k teórii tepelnej smrti vesmíru (Clausia a Carnota). Podľa druhého termodynamického zákona o entropii platí, že nevyužiteľnej energie stále pribúda, čo spôsobuje, že svet pomaly smeruje k všeobecnému pokoju a smrti. Táto myšlienka však neprihliada na diskontinuitu dejov, ktorej výrazom je emergentný vývoj. Z toho vyplýva, že teória tepelnej smrti vesmíru nemôže platiť neobmedzene, pretože emergentný vývoj charakterizuje procesy prebiehajúce opačne ako predpokladá zákon o (stále rastúcej) entropii. ([8], 109 – 110)

Z Kantovej etiky vychádza predstava slobodného účelného konania subjektu. Keď sa však na konanie pozrieme zo širšieho pohľadu, zistíme, že účel vzniká na základe hodnotenia. Hodnotenie zase závisí od množstva podmienok (prírodných, spoločenských, osobných, atď.), a tie často spôsobujú zmenu pôvodného účelu. To všetko má vplyv na tvorivosť človeka. Tvrdý vidí možnosť aplikácie myšlienky emergentného vývoja aj v etike,

pretože podľa neho etické hodnoty vznikajú ako čosi nové, nezávislé na podmienkach. ([8], 141)

V sociológii je zástancom teórie, že prameňom tvorivosti je v spoločnosti indivíduum. Potom emergentným vývojom vzniká v indivíduu nový duševný stav – sui generis, spoločenského rázu, ktorého následkom je nové konanie – ako výsledok určitého stupňa spoločenskej organizácie – na základe bližšieho či vzdialenejšieho styku s druhými ľuďmi. ([8], 166)

Možnosti aplikovať pojem emergentného vývoja nachádza Tvrdý aj vo filozofii dejín. V dejinách sa okrem kontinuity udalostí vyskytujú aj náhle zmeny, pri ktorých sa objavujú nové kvality, nové štruktúry zvláštneho historického významu. Výskyt náhlych zmien v dejinách prekážal niektorým historikom (napr. J. Huizingovi) prijať samotný pojem vývoja v dejinách. Pojem emergentného vývoja pomáha prekonať tieto ťažkosti, pretože spája princíp kontinuity dejín s diskontinuitou objavovania sa nových kvalít v toku udalostí. Kontinuita znamená, že každý nový jav sa svojimi podmienkami spája s minulosťou. Diskontinuita zasa, že každý nový historický jav má aj nové vlastnosti a novú štruktúru, ktorá nevyplýva z jednotlivých podmienok. ([9], 113 – 114)

Pojem emergentného vývoja možno uplatniť aj v noetike a to pri riešení sporu medzi psychologizmom a logickým formalizmom či sociologizmom. Psychologický prístup na jednej strane obohacuje racionálne chápanie duševných javov o ich psychologické podmienky, no na druhej strane bráni úplnému racionálnemu pochopeniu duševných javov, pretože prehliada celkové zákonitosti, ktoré vyrastajú z psychologických podmienok. Podľa teórie emergentného vývoja „rozum a logické myšlení jest nám prostě novým stadiem duchovím vznikajícím emergencí proti dosavadnímu stadiu čistě názorových obrazů, jak se jeví v životě zvířecím, a toto stadium vzniklo asi jakožto mutace při vzniku druhu člověka“. ([8], 108, [9], 32, [7], 79 – 80)

Tvrdý svoje názory o emergentnom vývoji zaraďuje do metafyziky, čím nadväzuje v tomto smere na filozofiu Samuela Alexandra: „Teorie emergentního vývoje má však také neobyčejný význam v tom, že převádí člověka z vědeckého myšlení v končiny metafysické. … Emergentní vývoj stává se smyslem veškerého vývoje světového a životního“. ([8], 108 – 109)

Problému indeterminizmu

Potreba determinácie jednotlivých dejov pri vysvetľovaní vývoja v prírode nastoľuje otázku o miere slobody voči determinácii vonkajšími a vnú-

tornými podmienkami. Svoju argumentáciu začína Tvrdý Bergsonovou myšlienkou, že slobodu, indeterminizmus nemožno dokazovať, pretože to nie je pojem racionálny, ale iracionálny a negatívny.[1] Ďalej vysvetľuje, že výrok „A je (absolútne) slobodné", nám dáva ešte menej informácií o A než výraz „A nie je B". Naše myslenie sa pohybuje v priestore medzi dvoma krajnosťami. Jednou z nich je chaos, charakterizovaný absolútnou slobodou či indeterminizmom, a druhou krajnosťou je úplná identita vyjadrená vzťahom „A=A". Vzťah úplnej identity znamená pre Tvrdého najvyšší ideál poznania a chaos zasa znamená „nevědení", „nechápání" – informačné vákuum.

Pojem slobody, indeterminizmu, má svoj zmysel iba vo vzťahu ku konkrétnym predmetom či pojmom. Ak máme nejaké A, musíme vedieť od čoho je A nezávislé, indeterminované. Tak vzniká rad, ktorý už nie je výrazom chaosu, ale premenlivých rozličností („měnivých růzností"). Vytvorme rad: „A je nezávislé na B je nezávislé na C je nezávislé na D". V tomto rade už nemôžeme premiestňovať jednotlivé členy (nevieme, či A je súčasne nezávislé na C a D, ani či B je nezávislé na A). Daný rad slúži na konštatovanie faktov a nie na ich interpretáciu. V tomto prípade už nemôžeme hovoriť ani o úplnom indeterminizme, ani o presne určenom determinizme. Máme tu do činenia s neurčitým determinizmom. ([8], 86 – 87)

V ďalšom Tvrdý komentuje konkrétne príklady, ktorými argumentovali zástancovia indeterminizmu. V prvom rade uvádza kvantový efekt náhleho preskoku valenčných elektrónov v atóme na vyššiu energetickú hladinu, s následným vyžiarením určitého množstva energie. Energetický účinok sa tu prejavuje až po dodaní určitého kvanta energie. V tomto prípade nemôžeme používať klasický pojem príčiny. Dané javy však môžeme zachytiť pomocou štatistických metód, ktoré nám určujú determinovanosť skúmaných javov v celku napriek tomu, že nemôžeme určiť závislosti medzi jednotlivými elementmi. ([8], 89)

Iný príklad preberá Tvrdý zo sociologickej štúdie o vplyve náboženského vyznania na samovraždy, ktorej autorom je Durkheim. Výsledné konštatovania sa tu tiež opierajú o štatistickú analýzu, ktorá nedokáže postihnúť jednotlivca, iba veľké skupiny ľudí. To však stačí na to, aby sa ukázali determinačné súvislosti celku. Tieto príklady súčasne oslabujú filozofické názory pripisujúce dejom vo svete absolútnu determinovanosť.

Na základe príkladov Tvrdý uzatvára, že používanie počtu pravdepodobnosti pri poznávaní sveta nás vedie k rozlišovaniu dvoch stránok indivi-

[1] Tvrdý tu výrazy indeterminizmus a sloboda používa synonymicky.

duálnych elementov jednotlivých procesov vo svete: diferenciačnej a identickej. Diferenciačná stránka vyjadruje tendenciu k svetovému pluralizmu a identická stránka zasa tendenciu ku kontinuite, súvislostiam medzi jednotlivými dejmi a elementmi sveta. Účinnosť metódy počtu pravdepodobnosti pri skúmaní sveta zabezpečuje „čiastočná identita", ktorá je tu nositeľkou determinizmu. Bez nej by nebol možný počet pravdepodobnosti. Na druhej strane v prípade absolútnej identity by svet bol úplne monotónny, večný a nemeniteľný.[1] ([8], 90)

Diferenciačný a identický element sa vyskytujú aj pri chápaní pojmu kauzalita. Pri každom fyzikálnom deji rozlišujeme prírodný zákon a bezprostrednú príčinu deja (napríklad zákonitosti elektrickej energie a zapnutie svetla vypínačom). Prírodný zákon je tu nositeľom identity a podnet v kauzálnom vzťahu je reprezentantom diferenciačnej stránky deja. Bezprostredná príčina udalosti podlieha miestnym a časovým podmienkam, je individuálna a nevypočitateľná. Zákon zasa je všeobecnou príčinou udalosti.

Na základe tejto schémy je možné vysvetliť aj Heisenbergov princíp neurčitosti. Podľa neho pri kvantových udalostiach nie je súčasne možné exaktne merať hybnosť a polohu. Podľa Tvrdého je to iba moment diferenciácie, ktorý zabraňuje verifikovať úplnú determináciu každého prítomného stavu. Nevylučuje to však kauzálnu kontinuitu javu, hoci v tomto prípade nie je možné kauzalitu vyjadriť jednoduchou štatistickou zákonitosťou.[2] ([8], 91 – 92) Tento príklad ukazuje, že existujú rôzne spôsoby diferenciácie, ale aj determinácie. Pri používaní počtu pravdepodobnosti má diferenciácia väčší význam, než pri dejoch opísaných kauzálnymi zákonmi, kde naopak vystupuje do popredia prvok identity, kontinuity. Každá diferenciácia sa však prejavuje v určitých hraniciach a v súvislosti s celkovou zákonitosťou. Napríklad hoci premenlivosť jedincov živočíšneho druhu je nevypočitateľná, prebieha v súlade so zákonmi dedičnosti a druhovej stability.

Dnešný pohľad na emergenciu a indeterminizmus

Pojem emergencie je aktuálny aj dnes. Netvorí však súčasť prírodovedeckých teórií, ale ostal doménou filozofie a používa sa pri metavedeckých

[1] V súčasnosti sa v súvislosti s počtom pravdepodobnosti objavujú interpretácie, ktoré svetu pripisujú „stabilitu častosti náhodných udalostí" ([2], 108 – 109).

[2] Tvrdého interpretácia sa približuje ku klasickej Kodanskej interpretácii kvantovej mechaniky.

úvahách.[1] Niektoré Tvrdým naznačené vlastnosti majú tzv. nelineárne dynamické fyzikálne systémy. Používajú sa na opis procesov prebiehajúcich v podmienkach vzdialených od termodynamickej rovnováhy (tzv. nelineárna termodynamika – opisy turbulencie, vzniku zložitejších štruktúr v chémii, biológii), ktorých determinovanosť fyzika v minulosti nevedela určiť. Tieto procesy sa vyznačujú jednak svojou kontinuitou, jednak sa v nich prejavuje diskontinuita – sú citlivé na malé podnety (sú nestabilné). Vnikajú pri nich tiež nové tzv. disipačné štruktúry s novými vlastnosťami, nezávislými od vlastností jednotlivých elementov. Tak sa kauzalita pôsobiaca zdola (tzv. bottom-up causation) dopĺňa o prvok pôsobiaci zhora (tzv. top-down causation). ([3], 222 – 234)

Výsledky analýz pojmu emergencie Jaegwona Kima v 90. rokoch minulého storočia ukazujú, že pojem emergencie a pojem redukcie (vlastností celku na vlastnosti jeho elementov) napriek ich tradičnej protichodnosti nevytvárajú medzi sebou taký kontrast, ako to bolo v období, keď pojem emergencie vznikal. ([4]) Preto niektoré vlastnosti, ktoré boli kedysi považované za emergentné, dnes môžu byť dobre vysvetliteľné cestou redukcie z vlastností elementov systému. ([6])

Josef Tvrdý vniesol pojem emergencia do našej filozofie pre zdokonalenie vysvetľovania vzniku nových vlastností komplexných systémov. Ako vidíme, tento pojem je vo filozofii aktuálny aj dnes. Zdá sa však, že vedci a filozofi sú viac naklonení tomu, aby ho chápali skôr z noetickej, než z ontologickej perspektívy.

Literatúra

[1] CLAYTON, P. – DAVIES, P. (eds.): *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford : Oxford University Press 2006.

[2] HELLER, M.: *Szczęście w przestrzeni Banacha*. Kraków : Znak 1995.

[3] HELLER, M.: *Wszechświat u schyłku stulecia*. Kraków : Znak 1994.

[4] KIM, J.: *Mind in a Physical World*. Cambridge : MIT Press 1998.

[5] MORGAN, C. L.: *Emergent evolution*. London : Williams and Norgate 1923.

[1] Príkladom je IX. Krakowska Konferencja Metodologiczna usporiadaná v máji roku 2005 Poľskou akadémiou umení a Filozofickou fakultou PAT v Krakove mala názov Struktura i emergencja (Por. [1]).

[6] STRAWIŃSKI W.: *Tradycyjne i współczesne pojęcia emergencji*. Dostupné na: http://www.obi.opoka.org/kkm/09/zstrawinskid.html. (cit. 7.9.2010).
[7] TVRDÝ, J.: *Filosofie náboženství*. Brno : J. Kajš 1921.
[8] TVRDÝ, J.: *Nová filosofie. Analysa dnešní filosofické situace*. Praha : Vyd. Volné myšlenky 1932.
[9] TVRDÝ, J.: *Úvod do filosofie*. Brno : Komenium 1947.

PhLic. Ing. Peter Mlynarčík, PhD.
Inštitút sv. Tomáša Akvinského
UK-RKCMBF
Rajecká 17
010 01 Žilina
e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

Existencia abstraktných objektov z hľadiska neologicizmu

Tomáš Orieščik

Existence of Abstract Objects from the Neo-Logicist Point of View
Project of neo-logicism declares the existence of abstract objects on its platonist position in the philosophy of mathematics. In my paper I would like to point out some comparisons of neo-logicism with the original Frege´s project of logicism on the issue of abstract objects and strategies to systematically build mathematics as an analytical theory. I will focus on basic principles and the main resources of the project.

Fregeho filozofia aritmetiky je rozpracovaním dvoch hlavných téz. Prvá téza hovorí, že aritmetika je súbor pravdivých tvrdení o nezávisle existujúcich abstraktných objektoch (selbständige Gegenstände), ktoré v prípade Fregeho ponímania aritmetiky ako základnej teórie čísel a analýzy sú konečné kardinálne, resp. reálne čísla. Na základe Fregeho stanoviska, ktoré vyplýva z tejto prvej tézy, je Frege oprávnene pokladaný za zástancu platonizmu vo filozofii matematiky.

Druhá téza nadväzuje na prvú a deklaruje, že všetky tvrdenia aritmetiky sú analytické. Je potrebné upozorniť, že vo Fregeho zmysle výrazu „analytický" nejde o sémantickú analytickosť, ako je to v prípade známych pojmov u Kanta alebo Quina, ale (výraz) „analytický" znamená, že všetky dané tvrdenia aritmetiky sú dokázateľné výlučne na báze všeobecných logických zákonov a príslušných definícií. ([5], 12 – 13) Na základe rozpracovania a zastávania tejto tézy je Frege pokladaný za aktéra projektu logicizmu. Ako sa ukázalo, Fregeho realizácia nedopadla úspešne a jeho systém obsahoval kontradikciu, ktorá sa stala známou ako Russellov paradox a ktorá bola pre projekt fatálnou. Je potrebné si uvedomiť, že uvedená chyba je deštruktívna len pre danú Fregeho realizáciu, chyba sa nijako nedotýka filozofických téz, z ktorých Frege vychádzal na začiatku pri budovaní koncepcie logicizmu.

Na konci 20. storočia projekt logicizmu naplno ožíva, ako tzv. neologicizmus. V tejto tradícii v súčasnosti existujú dve hlavné školy: škótska škola v podaní Crispina Wrighta a Boba Halea, ktorí označujú svoj program ako neofregeánsky, resp. ako abstrakcionizmus; druhou je standfordsko-edmontonská škola a k jej prívržencom patria najmä Bernard Linsky a Edward Zalta. Ich systém sa nazýva Teória objektov a ide o určitú verziu

axiomatizovanej metafyziky pre abstraktné entity.[1] Musím spomenúť ešte Georgea Boolosa a Richarda Hecka Jr., ktorí nepatria ani do jednej zo spomínaných škôl, ale v rámci svojej práce sa venovali projektu logicizmu a ich výsledky najmä technického charakteru sú pre projekt jedinečné. Obidvaja skvelí logici zastávali zvláštnu úlohu arbitrov pri hodnotení výskumu oboch škôl neologicizmu. Škótska škola vernejšie nasleduje pôvodný Fregeho logicizmus, než sa s ním môžeme stretnúť v prípade standfordsko-edmontonskej vetvy, pričom i tu nájdeme niekoľko zásadných rozdielov.

Wright a Hale prijímajú Fregeho východiskové tézy, spomenuté v úvode. Prvá Fregeho téza týkajúca sa matematického platonizmu zostáva v koncepcii neologizmu bez akejkoľvek zmeny. Druhú tézu neologicisti taktiež akceptujú, ale s jedným špecifickým rozdielom. Zatiaľ čo Frege požadoval ako východiskové všeobecné logické zákony (jedným z nich i nešťastný *Základný zákon V*) vzhľadom na ich analytickú povahu, tak neologicisti rozširia súbor základných právd a prijmú ako východiskové analytické vety alebo pravdy. Logické zákony sú len vlastnou podmnožinou všetkých analytických právd. Frege by pravdepodobne takýto posun neakceptoval. V súčasnosti existujú aj názory, že za určitých okolností by Frege zmenu prijal, najmä na základe výsledkov z výskumu abstraktných princípov, ako i iných oblastí a problémov, ktoré spadajú do analytickej filozofie. Upozorním na dôležité prepojenie oboch východiskových téz. Frege aj neologicisti vnímajú realizáciu druhej tézy o výstavbe analytickej teórie aritmetiky ako veľmi komplexnú koncepciu, ktorá je vďaka úspešným záverom obhájením matematického platonizmu – prvej východiskovej tézy. A vice versa, neologicisti argumentujú, že samotná realizácia je možná len vďaka tomu, že koncepčne vychádza z matematického platonizmu a poskytuje nielen filozofické pozadie projektu logicizmu, ale aj potrebný charakter objektivizmu, ktorý je tak vlastný filozofickej koncepcii platonizmu. Samozrejme, že táto orientácia so sebou prináša aj množstvo komplikácií a potenciálnych problémov.

Teraz sa bližšie pozrieme na otázku existencie čísel, ktorá úzko súvisí s prvou východiskovou tézou logicizmu i neologicizmu. Na začiatok čísla rozlíšime od ostatných entít z kvalitatívneho hľadiska. Do kategórie hlavných filozofických problémov by sme jednoducho mohli zaradiť aj otázku, čo to je abstraktný a čo konkrétny objekt. Nebudem sa teraz venovať tejto problematike a hľadať ostrosť zatiaľ komplikovane neostrej hranice, ale uvediem,

[1] Podrobnejší prehľad oboch škôl spolu so stručným vysvetlením ich koncepcií je možné nájsť v [4].

aké podmienky by mali spĺňať čísla, aby sme ich označili za abstraktné objekty, a zároveň zostali verní platonisti. V prvom rade je potrebné uviesť podmienku ich samostatnosti – nezávislosti – objektívnosti, v tom zmysle, že čísla sú nezávislé od svojich používateľov a spôsobu použitia, čo znamená nezávislosť od ľudí, ich myslí a hlavne predstáv, čo býva častým predsudkom. Frege v tejto oblasti urobil veľký kus úspešnej práce. Ďalšia podmienka stanovená na čísla, ktorá taktiež zohráva kľúčovú úlohu v prospech matematického platonizmu, je podmienka ich existencie. Frege vo svojom diele *Základy aritmetiky* ([5]) dôsledným spôsobom vyvrátil mnohé názory na pojem čísla, ktoré zastávali poprední filozofi. Nezostal len pri kritike, ale ponúkol aj vlastný názor na pojem čísla. Na definíciu svojho pojmu čísla kládol obe uvedené podmienky, rovnako charakter čísel ako nezávislých objektov, tak i "skutočnosť", že existujú. Pripomeniem, že obe podmienky sú nevyhnutné pre jeho realizáciu logicizmu, ako aj moderného neologicizmu. Nebudem uvádzať všetky argumenty v prospech obidvoch podmienok, čitateľ ich nájde precízne spracované v samotnom diele. Spomeniem len jeden Fregeho argument, ktorý nielenže je elementárnym pre logicizmus a neologicizmus, ale v súčasnosti je dokonca pokladaný vo svojej stručnej podobe za jeden zo všeobecne prijímaných argumentov v prospech matematického platonizmu. V našom prípade ide o obhájenie druhej podmienky kladenej na existenciu čísla ako abstraktného objektu. Upozorňujem, že ide o jednoduchý argument, jeho zložitá a komplexná podoba je však samotný projekt logicizmu, ktorý vychádza z hlavných východiskových téz a ich vzájomného prepojenia.

Existencia čísla úzko súvisí s jeho definíciou. Číselné výrazy vo vetách nám reprezentujú tzv. singulárne termy. Singulárne termy majú svojich referentov. Aby sme vôbec mohli overiť pravdivosť tvrdenia s číselným výrazom, musí daný výraz referovať na určitý objekt. Po stručnom vysvetlení niekoľkých základných pojmov uvediem samotný argument. Singulárne termy jazyka matematiky referujú na matematické objekty, ktoré sú kvantifikované na úrovni prvého rádu. Druhá premisa tvrdí, že všetky vety matematiky[1] sú pravdivé. To v závere znamená, že daný matematický objekt musí existovať.

Pre zaujímavosť načrtnem najskôr Fregeho definíciu čísla „Nula", následne po stručnej charakteristike koncepcie neologicizmu, uvediem odvode-

[1] Pod vetami matematiky mám na mysli axiómy matematiky (napr. Peanov axiomatický systém) a teorémy z nich odvodené na základe platných odvodzovacích logických pravidiel, nielen syntakticky dobre utvorené formuly matematiky.

nie čísla „Nula“ z Humovho princípu s ontologickým dôsledkom. Frege definuje číslo ako vlastnosť pojmu, formálne zachytené x je kardinálne číslo $=_{df}$ ∃F(x = #F). Frege definuje číslo „Nula“ ako pojem „nebyť identický sám so sebou“. Na základe logického vzťahu identity je jasné, že žiaden objekt nespadá pod takýto pojem. Formálna definícia vyzerá takto:

$0 =_{df} \#[\lambda x\ x \neq x]; \#F = 0 \equiv \neg\exists x\ Fx$.[1]

Hale a Wright sa vo svojom projekte neologicizmu pri budovaní aritmetiky opierajú o tzv. kontextuálny princíp, princípy abstrakcie a formálny systém predikátovej logiky druhého rádu. Úlohou kontextuálneho princípu je zabezpečiť garanciu, že matematické singulárne výrazy naozaj referujú a referujú na abstraktné objekty. Princípy abstrakcie majú širšie uplatnenie, slúžia na zavedenie matematických singulárnych výrazov, ako aj na poskytnutie epistemicky zdôvodniteľného a zároveň vhodného spôsobu toho, ako subjekt môže prísť k poznaniu základných matematických princípov. Spomínaný Humov princíp patrí práve do tejto kategórie a je kľúčovým princípom pre prirodzené čísla. Pre množiny ďalších objektov sú potrebné iné princípy abstrakcie. Predikátová logika druhého rádu slúži na formalizáciu celého systému, vrátane axióm matematiky, a taktiež ako nástroj na odvodzovanie ďalších teorém matematiky. Po stručnom objasnení základných východiskových konceptov ilustrujem odvodenie čísla „Nula“ z Humovho princípu (HP), prostriedkami predikátovej logiky druhého rádu a na neologistický spôsob:[2]

HP: $\forall F\forall G(Nx : Fx = Nx : Gx \equiv F \approx G)$[3]
Pojem: „nebyť identický sám so sebou“ $x \neq x$
Za Fx a Gx dosadíme $x \neq x$:
$Nx : x \neq x = Nx : x \neq x \equiv (x \neq x) \approx (x \neq x)$
$(x \neq x) \approx (x \neq x)$ Pravá strana ≡ je logická pravda.
$Nx : x \neq x = Nx : x \neq x$ Na základe definície ≡ odvodíme záver.

Ak predpokladáme platnosť Humovho princípu a že číselné výrazy sú singulárne termy, tak použitím kontextového princípu, odvodíme tvrdenie,

[1] Symbol „#“ reprezentuje počet triedy objektov daného pojmu; „λ“ reprezentuje operátor abstrakcie, prostredníctvom ktorého abstrahujeme od argumentov; „F“ zastupuje predikát prvého rádu.

[2] Ako podklad som použil príklad uvedený v ([4], 37).

[3] „Nx : Fx“ reprezentuje „číslo, pojmu F“; „F ≈ G“ vyjadruje jedno-jednoznačné zobrazenie medzi pojmami F a G.

že existuje objekt, na ktorý singulárny výraz referuje. Môžeme ho existenčne kvantifikovať s tým, že existenčný kvantifikátor budeme chápať objektuálne a ontologicky zaväzujúco:

$\exists y\ (y = Nx : x \neq x)$

Premennej y priradíme číslovku „0“ ako vlastné meno.

Obdobným spôsobom je možné zadefinovať aj ďalšie čísla. Koncepcia neologicizmu realizovaná na základe uvedených východísk daného spôsobu uskutočnenia a filozofického pozadia si so sebou, ako to už býva, prináša niekoľko závažných a nedoriešených problémov. Uvediem niekoľko najznámejších. Mnohí filozofi kritizujú čítanie existenčného kvantifikátora ako ontologicky zaväzujúci. Je k dispozícii niekoľko argumentov, že takéto ponímanie je zavádzajúce. Ďalej je k dispozícii známy problém o Fregeho definícii pojmu čísla, tzv. problém Júlia Caesara. Otázna je aj analytickosť Humovho princípu. Boolos akceptuje Humov princíp ako analytický len sprava doľava, nie naopak. ([1]) Veľkou výzvou sú aj ďalšie časti a teórie matematiky. Na základe akých princípov abstrakcie dokázať nielen ich analytický status, ale aj existenciu ich špecifických abstraktných objektov?

Literatúra

[1] BOOLOS, G.: Is Hume's Principle Analytic? In: Boolos, G.: *Logic, Logic, and Logic.* Cambridge : Harvard University Press 1998, s. 301 – 314.

[2] BOOLOS, G.: To Be is to Be a Value of a Variable (or to Be Some Values of Some Variables). In: Boolos, G.: *Logic, Logic, and Logic.* Cambridg e: Harvard University Press 1998, s. 54 – 72.

[3] COOK, R. T.: New Waves on an Old Beach: Fregean Philosophy of Mathematics Today. In: Bueno, O. – Linnebo, Ø. (eds.): *New Waves in Philosophy of Mathematics.* Basingstoke : Palgrave Macmillan 2009, s. 13 – 34.

[4] EBERT, P. A. - ROSSBERG, M.: What is the Purpose of Neo-Logicism?. In: *Travaux de logique* 18 (2007), s. 33 – 61.

[5] FREGE, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla.* Bratislava : Veda 2001.

[6] GAHÉR, F.: *Fregeho filozofia matematiky a program logicizmu.* Bratislava : Veda 2001.

[7] HALE, B.: Singular Terms (1). In: Hale, B. – Wright, C. (eds.): *The Reason's Proper Study. Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics.* Oxford : Clarendon Press 2001, s. 31 – 47.
[8] HALE, B.: Singular Terms (2). In: Hale, B. – Wright, C. (eds.): *The Reason's Proper Study. Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics.* Oxford : Clarendon Press 2001, s. 48 – 71.
[9] PARSONS, Ch.: Frege's Theory of Numbers. In: Parsons, Ch.: *Mathematics in Philosophy. Selected Essays.* Ithaca : Cornell University Press 1983, s. 150 – 175.
[10] SHAPIRO, S.: *Foundations without Foundationalism. A Case for Second-order Logic.* Oxford : Clarendon Press 1991.

Tento príspevok vznikol v rámci vedeckého projektu podporeného grantom Univerzity Komenského č. UK/537/2010.

Mgr. Tomáš Orieščik
Katedra logiky a metodológie vied
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava
e-mail: tomas.oriescik@gmail.com

Internalizmus a externalizmus v epistemológii *alebo* Dva prípady nevedomého subjektu

Martin Nuhlíček

Internalism and Externalism in Epistemology or Two Cases of the Ignorant Subject

The confrontation between internalism and externalism belongs to central issues in contemporary epistemology. In particular, it concerns the role of the perspective of the subject in gaining justification of her beliefs, and thus knowledge. This paper surveys the main problems and arguments of the issue, as well as some consequences of each of the views, which may reach even to the very sense of philosophical epistemology.

Úvod

V roku 1963 uverejnil Edmund Gettier krátky článok s názvom „Je zdôvodnené pravdivé presvedčenie poznaním?“ ([7]), v ktorom, ako napovedá názov, sa pokúsil spochybniť tradičný epistemologický názor, že presvedčenie, pravdivosť a zdôvodnenosť konštituujú jednotlivo nevyhnutné a spoločne dostatočné podmienky pre poznanie.[1] Gettier na dvoch príkladoch ilustroval, že môžu nastať situácie, v ktorých si poznávajúci subjekt utvorí presvedčenie, ktoré síce je pravdivé a pre ktoré má zároveň dobrý dôvod, ale jednako by sme subjektu v danej situácii neprisúdili poznanie, pretože prepojenie medzi dôvodmi, ktoré má v prospech svojho presvedčenia a pravdivosťou jeho presvedčenia, je iba náhodné. Gettier poukázal na to, že ani dobré zdôvodnenie presvedčenia ešte nezaručuje nevyhnutne jeho pravdivosť, a teda ani to, že dané presvedčenie je poznaním.

Detaily Gettierových príkladov nie sú pre tento príspevok dôležité.[2] Chcem sa sústrediť skôr na diskusiu, ktorá vznikla v dôsledku Gettierovho

[1] Významným zástancom tohto tradičného názoru bol napríklad Alfred Ayer (pozri [2], 34).

[2] Pre úplnosť stručne uvediem aspoň jeden Gettierov príklad: Smith a Jones sa uchádzajú o zamestnanie. Riaditeľ spoločnosti naznačil Smithovi, že prácu dostane Jones. Zároveň Smith videl, že Jones si prerátal 10 mincí, ktoré má vo vrecku. Smith preto verí propozícii „Muž, ktorý dostane prácu, má 10 mincí vo vrecku.“ Lenže predstavme si, že riaditeľ sa napokon rozhodne dať prácu Smithovi, a zároveň si predstavme, že Smith, bez toho, aby o tom vedel, má vo vrecku náhodou tiež 10 mincí. Propozícia, ktorej verí Smith, je teda pravdivá a Smith má pre ňu aj dobré zdôvodnenie, a teda mala by byť poznaním. Jednako

sproblematizovania prvku zdôvodnenia presvedčení v teórii poznania. Na jednu stranu tejto diskusie sa postavili zástancovia názoru, podľa ktorého je zdôvodnenie presvedčení neredukovateľnou súčasťou opisu poznania. Podľa tohto názoru poznávajúci subjekt musí byť schopný uviesť dôvody, ktoré ho vedú k jeho presvedčeniu, pretože povedať, že S vie, že *p*, avšak netuší, aké dôvody podporujú jeho vedomosť, sa vraj javí ako vrcholne neplauzibilné. Zdôvodnenie presvedčení je podľa tohto chápania proces, ktorý prebieha v mysli, resp. v mozgu poznávajúceho subjektu a všetky faktory, ktoré majú vplyv na zdôvodnenie presvedčenia, musia byť prístupné jeho vedomiu. Na tento názor sa v súčasnosti referuje ako na *internalizmus*, keďže podmienky zdôvodnenia presvedčení chápe ako interné vzhľadom na perspektívu poznávajúceho subjektu.[1] K internalistom sa zaraďujú tiež „klasickí" novovekí autori, ako sú R. Descartes či J. Locke.

Na druhú stranu diskusie, ktorú vyvolal Gettierov článok, sa postavili filozofi, ktorí sledujú odlišnú myšlienku ako internalisti. Namiesto zdôvodnenia presvedčení v rámci perspektívy poznávajúceho subjektu venujú primárnu pozornosť faktoru pravdivosti presvedčení, ktorý je podľa nich kľúčový pre vznik poznania. Prekáža im najmä Gettierom opísaná možnosť, že subjekt sa môže pridržať nesprávnych dôvodov, ktoré v skutočnosti nepodporujú jeho presvedčenie, a preto je podľa nich potrebné užšie previazať zdôvodnenosť presvedčení s ich pravdivosťou. V mene tohto cieľa títo filozofi buď úplne vylučujú koncept subjektívneho zdôvodnenia presvedčení z opisu poznania, alebo tvrdia, že zdôvodnenie presvedčení nie je závislé od perspektívy subjektu, ale od toho, či presvedčenie vhodným spôsobom súvisí s faktickým stavom vecí, ktorého sa týka. Od poznávajúceho subjektu sa pritom nevyžaduje žiadna vedomosť o týchto súvislostiach; stačí, aby jeho presvedčenie bolo fakticky správne. Vďaka tomu, že táto koncepcia nahliada na poznávací proces subjektu akoby „zvonka" a že za faktory rozhodujúce pre zdôvodnenie presvedčení považuje tie, ktoré sa nachádzajú mimo perspektívy subjektu, zaužívalo sa pre ňu pomenovanie *externalizmus*.

Pnutie medzi internalizmom a externalizmom sa za niekoľko ostatných desaťročí dostalo do samého centra epistemologických diskusií. Hlavne

---

by sme sa však zrejme zdráhali pripustiť, že Smith *vie* to, čomu verí, pretože prepojenie medzi Smithovými dôvodmi a pravdivosťou propozície, ktorej verí, je iba náhodné. Bližšie pozri ([7], 122).

[1] Pod perspektívou poznávajúceho subjektu rozumiem súbor všetkých informácií, ktoré sú buď aktuálne prístupné vedomiu subjektu, alebo mu môžu byť potenciálne prístupné napr. pomocou reflexie či pamäti.

v anglosaskej oblasti sa od každého seriózneho epistemológa v súčasnosti priam očakáva, že sa k tomuto sporu nejako vyjadrí. V protiklade k tejto tendencii cieľom môjho príspevku je spochybniť plauzibilnosť samej dichotómie internalizmus – externalizmus. Pokúsim sa ukázať, že obidve spomenuté stanoviská vedú vo svojich dôsledkoch k epistemologicky nežiaducemu stavu, v ktorom S nevie, že *p*.[1] Tento cieľ sa pokúsim dosiahnuť pomocou konfrontácie jedného i druhého stanoviska so skeptickými úvahami o poznávaní.

Internalizmus

Kritika internalistického pohľadu na zdôvodnenie presvedčení pomocou skepticizmu nie je zriedkavá (pozri napr. [4], 121). Jednou z najradikálnejších podôb skepticizmu sú tzv. skeptické scenáre, ktoré vykresľujú situácie, v ktorých sa poznávajúci subjekt stáva obeťou rozsiahleho kognitívneho klamu.[2] Pointou týchto scenárov je absolútna kvalitatívna nerozlíšiteľnosť medzi skutočnou skúsenosťou a jej dokonale vernou ilúziou, pochádzajúcou zo zdroja klamu. Poznávajúci subjekt umiestnený v podmienkach takejto dokonalej ilúzie si utvára svoje presvedčenia na základe jemu dostupnej skúsenosti, čím však nadobúda nepravdivé presvedčenia, a teda, prirodzene, nemá poznanie. Radikálny skepticizmus však tvrdí aj niečo silnejšie než to, že môžu existovať situácie, v ktorých je poznávajúci subjekt obeťou širokého omylu pri poznávaní. Tvrdí, že *sama možnosť* existencie dokonalej ilúzie skutočnosti vedie k *úplnej nemožnosti poznania*. Ak je totiž možná dokonalá ilúzia, tak sa môže vzťahovať na ktorúkoľvek našu skúsenosť. Pritom na spochybnenie poznania nie je nutné dokazovať, že spomenutá ilúzia aktuálne nastala, ale stačí, že možnosť kognitívneho omylu vzhľadom na jeho neodlíšiteľnosť od pravej skúsenosti nedokážeme vylúčiť. V dôsledku toho o ktoromkoľvek našom presvedčení nedokážeme spoľahlivo rozhodnúť, či sa týka skutočnosti alebo jej vernej ilúzie, a preto o ktoromkoľvek našom presvedčení nemôžeme s istotou tvrdiť, že je pravdivé, a teda že je poznaním.

V internalistickom chápaní je však otázka zdôvodnenia presvedčení nezávislá od otázky ich pravdivosti. Internalizmus viaže zdôvodnenie pre-

[1] Z dôvodu vyhnutia sa prílišnej komplikovanosti v príspevku uvažujem iba o presvedčeniach o vonkajšom svete, ktoré sú paradigmatickým prípadom poznávania.

[2] Príkladmi skeptických scenárov sú známa Descartova hypotéza zlého démona alebo Putnamov novší príklad o mozgu v kadi. Podrobnejšie pozri ([3], 24 – 26), resp. ([9], 5 – 6).

svedčení výlučne na perspektívu poznávajúceho subjektu, vďaka čomu platí, že ak subjekt zakladá svoje presvedčenia na dôvodoch, ktoré z jeho hľadiska, alebo, ako sa niekedy uvádza, z hľadiska 1. osoby, hodnoverne hovoria v prospech týchto presvedčení, tak jeho presvedčenia sú zdôvodnené. Ak by však platil skeptický scenár a subjekt by bol široko klamaný falošnou skúsenosťou, dokonale neodlíšiteľnou od pravej, tak zo svojej perspektívy by nedokázal rozpoznať omyl a jeho presvedčenia by boli rovnako zdôvodnené. Internalizmus totiž berie do úvahy iba pohľad poznávajúceho subjektu, v dôsledku čoho mu môže pripísať zdôvodnené presvedčenia aj v situáciách, keď sa pri poznávaní vážne mýli, ale sám si omylu nie je vedomý. Táto špecifická črta je často predmetom kritiky, ktorá internalizmu vyčíta, že nenapomáha subjektu rozlíšiť prípady „správneho" a "nesprávneho" poznávania, resp. neprispieva k oddeleniu poznania od toho, čo poznaním nie je. (Pozri napr. [6], 444) Dôsledkom internalistického chápania je, že poznávajúci subjekt síce dokáže zdôvodniť mnohé svoje presvedčenia, no nedokáže určiť, ktoré z jeho zdôvodnených presvedčení sú poznaním a ktoré ním nie sú. Preto v konečnom dôsledku o ktoromkoľvek svojom presvedčení S nevie, že *p*.

Externalizmus

Hlavnou motiváciou externalizmu bola snaha vyhnúť sa takým problémom, do akých sa dostáva internalizmus pri konfrontácii so skepticizmom. Externalisti sa zhodujú, že ak je zdôvodnenie presvedčení obmedzené perspektívou poznávajúceho subjektu, tak subjekt je pri poznávaní odkázaný na to, čo sa mu javí v skúsenosti a nemá prostriedky pre rozpoznanie prípadného skeptického klamu. Preto sa externalisti vyhýbajú problematickému hľadisku 1. osoby, čiže hľadisku samého subjektu, a na poznávacie procesy nahliadajú z vonkajšieho hľadiska 3. osoby. Pokúšajú sa tým bližšie previazať zdôvodnenie presvedčení s ich pravdivosťou: pre nich nie sú rozhodujúce dôvody, ktoré v prospech svojich presvedčení uvádza sám subjekt, ale skôr sa sústreďujú na to, či sú zdôvodňovacie procesy *fakticky* správne, teda či vedú k pravdivým presvedčeniam. Významnou črtou externalistických koncepcií je, že od poznávajúceho subjektu sa pritom nevyžadujú *žiadne presvedčenia* o správnosti zdôvodňovacích procesov, ktoré sám používa. ([4], 70; [8], 5)

Za dve hlavné externalistické teórie zdôvodnenia presvedčení môžeme pokladať kauzálnu a reliabilistickú teóriu. Zjednodušene, podľa kauzálnej teórie je presvedčenie zdôvodnené vtedy, keď je zapríčinené zodpovedajúcim

faktickým stavom vecí. Podľa reliabilizmu je zase presvedčenie zdôvodnené vtedy, keď bolo utvorené pomocou spoľahlivej poznávacej schopnosti, t. j. pomocou takej schopnosti, ktorá v minulosti spravidla viedla k pravdivým presvedčeniam. (Bližšie pozri napr. [1], 228 – 230) V jednom ani v druhom prípade nemusí subjekt nič tušiť o miere spoľahlivosti svojich poznávacích schopností, resp. o tom, aké faktické stavy vecí vyvolávajú jeho presvedčenia. To sú podľa externalistov otázky pre špeciálnych vedcov, ktorí skúmajú mozog, myseľ a kogníciu. Dôvody, ktoré vedú subjekt k zastávaniu určitých presvedčení tak neposkytuje sám subjekt, ale vedecké výskumy expertov, skúmajúcich kognitívne procesy poznávajúceho subjektu. To zároveň presnejšie naznačuje, v akom zmysle je spomínané chápanie zdôvodnenia externé. Kurióznym dôsledkom tohto chápania je nepotrebnosť „tradičnej" filozofickej epistemológie. Externalizmus presúva riešenie problémov poznávania na špeciálnych vedcov, v dôsledku čoho filozofi prichádzajú o primárnu kompetenciu vyjadrovať sa k týmto otázkam.[1] No vymanenie problematiky poznávania z oblasti filozofie pravdaže nie je argumentom proti externalizmu.

Som však presvedčený, že externalizmus pri snahe vyhnúť sa problémom internalizmu vytvára svoje vlastné problémy, ktoré sú prinajmenšom rovnako závažné. Predovšetkým ide o prvok hľadiska 3. osoby, ktorého použitie, ako sa nazdávam, vedie ku skeptickým dôsledkom. Externalizmus totiž vyvoláva dojem, akoby sa z hľadiska 3. osoby dalo objektívne určiť, či sú presvedčenia určitého poznávajúceho subjektu zdôvodnené alebo nie. Lenže ten, kto skúma procesy zdôvodňovania u iných subjektov (nazvime ho *X*), je sám ďalším poznávajúcim subjektom. Keď napríklad *X* vysloví, že S má zdôvodnené presvedčenie, tak *X* svoje tvrdenie prezentuje ako poznanie, ktoré však na to, aby bolo skutočným poznaním, musí byť samo (okrem iného) tiež zdôvodnené. Ale podľa externalizmu *X* nemusí mať žiadnu vedomosť o miere správnosti svojich procesov zdôvodnenia; stačí, aby boli *faktický* správne. Teda, opäť ďalší subjekt, dajme tomu *Y*, musí skúmať poznávacie procesy u *X*, aby sme mohli tvrdenia *X* o S označiť ako zdôvodnené prípady poznania. To isté sa však potom musí opakovať aj u *Y* a tak ďalej. Vzniká tak nekonečný regres, ktorý zabraňuje tomu, aby sme

[1] R. Fumerton rozdeľuje kompetencie medzi vedou a filozofiou tak, že skúmanie konkrétnych procesov poznávania prisudzuje špeciálnym vedám, ale filozofii ponecháva úlohu metaepistemologickej analýzy pojmov, ktoré sú kľúčové pre epistemologický diskurz (pozri [5], 171 – 173).

o ktoromkoľvek tvrdení ktoréhokoľvek subjektu mohli s istotou povedať, že je zdôvodnené, a teda že je poznaním. Tým prirodzene nie je vylúčená možnosť, že niektoré presvedčenia sú fakticky zdôvodnené; ibaže pre nás ako poznávajúce subjekty to nie je relevantné, pretože nedokážeme uspokojivo zistiť, ktoré to sú. Podľa môjho názoru je výsledkom externalistického chápania zdôvodnenia presvedčení subjekt, ktorý síce môže *fakticky* správne poznávať, ale nie je schopný rozlíšiť, kedy tak koná. Preto o žiadnom svojom presvedčení nemôže vyhlásiť s istotou, že je zdôvodnené, a teda o ktoromkoľvek svojom presvedčení S nevie, že *p*.

Záver

Možnosti sú jasné. Môžeme sa prikloniť k internalizmu, ale potom nie sme schopní brániť sa pred skeptickými námietkami, ktorých dôsledkom je, že síce dokážeme zdôvodniť mnohé naše presvedčenia, ale nedokážeme rozlíšiť, ktoré z našich zdôvodnených presvedčení sú pravdivé, a teda o ktoromkoľvek presvedčení nedokážeme s istotou povedať, že je poznaním. Alebo sa môžeme prikloniť k externalizmu, ktorý ponúka „liek" v podobe nazerania na poznávacie procesy z hľadiska 3. osoby, lenže pri pokuse o realizáciu takéhoto nazerania narazíme na to, že každý poznáva zo svojej vlastnej perspektívy, teda z hľadiska 1. osoby, a teda objektívny externý pohľad na poznávanie, ako sa zdá, je nerealizovateľný. Ak chápeme zdôvodnenie presvedčení ako niečo, čo má prispievať k tomu, aby sme dokázali oddeliť poznanie od toho, čo poznaním nie je, tak ani jedna pozícia sa v tomto nejaví ako nápomocná, pretože v konečnom dôsledku jedna i druhá ponecháva poznávajúci subjekt v stave nevedomosti, hoci každá tak koná iným spôsobom.

Literatúra

[1] AUDI, R.: *Epistemology.* New York – London : Routledge 2003.
[2] AYER, A.: *The Problem of Knowledge.* London : Macmillan 1956.
[3] DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii.* Bratislava : Chronos 1997.
[4] FOGELIN, R. J.: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification.* New York – London : Oxford University Press 1994.
[5] FUMERTON, R.: *Metaepistemology and Skepticism.* Boston – London : Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.

[6] FUMERTON, R.: The Internalism/Externalism Controversy. In: *Philosophical Perspectives* 2 (1988), 443 – 459.
[7] GETTIER, E.: Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis* 23 (1963), 121 – 123.
[8] GRECO, J.: *Putting Skeptics in Their Place*. New York : Cambridge University Press 2000.
[9] PUTNAM, H.: Brains in a vat. In: *Reason, Truth and History*. Cambridge : Cambridge University Press 1981, 1 – 21.

Mgr. Martin Nuhlíček
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
818 02 Bratislava
martin.nuhlicek@yahoo.com

Identita feministické filozofie

Zdeňka Kalnická

Identity of Feminist Philosophy
How an identity of feminist philosophy is created and maintained? It is based on the sex/gender of the author, the gender problem addressed and viewed from the „women's experience" standpoint, or it is more productive to analyze gendered contexts in the area of philosophy by different methods appropriate to them?

Hledání identity feministické filozofie

Jak vzniká a udržuje se identita nějakého filozofického směru? Pravděpodobně je možné v rámci fenomenologie, hermeneutiky, pragmatizmu, analytické filozofie a dalších identifikovat nějaké společné „jádro", tvořené vizí toho, co je to filozofie, jaké má úlohy a cíle; nastolenými filozofickými problémy, metodami a přístupy k jejich analýze; kategoriálním aparátem, kterým jsou ony problémy a přístupy pojmenovány; a podobou „odpovědí", resp. návrhem řešení nastolených problémů. Každý filozofický směr udržuje vědomí své identity také v diachronické rovině – konstrukcí „svých" dějin, kdy v minulosti hledá a identifikuje své předchůdce či iniciátory, kteří se tak stávají částí „důkazu" toho, že daný směr má své (přinejmenším historické) opodstatnění.

Položme si však otázku, jak to vypadá v případě historické sebeidentifikace feministické filozofie? První, na co si musíme odpovědět je, zda má feministická filozofie povahu „směru", jakým je např. fenomenologická filozofie? Stejná jazyková podoba zde pravděpodobně zavádí (podobně jako formálně stejná jazyková podoba poznávacího a hodnotícího soudu). Jak tvrdí Eloise A. Buker, feministickou filozofii je třeba chápat jako „praktikující radikální hermeneutiku, která si přisvojuje jiné filozofie pro to, aby reflektovala otázky, které vyvstávají ze střetu žen s nespravedlností" ([1], 218). Feministická filozofie tedy zřejmě není „klasickým" filozofickým směrem; a částečně z tohoto důvodu je zde „rozptyl identity" daleko větší. Setkáme se i s názorem, že existují pouze diferencované „feminizmy". Gerlinda Šmausová tuto problematickou situaci nazvala „nepřehledným vlnobitím feminizmů". Přesto varovala před tím, abychom se hledání kritéria vzdali, a sama se o jeho formulaci pokusila: za „minimální" znak, pomocí kterého bychom mohli myšlenkové soustavy pod název feministická filozofie zařadit, považovala to, zda její autor či autorka reflektuje problémy z hlediska ženské zkuše-

nosti „zaujímat ceteris paribus podřízený status“ ([9], 32). A zda se snaží genderovou nerovnost překonat. Problém však způsobuje, jak ukazují diskuze v rámci feministické filozofie (ale i mimo ni), kategorie zkušenosti, neboť jde o jednu z nejkonfúznějších filozofických kategorií. Navíc ve spojení „ženská zkušenost“ s sebou nese riziko esencializace, případně přímo biologizace, pokud budeme „ženskou zkušenost“ chápat výlučně vázanou na ženské pohlaví, případně i tehdy, kdy ji budeme chápat jako bezprostředně evidentní. Zkušenost je však dvojdomá: na jedné straně se svému nositeli/nositelce jeví jako bezprostřední, integrální a privátní, ale přitom je vždy výsledkem předcházejícího vývoje. A navíc, zkušeností „pro druhé“ se stává až prostřednictvím svého jazykového (v nejširším slova smysle) ztělesnění. A protože jazyk je historickým produktem, to, jak se zkušenost do jazyka „přenese“, je už podmíněno předcházejícími interpretacemi světa. Proto zkušenost nemůže být nikdy nezprostředkovaná, ani všeobecně a „pouze“ ženská. A proto mohou vycházet ze „ženské zkušenosti“ ve výše uvedeném smyslu i filozofové-muži.

Re-konstrukce dějin feministické filozofie

Jak tedy feministická filozofie hledá a identifikuje své předchůdkyně/předchůdce a re-konstruuje „své“ dějiny? Na co může navázat?

V první etapě se výzkum soustředil na hledání filozofujících žen v minulosti s cílem zjistit, proč se, pokud existovaly, do dějin západní filozofie nedostaly, respektive, jak zdokumentovaly hlavně Michèle Le Doeuff a Eileen O'Neill, z nich v určitém období zmizely. Spolu s Charlottou Witt ([11]) si však položme otázku: můžeme všechny ženy, které v dějinách filozofovaly, považovat za předchůdkyně feministické filozofie? Je zřejmé, že pouze **pohlaví autorky** není dostatečnou podmínkou. Therese B. Dykeman za kritérium, zdá se, považuje to, zda artikulovaly **genderovou problematiku** a zasazovaly se za to, aby „ženy byly připuštěny k plné lidské aktivitě v širokém spektru filozofických oblastí“ ([2], xv). Mohli bychom z toho vyvodit, že právě to, zda autor či autorka explicitně nastoloval/a genderovou problematiku a svými filozofickými argumenty se usiloval/a genderovou hierarchii odstranit, by mohlo být dalším, méně esencialistickým kritériem pro zařazení mezi předchůdce feministické filozofie (a mohli by toto kritérium splňovat i někteří filozofové). I v tomto případě existuje problém, a to, jaké pojetí kategorie genderu budeme brát jako kritérium pro určení, zda jde právě o "genderové“ otázky. Je totiž zřejmé, že kategorie genderu se používá

(a to i ve feministickém diskurzu) v různých vymezeních (např. individuální, strukturální a symbolický gender) a na různých rovinách reflexe. Jak upozornila Le Feuvre: „Komplexnost tohoto konceptu (obrovská diverzita v chápaní kategorie genderu) se stává nevýhodou přesně v tom momentu, kdy je třeba přistoupit k rozvíjení koherentní výzkumné agendy…" ([5], 290). Navíc, tento typ konstruování „vlastních" dějin může vést k izolaci, respektive k udržování izolace (dějin) feministické filozofie, která je patrná dodnes: k bohatým a závažným výsledkům výzkumu feministických historiček filozofie dosud zůstávají autoři/autorky učebnic dějin filozofie (a univerzitních kurzů dějin filozofie) ve většině případů lhostejní.[1]

Dosavadní zkoumání zdá se, ukazují, že filozofky *někdy* nastolovaly odlišné problémy, *někdy* nabízely odlišná řešení a *někdy* používaly odlišné žánry než jejich kolegové, které *někdy* vycházely z jejich odlišné „ženské zkušenosti" (v tom smyslu, o kterém byla řeč výše) Abychom však mohli nespekulativně a kvalifikovaně určit hranice a obsah tohoto „někdy", musíme mít k dispozici co nejkomplexnější a nejbohatší materiál, tj. analýzy koncepcí filozofek minulosti a hlavně porovnání s koncepcemi jejich mužských souputníků.[2]

Podle našeho názoru je však možné za předchůdce či souputníky feministické filozofie považovat i ty, u kterých nacházíme spojení s genderovými problémy zprostředkovaně, a to na základě odhalení **genderových asociací** jejich **základních filozofických pojmů** (např. forma-maskulinní, hmota-femininní, rozum-maskulinní, emoce- femininní). A také posouzení toho, zda jejich koncepce přispívaly k odstranění nižšího hodnotového statusu femininních aspektů. Genderovanost filozofických pojmů je v tomto případě metaforická (symbolická), tj. jde o imaginární „ženskost" a „mužskost", které fungují jako pojmové či imaginární (kulturně-symbolické) konstrukce (bez ohledu na skutečné vlastnosti reálných mužů a žen). A protože fungují jako označující, která mohou být přiřazena k různým „objektům" (podřízeným mužům, dětem, cizincům, členům jiným společenství, tj. jakýmkoli podřízeným Jiným), jejich genderovou strukturu odhalíme, jak ukazuje Michèle Le Doeuff, až analýzou komplexních sítí asociací a kontextů. Vychází přitom z tvrzení, že ve filozofii „neexistuje nijaká čistá racionalita – všechno, co je ve filozofii myšleno, je vetkáno do sítě obrazů" ([4], 224, n49). A jak sama dokumentuje, právě v těch koncepcích, jejichž ideálem byl racionální diskurz,

[1] Analýzu několika současných učebnic dějin filozofie z tohoto hlediska viz v [3].
[2] První nám známou učebnicí dějin filozofie, koncipované tímto způsobem, je [10].

metaforou „zbytku“, který filozofie nebyla schopna zcela racionalizovat (a proto jej chápala negativně), se stávala ženskost ([4], 115). Na této rovině analýzy je však potřebné si ujasnit, jaké je místo imaginace, respektive obrazu a metafory ve filozofickém diskurzu. I když – vzhledem k neurčitosti a mnohoznačnosti obrazu a metafory – se analýzy tohoto genderového aspektu filozofických koncepcí budou vždy pohybovat v neostrém rozmezí možných interpretací, přesto se tento přístup dokáže vyhnout ztotožnění genderu a pohlaví, a také genderového aspektu filozofie pouze na otázky genderové struktury společnosti. Přitom jistým (metaforickým) způsobem zachovává spojení s kategorií ženy a ženskosti. Na druhou stranu mu můžeme vytknout, že zachovává představu dvou genderů a pracuje s ustálenými asociacemi, vážícími se k maskulinitě a femininitě.

Na tento problém reaguje další tendence, jejímž cílem je **dekonstrukce genderu v polaritě ženskosti a mužskosti, a** která preferuje koncept plurality „genderů“. Tuto tendenci přesvědčivě kritizovala Herta Nagl-Docekal v práci *Feministická filozofie* ([7], 72 – 75). Dekonstrukce genderu je bezpochyby přínosná v tom, že rozbíjí představu stabilních a statických genderových identit a soustřeďuje se na **proces jejich vzniku**, tj. na místa, kde se gender ustaluje, institucionalizuje a distribuuje, a to hlavně prostřednictvím mechanizmů moci. Tím, že zavádí představu jistého „genderovaného kontinua“, umožňuje nejen reflektovat přechody mezi jednotlivými podobami genderu, ale také jej chápat jako úzce propojený s dalšími charakteristikami (věk, etnikum, atd.) individuálních identit.

V posledním období je pro feministické historičky filozofie charakteristická ještě jedna tendence, a to hledat v dějinách mezi filozofy své „předchůdce“ tím způsobem, že interpretují jejich koncepce (nebo jejich části) tak, že je možné považovat je za kongeniální s nějakou koncepcí feministické filozofie. Autorky hledají inspiraci i u těch filozofů, kteří byli v první etapě feministické reflexe předmětem ostré kritiky pro své misogynní výroky nebo patriarchálně chápané genderové vztahy. Geneviève Lloyd nazývá tento přístup „souborem sebe-reflexivních interpretačních strategií“ ([6], 2). Dějiny filozofie se zde chápou jako otevřený rozhovor s minulostí, který umožňuje **re-kontextualizovat a re-interpretovat** původní **historicko-filozofický kontext i konkrétní text.** Tímto způsobem – podle povahy nastoleného problému a v souladu s východiskem a cílem toho, kdo se k minulosti obrací – tak mohou vznikat různé **volné „podpůrné“ feministické filozofické aliance**.

Závěr

Všechny výše uvedené přístupy mají své možnosti, omezení a rizika a každý je vhodný pro jiný účel a v aplikaci na jiný materiál či rovinu analýzy. Proto by neměly být stavěny proti sobě (jak se někdy ve feministických diskusích děje). Analýza filozofek minulosti dodává potřebný historický materiál, který nejen osvětlí sociální a ideové příčiny toho, proč jich bylo v dějinách tak málo, ale pomáhá také pochopit, jakým způsobem se podílely na vývoji filozofie a jaké je jejich místo v intelektuálních dějinách. Jejich porovnání s mužskými filozofickými souputníky pak osvětlí, zda byly skutečně pouze žačkami, nebo byly rovnocennými intelektuálními partnerkami, či dokonce filozofickými inspirátorkami. Analýza genderovanosti filozofických kategorií pak umožní hlubší analýzu spojení filozofických kategorií s hodnotově hierarchicky zatíženými představami o "ženskosti" a "mužskosti". Kritika genderového dualizmu zase umožní přesunout důraz na konkrétní historické diskurzivní (mocenské) procesy, ve kterých se tyto dualizmy ustalují. A tyto historické genderované kontexty jsou velmi proměnlivé. Konečným „ziskem" pak bude soubor poznatků a nástrojů, které nám umožní analyzovat genderovou dynamiku (filozofických) kontextů komplexně. Porozumíme tomu, jak se utvářel a projevoval gender autora/autorky filozofické koncepce, jak se ohlašoval (explicitně či implicitně) v obsahu filozofické koncepce a jakou úlohu hrál při její recepci, dějinném zhodnocení a uchování v historické paměti. A jak může být využit pro rozmanité feministické cíle.

Z výše uvedeného vyplývá, že feministická filozofie může považovat za své předchůdce/předchůdkyně nejen ty, kteří/které mají za cíl zrovnoprávnění žen, ale i ty, kteří/které pozitivně valorizují filozofické kategorie tradičně chápané jako femininní; ty, kteří/které poukazují na hranice chápání filozofického diskurzu jako racionálního, systematického a soběstačného, nebo i ty, kteří/které kritizují myšlení filozofie v dualizmech.

Post scriptum

I když Richard Rorty kritizuje „podivné filozofické kánony", přece jen uznává, že potřebujeme „dějiny ducha" jako sebe-legitimizující příběhy, které sdílejí ve svých „rozhovorech" filozofické komunity; ovšem podle jeho názoru jsou tyto příběhy legitimizovány pouze těmito komunitami samotnými. A „tyto komunity by měly mít svobodu hledat své intelektuální předchůdce" ([8], 67), protože „čím rozmanitější kánony si osvojíme – čím více „duchů

doby“ budeme mít k dispozici – tím pravděpodobněji budeme schopni rekonstruovat – nejprve racionálně a potom i historicky, zajímavé myslitele... Tato soutěž pravděpodobně nikdy neskončí, ale pokud bude pokračovat, neztratíme ten pocit komunity, kterou umožňuje pouze vzrušený rozhovor“ ([8], 74).

Literatura

[1] BUKER, E. A.: Rhetoric in Postmodern Feminism: Put-Offs, Put-Ons, and Political Plays. In: Hiley, R. – Bohman, J. F – Shusterman, R. (eds.): *The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture*. Ithaca : Cornell University Press 1991.

[2] DYKEMAN, T. B. (ed.): *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers. First to the Twentieth Century*. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers 1999.

[3] KALNICKÁ, Z.: Genderovanost filozofického kánonu a textové „strategie“ marginalizace filozofek. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* (2009), roč. 45, č. 4, s. 809 – 833.

[4] LE DOEUFF, M.: *The Philosophical Imaginary*. London: The Athlone Press 1989.

[5] LE FEUVRE, N.: Defining a gender and science research agenda. In *Gender and Research*. Brussels : Directorate-General for Research, European Commision 2002, s. 290 – 299.

[6] LLOYD, G. (ed.): *Feminism and History of Philosophy*. New York : Oxford University Press 2002.

[7] NAGL-DOCEKAL, H.: *Feministická filozofie. Výsledky, problémy, perspektivy*. Praha : Sociologické nakladatelství 2007.

[8] RORTY, R.: The historiography of philosophy: four genres. In: Rorty, R. – Schneewind, J. B. – Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press 1984, s. 49 – 76.

[9] ŠMAUSOVÁ, G.: Současnost nesoučasností: nepřehledné vlnění feminismů. In: Heczková, L. (ed.)*: Vztahy, jazyky, těla. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy 2007, s. 16 – 36.

[10] WARREN, K. J. (ed.): *An unconventional history of Western philosophy: conversations between men and women philosophers*. Rowman & Littlefield Publishers 2009.
[11] WITT, Ch.: Feminist History of Philosophy. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2000 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [online] [cit.12. 2. 2008] Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/win2000/entries/feminism-femhist>.: 2000

doc. PhDr. Zdeňka Kalnická, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě
Reální 5
701 03 Ostrava
Česká republika
e-mail: zdenka.kalnicka@osu.cz

K problematike rodovej identity vo Woolfovej koncepcii umenia

Etela Farkašová

On the problem of gender identity in Woolf's conception of art
Virginia Woolf is one of the founders of the feminist literary theory and criticism, her views on the peculiarity of women's writing presented in her major work *A Room of One's Own* are ranked among the basic principles of this theory. Her conception has inspired several (including contemporary) discussions, the paper focuses on the polemics concerning gender identity of the writers (in particular the problem of „fixed versus fluid" identity).

Virginia Woolfová je jednou zo zakladateľských osobností feministickej literárnej teórie, názory na špecifickosť ženskej tvorby, ktoré prezentovala v ťažiskovej práci *Vlastná izba*, patria k východiskám danej teórie. Svojou koncepciou umeleckej tvorby a autorského subjektu (najmä s ohľadom na povahu jeho/jej rodovej identity) inšpirovala mnohé diskusie, v ktorých sa prezentujú značne odlišné názory. Teoretičky, ktoré sa k nej stavajú kriticky, vyčítajú Woolfovej nedôsledné feministické postoje, výrazným príkladom je popredná feministická literárna teoretička Elaine Showalterová, ktorá v diele *A Literature of Their Own* uvádza viaceré protiargumenty usilujúce spochybňovať spisovateľkine úvahy. Woolfová však nachádza aj mnohé zástankyne a podľa charakteru argumentácie na oboch stranách možno súdiť, že protirečivé postoje k nej súvisia (aj) s odlišným pozadím (často neuvedomených, nereflektovaných) mimoliterárnych predpokladov diskutujúcich autoriek.

Prv ako sa budem venovať polemikám, ktoré prebiehali v druhej polovici 20. storočia (a dodnes majú ohlas), stručne zhrniem podstatné prvky koncepcie, ako ju spisovateľka sformulovala vo *Vlastnej izbe*. Ak na jednej strane nachádzame u Woolfovej plaidoyer v prospech špecifickosti „tvorivej sily" prejavenej v literatúre mužov a žien (autorka chápe tieto odlišnosti ako výsledky rozdielnej sociálnej pozície, životnej skúsenosti, rozdielnych sociálnych aktivít), na druhej strane sa sústreďuje aj na to, čo je pre oba rody podobné. Názory, ku ktorým dospela, formuluje prostredníctvom troch metafor vzťahujúcich sa jednak k vonkajším (ekonomickým, politickým, sociálnym) a jednak k vnútorným (psychickým) predpokladom tvorby (pozri [4]).

Najznámejšou sa stala metafora „vlastnej izby", ktorou sa vyjadruje podmienka osobitného „časo-priestoru" izolovaného od vonkajších rušivých vplyvov, tento umožňuje odpútať sa od rôznych (nielen) materiálnych sta-

rostí, dáva „najväčšie vykúpenie“, vzácnu „slobodu uvažovať o veciach samých osebe“ ([10], 318, 267). Izbová metafora zdôrazňuje potrebu získať ekonomickú, intelektuálnu a umeleckú nezávislosť a následne možnosť adekvátnej (nerušenej) sebarealizácie v tvorbe. Polemiky o feministickej orientácii V. Woolfovej vyvoláva (aj) fakt, že ak na jednej strane spisovateľka vystupovala predovšetkým za práva žien na „vlastnú izbu“ (vzhľadom na historickú nespravodlivosť v možnostiach osobného rozvoja, ktorú zakúšala ženská polovica ľudstva), zároveň neopomínala rozmýšľať v celoľudských dimenziách. Ešte väčšie výhrady sa spájajú s dvoma ďalšími metaforami, v ktorých Woolfová – vychádzajúc zo záujmu o “píšuce ženy“ – rozšírila záber na predpoklady spisovateľskej (umeleckej) práce, ktoré sa vzťahujú na oba rody a sformulovala univerzálne predpoklady umeleckej tvorby.

Druhou metaforou je metafora „do biela rozžeravenej mysle“, ktorá poukazuje na dôležitosť mentálneho naladenia tvorivého človeka, schopnosti intenzívnej koncentrácie; stav „rozžeravenosti“ mysle znamená, že myseľ musí prejsť istou očistou, zbaviť sa všetkého, čo by ju mohlo rušiť v hlbokej koncentrácii na tvorbu, vrátane úmyslov zapôsobiť na čitateľov akokoľvek dobre zamýšľanými moralizátorskými posolstvami. V mysli sa „nesmie vyskytovať nijaká prekážka, nijaké nestrávené cudzie teleso“ a „do tla musia v nej zhorieť všetky túžby protestovať, kázať, oznamovať krivdu, vyrovnať si účty, volať svet za svedka nejakých ťažkostí či príkorí“ ([10], 281). To však nevedie k záveru, že dielo nemá nastavovať tomu, čo opisuje, kritické zrkadlo a nemá naznačovať spôsoby, akými by sa dali dosahovať pozitívne zmeny.

Tretia metafora vyvoláva medzi feministickými teoretičkami najprudšie diskusie a stala sa poľom polemických stretov v chápaní rodovej identity, najmä v súvislosti s osobnosťami tvorcov/tvorkýň umenia. Je to metaforický obraz mysle, ktorá je obojpohlavná, Woolfová totiž prichádza k názoru, že „v každom z nás sídlia dve sily, jedna mužská a jedna ženská, v mužskom mozgu prevláda muž nad ženou, a v ženskom mozgu prevláda žena nad mužom“. Odvolávajúc sa na Coleridgeovo vyjadrenie o veľkej mysli ako obojpohlavnej, spisovateľka pokladá za normálny stav, ak „tí dvaja žijú spolu v harmónii“, taká myseľ „bez prekážok prenáša cit; je prirodzene tvorivá, rozžeravená do biela a nerozkúskovaná“ ([10], 312 – 313) a na inom mieste dodáva, že „je otázne, či poézia môže vzísť z inkubátora. Poézia by mala mať matku i otca“ ([10], 316). Píšuci subjekt nemá (nemá mať) pri tvorivom procese na zreteli svoje pohlavie, zdôrazňuje Woolfová, mužský autor uvoľňuje v sebe v tomto procese aj ženský princíp a naopak, žena-autorka zase princíp mužský, takže ženské a mužské prvky sa v procese tvorby premieša-

vajú. Myseľ musí byť v akte tvorby slobodná a pokojná, autentické písanie musí byť zbavené akejkoľvek predpojatosti a nevraživosti, „pre každého, kto píše, je zhubné, ak myslí na svoje pohlavie. Je zhubné byť čisto a číro mužom alebo ženou, treba byť žensko-mužským alebo mužsko-ženským....všetko, čo sa napíše s touto vedomou predpojatosťou, je odsúdené na zánik“ ([10], 317). Spisovateľka vyslovuje presvedčenie, že aj predpojatosť vedome ženského hovorenia vplýva na písanie brzdiaco a odsudzuje text na neúspech, takéto písanie nemôže mať podľa nej dlhotrvajúci účinok. Podmienkou autentickej trvoby je, aby sa v mysli odohrala „spolupráca medzi mužom a ženou. Musí sa zavŕšiť nejaké manželstvo protikladov“ ([10], 317, 318).

Najmä tento názor býva niekedy dôvodom pre kritiku, že Woolfová vlastne nebola feministkou, lebo svojou (z hľadiska rodovej diferenciácie) dosť neurčitou koncepciou o predpokladoch umeleckej tvorby akoby skôr zmenšovala potrebu feministického prístupu k problematike. Viaceré kritičky vyčítali spisovateľke, že na jednej strane argumentuje v prospech odlišných skúseností, perspektív a hodnôt žien, v prospech špecifickosti ženského písania, na strane druhej vyzdvihuje požiadavku zjednotenia mužských a ženských prvkov ako ideálnej situácie pre literárnu tvorbu ([6], 46). Podstatné v polemike je, že literárny problém tu získava všeobecnejší ráz, zasahuje do otázok identity (najmä rodovej) tvorivej osobnosti. Woolfová – v esejistickej aj beletristickej tvorbe – vskutku (kriticky) tematizuje procesy utvárania a reprodukovania „pevných“ rodových identít (typickým prípadom sú Ramseyovci z románu *Majáku*), a ako pozitívnejšiu alternatívu predostiera obrazy spochybňovania, uvoľňovania, „roztápania“ takýchto identít), v textoch rozohráva hru, v rámci ktorej predstavuje rôzne variácie „tuhých“ a uvoľnenejších, „tekutých“ identít (tu zase „najčírejším“ prípadom je hlavná postava z románu *Orlando*).

Nie je ťažké postrehnúť, že v pozadí polemických stretov možno identifikovať spor o pojem androgýnie a androgýnnej identity, ktorú niektoré súčasné teoretičky pokladajú za zavŕšenie procesu utvárania identity. Elisabeth Badinterová napríklad ľudský androgýn charakterizuje ako to, čo je „zmierené“ a „zavŕšené“ a upozorňuje na časté dezinterpretácie pojmu, na zamieňanie androgýnie s feminizáciou či s maskulinizáciou, na nerozlišovanie „androgýna a neutrála, ktorý absolútne stiera pohlavnú podvojnosť“. Androgýnny ľudský tvor nepredstavuje nijaký „zastretý rod“, androgýnna identita predpokladá a umožňuje „živý tok ženských a mužských vlastností“. ([1],

169, 171) Práve s týmto momentom sa stretáme u Woolfovej, nie je teda náhodné, že vznikli viaceré teoretické práce, ktoré dávajú androgýniu do úzkej súvislosti s jej životom a tvorbou (pozri štúdiu Marilyn Farwellovej *Virginia Woolf and Androgyny* (In: *Contemporary Literature* 16, no. 4, Autumn 1975). Showalterová vyjadruje presvedčenie, že androgýnia predstavovala pre Woolfovú mýtus, ktorý jej pomohol vyhnúť sa konfrontáciám s jej vlastným bolestivým ženstvom ([9], 264), koncept androgýnie podľa Showalterovej nie je ale pre spisovateľku oslobodzujúci ([9], 284), a preto ani *Vlastná izba*, ani *Tri quiney* nepredstavujú dobré feministické texty. V súvislosti s Woolfovou hovorí o "zlyhaní androgýnie" a o nej ako o jednej z tých, čo „stroskotali v androgýnii", pričom androgýniu spája v psychickej rovine so životnou tragédiou spisovateľky. Vyčíta Woolfovej, že sa dopustila previnenia voči feminizmu, a dôvodí napríklad tým, že aj keď Woolfová zobrazuje ženskú skúsenosť, vzápätí akoby chcela na ňu zabudnúť, za prehrešok pokladá, že spisovateľka zdôrazňuje androgýnnu povahu veľkých tvorcov (vidí v nej, ako to vyjadrila v tretej metafore, predpoklad skutočnej tvorby), a tým sama uniká pred feminizmom ([9], 282). Tiež jej vyčíta, že v textoch uplatňuje mnohoraké perspektívy, neusiluje sa o zjednocujúci uhol pohľadu a na margo štýlu nesúhlasne poznamenáva, že používa v hojnej miere paródiu, zveličenie, maskuje reálne veci či zdôrazňuje posuny v pozíciách subjektu, že je v diele neosobná (nechce odkrývať vlastnú skúsenosť), dokonca, že sa naračnými stratégiami, za ktorými siaha, hrá so svojím čitateľským publikom, odmieta byť serióznou, a tým stráca jej subverzívna intencia na váhe ([9], 284).

Z námietok je jasné, že Showalterová vyžaduje od umenia, aby čo najvernejšie zobrazovalo realitu, spisovateľ/ka má podľa nej autenticky hovoriť o svojej skúsenosti, ďalej vyčíta Woolfovej, že nepíše o reálnej žene a jej každodennosti, že je odtrhnutá od každodenného, všedného života, aj od hlavného ženského prúdu ([9], 294). Teoretička pokladá za dôležité, aby feministické umenie ponúkalo pôsobivý výraz osobnej skúsenosti začlenenej do sociálneho rámca, odvoláva sa pritom na G. Lukácsa, sama stojac na jeho pozíciách realizmu, v ktorom sa pracuje s typickými postavami, udalosťami či s typickým prostredím a dôraz sa kladie na úzke prepojenie osobného so spoločenským. Z takejto realistickej pozície Showalterová vyčíta Woolfovej, že sa neusiluje vytvoriť zodpovedajúci obraz ženy, a ani nový model ženy – čo je podľa nej dôležitá úloha feministickej literatúry ([9], 295). V tomto zmysle možno súhlasiť s tvrdením T. Moiovej, že negatívny postoj k Woolfovej je u Showalterovej zapríčinený ani nie tak odmietaním spisova-

teľkiných inovácií týkajúcich sa naračných stratégií, štylistických alebo iných formálnych postupov ako skôr tým, že teoretička vychádza z odlišných teoretických, ideových a ideologických pozícií ([7], 1 a n.).

Hlavné kontúry, ale aj príčiny polemiky o Woolfovej chápaní rodovej identity umelecky tvorivej osobnosti možno priblížiť z už naznačeného „dialógu" E. Showalterovej a T. Moiovej. Základný rozdiel spočíva v tom, že Showalterová číta spisovateľkino dielo podľa schémy: realita – autor – čitateľ – realita (v súlade s princípmi „gynokritického čítania"), Moiová ho číta v intencii „gynesis" (ako iného typu feministickej literárnej teórie). Zatiaľ čo Showalterová sa koncentruje predovšetkým na reálnu ženu ako na biologickú entitu v konkrétnom historickom momente, Moiová sa upiera ani nie tak k reálnej žene, ale k žene ako k „efektu písania". Zatiaľ čo „gynokritika" zvýrazňuje pojem „reálna žena" (následne realizmus hodnotí ako funkčný spôsob literárneho zobrazovania), „gynesis" chápe realitu viac ako konštrukt, a preto spochybňuje realistický spôsob zobrazovania. Dôležité si je uvedomiť, že v oboch typoch literárnoteoretickej reflexie sa rozdielne chápe nielen vzťah literatúry a reality, ale aj problematika rodovej identity, takže to, čo Showalterová hodnotí v prózach Woolfovej ako nedostatok (rozkolísanosť, uvoľnenosť, ambivalenciu, postoj k androgýnii, pluralitu stanovísk, striedanie perspektív a pod.), Moiová, ktorej ide o dekonštrukciu textu a ustálených naračných stratégií, naopak, všetky tieto fenomény vyzdvihuje a v spisovateľkiných prózach dokonca vidí potenciál revolučnej praxe ([7], [3]). Podobne Marcia Holly sa opiera o modernistické princípy, pridržiava sa predstavy pevného, nerozštiepeného jadra subjektu, jeho pevného, jednotného Ja, ako aj názoru, že umenie má čo najpravdivejšie reprezentovať realitu. Autorka argumentuje v prospech požiadavky jednotného spôsobu videnia a konzistentného spôsobu zobrazovania v umeleckom diele. Revolučné umenie, akým by feministické umenie malo byť, vyžaduje aj podľa tejto autorky v súlade s princípmi univerzálnej humanistickej estetiky, aby zobrazovalo realistický typ silnej ženy, pevnej osobnosti ([5]). Tieto teoretičky nepostrehli, že tradičný humanizmus a jeho estetika sú späté s patriarchálnou ideológiou, v ktorej sa subjekt tiež chápal ako pevný, nekontradiktorický ([7], 8).

Podľa niektorých autoriek Woolfová dôrazom na obojpohlavnosť mysle vyjadruje rozpoznanie „falzifikujúcej metafyzickej povahy" pevnej (aj) rodovej identity, ktorú odmietala, nejde však o únik motivovaný strachom pred ňou, ale o dôsledok odhalenia, čo taká identita znamená, a preto cieľ

feministického zápasu videla v dekonštrukcii binárnych opozícií maskulinity a femininity ([7], 13). V ďalších prácach zaznievajú názory, že Woolfová „obojpohlavnosťou" mysle zdôrazňovala predovšetkým dekonštrukciu dichotómií, tak Nancy Topping Bazinová vyzdvihuje chápanie androgýnie ako niečoho, čo spočíva v rovnováhe maskulínneho a feminínneho prístupu ([2]). Na dekonštruktívne pôsobenie Woolfovej textov poukazuje aj Nóra Sélleiová, ktorá si všíma, ako spisovateľka naračnými stratégiami destabilizuje vlastnú pozíciu nositeľky poznania, tobôž pravdy, spochybňuje fixnosť významov, smeruje k narúšaniu dichotómie subjekt/objekt, pravda/lož a približuje sa k postmodernému chápaniu identity ([8], 65 – 76).

Je zrejmé, že Woolfová vnímala absolutizované (akékoľvek) binárne opozície ako ohrozujúce, a uvedomujúc si toto nebezpečenstvo, pokúsila sa o ich dekonštrukciu – aj prostredníctvom koncepcie „obojpohlavnej mysle". Praktizovala to, čo sa dnes nazýva „dekonštruktívnou formou písania", ktorou možno ukázať dvojitú tvár diskurzu a ktorá sa nedá vtesnať do nijakej esencialistickej formy ([7], 13, 9). O spisovateľkinej averzii voči rigidným binárnym opozitám a vôbec voči rigidným jednoznačným tvrdeniam svedčia jej názory o komplikovanej, protirečivej povahe ľudského Ja, o nemožnosti vyjadriť literatúrou život v úplnosti, ani vypovedať „čistú" pravdu o ňom, či jej až „dramatizujúco ambivalentný postoj k literárnym postavám" ([6], 85 – 86). Naznačené polemiky možno vnímať aj ako dialóg medzi realizmom a antirealizmom, esencializmom a antiesencializmom, modernizmom a postmodernizmom alebo medzi tradičným humanizmom a "antihumanizmom" ([3]). Ukazuje sa, že napriek – a či vďaka – protirečivým interpretáciám ostáva Virginia Woolfová inšpirujúcou aj pre súčasné uvažovanie vo feministickej teórii.

Literatúra

[1] BADINTER, E.: *XY. Identita muža*. Bratislava : Aspekt 1999.

[2] BAZIN, N. Topping: *Virginia Woolf and the Androgynous Visions*. New Brunswick, N. J. : Rutgers Univ. Press 1973.

[3] EAGLETON, M. /ed./: *Feminist Literary Criticism*. New York : Longman Ins. 1991.

[4] FARKAŠOVÁ, E.: *Na ceste k vlastnej izbe. Postavy/ podoby/problémy feministickej filozofie*. Bratislava : Iris 2006.

[5] HOLLY, M.: Consciousness and authenticity: towards a feminist aesthetic. In: Donovan, J. (ed.): *Feminist Literary Criticism. Explanations in Theory*. Lexington : The Univ. Press of Kentucky 1975.
[6] MARCUS, L.: *Virginia Woolf*. Plymouth : Northcote House Publishers 1997.
[7] MOI, T.: *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory*. London – New York : Routledge 1991.
[8] SÉLLEI, N.: *Virginia Woolf's Subversion of /Literary/ History. English Studies and the Curriculum*. Proceedings of the TEMPUS-JEN Mini Conference. Debrecen : Kossuth University 1997.
[9] SHOWALTER, E.: *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton, N. J. : Princeton Univ. Press 1977.
[10] WOOLFOVÁ, V.: *Vlastná izba*. Bratislava : Kalligram 2000.

Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA č. 1/0449/09.

doc. PhDr. Etela Farkašová, CSc., mim. prof.
Silvánska 16
841 04 Bratislava
e-mail: farkašová@fphil.uniba.sk

O pohlavnej diferencii: Rousseau verzus Wollstonecraft

Mariana Szapuová

On sexual difference: Rousseau versus Wollstonecraft
The paper is devoted to Wollstonecraft´s considerations on the „disparity between the sexes" how this issue was constructed by J. J. Rousseau. The author outlines the main lines of Wollstonecraft´s criticism of the Rousseau´s views on the education of girls and the ways he considers the concept of human/women´s nature. She also focuses on some arguments in defence of women´s equality Wollstonecraft developed in her *The Vindication of the Rights of Women.*

Vo svojom príspevku sa budem venovať názorom feministickej mysliteľky Mary Wollstonecraft na problém „disparity pohlaví" v podobe, v akej ho rozviedol J. J. Rousseau,[1] pričom sa obmedzím na analýzu niektorých jej argumentov, ktorými reagovala na myšlienky francúzskeho filozofa, sformulované v slávnom spise *Emil alebo o výchove*.[2]

M. Wollstonecraft, výrazná predstaviteľka osvietenského liberálneho feminizmu reagovala na Rousseauove názory z feministických pozícií medzi prvými. V súčasnej feministickej filozofii je známa ako ostrá kritička Rousseaua, avšak jej vzťah k nemu bol ambivalentnejší.[3] V Rousseauovi videla výnimočnú a nepochopenú osobnosť s tvorivým duchom. Filozofov egalitarizmus jej bol sympatický, vo svojej práci o francúzskej revolúcii chválila Rousseauov zmysel pre rovnosť, avšak v spise *Obhajoba ženských práv: s kritikou politických a morálnych otázok* (1792) už apeluje na lídrov francúzskej revolúcie, aby nebrali vážne to, čo Rousseau hovorí o ženách. *Emila* čítala v mladosti, na začiatku svojej kariéry domácej vychovávateľky, keď sa sama intenzívne zaoberala otázkami výchovy. Osobitne na ňu zapôsobila myšlienka „prirodzeného človeka"; aj ona uvažuje o prirodzenej ženskosti na jednej, a kultúrou konštruovanej/deformovanej ženskosti na druhej strane ([1], 57). Jej pozícia ohľadom viacerých morálnych a spoločenských otázok sa v mnohom podobá Rousseauovej pozícii – podobne ako Rousseau si myslí,

[1] O Rousseauovej koncepcii „disparity pohlaví" som písala bližšie v [9].

[2] Vo všeobecnosti možno povedať, že Rousseauova filozofia predstavuje dôležitý kontext, v ktorom možno vnímať a interpretovať viaceré myšlienky Wollstonecraft. Podľa niektorých jej interpretátoriek dokonca by bolo nemožné reflektovať práce Wollstonecraft bez toho, aby sme neuvažovali o Rousseauových názoroch (pozri [10], 11).

[3] Táto skutočnosť súvisí zrejme aj s tým, že aj u samotného Rousseaua, pokiaľ ide o ženy, možno nájsť viaceré ambivalentné myšlienky (pozri [3], 43; [10], 1 – 3).

že nezávislosť, sloboda a autonómia jedinca predstavujú morálnu hodnotu a tvrdí, že práve morálna autonómia je znakom ľudskosti. V súlade s osvietenskými princípmi verí v silu výchovy ako nástroja na dosiahnutie autonómie žien, jej význam však nepreceňuje − dobre si uvedomuje, že ženy i muži sú formovaní nielen výchovou, ale aj celkovým spoločenským prostredím. Zdôrazňuje, že „pokiaľ sa spoločnosť nezmení vo svojich základoch, nemôžeme od výchovy veľa očakávať" ([12, 34).

Rousseau vo svojich úvahách o ľudskej prirodzenosti akcentuje význam pohlavnej odlišnosti, keď tvrdí: „rodíme sa takrečeno dva razy: prvý raz, aby sme jestvovali, druhý raz, aby sme žili; raz pre ľudstvo, druhý raz pre pohlavie" ([7], 254). Ľudská bytosť akoby pozostávala z dvoch častí – jedna je všeobecne ľudská, druhová, druhá je daná pohlavím, je mužská alebo ženská. Mohli by sme sa domnievať, že muži a ženy sú pre Rousseaua predovšetkým ľudské bytosti, veď pohlavie je, ako tvrdí, až naším druhým zrodom. Autor *Emila* ale postupuje inak − tvrdí, že pohlavné rozdiely sú významné z hľadiska morálky: „prvá odlišnosť, ktorá sa prejavuje v morálnom vzťahu medzi dvoma pohlaviami" je, že „muž má byť silný a aktívny, žena má byť slabá a pasívna. Muž má mať moc i vôľu, pre ženu stačí, ak bude klásť len malý odpor" ([5], 358).[1] „Neexistuje rovnocennosť pohlaví, čo sa týka dôsledkov pohlavnej odlišnosti. Muž je mužom iba v istých okamihoch života. Žena je ženou celý svoj život" (*tamže*, 361). Disparita pohlaví v záležitostiach morálky je tak spôsobená koniec koncov biologickou, telesnou zvláštnosťou ženy – jej funkciou v procesoch ľudskej reprodukcie.

Zdá sa, že rousseauovské ponímanie človeka ako bytosti zloženej z dvoch častí, je pre Wollstonecraft vcelku akceptovateľné, jej ponímanie sa však od Rousseauovho líši v podstatnom bode: kým v prípade žien (ale nie v prípade mužov) Rousseau kladie dôraz na časť danú pohlavím, Wollstonecraft akcentuje všeobecne ľudskú časť − inými slovami, pre Rousseaua pohlavím je určená *celá* polovica našej bytosti, pre Wollstonecraft je to *iba* polovica. V úvode svojej práce Wollstonecraft uvádza: „najprv budem uvažovať o žene-ľudskej bytosti, ktorá bola vyslaná na zem, aby svoje schopnosti zdokonaľovala, až potom o zvláštnostiach žien" ([12], 13).[2] Autorka tu formuluje jednoduchú, ale zásadnú myšlienku: aj žena je ľudská bytosť, alebo

[1] Citáty z V. knihy *Emila* uvádzam na základe anglického prekladu [5], keďže slovenský preklad tohto Rousseauvho diela [7] V. knihu, venovanú výchove Žofie, neobsahuje.

[2] Citáty z práce Wollstonecraft uvádzam podľa českého, v súčasnosti už zastaraného prekladu s prihliadnutím na anglický originál.

je *predovšetkým* ľudská bytosť, jej zvláštnosti dané pohlavím možno považovať za druhoradé. V tomto kontexte formuluje svoju centrálnu námietku voči filozofovým názorom na výchovu dievčat, ktorú možno zhrnúť nasledovne: Rousseauova Žofia je polovičatou bytosťou, obludou, chimérou[1] v mytologickom zmysle slova. „Namiesto toho, aby boli vychovávané ako nejaké polovičaté stvorenia, akési Rousseauove divoké chiméry, ženy majú nadobudnúť pravú ľudskosť takým istým spôsobom ako muži", dôvodí autorka ([12], 62).

Wollstonecraft na začiatku svojej *Obhajoby* stanovuje základné princípy, z ktorých vychádza: „Za súčasného stavu spoločnosti je nevyhnutné vrátiť sa k prazákladom, ak pátrame po najjednoduchších pravdách, a bojovať proti prevládajúcim predsudkom" ([12], 19). Ktoré sú tie základné princípy, na ktorých buduje svoju víziu morálnej a politickej reformy? Formuluje ich v troch bodoch: 1. vznešenosť človeka v porovnaní so zvieraťom spočíva v jeho rozume 2. to, čo povyšuje jednu bytosť nad druhú, je cnosť 3. vášne sú na to, aby človek v boji s nimi dosiahol poznanie, aké nie je dopriate zvieratám (tamže). Základnou vlastnosťou človeka je teda jeho rozumnosť, nie city alebo vášne, tie sú sekundárne,[2] a aj dokonalosť našej povahy treba hodnotiť podľa stupňa rozumu, cnosti a poznania.

Vychádzajúc z „prvých princípov" sa autorka púšťa do kritického rozboru Rousseauových názorov na výchovu dievčat, aby ukázala, že Žofia, keby bola zverená vychovávateľovi sledujúcemu Rousseauove výchovné rady, by ostala polovičatou bytosťou, chimérou. Charakter Žofie, ako ho popisuje Rousseau, je neprirodzený. Preto, ako uvádza, nechce útočiť na „stavbu jej povahy, ale na jej základy, na zásady, podľa ktorých bola vychovávaná" (tamže). Odmieta názor, že ženy sú určené svojím pohlavím a tvrdí, že Rousseauova téza o prirodzenej inferiorite žien je len racionalizáciou nadradenej pozície mužov, pozície, ktorú si muži uzurpovali.

---

[1] Ako upozorňuje Taylor, slovo chiméra bolo zaužívané v anglicky písanej literatúre 18. storočia aj v druhom význame, v zmysle utopického sna. Wollstonecraft pracuje s touto viacvýznamovosťou slova, keď hovorí, že jej vízia ženskosti, ktorá by zahrňovala tak všeobecne ľudské ako aj špecificky ženské cnosti, vyznieva ako utopický sen ([10], 2).

[2] Vidíme tu jasný kontrast s Rousseauom, podľa ktorého určujúcou zložkou prirodzenej výbavy človeka sú city a vášne, pochádzajúce z jeho potrieb. V *Rozprave o pôvode a príčinách nerovnosti* hovorí, že podstatným rozdielom medzi človekom a zvieraťom nie je ani tak rozum, ale skôr to, že človek môže slobodne konať (pozri [6], 93). To však neznamená, že by Wollstonecraft zastávala nejakú krajne racionalistickú pozíciu – jej zdôrazňovanie rozumu treba skôr vnímať ako argumentačnú stratégiu, ktorou reaguje na Rousseauove tvrdenia o neracionalite žien (pozri [4]).

Na Rousseauove argumenty, podľa ktorých podriadenosť žien je dôsledkom ich prirodzenosti a je diktovaná „nemenným zákonom prírody", ktorý spôsobil, že ženy nedisponujú tými schopnosťami a cnosťami, ktoré sú potrebné k tomu, aby ľudské bytosti (v rousseauovskom ponímaní muži) spolunažívali ako rovný s rovným, Wollstonecraft reaguje viacerými dômyselnými protiargumentmi. Jeden jej protiargument je postavený na myšlienke vplyvu prostredia na ľudskú osobnosť: aj keby to bolo tak, že ženy disponujú vyššie uvedenými cnosťami v menšej miere než muži, to ešte neznamená, že tento ich „deficit" je daný prírodou. Práve naopak, argumentuje Wollstonecraft, je to dôsledok ich deformovanej výchovy a celkového kultúrneho a spoločenského prostredia, vrátane rôznych predsudkov voči ženám. Viackrát zdôrazňuje, že pokiaľ sa hovorí o nižšej miere cností u žien, treba uvažovať o stave dobovej spoločnosti.[1] Navyše, „aj keby boli ženy inferiórne už od prírody, ich cnosti musia byť v podstate také isté (ako mužove, pozn. autorky), aj keby sa líšili čo do stupňa – inak by cnosť bola relatívnym pojmom. Z toho vyplýva, že výchova dievčat má byť vedená tými istými zásadami a má sledovať ten istý cieľ" ([12], 41) ako výchova chlapcov.

Ďalší jej argument sa opiera o myšlienku schopnosti sebazdokonaľovania každej ľudskej bytosti, teda aj ženy. Vychádza z toho, že aj žena ako ľudská bytosť bola „vyslaná na zem, aby svoje schopnosti zdokonaľovala" ([12], 3), a odvoláva sa na boha, ktorý vraj stvoril človeka ako rozumovú bytosť, ktorému je prisúdené, aby kultivoval svoje rozumové schopnosti a to je možné len v spoločnosti[2]. „Máme dve možnosti: buď sa budeme pozerať na ženy ako bytosti mravné, alebo ich budeme považovať za bytosti tak slabé, že musia byť vo všetkom podriadené mužom, obdareným vyššími schopnosťami" ([12], 41). Ak by sme ženy nepovažovali za ľudské bytosti, museli by sme sa na ne dívať ako na nejaké „exotické kvety, na krásnu chybu v prírode" ([12], 58). Ale ak ženy považujeme za ľudské bytosti, tak ich musíme považovať za bytosti mravné, obdarené rozumom a cnosťami. V takomto prípade je ale nevyhnutné, aby ženy disponovali slobodou sebazdokonaľovania, ich podriadenosť a závislosť od mužov sú teda neobháji-

[1] Aj na margo Rousseauových názorov poznamenáva, že jeho pozorovania sa týkajú Francúzska, kde umenie koketérie bolo na vysokom stupni dokonalosti. Filozof sa teda nevracal k prírode, ako deklaroval, ale za prirodzené vydáva to, čo pozoroval vo svojej spoločnosti.

[2] Autorka tu opúšťa rámec individualizmu klasickej liberálnej teórie − rozum podľa jej názoru nie je niečím, čím disponuje izolovaný a autonómny jednotlivec, ale niečím, čo sa formuje v účinnosti s inými (pozri [2]).

teľné.[1] Povaha rozumu ako schopnosti morálneho a intelektuálneho sebazdokonaľovania je rovnaká u každej ľudskej bytosti, čo znamená, argumentuje, že muži a ženy disponujú rovnakými intelektuálnymi, rozumovými a morálnymi mohutnosťami a cnosťami.

Spôsob, ako Wollstonecraft argumentuje proti Rousseauovi, budem ilustrovať na niekoľkých príkladoch, obsiahnutých v piatej kapitole *Obhajoby* s podtitulom *Pripomienky k niektorým spisovateľom, ktorí pokladajú ženy za objekt hoden ľútosti hraničiacej s pohŕdaním.*

1. Wollstonecraft začína svoju kritiku V. knihy *Emila*, venovanej výchove Žofie kritikou samotného východiska Rousseauovej argumentácie – že žena je stvorená na to, aby prinášala potešenie mužovi a bola mu poslušná. Na Rousseauov názor, podľa ktorého „dôsledok odlišnej konštitúcie pohlaví (…) spočíva v tom, že silnejší má byť zdanlivo vodcom, v skutočnosti má byť závislý na slabšom" a podľa ktorého „je to nemenný zákon prírody, ktorý dáva žene viac schopnosti vyvolávať túžbu než mužovi uspokojiť ju, a tak ho robí závislým na jej vôli a núti ho, aby sa uchádzal o jej priazeň, aby dostal od nej súhlas, aby vykonal právo silnejšieho" ([5], 359 – 360) namieta nasledovne: Takýto systém výchovy vedie k prefíkanosti a lascívnosti; dôstojnosť nemôže byť budovaná na základe ovládania iného, nech je akejkoľvek formy. Rousseauovi vytýka, že si nevie predstaviť iný typ vzťahu medzi pohlaviami, než vzťah založený na dominancii a ovládaní.

2. Autorka uvádza obsiahly citát z Rousseauovej práce o tom, že dievčatá od najútlejšieho veku milujú šaty, neuspokoja sa s tým, že sú pekné, chcú aj to, aby sa páčili iným, kým chlapci sledujú vlastné záujmy. Wollstonecraft uvádza niekoľko zásadných námietok: Podľa prvej výchova dievčat v Rousseauovom zmysle by bola zameraná len na telo a zanedbáva myseľ, a preto vychováva polovičatú bytosť. Podľa druhej námietky Rousseau vraj popisuje, čo je pre dievčatá prirodzené, v skutočnosti však popisuje to, čo je konvencionálne: „aby zostali slabé, dievčatá sa nesmú veľa pohybovať, majú sa hrať s bábikami a počúvať hlúpe reči (….) sila zvyku sa pokladá za nepochybnú indikáciu prírody" ([12], 129, 130). Wollstonecraft ukazuje, že to, čo Rousseau považuje za prirodzenosť žien, je dôsledok výchovy a vplyvu prostredia. Dievčatá sú od malička vychovávané ako ženy, „zaobchádzalo sa s nimi ako so ženami, takmer od narodenia, a namiesto vyučovania počúvali komplimenty. Tie oslabujú myseľ a potom sa hovorilo, že sa príroda zacho-

[1] K argumentu Wollstonecraft v prospech rovnosti žien a mužov založenom na myšlienke sebazdokonaľovania pozri bližšie [4].

vala ako macocha, keď vytvorila také bytosti“ ([12], 130). „Prirodzenosť“ ženy, ako ju popisuje Rousseau, je dôsledkom zvyku a otrockej závislosti na verenej mienke. Túto závislosť na verejnej mienke však ženám predpisuje práve Rousseau, keď tvrdí, že „nepostačuje, aby manželka bola verná, je potrebné aj to, aby ju manžel, ako aj jeho priatelia a známi za takú aj považovali, aby jej dôverovali a verili tomu, že je verná. Preto musí byť oddaná, skromná, zdržanlivá; všetci musia dosvedčiť jej dobré mravy, musí mať dobrú povesť“ ([5], 361, 362). Wollstonecraft tu odhaľuje nielen nekonzistentnosť v Rousseauových pedagogických názoroch[1], ale aj kruh v jeho argumentácii.

3. Podľa Rousseaua „prvou a najdôležitejšou vlastnosťou ženy je dobrá povaha čiže miernosť: je stvorená poslúchať tvora tak nedokonalého, ako je muž (…) mala by sa naučiť znášať krivdy a trpieť manželove urážky bez ponôs“ ([5], 370). Wollstonecraft ale upozorňuje, že „bytosť, ktorá trpezlivo znáša nespravodlivosť a urážky, sa čoskoro stane nespravodlivou, lebo stratí schopnosť rozlíšiť dobro od zla ([12], 133).

Mysliteľka vyzdvihuje, podobne ako neskôr aj J. S. Mill v *Poddanstve žien*,[2] že utláčanie žien degraduje príslušníkov oboch pohlaví, nerovnosť medzi pohlaviami totiž vedie podľa jej názoru k mravnému úpadku celej spoločnosti. Volá po morálnej reforme spoločnosti, ktorá by smerovala k rodovej rovnosti a spravodlivosti. Cesta k takémuto stavu vedie (aj) cez výchovu a vzdelávanie dievčat smerujúce k ich plnej ľudskosti. Výchova dievčat má byť nástrojom sebanapĺňania a rozvoja žien. Výchova dievčat, akú navrhuje, je vo všetkom protikladná výchove Žofie, ako si to predstavuje Rousseau; je to výchova podobná tej, akú Rousseau navrhuje pre Emila – „cvičenie“ tela, ducha, rozumu a citu tak, aby človek nadobudol cnosti a schopnosti, vďaka ktorým bude nezávislý a samostatný. Na adresu (nielen) Rousseauovej obavy, že ak by dievčatá boli vychovávané ako chlapci, tak by sa im podobali a tým by strácali svoju ženskosť a svoju moc nad nimi, odpovedá takto: „To je to, k čomu mierim. Nechcem, aby ženy mali moc nad mužmi, ale aby mali moc nad sebou samými“ ([12], 100).

Táto myšlienka, domnievam sa, dobre vystihuje feministické myslenie, aké Mary Wollstonecraf rozvinula a presadzovala. A aj keď možno povedať,

[1] Rousseau totiž neraz kritizoval takých autorov traktátov o výchove, ktorí nevenovali pozornosť detstvu a ktorí v dieťati videli dospelého človeka, a pritom sám navrhuje podriadiť výchovu Žofie jej budúcej úlohe manželky a matky.

[2] O Millových argumentoch v prospech rovnosti žien a mužov som bližšie písala v [8].

že pre prevažnú väčšinu súčasných feministických filozofiek táto myšlienka nevyžaduje ďalšie zdôvodňovanie, azda nie je na škodu ju občas zopakovať.

Literatúra

[1] FARKAŠOVÁ, E.: *Na ceste k vlastnej izbe. Postavy/podoby/problémy feministickej filozofie*. Bratislava : Iris 2006.

[2] GERSON, G.: Liberal Feminism. Individuality and Oppositions in Wollstonecraft and Mill. In: *Political Studies*. 2002. Vol. 50, 794 – 810.

[3] KALNICKÁ, Z.: *Úvod do gender studies. Otázky rodovej identity*. Opava : Slezská univerzita v Opavě 2009.

[4] MACKENZIE, C.: Reason and Sensibility: The Ideal of Women´s Self-Governance in the Writings of Mary Wollstonecraft. In: *Hypatia* Vol. 8. No. 4 (Fall 1993), 35 – 55.

[5] ROUSSEAU, J. J.: *Emile or On Education*. New York : Basic Books 1979.

[6] ROUSSEAU, J. J.: Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi. In: Rousseau, J. J.: *Rozpravy*. Praha : Nakladatelství Svoboda 1989, 75 – 169.

[7] ROUSSEAU, J. J.: *Emil alebo O výchove*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 2002.

[8] SZAPUOVÁ, M.: Filozofický pohľad na rovnosť žien a mužov: perspektíva J. S. Milla. In: *Filozofia*, Roč. 60, č. 2 (2005), 103 – 114.

[9] SZAPUOVÁ, M.: J. J. Rousseau o prirodzenosti človeka/muža a o prirodzenosti ženy. In: Chabada, M., Maco, R. (ed.) *Zborník zo sympózia „Osvietenstvo ako spôsob myslenia"*. Bratislava : Univerzita Komenského 2010, v tlači.

[10] TAYLOR, N. F.: *The Rights of Woman as Chimera. The Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. New York, London : Routledge. 2007.

[11] TROUILLE, M. S.: *Sexual Politics in the Enlightenment. Wome Writers Read Rousseau*. New York : State University of New York Press 1997.

[12] WOLLSTONECRAFTOVÁ, M.: *Obrana práv žen*. Praha : Jan Laichter 1904.

Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA č. 1/0449/09.

doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
e-mail: szapuova@fphil.uniba.sk

Reflexie sociálnych, politických a kultúrnych aspektov identity a diferencie

Filozofie: kultura, integrace, identita a různost

Jan Zouhar

Philosophy: culture, integration, identity and difference
This work focuses on the problems of tradition and memory in the context of cultural identity and difference in the era of globalization. The process of globalization has been a major factor in world economic integration and unification for the past thirty-five years. This integration and unification process has been accompanied by an increase in individualism. Integration processes, mainly taking place in today´s market economy, are being followed by the unification of all other aspects of human lives. Nevertheless, we can still find attempts to create and establish group identities and identifications, stemming from co-experienced history. A major role in this process is played by memory and tradition, both of which are manipulated relations to history, though. Being a way of preserving and extending spiritual values and heritage, philosophy is able to prevent the suppression of plurality and difference of identities.

K této úvaze mě inspirovaly texty Václava Bělohradského, Miloše Havelky, Břetislava Horyny, Jana Kellera, Karla Kosíka a Emila Višňovského. Chtěl bych se věnovat problémům tradice a paměti v kontextu kulturní identity a různosti v epoše globalizace.

Proces globalizace se stal od poslední čtvrtiny minulého století nejvýznamnějším činitelem světové ekonomické integrace a unifikace. Globalizace bývá vymezována jako nástup celosvětové organizace a integrace ekonomiky, která spojuje národní, regionální a lokální systémy. Globalizace ovládla produkci zboží, jeho distribuci obchodními společnostmi, finanční trhy a výrobní služby (vedle finančnictví poradenské a právnické firmy, trh s nemovitostmi, reklama, média) a přispěla ke vzniku informační společnosti.

Ekonomická globalizace je pokládána za proces společenské integrace na vyšší úrovni. Globalizace přináší demokratizaci konzumu a unifikaci spotřeby (stejné zboží je nabízeno nadnárodními obchodními řetězci na různých místech planety), unifikaci masové kultury (hudební nahrávky, filmy, televizní seriály, formáty televizních soutěží) a systému vzdělávání. Otázkou je, zda je skutečně překonáváním různosti a diference, nebo spíše vytvářením daleko hlubších rozdílů mezi bohatstvím a chudobou, mezi rychlými, pohyblivými a nepohyblivými, informovanými a neinformovanými.

Tento integrační proces je však provázen nástupem individualismu, prohlubující se atomizací společnosti, zdánlivou individualizací spotřeby. Jak ukázal Zygmunt Bauman, individualismus se stal příkazem pro všechny,

soudobá společnost totiž svým členům téměř nic nenařizuje, současně však vůbec za nic neručí, každý si má v problémech pomoci sám.[1] Neznamená to však vítězství jinakosti, různosti, člověk je stále více svazován pseudokolektivitou, podle Karla Kosíka v práci i v době volna, „dobrovolně se zapojuje do systému, který mu předpisuje, co má dělat: obíhat banky a sledovat růst či pokles úrokové míry, objíždět supermarkety a zjišťovat, který poskytuje větší slevy, třídit pečlivě odpad do pěti nebo sedmi kontejnerů, pospíchat k televizi a nezmeškat seriál na pokračování. Uvězněn do ďábelského kruhu shánčlivosti nemá čas na sebe a věci podstatné“ ([8], 54).

Karel Kosík spojuje globalizaci s “vítězným tažením antiducha planetou“ ([8], 24), s moderní symbiózou ekonomiky, techniky a vědy, Leviathanem naší doby, která přináší „nástup planetárního monstra, […] nadstátní instituce, planetárně působící a pronikající vším, regulující, dirigující, komandující život lidstva do nejjemnějších detailů a do nejintimnějšího soukromí“ ([8], 30).

Integrační procesy, které probíhají především v tržní ekonomice soudobého světa, jsou doprovázeny úsilím o unifikaci všech dalších stránek společenského života. I v těchto podmínkách se však stále setkáváme s vytvářením a upevňováním skupinových identit a identifikací, vyrůstajících navzdory rozkladu a relativizaci dosavadních legitimizačních velkovyprávění zejména z příslušnosti k určité kultuře, k určité generaci (vnější atributy skupinové identifikace, například identifikace mladé generace – kostkované šátky kolem krku, mikiny s kapucí, barevné kecky nebo tenisky, MP3 ad., dokonce v Česku nedávno zneužité ve volbách – Přemluv bábu) a ze spoluprožívaných odkazů k minulosti. Někdy až zoufalé hledání identity v situaci globalizované společnosti, která postrádá sjednocující prvek, nazval nedávno Václav Bělohradský identitární panikou, ve které podle něho převládá kleronacionalismus. Společnost se při tom odvrací od rozumu k identitě, od civilizace ke kultuře. Vyvolávají to podle Bělohradského čtyři formy chaosu, který ovládl globalizovanou společnost – chaos postbipolární (rozpad bloků přinesl iluzi o znovunabyté svrchovanosti států – jejich čas ale v době globalizace minul, moc se přesunula do nadnárodních koncernů), postprofesionální (dochází k rozkolu mezi prací a povoláním, člověk je redukován na lidský zdroj, který se sebeoptimalizuje na vlastní náklady, který se stydí za to, že má nějaké potřeby, stárne, je nemocný a neumí se přizpůsobit), postmultikulturální (kultura kompenzuje etnickou či rasovou odlišnost, kulturní homogennost je klíčo-

[1] Srov. Zygmund Bauman: *Tekutá modernita* [2].

vým faktorem integrace, jejím jádrem je konfrontace a kritika, multikulturalismus legitimizuje rasovou a etnickou odlišnost, posiluje diference, odstraňuje univerzalizující kriticismus kultury) a postantropocentrický (planetarizace, nová kosmická perspektiva vyvrací antropocentrickou představu, že příroda je tu pro člověka).[1]

Co můžeme považovat za konstitutivní prvek identity určitého společenství? Je to v některých případech náboženství, jazyk, sociální role, ale souhlasím s Emilem Višňovským, který ve svých inspirativních úvahách za klíč ke všem ostatním identitám pokládá kulturu.[2] Přitom kultura jako konstitutivní prvek identity je některými autory (např. i Václavem Bělohradským) pokládána za vzpouru proti civilizaci a její současná česká varianta za kulturní boj: „Extremismus ve všech svých formách – od rasismu, nacionalismu až po pravičáckou nenávist k sociálnímu státu – a také současné snahy o založení evropské identity na návratu ke křesťanství jsou jen vzpourou kultur proti civilizaci, vzpourou duší proti duchu, pokusem stát se znovu barbary a vyznávat bez distance vlastní tradici, bránit místa a symboly našeho původu, vyhnat z Evropy zcizující odstup od naší vlastní kultury“ ([3], 5). Vzepětí nacionalismu v zemích východní a jihovýchodní Evropy po roce 1990 bývá některými autory, kteří navazují například na Ericha Fromma, spojováno s potřebou prožívání a uspokojení pocitu identity po pádu východního bloku, jeho dosavadních autorit a změně dosavadních ekonomických a sociálních podmínek. Podle Rainera Funka je přitom nacionalismus „nutno odlišovat od normálního národního sebevědomí a normálního pocitu národní identity“, protože podle něho vypjaté nacionalistické cítění, symboly, akce jsou kompenzací subjektivního pocitu bezvýznamnosti.[3]

Integrita neznamená identifikaci – sdílení institucionálního řádu dané společnosti (zákony, daně, rodina) musí být provázeno „solidarizující identifikací“ (způsoby řešení sporů a konfliktů, vzájemností).[4]

V úvahách o kulturní identitě a diferenci si uvědomuje filozofie svou kompetentní nekompetenci, jak to postihl Břetislav Horyna: „Kompetentní filozofie je možná pouze jako anamnestická filozofická kultura, která připomíná a paměťově neustále oživuje dějinné formy, působení a důsledky (ne)rozumu, aniž by si přitom počínala jakkoli selektivně, neuceleně a dávala

[1] Viz Václav Bělohradský: Postsekulární společnost II. Čtyři formy chaosu ([4], 5, 7).
[2] Srov. Emil Višňovský: *Človek by mal žiť v záhrade* [10].
[3] Srov. Rainer Funk: Nacionalismus jako reakce na bezvýznamnost ([5], 4).
[4] Srov. Miloš Havelka: Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah ([6], 268).

by přednost jenom určitým, snadno funkcionalizovaným vzpomínkám“ ([7], 41)[1] Přitom z povahy filozofického myšlení (myslet přece znamená myslet jinak) plyne, že filozof usiluje o vlastní, originální uchopení problému. Navíc si uvědomujeme, že filozofie, která chce zůstat především kritickým myšlením, nepřináší jednoduchá a jednoznačná řešení a že i práce filozofa je podmíněna jinými účely. Nad posláním intelektuálů v době, která proměnila vše ve zboží, v artikly, uvažoval ve svých esejích Karel Kosík: „Co se stane s intelektuálem, který nechce zůstat pozadu za dobou a rozhodne se, že své myšlenky, ideje, projekty ponese na trh, aby zkusil štěstí a stal se populárním? Pln nadějí a očekávání kráčí k trhu. U bran ho zastaví zřízenci, prohlédnou jeho zboží, zavrtí hlavou a přátelsky mu doporučí, aby ideje, myšlenky, projekty, ideály zanechal spolu s deštníkem a kloboukem v šatně. Na trhu by s nimi nepořídil, tam jdou na odbyt slogany, hesla, poutače, bezduché duchaplnosti, průpovídky, fráze“ ([8], 23).

Pojem identita (totožnost) byl dlouhou dobu (a stále je) používán v matematice a logice. V psychologii pak označoval pocit svébytnosti, jedinečnosti a odlučitelnosti individua, který přináší sebeuvědomění a sebeprožívání, jehož předpokladem je sebehodnocení utvářené v polaritě „já“ a „ty“ a jehož ztráta vede k psychickým poruchám. Zásluhou identity, která může být pokládána za antropologickou konstantu, zůstáváme sami sebou i v různých situacích, jež prožíváme v průběhu svého života.

Vedle matematického, logického a psychologického výměru identity se postupně prosazuje její sociálně psychologické a sociálně politické užití. Stalo se tématem publicistiky, ale i výzkumných projektů společenskovědních akademických ústavů (například projekt Národní identita a kulturní dědictví).

K základu kulturní identity lze přistupovat dvěma způsoby, dvěma interpretačními modely, které se přirozeně v řadě bodů stýkají – prostřednictvím problematiky tradice a problematiky paměti. Oba tyto přístupy ukazují i rizika, na která upozornil i Václav Bělohradský a které identita spojená s tradicí a pamětí přináší.

Pojem tradice má přitom řadu významů. Zde hovoříme o tradici jako složce kultury, která významně spolupůsobí při předávání zkušeností a informací, a značnou důležitost má při potvrzování identity a kontinuity daného společenství. Oblast jejího působení je značně rozsáhlá, zahrnuje výrobu, vědu, techniku, lidovou kulturu, náboženství, filozofii, týká se celého život-

[1] Podtitul uvedeného čísla časopisu *Sociální studia* Vzpomínání a paměť označuje jeho zaměření.

ního způsobu lidí, jejich myšlení a jednání. Jako souhrn ustálených složek vědomí, jako poznání obecného významu, dostupné a srozumitelné pro příslušníky dané pospolitosti, zabezpečuje sled generací, jejich návaznost, vytváří podmínky pro styk, vzájemné chápání a určité formy spolupráce v různých oblastech lidské aktivity.

Tradice nepůsobí pouze aktuálně, ale existuje i potenciálně, latentně. Události, jevy, struktury a myšlenky dávno minulé mohou být v určitou, pro ně vhodnou dobu aktualizovány, znovu vyloženy, mohou často překvapivě silně opět působit, někdy ovšem transformovány a se změněným významem než původně. S tradicí musíme v tomto smyslu počítat, může být využita pozitivně, může však působit i negativně.

Na jeden z aspektů vztahu k tradici upozornila Jaroslava Pešková, když připomněla, že tradice je mimo jiné manipulovatelný vztah, že je to obraz minulosti ochuzený, vypreparovaný, stylizovaný. „Právě jako instrument je tradice funkční, vytváří sounáležitost generací i rozmanitých skupin a vrstev... Je vždy důležité tradici „mít" jako nástroj, ale nikoli „být" v zajetí tradice" ([9], 3).

Jiný přístup vychází z toho, že na vytváření identity se rozhodujícím způsobem podílí paměť, která je „tou nejsoukromější krajinou", jež umožňuje hledání vlastní cesty životem a bez níž se ztrácíme. Současně zřejmě platí, že „představa úplné jinakosti, tedy překotných proměn, je stejně znepokojivá jako představa zkostnatělé stability" ([1], 5).

Problém identity jako vlastního já se tak stává také problémem kolektivního já, problémem kolektivní paměti, která už není „tou nejsoukromější krajinou", ale dostává souřadnice veřejného prostoru, jejíž oporou jsou především nejrůznější pojetí a interpretace minulosti. V paměti se tak řízeně ukládají soubory vzpomínek, které se stávají výkladovými modely využívanými v současnosti.

Miloš Havelka připomíná dvojí přístup k tomuto problému – buď přijmeme paměť i jako pojem kolektivního, skupinového vědomí (např. paměť národa), nebo odmítneme představu, že by kolektivy (národ, společnost, třída apod.) měly paměť. Připusťme však, že paměť je strukturována kulturními a politickými významy a potřebami a sociálními institucemi, které formují vzpomínky jednotlivců a vymezují rámce, v nichž vzpomínání probíhá, co se jako minulost přijímá a co z ní mizí ([6], 260 – 261). Havelka upozornil na komplementárnost paměti a zapomínání: „Zapomínání je přece tím nejvlastnějším existenčním prostředím, ba přímo živlem, ve kterém se paměť

udržuje, a je také nutným předpokladem její sociální produktivity. Nejedná se tedy ani tak o změny paměti v přirozených (psychologicky a neurologicky vysvětlitelných) procesech zapomínání, ale spíše o účelové (a většinou i manipulovatelné) zapomínání na události, hodnoty a instituce, zejména pak na ty, které jsou nekompatibilní s legitimizačními, sebeidentifikačními a reprezentačními potřebami etnik, politických systémů, sociálních skupin, rodinných tradic apod" ([6], 260). Přitom „katastrofální ztráta paměti nastává tehdy, když člověk neví *kdo* vlastně je a *kam* patří. V této situaci mu hrozí, že s ním doba naloží jako s poddajným materiálem a zařadí ho, kam ona bude chtít" ([8], 55).

Paměť', která je základem identity a identifikace, současně udržuje rozdílnost, jinakost, její obsahy umožňují „i agresivní vymezování vůči „těm druhým", vůči těm, kteří jsou „odlišní", nebo dokonce „nepřátelé"„ ti, kteří jsou jiní, „trvají na jiné paměti a na substanciálnosti jejích obsahů a fundamentálnosti jejích významů; respektují její jiné reprezentace a většinou také mají odlišné kulturní mechanismy zapomínání a odpouštění" ([6], 268).

Jak výstižně vymezil Břetislav Horyna, „všechny zmiňované procesy (zapomínání, zapamatování, vylučování, ukládání, přijímání informací a jejich dekódování, „tvorba dějin") úzce souvisejí s filozofií. Vzájemná souvislost plyne z ojedinělé schopnosti filozofie, jež jí umožňuje reflektovat vztah mezi rozumem a dějinami, obecněji řečeno, být nositelkou reflexe v našem dějinném myšlení. Vztah filozofické reflexe, rozumu a dějin ale není čistý, protože je významně ovlivňován mocenskými (nejčastěji politickými) zájmy. Důležitá moderní zkušenost, odvozená ze střetů kultur, ukázala, že nejspolehlivější cesta k dobytí a podřízení cizího území, kultury a lidských bytostí nevede přes letadlové lodě, bombardéry a tanky, ale přes systematické ovládnutí paměti. A zejména zde platí, že paměť' se nejlépe ovládne postupným vymazáváním, spotřebou a vyřazováním kulturních informací, nutných k vědomí kulturní a osobní identity. Jestliže se takto pracuje s pamětí, zůstane nakonec jednota; zmizí různorodost, pestrost, mnohost a odlišnost vzpomínek, na jejich místo nastoupí Jedno. Jedno a všechno: každé sjednocení, celistvost a jednotnost názoru znamená mimo jiné také to, že jeho vzniku předcházela likvidace kulturně specifické a vlastními tradicemi selektované paměti. Jakmile začne ve filozofii platit „Jedno", nutně potřebujeme vzpomínku a paměť' jako kategorie záchrany před potlačením mnohosti a různosti, které odpovídají mnohosti identit a subjektivit v rámci dějinných sociálních a kulturních souvislostí" ([7], 39 – 40).

Literatura

[1] BAJAJA, A.: Paměť je tou nejsoukromější krajinou. In: *Salon Práva* 677 (8. 7. 2010), s. 5.
[2] BAUMANN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta 2002.
[3] BĚLOHRADSKÝ, V.: Postsekulární společnost I. Od kultury k civilizaci a zpět? In: *Salon Práva* 664 (8. 4. 2010), s. 5.
[4] BĚLOHRADSKÝ, V.: Postsekulární společnost II. Čtyři formy chaosu. In: *Salon Práva* 675 (24. 6. 2010), s. 5, 7.
[5] FUNK, R.: Nacionalismus jako reakce na bezvýznamnost. In: *Tvar* 7 (1996), č. 12, (6. 6. 1996), s. 4.
[6] HAVELKA, M.: Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah. In: *Dějiny – teorie – kritika*, 2007, č. 2, s. 260 – 268.
[7] HORYNA, B.: Memoria jako kategorie záchrany. In: *Sociální studia* 7 (2010), s. 39 – 40.
[8] KOSÍK, K.: *Poslední eseje*. Praha : Mladá fronta 2002.
[9] PEŠKOVÁ, J.: Tradice a budoucnost. In: *Dějiny a současnost* 1990, s. 3.
[10] VIŠŇOVSKÝ, E.: *Človek by mal žiť v záhrade*. Bratislava : Kaligram 2010.

Text vznikl v rámci grantu specifického výzkumu „Filozofie: minulé podoby, současné problémy“ (MUNI/A/0934/2009).

prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.
Katedra filozofie FF MU Brno
Arna Nováka 1
603 00 Brno
Česká republika
e-mail: zouhar@phil.muni.cz

Idea multikulturalizmu a problém udržania integrity štátu

Sonia Bukowska

Multiculturalism Idea and the Problem of Keeping Integrity of State
Multiculturalism is undoubtedly a phenomenon of great complexity and extensive historical, ideological, political and social dimension. At present, multiculturalism is most frequently discussed in reference to the status of nation-states. Despite many differences between theoretical stands on the question of multiculturalism, they are usually based on similar foundations. For example, they do not want the return of the conception of *melting pot*, they stand against all forms of discrimination against socio-cultural minorities and, finally, they assume that culturally varied societes should be protected and assisted in their development. Challenging is still the question of defining a multi-angled way of dealing with immigration-related problems, one which would include not only economic and social aspects of integration, but also the question of citizenship, participation of immigrants in the public life or their political rights.

Nemožno pochybovať o tom, že mulitikulturalizmus (mnohokultúrnosť) je javom, ktorý má veľmi zložitú povahu a rozsiahly historický, ideologický, politický a spoločenský kontext. Môže byť chápaný v miestnej, regionálnej, nadnárodnej, ako aj civilizačnej perspektíve, ale v súčasnosti je najčastejšie vnímaný v štátno-národnom kontexte. Samotný termín „multikulturalizmus" sa po prvýkrát objavil na konci 60. rokov 20. storočia v kanadskej diskusii o etnickej štruktúre krajiny, ale množstvo historických zdrojov, z ktorých sa odvodzuje tento pojem do veľkej miery určuje jeho mnohoznačnosť, alebo prinajmenšom sťažuje poskytnutie jednoznačnej definície ([4], 141, 145). Myšlienka mnohokultúrnosti sa objavila pod vplyvom procesov spojených s prebúdzaním sa etnického povedomia alebo vedomia existencie osobitných záujmov a cieľov rôznych menšinových skupín v západných spoločnostiach. Ich dôsledkom bola zmena vzťahu k tradičným spôsobom chápania menšinovosti a predovšetkým k ideológii asimilácie, ktorá dominovala v týchto krajinách. Táto ideológia, založená na presvedčení o prevahe západnej kultúry nad všetkými inými kultúrami predpokladala, že imigranti by sa mali snažiť prispôsobiť dominantnej kultúre takým spôsobom, aby ich odlišnosť neprekračovala oblasť súkromia a rodiny. Táto situácia sa začala meniť až spolu so zavádzaním multikulturalizmu ako oficiálnej štátnej politiky v niektorých krajinách, čo sa spájalo s prijímaním zákonov ochraňujúcich práva špecifických etnických skupín na pestovanie vlastnej odlišnosti. Okrem rozdielnosti teoretických prístupov v otázke multikulturalizmu je možné

uvažovať o tom, že vychádzajú z podobných predpokladov. Okrem iného sa nezhodujú, pokiaľ ide o akékoľvek formy návratu spoločensky odmietaných myšlienok asimilácie, alebo zmiešavania kultúr, symbolizovaného koncepciou *melting pot*, rozpúšťania sa v kotli nového národa a homogenického „nového človeka", vystupujú proti všetkým formám diskriminácie spoločensko-kultúrnych menšín a taktiež predpokladajú, že kultúrna rozmanitosť spoločnosti by mala byť udržiavaná a rozvíjaná ako spoločenská hodnota ([5], 204). Multikulturalizmus by teda nemal byť stotožňovaný výhradne s toleranciou. Ako to presne vyjadril Andrzej Szahaj: „Tolerancia v obvyklom význame tohto slova sa týka javov, ktoré sa nám nepáčia, ale ktoré sme sa z rôznych dôvodov rozhodli trpezlivo znášať" ([6], 147). V prípade multikulturalizmu do hry vstupuje nielen tolerancia, ale aj domáhanie sa úcty a *uznania* v prípade skupín reprezentujúcich menšinové kultúry. Inak povedané, predpokladá činnosť, ktorá smeruje k prekonaniu stálych kultúrnych vzťahov vyznačujúcich sa nadradenosťou ([4], 157). Multikulturalizmus, ako osobitý model integrácie imigrantov, obsahuje záväznú podobu spolužitia etnicky rôznorodej spoločnosti, pričom vo vzťahu k imigrácii je možné vyčleniť tri základné významy a kontexty používania tohto termínu: demograficko-opisný, ideologicko-normatívny a programovo-politický. V prvom význame je tento termín používaný pri opise spoločnosti a jej rôznorodosti podľa kultúrnych, etnických, jazykových a náboženských kritérií, ktoré sú výsledkom imigračných procesov. Častým problémom, ktorý komplikuje vytvorenie neutrálneho a objektívneho pohľadu na túto spoločnosť, je metodológia skúmania týchto rozdielov ako aj oficiálne hodnotenie získaných výsledkov. V ďalšom, ideologicko-normatívnom význame sa multikulturalizmus vzťahuje na ideológiu štátu, ktorý v oblasti integrácie imigrantov zavrhuje myšlienku asimilácie a etnického vylúčenia, čo predstavuje akceptáciu kultúrnej rozmanitosti (jej vybraných aspektov ako sú napr.: jazyk, vierovyznanie, etnická príslušnosť) ako dlhotrvajúcej, resp. stálej črty spoločnosti. Ideologické chápanie multikulturality v súčasnosti vyvoláva najviac rozporov – prívrženci tejto ideológie okrem iného zvýrazňujú kultúrne obohatenie spoločnosti, ktoré je s ňou spojené, jej kritici naopak vystríhajú pred takými dôsledkami, akým je napríklad dezintegrácia štátu. Napokon tretí, programovo-politický kontext používania pojmu multikulturalizmu sa už spája s praxou a pokusmi uviesť do života jeho myšlienku, vzťahuje sa teda na oficiálnu politiku štátu v oblasti integrácie imigrantov. Pripomeňme si, že multikulturalita ako oficiálne označenie nejakej politiky bola po prvýkrát využitá na opísanie skutočnosti mnohojazykového Švajčiarska, na

začiatku 70. rokov sa stala základom kanadskej politiky a o čosi neskôr aj politiky Austrálie, Švédska a Veľkej Británie ([3], 99 – 102).

Filozofické základy multikulturalizmu boli sformulované dvoma kanadskými filozofmi: Charlesom Taylorom a Willom Kymlickom. Taylor vo svojej eseji *Multiculturalizm and the Politics of Recognition* (Princeton 1992) okrem iného tvrdil, že prvotným impulzom pre sformovanie myšlienky multikulturalizmu bolo prekonanie spoločenských hierarchií založených na pojme váženosti, ktorý je privilégiom malej skupiny ľudí, a to v prospech rovnostárskej spoločnosti, v ktorom je pojem váženosti nahradený univerzálnym a egalitaristickým pojmom dôstojnosti. Ďalším dôležitým prvkom tohto procesu bolo rastúce povedomie o dôležitosti svojho individuálneho spôsobu života, t. j. vlastnej autentickosti, čo následne vytvorilo túžbu po tom, čo Taylor opísal ako uznanie. Vo všeobecnosti, pre vytvorenie vlastnej identity sa ako nevyhnutné ukazuje uznanie hodnoty vlastného spoločenstva, alebo vlastnej kultúry inými spoločnosťami, tento prístup si zasa vyžaduje isté uznanie a úctu všetkým kultúram. Will Kymlicka za protiliek na trend zjednocovania a prinucovania predstaviteľov iných kultúr k asimilácii, ktorý bol typický pre západnú kultúru, považoval tzv. politiku odlišnosti. Upozornil na to, že nie je možné nikoho donútiť, aby zanechal svoju kultúru a prevzal inú, pretože sa to prieči právam jednotlivca a liberálnym zásadám západnej kultúry. V práci s názvom *Liberalism, Community and Culture* (Oxford 1991) Kymlicka uviedol, že výchova v danej kultúre nie je niečím, čo by sa dalo len tak ľahko vymazať, vždy totiž bude konštitutívnou časťou vedomia vlastnej identity a hodnoty. Do množstva prvkov politiky multikulturalizmu zaradil, okrem iného, garanciu miest pre predstaviteľov menšín v zákonodarných zboroch, toleranciu v otázkach odievania ako aj dvojjazyčné školské vzdelávanie pre deti imigrantov ([7], 171 – 174; [8], 71 – 72).

Zavrhnutie ideologických princípov asimilačnej politiky, ktoré predpokladali nevyhnutnosť prispôsobenia sa imigrantov väčšinovej spoločnosti, t. j. zavrhnutie kultúry dominantnej skupiny a jej nahradenie koncepciou politiky multikulturalizmu však neznamená, že problém integrácie imigrantov v európskych štátoch bol vyriešený. Rozsah migrácie totiž, ako vládam, tak aj verejnej mienke, položil otázku, ako sa vysporiadať s týmito etnickými a kultúrnymi zmenami štruktúry spoločenstiev bez toho, aby došlo k dezintegrácii štátu. V posledných rokoch špeciálny význam nadobudli predovšetkým problémy týkajúce sa integrácie imigrantov pochádzajúcich z islamských krajín. Také prejavy ako vytvorenie pre nich uzavretých komunít, nedostatočná znalosť jazyka prijímajúcej krajiny zabraňujúca možnosti získania práce a spolo-

čenského pokroku, trvalá závislosť od spoločenskej pomoci, vyššia kriminalita a predovšetkým objavenie sa extrémistických prúdov (islamský fundamentalizmus), spôsobili, že v mnohých európskych krajinách sa stupňuje kritika koncepcie multikulturalizmu, a dokonca sa prejavili túžby zavrhnúť ju, čo je spojené s presvedčením o jej neefektívnosti ([3], 96 – 97). Za krátky čas niektoré štáty začali oficiálne ustupovať od skôr prijatých programov pre imigrantov: dokonca aj krajiny dovtedy považované za vzorové v prístupe k menšinám (napríklad Holandsko), začali otvorene žiadať o zavedenie krokov smerujúcich k plnšej asimilácii prišelcov z iných kultúr, a to prostredníctvom požiadavky znalosti jazyka novej krajiny, v ktorej žijú a lojalitu voči nej. Napriek kritike týkajúcej sa predovšetkým ideologických otázok multikulturalizmu predsa len naďalej si udržiava svoju vážnosť a najmä v oblasti inštitucionálneho rozhodovania, napríklad takmer všetky európske štáty priznávajú občianstvo druhej generácii imigrantov ([3], 110 – 113).

Vzťahy medzi politikou a multikulturalizmom sú nepochybne naplnené rozpormi, pretože záujmy jednotlivých menšín sa nie vždy prekrývajú so záujmami štátu, ktorý ich finančne podporuje. Odporcovia multikulturalizmu tak hovoria o škodlivosti ďalekosiahlej etnickej polarizácie, ktorá by mala jednak viesť k oslabeniu, či dokonca rozloženiu vnútornej súdržnosti štátu, jednak prispieť k uzavretiu sa etnických skupín do vlastných problémov, čiže prispieť k ich marginalizácii či izolácii od hlavného prúdu života krajiny. Na negatívny aspekt politiky, ktorá menšinám priznáva, okrem tzv. kultúrnych práv ako právo na užívanie svojho jazyka, či na nosenie tradičného oblečenia, aj skupinové vlastnícke právo, právo na vnútornú samosprávu, alebo tiež právo na podiel pri rozhodovaní týkajúceho sa osídleného územia, upozornil okrem iného Allen Buchanan. Uvažuje o tom, že „tým, že štát priznáva menšinám sebaurčovacie právo, mení sa na politický útvar, ktorý celkom nespĺňa kritériá suverénneho štátu" ([1], 745). Podobne jeden z najzanietenejších kritikov multikulturalizmu, Neil Bissoondath, vo svojej práci *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada* (1994), zdôvodňuje, že multikulturalita devalvuje a príliš zjednodušuje pojem samotnej kultúry, keďže ňou manipuluje za účelom dosiahnutia spoločenských a politických cieľov a týmto ju privádza akurát tak k folklóru. Bissoondath je presvedčený o tom, že multikulturalita je vlastne prekážkou na ceste k vytvoreniu spoločnosti skutočne rovných a vzájomne sa rešpektujúcich občanov, etnicita teda ľudí marginalizuje. Kultivovaním minulosti, ktorá má len veľmi málo spoločného s reáliami moderného štátu, sa etnicita stáva synonymom niečoho „cudzieho", „exotického" a týmto

prispieva k udržiavaniu stereotypov ([4], 154). Podľa prívržencov myšlienky multikulturalizmu výhody, evidentne vyplývajúce z prijatia tejto myšlienky ako modelu integrácie imigrantov, rozhodne prevyšujú obmedzenia a hrozby dezintegrácie štátu, ktoré sú s ňou spojené. Zdôrazňujú tesnú väzbu multikulturalizmu na ľudské práva a demokratické hodnoty a v uskutočňovaní jej zásad vidia jednu zo základných podmienok budovania spravodlivejšej spoločnosti otvorenej voči kultúrnej rozmanitosti.

Na záver: multikulturalita môže byť ako tromfom, tak aj bremenom. Doteraz veľakrát predstavovala problém, keďže bola zdrojom konfliktov a protirečení, ale súčasnosť si v čoraz väčšej miere vyžaduje toleranciu a prijatie inakosti ([2], 147). Práve preto každá pluralitná spoločnosť, ak chce zachovať jednotu, musí si položiť ako otázku, týkajúcu sa oblastí, v ktorých môžu existovať odlišnosti, tak aj otázku, týkajúcu sa spoločných hodnôt, spájajúcich jednotlivcov a skupiny do integrálneho celku. Bohužiaľ, na túto otázku nenachádzame jednu správnu odpoveď – každá súčasná spoločnosť si musí stále a nanovo vyjednávať vlastnú odpoveď na svoj kultúrny pluralizmus v jeho neopakovateľnej podobe. Mali by sme si byť však vedomí toho, že multikulturalizmus, nezávisle na tom, ako formujeme jeho obsah, sa spája s demokratickým systémom, takže môže fungovať len v rámci štátu, ktorý sa opiera o demokratické zásady.

Literatúra

[1] BUCHANAN, A.: Secesja i nacjonalizm. In: GOODIN, R. E. – PETTIT, P. (eds.): *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Warszawa : Książka i Wiedza 1998, s. 744 – 757.

[2] KAMIŃSKA, J.: Swoi i obcy. Kulturowe dystanse i uprzedzenia w kontekście procesów globalizacyjnych. In: BARSKA, A. – KORZENIOWSKI, M. (eds.): *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*. Opole : Uniwersytet Opolski 2007, s. 143 – 151.

[3] ŁODZIŃSKI, S.: Wielokulturowość i prawa mniejszości. Zmieniające się wizje integracji imigrantów w Europie. In: BARSKA, A. - KORZENIOWSKI, M. (eds.): *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*. Opole : Uniwersytet Opolski 2007, s. 95 – 117.

[4] MOŻEJKO, E.: Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności. In: KALAGA, W. (ed.): *Dylematy wielokulturowości*. Kraków : TAiWPN UNIVERSITAS 2004, s. 141 – 162.
[5] SADOWSKI, A.: Dialog w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo. In: SZMEJA, M. (ed.): *Etniczność – o przemianach społeczeństw narodowych*. Kraków : 2008.
[6] SZAHAJ, A.: *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków : TAiWPN UN IVERSITAS 2004.
[7] SZAHAJ, A. – JAKUBOWSKI, M. N.: *Filozofia polityki*. Warszawa : PWN 2006.
[8] SZOPSKI, M.: Dylematy wielokulturowości w metropoliach Europy. In: BOROWIAK, A. – SZAROTA, P. (eds.): *Tolerancja i wielokulturowość – wyzwania XXI wieku*. Warszawa : Wydawnictwo SWPS Academica 2004, s. 80 – 93.

Z poľského originálu
Idea multikulturalizmu a problem zachowania integralności państwa
preložil Eugen Andreanský.

Dr Sonia Bukowska
Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
Bankowa 11
40 007 Katowice, Polska
e-mail: sonia-bukowska@wp.pl

Je možné hovoriť o identite univerzálnych princípov v modernej pluralitnej spoločnosti?

Miroslava Bačeková

Is possible to talk about the identity of universal principles in modern pluralistic society?
This contribution is a short presentation of the index of principles for modern pluralistic society and for the global structure which formulated John Rawls and Martha Nussbaum. Rawls presented the index of primary human goods in A Theory of Justice. Later he reformulated his ideas in Political Liberalism. Nussbaum in her latest work – Frontiers of Justice presented central human capabilities which are necessary for human life. New approach which Nussbaum entitled The Capability approach is one of a human rights approach. The end of the contribution is devoted to presentation of principles which are important for global structure and also for equity and justice between the peoples.

Americký filozof John Rawls, autor *Teórie spravodlivosti* (1995) sa zaoberal jednou z najzávažnejších sociálnych otázok – ako zabezpečiť rovnosť, slobodu a princípy, ktorých prijatie by zabezpečilo všetkým členom spoločnosti rovnakú východiskovú situáciu, rovnaké práva a zároveň aj rovnaké povinnosti? Tento stav bol definovaný pomocou závoja nevedomosti, v ktorom prijaté princípy boli výsledkom dohody a zároveň bola prijatá aj určitá koncepcia spravodlivosti. Keďže si uvedomoval nedostatky, ktorými Teória disponovala, v Politickom liberalizme sa snažil o ich odstránenie a doplnenie. Práca Marthy Nussbaumovej – *The Frontiers of Justice* sa zaoberá hranicami spravodlivosti a rozdielnymi prístupmi a prezentáciou prístupu *The Capability Approach*, ktorého hlavná myšlienka je otázka ľudskej dôstojnosti. Pri zohľadňovaní otázky dobra treba vychádzať z potrieb a umožniť ľuďom rozvíjať svoje schopnosti, a preto je nutné zabezpečiť a vytvoriť podmienky, ktoré každému človeku umožnia naplniť svoju šancu, tvrdí Nussbaumová ([3], 78). Staré teórie sa tejto otázke venovali nedostatočne, nezohľadňovali kontext a boli univerzálne a všeobecné. Až na základe zmien, ktoré Nussbaumová navrhuje, je možné naplniť formy primárnych dobier, o ktorých hovoril Rawls.

Politická koncepcia spravodlivosti má tri charakteristické znaky, prvým je subjekt politickej koncepcie, ktorý tvoria politické, sociálne a ekonomické inštitúcie a osobitne základná štruktúra spoločnosti, ktorá je zosúladením spomínaných inštitúcií spoločnosti v jednotnom systéme sociálnej spolupráce z generácie na generáciu ([4], 10). Táto štruktúra je uzavretá, sebestačná, jej členovia do nej vstupujú iba svojím narodením a opúšťajú

ju smrťou. Takto uzavretá spoločnosť môže byť len abstrakciou, musí však brať do úvahy spravodlivé vzťahy medzi národmi, ako aj práva ľudských spoločenstiev. S tým Nussbaumová súhlasí. Druhým hlavným znakom je spôsob prezentácie politickej koncepcie spravodlivosti ako nezávislého názoru, ktorý zapadá do rôznych rozumných komprehenzívnych doktrín, pretrvávajúcich v spoločnosti, o ktoré sa môže opierať ([4], 11). V tomto bode sa politická koncepcia spravodlivosti odlišuje od mnohých morálnych doktrín, ktoré sa zväčša chápu ako všeobecné a komprehenzívne.[1] Tretím znakom politickej koncepcie spravodlivosti je obsah vyjadrený vo forme určitých fundamentálnych myšlienok, vyplývajúcich z verejnej politickej inštitúcie ústavného režimu ([4], 12). Prvou je myšlienka občanov ako slobodných a rovnoprávnych osôb, druhou je myšlienka dobre usporiadanej spoločnosti ako spoločnosti efektívne usmerňovanej politickou koncepciou spravodlivosti. Nussbaumovej chýba presná definícia pojmu slobodného a rovnoprávneho občana. Formulácia Rawlsových princípov nie je podľa nej postačujúca ([6], 48).

1. *Každá osoba má mať rovnaké právo na čo najširší systém základných slobôd, ktoré sú zlučiteľné s podobnými slobodami pre iné osoby.*
2. *Sociálne a ekonomické nerovnosti majú byť upravené tak, aby*
   a) sa u oboch dalo rozumne očakávať, že budú na prospech kohokoľvek
   b) a boli späté s pozíciami a úradmi prístupnými pre všetkých.

Aby sme o spoločnosti mohli povedať, že je spravodlivá, musí stáť na základných spravodlivých princípoch, ktoré každého člena spoločnosti diferencujú ako rovnoprávneho občana s rovnakými právami a povinnosťami bez ohľadu na jeho zdravotný či majetkový stav a bez diferenciácie národnostného pôvodu. Nussbaumová vychádzala pri tvorbe *The Capability Approach* z ekonomického prístupu, ktorý v ekonomike prezentoval Sen a ktorý sa zameriaval na porovnávanie miery kvality života.[2] Je dôležité reflektovať situáciu, v ktorej sa členovia spoločnosti nachádzajú pred uzatvorením zmlu-

[1] Komprehenzívnou doktrínou rozumieme náboženskú, filozofickú, či morálnu koncepciu, ktorá disponuje vlastnými spôsobmi usudzovania a zdôvodňovania. Morálna koncepcia sa vzťahuje na široký rozsah subjektov v hraniciach, ktoré sú univerzálne pre všetky subjekty. Komprehenzívna je vtedy, ak zahŕňa koncepcie hodnôt ľudského života, ktoré formujú naše správania.

[2] Hayek nás na tieto problémy nerovnosti upozorňuje tiež. Podľa neho sú v trhovom poriadku počiatočné situácie jednotlivcov veľmi rôzne, sú ovplyvnené okolnosťami ich fyzického a spoločenského prostredia, ktoré sa vymyká ich kontrole. Podľa neho by v mnohých konkrétnych ohľadoch mali byť nejakým konaním vlády zmenené ([1], 211).

vy a prijatím princípov. Táto situácia by už viac nemala byť charakterizovaná ako hypotetická situácia. Pri riešení otázky spravodlivosti a prijímaní princípov musíme mať na pamäti reálnu spoločnosť a prijať princípy, ktorých obsah by nebol univerzálny. Závoj nevedomosti nikdy nie je absolútny, tým, že sa človek po narodení ocitne v nejakej pozícií, ho materiálne ovplyvňuje v jeho vyhliadkach do budúcnosti. Čo je však základnou úlohou akejkoľvek politickej koncepcie, ktorá uvažuje o spravodlivosti v spoločnosti, je utvorenie zmluvnej strany všetkými členmi spoločnosti a rovnosť šancí a príležitosti každého člena v nej. Preto zoznam primárnych dobier, ktoré vychádzajú z myšlienok dobra, nie je adekvátny. Do indexu primárnych dobier Ralws zaradil ([4], 254):

– základné slobody
– slobodu pohybu a slobodnú voľbu povolania
– právomoci a privilégia vyplývajúce zo zodpovedných funkcií a postavení
– príjmy a majetok
– sociálne základy sebaúcty

Rawls predpokladal, že všetci občania majú racionálny životný plán, ktorého naplnenie si vyžaduje zhruba rovnaký druh primárnych dobier a každý človek disponuje schopnosťou stať sa plne kooperujúcim členom spoločnosti. Na značné medzery upozornili Sen a Arrow, keď poukázali na odchýlky v schopnostiach – morálnych, intelektuálnych, fyzických a na odlišné koncepcie dobra, ako aj odlišné preferencie a záľuby ([4], 152). Dané odchýlky sú však natoľko veľké, že by bolo len sotva spravodlivé hovoriť o rovnosti pri zaistení indexu primárnych dobier, ktorých využitie by nebolo vždy a pre všetkých možné.

Rawls uznal existenciu možných odchýlok, ale pripustil, že pri tvorení indexu dobier vychádzal z predpokladu, že i keď občania nemajú rovnaké schopnosti, majú aspoň na určitom základnom minimálnom stupni morálne, intelektuálne a fyzické schopnosti, ktoré im umožňujú stať sa plne kooperujúcimi členmi spoločnosti a to po celý ich život. Táto nepostačujúca formulácia viedla k tvorbe prístupu, ktorý Nussbaumová nazvala *The Capability Approach*. Voľne by sme ho mohli preložiť ako prístup zohľadňujúci ľudské schopnosti.

Predmetom nového prístupu je špecifikácia podmienok, ktoré sú nevyhnutne potrebné pre existenciu spravodlivej spoločnosti, to znamená, aby *každý* človek mohol rozvinúť svoje schopnosti. Podľa Nussbaumovej je nutné vykonať modifikáciu opisu východiskového výberu a to tak, že odmiet-

neme určité črty, na ktorých stojí sociálna dohoda. Treba preto princípy spravodlivosti rozšíriť tak, aby boli vhodné pre dané spomínané prípady, a následne musíme upraviť ideu dôstojnosti. Prístup *the Capability Approach* nevychádza z hypotetickej východiskovej situácie, ale je zameraný na vytvorenie predpokladov, aby *každý* človek mal šancu viesť slušný a dôstojný život. Pokiaľ spoločnosť nezabezpečí *každému* človeku podmienky pre rozvoj jeho schopností, nemôžeme hovoriť o existencii spravodlivej spoločnosti. Takto položená otázka by mala byť riešená na základe potrieb, ktoré budú odrážať reálnu situáciu, keďže rovnosť príležitostí, prezentovaná Haeykom a Rawlsom, je abstraktným princípom, ktorý nemôže vyriešiť otázku rovnosti všetkých ľudí, vrátane ľudí s poruchami a ľudí, ktorí nedokážu byť nezávislí. Zoznam schopností, ktorými by mal každý jedinec právo disponovať a rozvíjať, je takýto ([3], 76):

1. **Život** *(Life)*
2. **Telesné zdravie** (*Bodily Health)*
3. **Telesná integrita** *(Bodily Integrity)*
4. **Zmysly, obrazotvornosť a názor** *(Senses, Imagination and Thought)*
5. **Emócie** (*Emotions)*
6. **Praktické usudzovanie** (*Practical Reason)*
7. **Integrácia, začlenenie** (*Affiliation)*
8. **Ostatné druhy** *(Other Species)*
9. **Hra** *(Play)*
10. **Ochrana prostredia** *(Control One's Environment)*

Spomínané korekcie a predostretie nového zoznamu schopností sú aktuálnou témou v modernej spoločnosti, ktorá si vyžaduje reformu. Jedným z pozitívnych dopadov na súčasnú legislatívu bol vznik Dohovoru OSN o právach osôb so zdravotným postihnutím z roku 2007, ktorého prijatie reflektuje množstvo starších medzinárodných dokumentov. Jeho hlavnými cieľmi sú: zmena ľudských práv, zabránenie diskriminácií a porušovaniu ľudských práv, stimulácia zmien v diskriminačných zákonoch a praktikách, zvyšovanie povedomia a neustála diskusia o nevyhnutných riešeniach ([2], 4 – 9). Najdôležitejším bodom z Dohovoru je článok 12, nazvaný *Uznanie rovnosti pred zákonom,* ktorý upozorňuje na nevyhnutnosť krokov – zrevidovať súčasnú platnú legislatívu, ustanoviť právny rámec na umožnenie prechodu k podporovanému rozhodovaniu, implementovať vhodný systém vzdelávania, vrátane právneho zabezpečenia, a vytvoriť novú sociálnoprávnu ochranu pre dospelých ([2], 10).

Rovnako ako otázke formulácie princípov pre jednotlivé spoločenstvá sa obaja Rawls aj Nussbaumová venovali tvorbe princípov, ktorých prijatie a následná aplikácia by zabezpečili globálnu rovnosť. Rawls vo svojej poslednej práci *The Law of peoples* (Právo národov) formuloval nasledujúce princípy spravodlivosti medzi slobodnými a demokratickými národmi ([7], 37, [5], 61 – 66):

- Národy sú slobodné a nezávislé a ostatné národy majú túto slobodu a nezávislosť rešpektovať.
- Národy majú dodržovať zmluvy a záväzky.
- Národy sú si rovné a podieľajú sa na dohodách, ktoré sú pre nich záväzné.
- Národy majú dodržovať povinnosť ne-intervencie.
- Národy majú právo na sebaobranu, nie však právo podnecovať vojnu z iných dôvodov ako kvôli sebaobrane.
- Národy by mali ctiť ľudské práva.
- Národy by pri vojne mali dodržovať isté špecifikované obmedzenia.
- Národy majú povinnosť pomôcť iným národom, ktoré žijú v nepriaznivých podmienkach, ktoré im znemožňujú disponovať spravodlivým či slušným politickým a sociálnym zriadením.

Diverzita je hodnotnou časťou nášho sveta a je pod hrozbou, varuje Nussbaumová ([3], 306). Národná suverenita ma morálnu dôležitosť, je spôsobom, ktorým ľudia uplatňujú autonómiu, právo dať samým sebe práva ich vlastnej tvorby. Len do určitej miery je rešpekt pre pluralizmus časťou každej vnútornej štruktúry. Stále sú odlišnosti v rámci jazyka, kultúry, histórie, ktoré sú legitímne považované za hlavné znaky každého národa. Ochrániť národnú suverenitu vo svete pluralizmu je dôležitou časťou ochrany ľudskej slobody. Inštitucionálna štruktúra v globálnej sfére by mala zostať úzkou a decentralizovanou, časť by sa mala skladať z vnútorných štruktúr, ktoré by včlenili zodpovednosti pre redistribúciu z blahobyty do iných národov. Časť by sa mala podľa Nussbaumovej skladať z multinacionálnych korporácií, do ktorých včleníme zodpovednosti pre promovanie ľudských schopností v národoch ([3], 313 – 314). Etická alokácia zodpovednosti medzi týmito odlišnými časťami globálnej štruktúry musí ostať prechodná a neformálna a byť predmetom zmeny a premyslenia. Nussbaumovej globálny prístup je verziou starého naturálneho prístupu práva, požiadavky majú morálny charakter, nie sú súborom donucovacích politických štruktúr. Index princípov pre globálnu štruktúru, ktorú prezentuje, má pomôcť správne pochopiť ako

ľudské spôsobilosti môžu byť promované vo svete nerovností. Preto je podľa nej dôležité aplikovať ([3], 315 – 316):

1. Vymedzenie zodpovednosti.
2. Národná suverenita by mala byť rešpektovaná, vrátane obmedzení promovania ľudských spôsobilostí.
3. Prosperujúce národy majú zodpovednosť dať hmatateľný podiel ich HDP chudobnejším krajinám.
4. Multinacionálne kooperácie majú zodpovednosť voči promovaniu ľudských spôsobilostí v regiónoch, v ktorých operujú.
5. Hlavné štruktúry globálnej ekonomickej požiadavky musia byť navrhnuté, aby boli férové k chudobným aj rozvinutým krajinám.
6. Mali by sme kultivovať úzku decentralizovanú a mocnú globálnu verejnú sféru.
7. Všetky inštitúcie a väčšina individualít by sa mala zamerať na problémy znevýhodnených v každom národe a v každom regióne.
8. Starostlivosť o chorých, starších, detí a postihnutých by mala byť prominentným zameraním svetovej komunity.
9. S rodinou by malo byť zaobchádzané ako so sférou, ktorá je cennou, ale nie súkromnou.
10. Všetky inštitúcie a individuality majú zodpovednosť podporovať vzdelanie ako kľúč k splnomocneniu práve postihnutých ľudí.

Prístup zohľadňujúci schopnosti začína od obsahu života hodným ľudskej dôstojnosti, až potom hľadá politické procedúry, ktoré docielia výsledok. Záverom toho je spravodlivosť, ktorá by bola dosiahnutá za pomoci procedúr, ktoré sú variabilné v čase. Nový prístup sa spolieha na hlboké morálne intuície a na úsudky o ľudskej dôstojnosti, ktoré zohrávajú veľkú úlohu. Je nutné rozšíriť opis ľudskej spravodlivosti a rozšíriť reciprocitu, tiež rešpektovať ľudí s poruchami. Aby sme mohli vykonať spomínanú nápravu, je nutná dobrá analýza, za pomoci ktorej by sme rozpoznali všetky možné poruchy, potreby a závislosti, ktorú si občania vyžadujú.

Literatúra

[1] HAYEK, F. A.: *Právo, zákonodarstvo a sloboda.* Praha : Academia 1991.
[2] MIŠOVÁ, I. – STAVROVSKÁ, Z. – ZÁHORCOVÁ, V.: *Dohovor OSN o právach osôb so zdravotným postihnutím*. Bratislava : ZPMP v SR 2009.

[3] NUSSBAUMOVÁ, M.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts, London : The Belknap Press of Harvard University Press 2006.
[4] RAWLS, J.: *Politický liberalizmus*. Prešov : Slovacontac 1997.
[5] RAWLS, J.: *Právo národů*. Praha : Filosofia 2009.
[6] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha : Victoria Publishing 1995.
[7] RAWLS, J.: *The Law of Peoples*. Cambridge : Harvard University Press 2002.

Mgr. Miroslava Bačeková
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
mirkabacekova@gmail.com

Pojetí zásluhy v teoriích distributivní spravedlnosti

Martin Brabec

Conceptions of Desert in The Theories of Distributive Justice
The artical deals with issue of desert in the contemporary theories of distributive justice. First it presents the reasons for refutation of concept of desert by the mainstream theories in the contemporary political philosophy, like utilitarianism, egalitarianism, libertarianism and neoliberalism. Than it defines concept desert and analyzes some problems connecting with it – its relationship to responsibility, a base of deservness and pre-institutional and institutional conceptions of desert.

Pojem zásluha je každodenně a běžně používán v přirozené řeči [4]. Říkáme, že snaha si zaslouží odměnu, provinění si zaslouží trest, neoprávněné utrpení si zaslouží sympatie a kompenzace. Jsme přesvědčeni, že je správné, když osoba dostane to, co si zaslouží a že je nesprávné, když tomu tak není, i kdyby to, co si zaslouží, bylo něco nepříjemného jako je trest. Také říkáme, že je špatné zacházet s lidmi lépe či hůře, než si zaslouží a naopak že je správné zacházet s nimi podle toho, jak si zaslouží. Ale i přesto (nebo právě proto), že tento pojem tak běžně používáme, je s jeho vymezením spojeno velké množství problémů.

V dějinách politické filosofie najdeme tento pojem již ve starověku u Aristotela [1], který tvrdí, že spravedlivé rozdělování má být podle zásluhy (určitým způsobem definované). Teorie spravedlnosti založená na zásluze tak říká, že spravedlnost vyžaduje, aby lidé dostali to, co si zaslouží – ať už požadavky zásluhy plně vyčerpávají či nikoliv požadavky spravedlnosti.

Přesto se z moderní politické filosofii tento pojem na dlouhou dobu vytratil, protože její hlavní proudy s ním odmítali pracovat.

Prvním z nich je utilitarismus, který „...neakceptuje zásluhu jako základní morální hodnotu“ ([8], 427). Tu naopak vidí v maximalizaci užitku společnosti jako celku. Utilitaristé mohou přijmout názor, že společenské instituce by měly rozdělovat výhody a závazky podle nějakého kritéria zásluhy a že pokud jedinec splní kritéria, která tyto instituce pro udělení nějaké zásluhy vyžadují, pak si danou odměnu zaslouží. V tomto pojetí je však zásluha rysem institucí, nikoliv nezávislým kritériem (normativním omezením), podle kterého by se měly řídit instituce. V první řadě jde však o to, aby instituce byly spravedlivé, tedy řídily se podle utilitaristů maximalizací užitku.

Rawls koncepci spravedlnosti vycházející ze zásluhy odmítá z toho důvodu, že si nezasloužíme vlastnosti a dovednosti, na základě kterých si

danou odměnu zasloužíme [7]. Principy spravedlnosti jsou podle něj ustaveny tím, že vznikly za férových podmínek. Pro utilitaristy i Rawlse jsou tak principy spravedlnosti dány bez odkazu na pojem zásluha a pokud tento pojem používají, tak se týká jen toho, že pravidla spravedlivých institucí vyvolávají v lidech očekávání, že pokud se podle nich budou řídit, obdrží odměnu či trest. A to můžeme vyjádřit, pokud chceme, pojmem zásluhy. Egalitární liberálové vycházející z Rawlse dále také poukazují na neegalitární potenciál konceptu zásluhy [10].

Libertariáni (typickým příkladem je Nozick [5]) odmítali pracovat s termínem „zásluha" a dávali přednost konceptu „oprávnění", který vyžaduje, aby byla respektována práva jedinců. Rozdělování nemá vycházet z nějakého modelu, v tomto případě založeném na zásluze, podle kterého se rozdělují zdroje.

Neoliberálové, jako například Hayek [3], ve svých teoriích distributivní spravedlnosti odmítají roli zásluhy, protože vyžaduje konsensu ohledně toho, na základě čeho si jedinci zaslouží určité statky, kterého však nemůžeme dosáhnout a také je rozdělování podle zásluhy v rozporu se svobodou.

V současných diskusích o zásluze se tematizují tyto okruhy [6]: 1) Jaké jsou základní a obecné rysy zásluhy?; 2) Jaký je vztah mezi zásluhou a rovností? Jsou v rozporu nebo se mohou doplňovat?; 3) Znamená přijetí zásluhy, že každý jedinec dostane to, co si zaslouží, bez ohledu na situaci ostatních či jeho srovnání jedince s ostatními také bude hrát významnou roli v tom, co si zaslouží?; 4) Jaký je vztah mezi spravedlností, zásluhou a zodpovědností. V dnešní politické filosofii a teoriích spravedlnosti se prosazuje přístup, podle kterého je třeba brát v koncepcích spravedlnosti v potaz rozhodování a jednání jedinců a zda je zodpovědný za jejich důsledky. Pokud má hrát zásluha určitou roli v koncepci spravedlnosti, která reflektuje problematiku zodpovědnosti, musí být k zodpovědnosti vnímavé i pojetí zásluhy.

Shoda mezi teoretiky je v tom, že zásluha je třímístný vztah – mezi 1) subjektem zásluhy, 2) základnou, z které zásluha vychází a 3) objektem, který si dotyčný zaslouží. Objevil se i názor, že zásluha by měla být čtyřmístný vztah, kde čtvrtým prvkem by byl zdroj, který má zasloužený statek přidělovat – například když řekneme, že doc. Novák si zaslouží za svůj odborný přínos vědě od university profesuru. Novák si nezaslouží povýšení od jakékoliv instituce, ale pouze od dané university. Problém se začleněním tohoto čtvrtého prvku do definice zásluhy však naráží na protiargumenty. Za prvé, v některých případech zásluha nezahrnuje žádný zdroj či tento zdroj je obecný. Jako například když řekneme, že si někdo po letech plných smůly také

zaslouží úspěch, tak zde není žádný konkrétní zdroj. Nebo tím, že je někdo osobou, tak si zaslouží respekt, kde jejím zdrojem jsou všichni ostatní lidé, případně instituce. Druhým důvodem je skutečnost, že zdroj zásluhy je obsažen již v objektu, který si aktér zaslouží – tak objektem, který si doc. Novák zaslouží není prostě jen povýšení, ale povýšení od jeho university. V tomto případě tak objekt zásluhy obsahuje i svůj zdroj. V jiných případech, jako byl případ úspěchu po letech smůly či případ respektu, zdroj schází nebo je jím každý.

Další otázkou, spojenou se subjektem zásluhy, je, zda jím může být pouze člověk či i zvíře nebo jiný subjekt – jako když říkáme, že utiskovaný národ si zaslouží naši pomoc, daná teze naši podporu, zvíře naši lásku, umělecké dílo, náš respekt či příroda si zaslouží naši ochranu.

Teoretici zásluhy se dále shodují, že základ, z něhož zásluha vychází, se musí v nějakém relevantním smyslu týkat dané osoby – student si zaslouží lepší známku, protože pečlivě studoval, nikoliv protože by byli jeho rodiče nespokojeni, kdyby ji nedostal. Dále v sobě zásluha obsahuje vztah ocenění dané osoby, jejich rysů či jednání, díky kterým si zaslouží odměnu. A požadavek zásluhy má také mravní sílu – když si někdo něco zaslouží, znamená to, že by měl dostat tuto věc.

V diskusí o zásluze však stále přetrvávají spory o velké množství otázek. Mohou základnou zásluhy být jakékoliv rysy, které se týkají dané osoby – jako například, že je lidská bytost – i když se o tento rys nijak nezasloužila a sdílí ho i s ostatními? Či jedinec si zaslouží určitý statek pouze z důvodu, že dosáhl určitého věku?

Podle některých přístupů je zásluha spojena s pojetím aktéra, který je zodpovědný za své jednání – aby jsme si něco zasloužili, musíme něco vykonat – a pouze tehdy si můžeme nárokovat zásluhu. Formálně vyjádřeno: A si zaslouží x na základě y pouze tehdy, když je A zodpovědný za y. Tak když učitel zjistí, že žák nenapsal text (tj., není zde vztah zodpovědnosti), pak si nezaslouží dobrou známku či že si duševně chorý aktér nezaslouží trest za své jednání, protož za něj nenese odpovědnost. Toto pojetí dospívá však k závěru, že si v posledku nic nezasloužíme, protože rysy aktéra, z nichž vychází jeho zásluha, jsou dány faktory, za které nenese zodpovědnost – jako jsou genetické charakteristiky či vliv rodiny a výchovy.

Proto někteří autoři toto spojení zásluhy a zodpovědnosti zpochybnili tím, že ukázali případy, kdy si autor zaslouží odměnu na základě rysů, za které není zodpovědný. Osoba, která byla napadena není za napadení zod-

povědná, ale na jeho základě si zaslouží kompenzaci či všechny lidské bytosti si zaslouží respekt a potřební lidé si zasluhují pomoc – a v těchto případech daný aktér nemusí nic vykonat, aby si mohlo nárokovat zásluhu [2].

V teoriích zásluhy se také řeší otázka, jaký je vztah mezi základnou zásluhy a zásluhou. Ekumenický pohled na zásluhu ([8], 5) říká, že základ zásluhy může tvořit mnoho různých věcí a konkrétní, určitá báze koreluje s určitou zásluhou. Tak například bází pro to, aby aktér dostal cenu, jsou určité schopnosti. Jiná koncepce ekumenického přístupu k zásluze se nazývá institucionální, kde základem zásluhy jsou cíle, které daná instituce sleduje. Tak například účelem běžeckého závodu je ocenit nejrychlejšího běžce a základnou zásluhy je tak běžecká schopnost. Ekumenický pohled na zásluhu čelí námitce, že tím, jak přijímá více typů zásluhy, používá pojem zásluhy příliš volně, takže v tomto pojetí tvrdit, že si někdo něco zaslouží pouze znamená, že by bylo dobré, kdyby daná osoba dostala určitý statek. Tvrzení o zásluze tak neidentifikuje specifický morální požadavek, který by ho odlišil od jiného morálního nároku jako je třeba oprávnění či potřeba.

Naopak tzv. selektivní pohled na zásluhu ([8], 6) v protikladu k ekumenickému pojetí, tvrdí, že rysy, které tvoří základ zásluhy, jsou specifické. Tak jeden z přístupů v rámci tohoto pohledu je přesvědčen, že základ zásluhy tvoří prvky, za které je jedinec odpovědný, například úsilí jedince. Jiný přístup zase naopak tvrdí, že základem zásluhy mohou být jen prvky, které jsou předmětem ocenění (které jsou hodnotné). Tedy i když aktér vynaložil náklady či má určité potřeby, tak přesto tyto prvky nemohou být základem zásluhy, protože je nepovažujeme za něco hodnotného, jako je tomu například v případě hodnotného výkonu či motivací daného aktéra. Ještě vyhraněnější přístup tvrdí, že základ zásluhy mohou tvořit jen rysy, které jsou morálně hodnotné – a tudíž zásluha by měla být vždy brána pouze jako morální zásluha. Zde se vedou spory o to, co je základem této morální zásluhy – zda je to dobrá vůle jedince či důsledky jeho jednání nebo zda si zaslouží jako odměnu pouze morální ocenění či odmítnutí nebo i finanční odměnu.

Koncepcí morálního ocenění rysů, z nichž vychází zásluha, vyžaduje ještě další upřesnění. Velmi často totiž byly předmětem ocenění rysy, které by jsme jako základ zásluhy nechtěli přijmout, naopak bychom je vnímali negativní (vezměme si jen některé rysy třeba Hitlera) a naopak, některé rysy byly v dějinách vnímány negativně, ale přitom měly být předmětem ocenění a tudíž základem zásluhy (vzpomeňme na Martina Luthera Kinga). Abychom se vyhnuli těmto protipříkladům, nemáme zastávat tvrzení, že: „Určitý rys tvoří základ pro zásluhy, když je předmětem ocenění“, ale spíše že: „Určitý rys je

základem pro zásluhu tehdy a jen tehdy, když je *vhodným* základem pro ocenění". Ale zde se začínáme točit v kruhu, protože tento rys je vhodným základem tehdy, když si ti, co mají tyto rysy, zaslouží být objektem ocenění.

Dále se široce diskutuje tzv. institucionální pojetí zásluhy versus pojetí pre-institucionální. Podle prvního pojetí jsou požadavky zásluhy plně určeny pravidly či cíly instituce, v jejímž rámci se požadavek zásluhy vznáší, naopak v případě druhé koncepce jsou požadavky zásluhy na pravidlech institucí nejen nezávislá a dokonce je přechází. Institucionální pojetí zásluhy je těmi, kdo tuto koncepci vidí mimo rámec zásluhy, také nazýváno termínem „legitimní očekávání". Když pravidla dané instituce říkají, že kdo dosáhne daného vzdělání, bude povýšen, pak si ten, kdo se snaží dosáhnout vzdělání, aby byl povýšen, zaslouží být povýšen „protože v dané instituci to funguje tak, že ten, kdo získal požadovanou kvalifikaci, legitimně očekává, že mu tato kvalifikace odměnu zaručuje" ([9], 51). Nicméně nám to však neříká nic o tom, zda tato samotná pravidla, kterými si dané instituce řídí, jsou spravedlivá a zda dávají lidem to, co si (před-institucionálně) zaslouží.

Institucionální pojetí zásluhy má také mnoho variant. Jedna z nich, založená na pravidlech dané instituce, říká, že ten jedinec, který má určité rysy, si odměnu zaslouží, protože pravidla dané instituce říkají, že ji má dostat ten, kdo má tyto rysy. Tak vítěz závodu v běhu splnil pravidla dané instituce, protože proběhl jako první cílem a proto si zaslouží první cenu.

Oponenti však namítají, že toto pojetí zásluhy nerozlišuje zásluhu a oprávněním. K zachování a udržení rozdílu mezi těmito dvěma pojmy nás vedou tvrzení, kdy jasně děláme (a chceme dělat) rozdíl mezi těmito dvěma pojmy, kdy hovoříme o tom, že si aktér něco zaslouží, ale přitom na to nemá oprávnění. Například pokud první běžec těsně před cílovou páskou zakopne o kámen, nemá oprávnění na výhru, ale řekneme, že si ji zaslouží. Při použití tohoto typu zásluhy by to však nebylo možné říci.

Cílem příspěvku bylo v mezích daným jeho rozsahem ukázat hlavní problémy v současných diskusích o problematice zásluhy. Toto téma je v anglosaské politické filosofii velmi živé a aktuální a čeští i slovenští političtí filosofové by mu měli věnovat svou pozornost.

Literatura

[1] ARISTOTELES: *Nikomachova etika.* Praha : Rezek 1997.

[2] FELDMAN, F.: *Utilitarianism, Hedonism and Deserve*. Cambridge : Cambridge University Press 1997.
[3] HAYEK, F: *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha : Academia 2004.
[4] McLEOD, O.: Desert. In: *Standford Encyclopedia of Philosophy http://plato.stanford.edu/entries/desert/*
[5] NOZICK, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. New York : Basil Books 1974.
[6] OLSARATI, S.: Introduction: Debating Desert and Justice. In: Olsarati, S. (eds.) *Desert and Justice*. Oxford : Oxford University Press 2007, s. 1 – 24.
[7] RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha : VICTORIA PUBLISHING a.s. 1995.
[8] SCHEFFLER, S.: Rawls and Utilitarianism. In: Freeman, S. (eds.) *The Cambridge Companion to Rawls*. New York : Cambridge University Press 2003, s. 426 – 459.
[9] SWIFT, S.: *Politická filosofie*. Praha : Portál 2005.
[10] YOUNG, R.: Egalitarianism and Personal Desert. In: *Ethics* 102 (1992), s. 319 – 341.

Ing., Mgr. Martin Brabec, PhD.
Centrum globálních studií
Jilská 1, Praha 1 1100, ČR
e-mail: m.brabec@email.cz

Ponímanie identity, diferencie a tolerancie v konzervatívnom myslení

Adrian Michalík

The Notion of Identity, Difference and Tolerance in Conservative Doctrine
Identity is the fact that has been emphasized by conservative doctrine since its beginning. That fact is related to the issue of tradition which, according to conservatives, forms identity in the most significant way. The paper focuses on examining the tolerance potential of conservative doctrine, as in certain moments identity and difference strongly encounter one another.

V súčasnom diskurze o otázkach dotýkajúcich sa problémov identity, diferencie, ale najmä tolerancie, mohutne prevládajú liberálne postoje. A to tak v odborných, ako i laických kruhoch. Na tomto fakte nie je nič prekvapivé. Dané otázky totiž väčšinou spájajú liberálov so socialistami, či ľavicovými liberálmi. V opozícii k nim sa objavujú konzervatívci, ak neberieme do úvahy extrémy predstavované napríklad fašizmom. Tu je vhodné poukázať na fakt, že konzervatívci bývajú veľmi často za svoje názory označovaní za extrémistov, či fundamentalistov,[1] pričom sa často objavuje názor, že ich postoje by nemali byť tolerované. Aké postoje konzervatívci v týchto otázkach zaujímajú, keď dokážu tak nahnevať, či vystrašiť hlásateľov tolerancie?

Ak by sme mali vystihnúť konzervativizmus jedným slovom bolo by to slovo tradícia.[2] G. K. Chesterton píše: „Tradice znamená dát volební právo té nejskrytější třídě ze všech tříd, našim předkům. Je to demokracie mrtvých. Tradice odmítá arogantní vládu současníků, kteří by si chtěli osobovat práva jenom proto, že tu náhodou právě jsou". ([4], 37) Edmund Burke v reakcii na teórie spoločenskej zmluvy zas uvádza: „Společnost je vskutku smlouvou. …stává se partnerstvím nejen těch, kdo právě žijí, ale všech živých, zemřelých a dosud nenarozených". ([2], 105) Američan Frank Meyer uvádza, že konzervativizmus: „Je obhájením a obnovou civilizační tradice jakožto fundamentu, z něhož musí rozum vycházet při řešení problémů sou-

[1] Príkladov je viacero. Odpor liberálov a socialistov pri menovaní riaditeľa Občanského institutu Romana Jocha za poradcu českého premiéra pre ľudské práva. Môžeme tiež spomenúť článok Michala Havrana ml. Dajte bodku za týždňom ([3]), v ktorom konzervatívny časopis .týždeň označuje ako extrémistický, či fundamentalistický. Podobne to vníma aj Roger Scruton vo svojom článku Imigrace, multikulturalismus a nutnost bránit národní stát. ([13]).

[2] Liberalizmus je možné postihnúť slovom sloboda a socializmus slovom rovnosť.

časnosti". ([11]) Tradícia ako pevný bod v konzervatívnom myslení však len sčasti niečo napovedá o konzervativizme samotnom. Existuje viacero definícií toho, čo je konzervativizmus, pričom podľa mňa medzi najvýstižnejšie patrí definícia Russella Kirka, ktorý uvádza šesť zásad konzervatívneho myslenia.

Po prvé je to: „Víra v transcendentní řád neboli v přirozený zákon, který vládne společnosti i svědomí. Politické problémy jsou ve své prapodstatě problémy náboženskými a mravními". ([9], 26) Otázky, ktoré sa tak napríklad riešia na pôde parlamentu alebo vlády sú svojou podstatou otázkami, ktoré sa dotýkajú morálky. Ide o fakt, ktorý zároveň odlišuje konzervatívcov od liberálov a socialistov. Pre nich sa väčšina politických rozhodnutí stáva otázkou skôr praktickou, či procesnou ako morálnou.[1] Prvá časť citátu zas uvádza, aké pozície budú konzervatívci v rámci morálky zastávať.

Ako druhú zásadu konzervatívneho myslenia Kirk uvádza: „Zalíbení ve vzkvétající rozmanitosti a tajuplnosti lidské existence…" ([9], 26) Táto zásada je úzko spätá s piatou zásadou, ktorá je definovaná ako: „Víra ve zvyklosti a nedůvěra k ‚sofistům, počtářům a ekonomům', kteří chtějí provést přestavbu společnosti podle abstraktních schémat". ([9], 27) Obe zásady tvrdia, že spoločnosť predstavuje príliš zložitý systém, ktorý sa nedá plne postihnúť nedokonalým ľudským rozumom. Konzervatívci odporúčajú, aby sa pri zasahovaní do spoločnosti vychádzalo zo skúseností, z tradície, čo ich zároveň vedie k odmietnutiu používať všeobecné, univerzálne pravidlá. Výnimku tvoria len základné ľudské práva a slobody, ktoré náležia každému človeku z toho titulu, že je príslušníkom ľudského rodu.

Treťou zásadou je: „Přesvědčení, že civilizovaná společnost potřebuje vrstvy a třídy…" ([9], 27) Táto zásada je odrazom viacerých stanovísk. Ide o odmietnutie utopizmu, že je možné nastoliť rovnosť, zároveň ide o názor, že existencia autorít je pre spoločnosť prospešná. Ponechať niektoré veci na všetkých môže byť značným rizikom. Aj preto sa v súčasnosti niektorí konzervatívci stavajú k inštitúcii referenda značne skepticky. ([7], [1]) Rovnosť

[1] Ako starší príklad uvediem snahu niektorých liberálov, či socialistov zlegalizovať prostitúciu. Argumentovali tým, že sa len zlegitimizuje stav, ktorý aj tak existuje, že sa prostitúcia dostane pod kontrolu štátu, že sa tým pomôže samotným prostitútkam, či dokonca, že to prostredníctvom daní prinesie peniaze do štátneho rozpočtu. Pre konzervatívcov niečo absurdné. Prostitúcia je nemorálna a na tejto nemorálnosti sa štát nemôže podieľať, práve naopak, mal by proti nej zasiahnuť. Ján Čarnogurský napríklad vyzýval na časté kontroly, či predvádzanie prostitútok políciou.

konzervatívci chápu len ako rovnosť pred Bohom/Božím súdom a rovnosť pred zákonom.

Štvrtú zásadu, ktorá hovorí o úzkom prepojení slobody a majetku, obídem a spomeniem poslednú tézu. Ide o: „Poznání, že změna nemusí automaticky znamenat prospěšnou reformu: překotná inovace obvykle není pochodní pokroku, nýbrž zničujícím požárem". ([9], 27) Sčasti ide o rozšírenie druhej a piatej zásady. Konzervatívci odmietajú revolučné zmeny a hovoria o postupnom vývoji, či skôr o zásade meniť v záujme zachovania. Nejde len o zachovanie tradície, ale aj o odmietnutie sociálneho inžinierstva.

K spomenutým zásadám Russella Kirka je potrebné priradiť chápanie vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou. Liberálne a socialistické riešenia tohto problému[1] predstavujú pre konzervatívcov extrémy. Správne riešenie sa nachádza niekde uprostred, ako uvádza americký konzervatívec Michael Novak: „Posuňme hranici příliš daleko ve prospěch solidarity a výsledkem je totalitní kolektiv. Posuňme ji příliš daleko ve prospěch jednotlivce, a výsledek je sobectví, morální relativismus (subjektivismus) a válka všech proti všem". ([12], 50) Novakova odpoveď je koncept prirodzeného spoločenstva. ([12], 47) Konzervatívci tak odmietajú prepiaty individualizmus na jednej strane a totalitný kolektív na strane druhej. Prirodzené spoločenstvo pre jedinca predstavuje akýsi pevný bod, ktorý ho ukotvuje. Ani netreba zdôrazňovať, že daný fakt má obrovský význam vo sfére morálky: „...opravdivé svedomie ...sa môže sformovať jedine v blahodarnom napájaní sa jednotlivca zo živých prameňov konkrétneho spoločenstva mravov alebo duchovnej tradície". ([10], 283)

Domnievam sa, že sú to tieto zásady konzervatívneho myslenia a toto chápanie postavenia jedinca v spoločnosti, čo determinuje postoj konzervatívcov k otázkam identity, diferencie a tolerancie.

Otázka identity je niečo, čo konzervatívci vnímajú akoby bezproblémovo. V ich článkoch nenájdeme podrobné rozoberanie tohto problému. Na druhej strane identita je pre nich niečo kľúčové, čo ukotvuje človeka, poskytuje mu istotu. Identita je tým, čo spája jedinca s jeho koreňmi, so spoločnosťou. Je to tak preto, že okrem iného sa rodí aj z tradície a zároveň ju pomáha zachovávať. Identita vzniká postupne v interakcii s prostredím, v ktorom človek vyrastá. Aj pre toto konzervatívci zdôrazňujú dôležitosť tradície/historickej pamäti a útoky voči nej chápu negatívne. Výpady voči

[1] Bližšie k liberálnemu a sociálnemu chápaniu vzťahu jednotlivca a spoločnosti pozri napr. štúdiu J. Jurovej ([8], 89 – 122).

tradícii/historickej pamäti sú útokmi na identitu človeka/národa. Tak ako môže zle dopadnúť vykorenený človek, tak môže zle dopadnúť národ ktorému: „...niekto permanentne maže kolektívnu pamäť, selektívne či úplne gumuje dejiny". ([14]) Konzervatívci si uvedomujú, že človek má celý rad identít, či možno povedať, že jeho identita má viacero vrstiev.

Prirodzené spoločenstvá pomáhajú jedincovi vytvárať identity, ktoré môžu byť sčasti totožné s identitami regionálnymi, národnými, či náboženskými, zároveň však na jedinca prenášajú identity špecifické. Môže ísť o identity, ktoré sa dotýkajú náboženského prežívania, etnickej príslušnosti, či morálneho presvedčenia. Je zrejmé, že sila týchto prirodzených spoločenstiev/komunít bola v minulosti väčšia, keďže saturovali jedincovi väčšinu jeho potrieb. V súčasnosti je to silný štát, ktorý uspokojuje potreby ľudí. Tým sa postupne špecifickosť vytráca a panuje skôr akýsi univerzálny model v rámci štátu. Národná identita tak silnie a dostáva sa do popredia.[1] Daný fakt je podľa mňa spôsobený postupnou sekularizáciou moderných štátov. Badať aj snahy o vytvorenie identity, ktorá je skôr výsledkom projektovania ako prirodzeného vývoja. Mám na mysli projekt budovania európskeho superštátu so svojím vlastným občianstvom. Je prirodzené, že takéto snahy konzervatívci odmietajú, považujú ich za umelé, či dokonca nebezpečné. Euroskepticizmus je v súčasnosti doménou najmä konzervatívcov.

Diferencia je prirodzeným dôsledkom rôznych identít, či už na úrovni jedincov, alebo na úrovni komunít, regionálnych, či národných celkov. Rozličné komunity majú rozličné tradície, rozličné kultúry a tým aj rozmanité identity. Je zrejmé, že otázka tolerancie priamo vyplýva z faktu diferencie. Ak bolo spomenuté, že konzervatívci majú zaľúbenie v rozmanitosti, neznamená to že tolerujú akékoľvek prejavy identity/identít. Z pohľadu konzervativizmu treba pri fakte diferencie poukázať na dve veci.

Po prvé. Ide o odmietnutie akýchsi univerzálnych riešení, či pravidiel, ktoré sa dajú uplatniť v hocijakej dobe v hociktorej krajine, či oblasti sveta. Každý národ, komunita, politické spoločenstvo má vlastné dejiny, vlastnú tradíciu a to treba akceptovať. Napríklad snažiť sa zavádzať v nejakej krajine zmeny, ktoré nebudú brať do úvahy tradície, vývoj danej krajiny, je škodlivé.[2] Odmietnutie takýchto zásahov nie je len dôsledkom obavy z možného ne-

[1] Čiastočne to neplatí u skupín, ktoré patria k nejakej menšine/komunite, na ktoré sa väčšina občas díva s nevôľou. Takáto identita sa pre človeka stáva veľmi silným, výrazným znakom, stigmou.

[2] Veľa konzervatívcov povedzme nesúhlasilo s importom demokracie do Iraku.

zdaru, ale aj dôsledkom postoja, že musíme rešpektovať tradície, identitu iných ľudí. Zaujímavý príklad poskytuje aj zakladateľ filozofie konzervativizmu Edmund Burke. Ten žaloval britského guvernéra Indie Warrena Hastingsa okrem iného za neustále porušovanie a napádanie indických tradícií, ktoré chcel pretvoriť na svoj obraz.

Po druhé. Aj keď bolo povedané, že konzervatívci odmietajú univerzálne riešenia, predsa len, a vyplýva to z prvej zásady konzervatívneho myslenia, sú presvedčení, že existuje niečo, čo má univerzálnu platnosť. Ak pripúšťam existenciu nejakého transcendentálneho poriadku/prirodzeného zákona, musím rovnako pripustiť, že sa vzťahuje na všetkých ľudí. Ak mám na základe takého poriadku ja nejaké práva, musím ich uplatnenie rešpektovať aj v prípade iných.

Čo z týchto dvoch vecí vyplýva? Konzervatívci tolerujú rôzne tradície a prejavy identít, v rámci jedného politického celku, pokiaľ je rešpektovaný daný hodnotový poriadok, pokiaľ nie je narúšaná vládna koncepcia politickej spravodlivosti. Rešpektovanie hodnotového poriadku/vládnej koncepcie politickej spravodlivosti je podľa konzervatívcov nutné z dôvodu zachovania slobody/slobodného zriadenia. Aj preto zastávajú názor, že hodnotová neutralita práva je mýtus: „Stát však ve skutečnosti vším, co dělá, i vším, co nedělá, určité hodnoty stvrzuje jako správné a jiné neguje jako nespravedlivé. …Když stát trvá na tom, že žádný člověk nemůže být nucen ke sňatku proti své vůli, není hodnotově neutrální, ale stojí na straně svobody člověka vybrat si svého životního partnera. Když stát ale u muslimské komunity toleruje vynucené sňatky domluvené příbuznými, rovněž není hodnotově neutrální, ale zastává názor, že muslimské dívky jsou méněcenné oproti ostatním dívkám, a nemají mít tedy plnou svobodu a stejná práva jako ostatní, nýbrž mají být nevolnicemi svých otců a bratrů“. ([6])

Na záver by som sa rád stručne pristavil pri niektorých konkrétnych otázkach. Prvou otázkou je idea multikulturalizmu. Konzervatívci túto ideu odmietajú ako niečo neuskutočniteľné a v podstate aj nesprávne. Na jednej strane iné kultúry predstavujú obohatenie, na strane druhej implementácia hodnôt iných kultúr do právneho poriadku môže narušiť celistvosť a fungovanie spoločnosti. Ako bolo spomenuté, na jednom území by mal platiť jeden politický koncept spravodlivosti. Francúzsko, či Nemecko sú dobrými príkladmi zlyhania multikulturalizmu. Imigrácia teda sama osebe nepredstavuje nebezpečenstvo, podmienkou však je, aby imigranti prijali za svoje politické hodnoty západnej spoločnosti. Asi nie je náhoda, že najväčší

problém majú európske štáty s moslimskými prisťahovalcami. Problémy gradovali, a tak niektoré krajiny začali prichádzať, pre konzervatívcov, s absurdnými riešeniami, ako napríklad zákazom nosiť v školách náboženské symboly.

Tým sa dostávam k druhému problému a to k zákazom verejne prezentovať náboženské symboly. V Európe sa tieto zákazy objavujú čoraz častejšie. Za všetky spomeniem len rozhodnutie Európskeho súdu pre ľudské práva, ktorý zakázal umiestňovanie náboženských symbolov v talianskych školách. Boj proti náboženským symbolom sa prezentuje ako prejav náboženskej slobody. Náboženská sloboda však: „...znamená svobodu náboženského vyznání, nikoli zákaz náboženského vyznání; náboženská svoboda znamená, že nikdo nesmí být k žádné náboženské víře nucen, že smí vyznávat jakoukoli nebo taky žádnou; neznamená však, že na veřejném prostoru nesmí být žádné náboženské symboly. To by byla právě ona náboženská nesvoboda". ([5]) Môžeme ešte podotknúť, že kríž je prejavom našej tradície, histórie, nejde o urážku iných vierovyznaní.[1]

Konzervatívci si diferenciu súčasného sveta uvedomujú. Neznamená to však, že budú na všetko uplatňovať princíp rovnocennosti. A tak napríklad západnú civilizáciu považujú z hľadiska politickej a individuálnej slobody za nadradenú ostatným civilizáciám.

Literatúra

[1] BRATINKA, P.: *Referendum a obrana naší svobody.* In: http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=1048 (06.09.2010)

[2] BURKE, E.: *Úvahy o revoluci ve Francii.* Brno : CDK 1997.

[3] HAVRAN, M.: *Dajte bodku za týždňom.* In: http://www.jetotak.sk/editorial/dajte-bodku-za-tyzdnom- (06.09.2010)

[4] CHESTERTON, G. K.: *Úžas, radost a paradoxy života v díle G. K. Chestertona.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2007.

[5] JOCH, R.: *Kříž, náboženská svoboda a Evropa.* In: http://www.virtually.cz/?art=19906 (06.09.2010)

[1] Spory však vznikajú nielen ako dôsledok stretu rôznych civilizácií, ale aj ako dôsledok stretu rôznych hodnotových preferencií, ktoré figurujú v západnej civilizácii. V rámci presadzovania tzv. hodnotovej neutrality práva, sa právo zbavuje akýchkoľvek „nánosov kresťanskej tradície". Zavádzanie homosexuálnych manželstiev, práva na adopciu homosexuálnymi pármi má dosah aj na kresťanské združenia. Mnohé rušia svoje aktivity v oblasti charity, aby nemuseli dávať na adopciu deti homosexuálnym párom.

[6] JOCH, R.: *Neuskutečnitelný multikulturalismus.* In: http://www.obcinst.cz/cs/Neuskutecnitelny-multikulturalismus-c1500/ (06.09.2010)
[7] JOCH, R.: *Něco z politiky zahraniční...* . In: http://joch.blog.idnes.cz/c/14321/Neco-z-politiky-zahranicni.html (06.09.2010)
[8] JUROVÁ, J.: Možný vplyv Marxa na Rawlsovo chápanie slobody a rovnosti. In: Sapík, M. – Pavličíková, H. – Kondrla, P. – Blaščíková, A. – Jurová, J. – Teplan, D: *Etika a postmoderna.* Nitra : FF UKF 2009, s. 89 – 122.
[9] KIRK, R.: *Konzervativní smýšlení.* Praha : Občanský institut 2000.
[10] KORENÝ, P.: Fenomén svedomia a personálna identita človeka. In: *Filozofia* LXIV (2009), č. 3, s. 275 – 285.
[11] MEYER, F.: *Co je konzervatismus?* In: http://www.obcinst.cz/cs/Co-je-konzervatismus-c1309/ (06.09.2010)
[12] NOVAK, M.: *Filosofie svobody.* Praha : Vyšehrad 1998.
[13] SCRUTON, R.: *Imigrace, multikulturalismus a nutnost bránit národní stát.* In: http://www.obcinst.cz/cs/evropa/Imigrace-multikulturalismus-a-nutnost-branit-narodni-stat-c1288/ (06.09.2010)
[14] ŠEBEJ, F.: O *zle zvanom amnézia.* In: http://www.konzervativizmus.sk/article.php?1999 (06.09.2010)

Príspevok je výstupom v rámci čiastkovej úlohy projektu
VEGA 1/0037/10 *Eticko-kultúrna diferencia a tolerancia*
realizovanom na Katedre všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre.

Mgr. Adrian Michalík, PhD.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 79 Nitra
e-mail: adrianmichalik@gmail.com

Tolerančný potenciál liberalizmu

Jarmila Jurová

Tolerance Potential of Liberalism
The paper analyzes the concept of tolerance in the context of liberalism which maintains a dominant position in the current discourse of tolerance. The author presents the basic postulates of tolerance understanding in its neutralistic variant, represented by J. Rawls. The emphasis in his later work is put on a strict distinction between political and comprehensive tolerance.

Morálny pluralizmus je jedným zo základných faktov súčasného života, s ktorým sa musí vysporiadať každá politická teória. Jednotlivci majú rozdielne názory na zmysel života, na existenciu boha, aj na to, ako dosiahnuť šťastie. Liberáli veria, že úlohou vlády nie je zavádzanie morálky, ale stanovenie pravidiel, ktoré zabezpečia jednotlivcovi slobodu usilovať o svoje dobro vlastným spôsobom, pokiaľ neporuší slobodu iných. Pri koncepcii spoločensky tolerovaného či trestaného správania je však potrebné mať na pamäti, že uvedené normy sú vždy kultúrne a historicky podmienené. ([5], 248) Podľa liberálnej koncepcie by mali byť základné pravidlá politického systému negatívne: „neporušujte právo iných usilovať sa o svoje vlastné dobro ich vlastným spôsobom". ([1], 107) Tu treba zdôrazniť, že liberalizmus dnes pracuje s istým konceptom tolerancie, ktorý je pre fungovanie pluralistickej spoločnosti nevyhnutný. Ako píše Goodwinová: „z ideálu tolerancie vyplýva presvedčenie, že pluralistická spoločnosť, ktorá je ústretová voči mnohorakým presvedčeniam, je nevyhnutnou pre hľadanie dobra ľudstva". ([2], 44)

Tolerancia je teda politickým ideálom dobre zapadajúcim do liberálnej ideológie a pluralistickej formy spoločnosti, ktorá podporuje rozmanitosť presvedčení a hodnôt. Ako politická doktrína prezentuje liberálno-demokratickú spoločnosť s dilemami, ktoré sú teoreticky neriešiteľné, pretože neexistuje žiadna správna odpoveď na otázky typu *Mali by sme tolerovať aj netolerantných*? Tieto dilemy sa znásobujú v multikultúrnych spoločnostiach, kde sú niektoré menšiny samy netolerantné. Teoretické riešenie tohto problému možno pravdepodobne nájsť vtedy, ak budeme s toleranciou zaobchádzať výlučne ako s "podriadenou a inštrumentálnou hodnotou, v porovnaní s prístupom tých liberálov, ktorí ju vnímajú ako dobro samo osebe, a preto sa dostávajú do rozporu s ideálmi". ([2], 366)

V rámci liberalimu však nestačí jednoducho iba tolerovať inakosť. Ako Tolerancia musí byť správne ukotvená „s ohľadom na osoby a ich autonómiu, nie v súvislosti s tým, že je výhodná či účelná". ([6], 111) Toto je možné zrealizovať iba v prípade tých spôsobov života, ktoré si sami ctia autonómiu. Štát teda má byť neutrálny vo vzťahu ku komplexným doktrínam svojich občanov, pokiaľ tí neohrozujú presadzovanie komplexných doktrín iných občanov. Neutralita ako konceptuálny základ liberalizmu však nepostačuje, pretože v praxi sú limity tolerancie v rámci liberálnej spoločnosti naznačené iba neurčito.

Princíp neutrality liberálneho štátu zdôrazňuje niekoľko súčasných filozofov. Úlohu štátu nevidia v posudzovaní či rozhodovaní medzi protichodnými spôsobmi života, ale v poskytnutí „rámca, v ktorom by mohli byť slobodne uskutočňované". ([6], 118) Požiadavka neutrality štátu však neznamená, že má byť neutrálny v rámci absolútne všetkého, čo by ľudia mohli chcieť alebo presadzovať v záujme dosiahnutia individuálneho dobra a presadzovania vlastnej koncepcie dobra. Ide teda o požiadavku neutrality v rámci určitých limitov.

V liberalizme môžeme sledovať tri hlavné teórie neutrality. Prvou je teória J. Locka, podľa ktorej neutralita vyžaduje iba to, aby sme sa vyhli určitým dôvodom na netoleranciu: neutrálni sme do tej miery, kým nemáme v úmysle napádať určité koncepcie dobra. Ďalšia teória neutrality je viazaná na následky, nie na dôvody. V rámci tejto teórie môže neutralita buď vyžadovať rovnocenné naplnenie všetkých koncepcií dobra alebo môže byť myslená ako neutralita vyžadujúca rovnakú úctu pre všetky koncepcie dobra. Stotožňujeme sa s názorom Mendusovej, že prvý z týchto spôsobov nemôže byť úplne zrealizovaný. ([6], 142 – 3) Omnoho pravdepodobnejší je druhý variant, ktorý presadzujú napríklad R. Dworkin a J. Rawls.

V tejto súvislosti je potrebné vysvetliť, ako chápe Rawls oblasť politického v pluralistickej demokratickej spoločnosti. V *Politickom liberalizme* rozlišuje medzi samostatnou politickou koncepciou spravodlivosti a komplexnou, komprehenzívnou doktrínou.[1] Jeho snahou bolo vypracovať koncepciu spravodlivosti ako slušnosti, ako politickú koncepciu uplatňovanú v pluralistickej demokratickej spoločnosti, kde jednotlivci uznávajú rôzne komplexné filozofické a morálne doktríny, avšak v záujme spoločného dobra sú schopní dohodnúť sa na podmienkach „existencie rozumnej verejnej

[1] V *Teórii spravodlivosti* ešte nie je jasné odlíšenie morálnej a politickej doktríny.

základne ospravedlnenia z hľadiska základných politických otázok“. ([10], xiv.)

Základom pre uvedomenie si nezmieriteľných konfliktov medzi jednotlivými koncepciami dobra je pojem „rozumného pluralizmu“. Nezávislý politický názor na základné otázky fungovania spoločnosti musí byť založený na kultúre tvoriacej spoločný fond implicitne uznávaných základných princípov. Rawlsova politická koncepcia spravodlivosti sa vzťahuje na základnú štruktúru spoločnosti a jej obsah vyplýva z verejnej politickej kultúry demokratickej spoločnosti. Pri prijímaní tejto koncepcie v pôvodnom stave zohráva dôležitú úlohu politická koncepcia osoby: občania sa tu vnímajú ako slobodní jednotlivci, ktorí disponujú morálnou schopnosťou utvoriť si vlastnú koncepciu dobra, majú oprávnené požiadavky a sú schopní prevziať zodpovednosť za svoje činy. Za týchto okolností dochádza k prijatiu princípov spravodlivosti prostredníctvom tzv. „procedúry konštruovania“ ([10], 165), ktorá prezentuje hierarchiu politických hodnôt počínajúc hodnotami vyjadrenými princípmi praktického rozumu v spojení s koncepciami spoločnosti a osoby, až po hodnoty vyjadrené princípmi politickej spravodlivosti. Sféra pôsobnosti politického konštruktivizmu je teda obmedzená na politické hodnoty, ktoré charakterizujú sféru politického.

Princípy spravodlivosti sú prijaté ako jadro prekrývajúceho konsenzu, teda konsenzu rozumných a komplexných doktrín[1], pri ktorom tieto doktríny súhlasia s politickou koncepciou, každá z vlastného uhla pohľadu. Keďže každý jednotlivec má istý komplexný, ale i politický názor, stabilita v spoločnosti je možná iba v prípade, že zúčastnené doktríny občanov nie sú v prílišnom rozpore s ich základnými záujmami. Prekrývajúci konsenzus je označenie pre situáciu, kde spravodlivosť ako slušnosť chápaná ako súbor požiadaviek na správne usporiadanie spoločnosti „leží v prieniku morálnych doktrín zastávaných členmi daného spoločenstva“. ([8], 388)

Spôsob, akým politická spoločnosť formuluje svoje plány, ciele a následne prijíma rozhodnutia, nazýva Rawls „verejným rozumom“ ([10], 176). Verejným je preto, lebo ako rozum občanov je rozumom verejnosti, snaží sa o dosiahnutie dobra verejnosti a jeho obsah a podstata sú verejné, čo

[1] Predmetom prekrývajúceho konsenzu je politická koncepcia spravodlivosti, ktorá sa prijíma na morálnych základoch, teda zahŕňa v sebe koncepcie spoločnosti a občanov ako osôb ako i princípy spravodlivosti a výklad politických cností. V prekrývajúcom konsenze je politická koncepcia podporovaná pre ňu samu, t. j. bez ohľadu na posuny v rozpoložení politickej moci.

je dané princípmi vyjadrenými koncepciou politickej spravodlivosti. Verejným rozumom sa riadia občania vtedy, keď sa zúčastňujú na verejnej diskusii: „Podstata ideálu verejného rozumu spočíva v tom, že občania majú viesť svoje fundamentálne diskusie v rámci toho, čo každý z nich považuje za politickú koncepciu spravodlivosti na základe hodnôt, ktoré ostatní podľa všetkých predpokladov budú schvaľovať".([10], 188) Fundamentálne diskusie sa vedú o základných otázkach, akými sú ústavné základy spoločnosti a základná spravodlivosť. V demokratickej spoločnosti sa uplatňuje tzv. liberálny princíp legitímnosti, ktorý hovorí, že politika sa nemôže riadiť tým, čo my sami považujeme za celú pravdu, ale tým, čo budú politicky schvaľovať všetci: „naše uplatňovanie politickej moci je správne, a tým aj ospravedlniteľné iba vtedy, keď sa uplatňuje v súlade s ústavou, ktorej základy budú občania podľa všetkých predpokladov schvaľovať z hľadiska princípov a ideálov, ktoré sú z ich pohľadu ako rozumných a racionálnych občanov akceptovateľné". ([10], 180) Inštitucionálne sa verejný rozum prejavuje v podobe Najvyššieho súdu, ktorý chráni vyššie zákony a ideál demokratickej spoločnosti.

Napokon treba poznamenať, že na verejný rozum apeluje už Kant, ktorý je pre Rawlsa inšpiratívny v mnohých aspektoch.[1] Rozdielne chápanie sa u Rawlsa vzťahuje na aspekt plurality, v rámci ktorého je dôležitý aspekt demokratický a liberálny. Verejný rozum nie je mimo rámca politických inštitúcií, ale je používaný priamo na ospravedlnenie týchto inštitúcií, keďže podľa hlavnej demokratickej tézy musí byť politická moc podrobená verejnej kontrole. Liberálny aspekt rawlsovského verejného rozumu spočíva v jeho pôsobnosti, ktorá obmedzuje verejný rozum na teóriu politických inštitúcií. Na rozdiel od Kantovho absolutistického ponímania verejného rozumu, Rawls priamo vyžaduje pluralizmus náboženských, morálnych či iných doktrín. Rôznorodosť doktrín je teda východiskom jeho úvah.

Ako už bolo naznačené, väčšina liberálov by pravdepodobne obhajovala postoj, že by sme mali tolerovať i tých netolerantných, pokiaľ sa nepokúšajú presadiť svoje názory a presvedčenia do praxe a ohroziť tým slobodu ostatných. ([2], 365) Znamená to, že máme byť tolerantní i voči neliberálnym koncepciám a doktrínam? Podľa Rawlsa tolerovať znamená nielen upustiť od vykonávania politických sankcií, ale tiež uznať tieto neliberálne spoločnosti ako rovnocenných členov. ([11], 59) Ak by boli všetky spoločnosti

[1] Bližšie ku Kantovmu ponímaniu verejného rozumu pozri jeho esej *Odpověď na otázku: co je osvícenství?* ([4], 381 – 387).

liberálne, potom by myšlienka politického liberalizmu zlyhala v zmysle vyjadrenia cez toleranciu iných akceptovateľných spôsobov usporiadania spoločnosti. „Liberálna spoločnosť rešpektuje komplexné doktríny svojich občanov – náboženské, filozofické a morálne – za predpokladu, že sú uplatňované spôsobmi kompatibilnými s rozumnou politickou koncepciou spravodlivosti a jej verejným rozumom." ([11], 59 – 60) Náboženská doktrína sa opiera o autoritu cirkvi alebo Biblie, čím, samozrejme, nemôže byť pokladaná za liberálne komplexnú, ale aj napriek tomu môže podporovať spoločnosť založenú na princípoch konštitučnej demokracie a uznávať jej verejný rozum.[1] Je dôležité poznamenať, že verejný rozum patrí do kategórie „politického", takže nezasahuje do náboženského vyznania, pokiaľ jeho príkazy sú konzistentné so základnými konštitučnými slobodami, ktoré zahrňujú slobodu vierovyznania a slobodu presvedčenia. Rozumné komplexné doktríny akceptujú určitú formu politického argumentu za toleranciu a "neodmietajú základy konštitučného demokratického politického zriadenia". ([11], 177)

Kým v *Teórii spravodlivosti* je verejný rozum daný komplexnou liberálnou doktrínou, v *Politickom liberalizme* je spôsobom odôvodňovania politických hodnôt zdieľaných slobodnými a rovnými občanmi a neprekračuje do roviny komplexných doktrín, pokiaľ sú tieto v súlade s demokratickým politickým zriadením ([11], 179 – 180). Rawls sa teda snaží „oddeliť politický liberalizmus od liberalizmu metafyzického, ktorý stále súperí s inými víziami sveta, či sú to náboženské, filozofické alebo morálne" ([12], 70). Opozícia medzi politickým a "metafyzickým", aplikovaná na ideu spravodlivosti, neznamená nedôveru alebo ľahostajnosť či nepriateľstvo v súvislosti s "metafyzickými" koncepciami dobra, pretože tu ide o ich vzájomnú dohodu na jednom presnom bode, na bode politickej spravodlivosti ([12], 73). Takže „dobre usporiadaná konštitučná demokratická spoločnosť je takou spoločnosťou, v ktorej prevládajúci a kontrolujúci občania uznávajú a správajú sa na základe nezlučiteľných, avšak rozumných a komplexných doktrín". ([10], 180) Tieto doktríny zase podporujú rozumné politické koncepcie, ktoré občanom definujú a zaručujú základné práva, slobody a možnosti v základnej štruktúre spoločnosti. Rawlsova koncepcia spravodlivosti ako férovosti (slušnosti) rešpektuje, do tej miery, do akej to je len možné, presvedčenia tých, ktorí chcú vystúpiť z moderného sveta v súlade s príkazmi svojho náboženstva, iba za predpokladu, že poznajú zásady politickej koncepcie spravodlivosti a oceňujú jej politické ideály človeka

[1] Napríklad konzervatívec Novak priamo tvrdí, že náboženské/kresťanské hodnoty sú pre zachovanie slobody nevyhnutné. Bližšie k tomu pojednáva A. Michalík ([7], 435 – 438).

a spoločnosti. ([9], 157)

Keďže otázka tolerancie bola v dejinách filozofie pôvodne riešená v súvislosti s náboženskou toleranciou, treba poznamenať, že Rawls trvá na tom, že neexistujú žiadne zdroje v rámci politického postoja, ktoré by posudzovali náboženské koncepcie, ktoré sú vo vzájomnom konflikte. Sú rovnako prípustné pod podmienkou, že rešpektujú hranice stanovené princípmi politickej spravodlivosti. Náboženstvá nekompatibilné s liberálnymi politickými požiadavkami budú v opozícii k liberálnemu štátu.

Rawls zdôrazňuje nezávislosť politickej filozofie v tom zmysle, že má rozširovať princíp tolerancie do zvyšku filozofie. Takže „opodstatnenie liberálneho demokratického konštitucionalizmu nie je závislé na žiadnom partikulárnom pohľade na základy etiky, na žiadnej partikulárnej metafyzike, epistemológii alebo filozofickej antropológii, a má byť kompatibilný s akýmkoľvek množstvom teoretických pozícií". ([3], 22)

Literatúra

[1] BOAZ, D.: *Liberalismus v teorii a politice.* Praha : Liberální institut 2002.

[2] GOODWIN, B.: *Using Political Ideas.* West Sussex: John Wiley & Sons Ltd 2009.

[3] HEDRICK, T.: *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. Stanford : Stanford University Press 2010.

[4] KANT, I.: Odpověď na otázku: co je osvícenství? In: *Filosofický časopis* 3, roč. 41, 1993, s. 381 – 387.

[5] MARKOVÁ, D.: Sexualita, normy a sexuálne deviácie. *In:* Ondrejkovič, P. a kol.: *Sociálna patológia*. Bratislava : Veda 2009, s. 240 – 264.

[6] MENDUS, S.: *Toleration and the Limits of Liberalism. (Issues in political theory).* Atlantic Highlands : Humanities Press International 1989.

[7] MICHALÍK, A.: Slobodná spoločnosť podľa Michaela Novaka. In: Klobušická, M. – Jozek, M. (eds.): *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia.* Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej na UKF v Nitre v dňoch 17. – 18. apríla 2008. Nitra : UKF 2009, s. 434 – 443.

[8] RAWLS, J.: *A Theory of Justice.* Cambridge : Harward University Press 1971.

[9] RAWLS, J.: *Justice as Fairness. A Restatement.* Cambridge – London : The Belknap Press of Harvard University Press 2001.

[10] RAWLS, J.: *Politický liberalizmus*. Prešov : SLOVACONTACT 1997.
[11] RAWLS, J.: *The Law of Peoples (with The Idea of Public Reason Revisited).* Cambridge – London : Harvard University Press 1999.
[12] RICOEUR, P.: *The Just.* Chicago and London : The University of Chicago Press 2000.

Príspevok je výstupom v rámci čiastkovej úlohy projektu
VEGA 1/0037/10: *Eticko-kultúrna diferencia a tolerancia*
Katedry všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre, ako aj
VEGA 1/0516/08: *Sexuálne životné štýly mladých ľudí a ich socio-kultúrne kontexty*.

PhDr. Jarmila Jurová, PhD.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 79 Nitra
e-mail: jjurova@ukf.sk

Paradox tolerancie

Peter Korený

The Paradox of Tolerance
The paper deals with the relationship between the two poles of tolerance, namely the pole of acceptance and rejection. It assesses various aspects of the question, how one can tolerate something what he/she considers morally wrong, bad or sinful. This question reflects a fundamental paradox of tolerance. The author concludes that the actual tolerance is based on the ability to clear „yes" and clear „no", hence it is based on the distinction between good reasons to respect otherness and good reasons for its rejection.

Najobvyklejšou predstavou, ktorú si dnešný človek utvára o tolerancii, je predstava, že „tolerovanie" je akousi ľahostajnosťou k tomu, čo robia a o čom sú presvedčení druhí. Tolerantní sme podľa toho vtedy, keď ponechávame druhým voľnosť „robiť si, čo chcú" a žiť podľa svojich vlastných predstáv o dobrom živote, pretože k tomu zaujímame eticky neutrálny postoj vyhýbajúci sa jasnému morálnemu „Áno" alebo „Nie". Pripravenosť „všetko" tolerovať sa tu napája zo zdroja indiferentnosti (ľahostajnosti), ktorá sa vyznačuje nespôsobilosťou zaujať k tomu, čo si myslia a robia iní, jasné morálne stanovisko, buď v zmysle odmietania a odsudzovania, alebo schvaľovania a oceňovania.

Človek, ktorý sa vyznačuje podobnou ľahostajnosťou ku každej inakosti, si pravdaže nezaslúži, aby sme ho nazvali intolerantným či neznášanlivým. No nemali by sme ho ani nazývať tolerantným v pravom alebo prísnom zmysle slova, najmä ak chceme pod toleranciou rozumieť niečo vznešenejšie, než len obyčajnú ľahostajnosť. Na človeku tolerantnom z čírej ľahostajnosti nás predovšetkým zarazí neprítomnosť momentu dostatočne jasného morálneho odmietania tolerovanej inakosti, takže takáto „tolerancia" ho vlastne nič nestojí. To si vyžaduje bližšie vysvetlenie.

Začnem formuláciou otázky, ktorá v koncentrovanej podobe vyjadruje základný paradox tolerancie: Ako môžem mať morálny záväzok pristupovať k iným ľuďom tolerantne a zároveň zo svojej vlastnej morálnej pozície odmietať ich presvedčenia, praktiky a životné štýly ako nesprávne, zlé či pomýlené a scestné? Základný rozpor, ktorý je v tejto otázke obsiahnutý, je rozporom medzi jasným „Áno" a jasným „Nie", medzi rešpektovaním a odmieta-

ním niečoho, pričom jedno aj druhé má svoje morálne akcenty. Obidva protiľahlé póly („Áno“ a „Nie“) spoluvytvárajú to, čo možno nazvať paradoxom tolerancie.

Zastúpenie obidvoch pólov pokladajú viacerí autori za základnú a nevyhnutnú črtu tolerancie. Tak napríklad Bernard Williams píše: „Sféra tolerancie musí byť uspôsobená tak, že konajúci (rozumej: tolerujúci človek – P.K.) disponuje vo vzťahu k určitej veci veľmi hlbokým presvedčením; domnieva sa, že ľudia, ktorí si stoja za inými názormi, sa mýlia, a predsa je presvedčený, že im má byť dovolené zastávať tieto presvedčenia a verejne ich prejaviť“. ([5], 105 – 106)

Tu sa však pred nami vynára ďalšia otázka: ako sa môže tolerujúci človek vyrovnať s oným vzťahom napätia medzi „Áno“ a „Nie“ bez toho, aby upadol do rozporu so sebou samým tým, že bude tú istú vec z toho istého hľadiska schvaľovať aj odmietať?

Pravda, všetkým ťažkostiam spojeným s prítomnosťou onoho „Áno“ a „Nie“ sa dá vyhnúť, a to výrazným oslabením, resp. etickou neutralizáciou obidvoch pólov alebo aspoň jedného z nich. Etickou neutralizáciou tu rozumiem akési očistenie dobrých dôvodov, ktoré hovoria v prospech rešpektovania alebo odmietania od morálnych prímesí. Vo vzťahu k pólu rešpektovania dochádza k tomu vtedy, keď sa namiesto principiálnych morálnych dôvodov tolerovania druhých dostávajú do popredia pragmatické dôvody, ku ktorým môžeme zaradiť napríklad snahu vyhnúť sa nepríjemným praktickým dôsledkom potláčania nejakej menšiny. A o výraznom oslabení alebo úplnom vylúčení pólu morálneho odmietania sa dá hovoriť v prípadoch, keď sa tolerujúci nevyznačuje dostatočne vyhranenými morálnymi presvedčeniami, na základe ktorých by bol schopný zaujať k určitým veciam jasné morálne stanovisko, či už v zmysle odsudzovania alebo schvaľovania. Znesie vedľa seba ľudí s rozličnými hodnotovými presvedčeniami a životnými štýlmi, pretože sa k tomu všetkému stavia indiferentne, resp. hodnotovo neutrálne, a teda ani to morálne neodsudzuje, ani neschvaľuje. Môžeme uňho nanajvýš pozorovať akési nerozhodné a vlažné zaujatie postoja k inakostiam rôzneho druhu, pozbavené výrazných morálnych akcentov. To nás vracia späť k onej prvotnej predstave tolerancie ako ľahostajnosti. Zastavme sa pri nej na chvíľu.

Ak sa Friedrich Nietzsche s istou dávkou opovrhovania vyjadruje o tolerancii ako o nespôsobilosti zaujať postoj „Áno“ a “Nie“[1] ([4], 432), stotožňuje slovo „tolerancia“ so slovom „indiferentnosť“. Na inom mieste u neho čítame: „Čo je tolerancia! A uznanie cudzích ideálov! Kto si skutočne hlboko a pevne stojí za svojím vlastným ideálom, nemôže pomýšľať na iné ideály bez toho, aby ich posudzoval opovržlivo“. ([3], 476 – 477)

Ak by sme to domysleli do dôsledkov, mohli by sme dospieť až k presvedčeniu, že tolerancia je mysliteľná len ako prejav nejakej morálnej nedostatočnosti tolerujúceho človeka, či si už pod ňou budeme predstavovať jeho indiferentnosť, morálnu rezignáciu, cynizmus, morálnu slepotu alebo istú povrchnosť jeho morálnych presvedčení, ich oddelenosť od osobnej identity, skeptický a relativistický náhľad na vlastné morálne a náboženské presvedčenia. A túto slabosť, ktorá všetko toleruje a všetko odpúšťa, môže niekto dokonca povýšiť na niečo veľmi hodnotné tým, že ju začne vydávať za cnosť tolerancie.

Akokoľvek by sme však nesúhlasili s takýmto chápaním tolerancie (založenej na morálnej nedostatočnosti tolerujúceho človeka), nemalo by uniknúť našej pozornosti, že sa tu pre nás zároveň vynára jedna kritická otázka, ktorá má pre pochopenie tolerancie zásadný význam. Znie takto: Ako môže byť tolerantným človek, ktorý sa cíti byť majiteľom jedinej „Pravdy“ a je hlboko presvedčený, že práve to jeho náboženstvo je tým jedine pravým náboženstvom a pravou cestou k spáse? Má ísť pritom o toleranciu vo vzťahu ku všetkým „konkurenčným“ presvedčeniam, ktoré náš nábožensky človek pokladá z pozície svojho presvedčenia o vyšších pravdách za chybné, scestné alebo priam hriešne. K tomu musíme ešte prirátať okolnosť, že náboženská povaha zakladá svoje povedomie o nesmiernej hodnote vlastného presvedčenia aj na istote, že všetky odchyľujúce sa presvedčenia sú omylom.

V súvislosti s takýmto rozporom medzi „Nie“ a “Áno“, zvlášť ak má vyhrotenú podobu, sa nás môže znovu zmocniť ona pochybnosť, či v základoch každej tolerancie predsa len netreba hľadať nejaký druh morálnej nedostatočnosti tolerujúceho. A teda, či tolerantnosť k inakosti nie je predsa len „výsadou“ (niekto by mohol povedať „cnosťou“) ľudí tohto typu. Pravda, o tom, že tolerovať je v takýchto prípadoch „ľahké“, nemožno pochybovať, a niekto by dokonca mohol prísť s názorom, že v podmienkach

[1] Toto „Áno“ a „Nie“ neodkazuje na rešpektovanie a odmietanie ako dva protiľahlé póly pravej tolerancie, ale znamená schopnosť mravného indivídua zaujať v určitej veci jasný morálny postoj v zmysle schvaľovania či odobrenia alebo odmietnutia a odsúdenia.

moderných pluralizujúcich sa spoločností je práve toto tá najperspektívnejšia tvár tolerancie.

Nietzscheho kritika tolerancie môže byť teda pre nás poučná tým, že z inej perspektívy vrhá svetlo na ústredný problém tolerancie, totiž na prítomnosť zreteľného „Nie" a rovnako zreteľného „Áno", morálneho odmietania a morálnej akceptácie inakosti. Videli sme, že toto „Nie" býva vystupňované tam, kde sa do hry dostávajú náboženské pravdy o dobre, o ktorých je tolerujúci neotrasiteľne presvedčený. Potom aj naša pôvodná otázka, v ktorej sa ohlasuje paradox tolerancie, nadobudne radikalizovanú podobu: Ako môže nábožensky založený človek, ktorý je vo svojom svedomí presvedčený o istých vyšších pravdách, tolerovať niečo, čo morálne odmieta, pretože to odporuje týmto pravdám? Na rozdiel od onej nietzscheovskej slabosti tolerujúceho človeka, vďaka ktorej dokáže tolerovať „všetko", sa tu pred nami objavuje celkom opačný prípad človeka s hlbokým a pevným náboženským presvedčením. A zdá sa byť celkom prirodzené, že ako morálne najčistejšie alebo jedine možné riešenie takto vystupňovaného paradoxu tolerancie nám musí pripadať riešenie odvolávajúce sa na čisto pragmatické dôvody tolerovania rôznych „odchýliek" od onej vyššej pravdy. Vieme si ľahko predstaviť, že človek vyznačujúci sa oným vystupňovaným „Nie" si môže povedať: „Ak som celým svojím srdcom a svojou mysľou uchopil vyššiu pravdu o dobre, nemôžem alebo jednoducho nedokážem (v morálnom zmysle slova) tolerovať odchýlky, voči ktorým sa z môjho vnútra ozýva mohutné ‚Nie', inak, než z čisto pragmatických dôvodov. A tak proti svojmu silnému morálnemu ‚Nie' postavím dostatočne silné pragmatické dôvody, vďaka ktorým sa (aspoň nateraz) zdržím všetkých takzvaných ‚netolerantných' prejavov voči nejakej odchýlke od normality. Z dôvodov praktickej nevyhnutnosti strpím niečo, čo pokladám za zlo, no najradšej by som bol, keby raz a navždy zmizlo z tohto sveta. Svoje najvnútornejšie morálne odmietanie druhých musím teda z istých strategických dôvodov starostlivo ukryť pod pláštik blahosklonného správania sa k nim, strpenia a pripustenia ich odlišnosti alebo akéhosi jej zhovievavého ‚prehliadania'. A to všetko na základe nejakého pragmatického dôvodu, akým môže byť trebárs aj snaha udržať znesiteľné vzťahy v rámci istého okruhu ľudí". Ako pragmatický dôvod tolerovania odchýlky zo strany majiteľov jedinej „Pravdy" prichádza do úvahy aj obava, že prílišné morálne odsudzovanie hriešnych praktík a životných štýlov môže mať v podmienkach modernej slobodnej a pluralitnej spoločnosti nežiaduce efekty. Napríklad v tom zmysle,

že to môže vyvolať odpor k cirkvi a oslabiť jej autoritu, a to dokonca aj v radoch jej príslušníkov.

Na tomto mieste sa však musím kriticky vyjadriť k jednému predsudku alebo nedorozumeniu týkajúcemu sa častej výčitky intolerantnosti, vyslovovanej na adresu tých nábožensky založených ľudí, ktorí naopak neskrývajú svoje vnútorné morálne odsudzovanie inakosti a neboja sa ho prejaviť. Zdá sa, že takéto výčitky už akosi prirodzene patria do modernej pluralitnej spoločnosti s celou jej frivolnou toleranciou, spoločnosti, ktorá rada povyšuje princíp slobodnej voľby jednotlivca na takmer posvätnú hodnotu nadradenú nad mravné obsahy toho, čo rôzni ľudia pokladajú za dobrý život. No v tejto spoločnosti žijú aj ľudia, ktorí proti tomuto modernému princípu subjektívnej slobody vyzdvihujú princíp „Pravdy", ktorej má sloboda slúžiť. A z tejto pozície svojej neochvejnej presvedčenosti vyslovujú jednoznačné morálne odsudzujúce súdy vo vzťahu k istým praktikám, formám spolunažívania a životným štýlom. V tom by teda mala podľa moderného chápania spočívať ich „netolerantnosť". No správne pochopená požiadavka tolerovať nejakú inakosť nekladie na tolerujúceho neúnosné nároky v tom zmysle, že by mal nejako „zmierniť" jej morálne posudzovanie a vyvarovať sa jej morálneho odsudzovania alebo sa dokonca zriecť svojich najhlbších hodnotových presvedčení, ktoré spolukonštituujú jeho identitu. Zložka morálneho odmietania alebo priam odsudzovania je popri zložke rešpektovania nevyhnutným komponentom skutočného tolerovania inakosti.[1]

V rozpore s touto ideou tolerancie je teda stanovisko, ktoré práve v mene požiadavky všeobecnej tolerantnosti diskvalifikuje každý exkluzívny nárok na morálnu pravdu ako čosi vo svojej podstate „intolerantné" už z toho dôvodu, že sa na jeho základe celkom jednoznačne morálne odmietajú a odsudzujú iné presvedčenia a životné štýly ako odporujúce onej vyššej pravde.

Tu je potrebné jasne rozlišovať. Morálne odmietanie inakosti, ktoré býva u náboženských povâh vystupňované až do „extrému", ešte samo osebe nemusí byť problémom či priam neprekonateľnou prekážkou utvárania skutočných tolerantných postojov. A pokiaľ chceme pod toleranciou rozu-

[1] K autorom, ktorí kladú dôraz na zastúpenie obidvoch týchto pólov ako nevyhnutných zložiek tolerancie, môžeme zaradiť napríklad Rainera Forsta, ktorý hovorí: „K tolerancii patrí okrem komponentu odmietania aj komponent akceptácie, v dôsledku ktorého sú tolerované presvedčenia alebo praktiky síce odsudzované ako nesprávne alebo zlé, avšak nie do tej miery, aby pre ich tolerovanie nehovorili iné, pozitívne dôvody". ([1], 34)

mieť niečo iné než len indiferentnosť morálne vlažných ľudí alebo číre morálne schvaľovanie toho, čo beztak zodpovedá hodnotovému presvedčeniu tolerujúceho, alebo zbabelé zatajovanie vlastnej morálnej či náboženskej pozície, musíme toto morálne odmietanie dokonca pokladať za nevyhnutný komponent pravej tolerancie.

Netolerantnosť tých „morálne presvedčených", odlíšených od morálne vlažných a frivolných, môže mať svoj základ v tom, že svoj osobitý morálny záväzok voči nábožensko-mravnej pravde prenášajú z kontextu, v ktorom má svoje domovské miesto, do oblasti morálnych záväzkov, ktoré majú voči sebe *všetci* ľudia ako rovní príslušníci eticky pluralitnej spoločnosti. Základný problém netolerantných by podľa toho spočíval v ich nespôsobilosti rozlišovať medzi dvoma druhmi morálnych záväzkov.

Jeden môj morálny záväzok, a ten môžem pre seba pokladať za najsilnejší, má svoje domovské miesto v partikulárnom kontexte môjho vlastného života, zahŕňajúcom aj určité hodnotové spoločenstvá. Ako príslušník náboženského spoločenstva, zjednoteného na báze určitých hodnôt a presvedčení, mám morálny záväzok hľadať pravdu a raz nájdenej pravdy sa aj pridŕžať. A z tejto pozície Pravdy sa môžem kriticky vyjadrovať k tomu, čo robia a čo si myslia iní ľudia, a to nielen ľudia môjho spoločenstva, ale aj ľudia, ktorí sa svojimi hodnotami odo mňa výrazne odlišujú. Ako človek presvedčený o určitej morálnej pravde nemôžem rozličné presvedčenia a životné štýly, vyskytujúce sa v modernej pluralitnej spoločnosti, oceňovať ako čosi rovnako hodnotné, ale naopak musím niektoré z nich morálne odsúdiť. No nech by som toto všetko pokladal za akokoľvek správne, uvedomujem si, že zároveň mám aj morálny záväzok pristupovať k iným ľuďom s rovnakou úctou, bez ohľadu na to, akých morálnych a náboženských presvedčení sa pridržiavajú. K iným ľuďom však mám pristupovať s rovnakou úctou nie z toho dôvodu, že by som obsahové morálne rozdiely medzi rôznymi presvedčeniami a životnými štýlmi pokladal za čosi nepodstatné či dokonca celkom bezvýznamné, ale preto, že to pokladám za správne z nejakých iných dôvodov. Odvolávať sa tu môžem na motív lásky k blížnemu a na zlaté pravidlo Evanjelia, podľa ktorého „všetko, čo chcete, aby ľudia robili vám, robte aj vy im".[1] (Matúš 7,12) No rovnako tak si mô-

[1] Pozoruhodný obraz o rôznych argumentoch v prospech tolerancie, ako sa o nich uvažovalo v dejinách kresťanstva, nám ponúkajú autori zborníka *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* [2].

žem poslúžiť aj dôvodmi, ktoré nájdem v nejakom morálnom systéme emancipovanom od náboženstva a od morálneho učenia rôznych cirkví.

Tolerancia sa v tomto zmysle zakladá na istom výkone rozlišovania, ku ktorému sa musí odhodlať tolerujúci človek. Môžeme tu hovoriť aj o spôsobilosti tolerujúceho rozlišovať medzi svojimi dobrými dôvodmi, ktoré hovoria za morálne odmietanie nejakej inakosti, a dobrými dôvodmi jej rešpektovania, a to bez toho, aby zároveň musel akokoľvek spochybniť svoje morálne presvedčenie, napríklad jeho relativizáciou alebo skeptickým postojom k nemu. Pravá tolerancia je takto spôsobilosťou k jasnému morálnemu „Nie" a k jasnému morálnemu „Áno", nespočíva teda ani na onej morálnej nedostatočnosti tolerujúceho, ktorá znamená oslabenie zložky „Nie", ani na oslabení zložky „Áno" jej morálnou neutralizáciou. Pre tolerujúceho však môže byť dosť ťažké „manévrovať" medzi týmito dvoma protiľahlými pólmi tolerancie a udržať medzi nimi zmysluplný vzťah tak, aby si napokon mohol povedať: „Áno napriek všetkému Nie".

Literatúra

[1] FORST, R.: *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003.

[2] LUTZ, H. (hrsg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977.

[3] NIETZSCHE, F.: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882. Kritische Studienausgabe 9*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999.

[4] NIETZSCHE, F.: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe 12*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1999.

[5] WILLIAMS, B.: Toleranz – eine politische oder moralische Frage? In: Forst, R. (hrsg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt am Main : Campus Verlag GmbH 2000.

Príspevok vznikol na Filozofickej fakulte UKF v Nitre ako súčasť grantového projektu VEGA *Eticko-kultúrna diferencia a tolerancia č.* 1/0037/10.

doc. PhDr. Peter Korený, PhD.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
e-mail: pkoreny@ukf.sk

Spoločná zodpovednosť ľudstva za Zem a rozmanitosť identít

Zlata Androvičová

La responsabilité commune de la Terre et la diversité des identités
La responsabilité commune de la nature terrestre et de la solution des problèmes globales exige la culture de la conscience des valeurs universelles humaines pour l'agrégation d'un idéal de l'"éthos terrien" (H. Küng). Malgré l'existence des plusieurs obstacles il y a aussi quelques dispositions qui permettent caresser un espoir de former pas à pas l' „éthos terrien" aux hommes situés dans les cultures différentes.

Ekologické – environmentálne problémy (každý z pojmov má svoje nevýhody, pozri [7], 11 – 23) sú témou desaťročia prebiehajúceho ekologického diskurzu, ktorý má často povahu polemiky medzi tzv. ekologistami a ekoskeptikmi (napr. B. Lomborg [9], V. Klaus [6], P. Johnson [4]). Filozofia môže kritickou analýzou ideových, sociálne-politických, ekonomicko-záujmových a hodnotovo-normatívnych faktorov, ktoré ekologický diskurz ovplyvňujú, prispieť k jeho úspešnosti. Filozofické reflexie ekologickej problematiky priniesli viaceré teoretické koncepcie i varianty ekologickej – environmentálnej etiky. H. Küng s ohľadom na globálnu dimenziu ekologických problémov formuloval požiadavku budovania étosu pozemšťanstva ([8]). Podobne autori knihy *Svět duchovní kultury* dospeli k záveru, že „kontrola nad univerzálními silami, které lidstvo vytvořilo, vyžaduje univerzální spolupráci" a hľadanie „všelidských hodnot, které by se staly novým regulativem společenského života" sa stalo nutnosťou ([11], 198 – 199). Spoločná zodpovednosť ľudstva za pozemskú prírodu, za riešenie globálnych (nielen) ekologických problémov isteže predpokladá spoločne zdieľané hodnoty i normy. No súčasné ľudstvo žije v rozmanitých kultúrach so špecifickými hodnotovými orientáciami. Ponúka sa preto otázka spôsobov a možností dosiahnutia univerzálne zdieľaných hodnôt, étosu pozemšťanstva. Spomeniem niektoré z teoretických prístupov, ktoré sa k problému vyjadrujú.

Optimistické prístupy, napr. v teóriách tzv. sociálnej architektúry či v sociológii, sa spoliehajú na globalizačné procesy utvárajúce postupne novú, tzv. plurálnu identitu človeka. V sociológii mesta, považovanom sociológmi za najvhodnejší priestor pre skúmanie identity v nových sociálnych pomeroch, si historicky starší prístup všímal najmä negatívne vplyvy mesta na ľudskú osobnosť, opisované napríklad pomocou pojmov „nervové presýte-

nie“, „úzka profesijná špecializácia“ (G. Simmel) či „anómia“, „anonymita“ (E. Durkheim). Ako uvádza I. Hlaváč, novšie štúdie hodnotia mesto ako prostredie priaznivé pre utváranie identity človeka. Podľa M. Augého sa v meste v praxi realizuje konkrétna pluralita svetov, rozohráva sa komplexnosť našich identít, aktivuje naša schopnosť prepínať medzi príslušnosťami ku skupinám. Nemecký antropológ G. Elwert považuje mesto za „školu“ tolerancie, nenásilnú multikultúrnu integráciu, „spolubytie cudzincov“. Podobné názory zastáva aj I. M. Youngová ([3], 8 – 9). Vplyvy globalizácie a urbanizácie však nepôsobia na človeka jednoznačne pozitívne. Ani v samotnom meste. Rozmanité možnosti výberu hodnôt a skupín, ktoré ponúka, nezaručujú jednoznačný výsledok rozvoja tolerantnej a zodpovednej identity. Pre jedných sú šancou sebazdokonaľovania, autonómneho utvárania vlastnej identity a prijatia zodpovednosti za seba, iných i svet, v ktorom žijú. Pre druhých znamenajú dezorientáciu vedúcu niekedy až k rezignovaniu na hľadanie seba samých a k uspokojeniu sa s prebratou pseudoidentitou skupiny, založenej na stotožnení sa so silným – rôzne gangy i niektoré sekty potrebujú členov s prebratou identitou, ktorú ponúkajú. Pre korektnosť treba dodať, že M. Augé uznáva, že zážitok „nedourčenosti“ človeka v meste môže viesť k sebahľadaniu i k sebaodcudzeniu.

Oponenti optimistického vnímania globalizačných procesov z radov sociológov i ekofilozofov sústreďujú pozornosť na faktor „tlaku“ sociálne ekonomického prostredia, ktoré formuje *identitu konzumenta*. Konzumerizmus ako neustála honba za novým, lov zážitkov, nepokoj vo vlastnom vnútri, atď. vedie k strate schopnosti viazať sa trvale k nejakej skupine, poslaniu, hodnotám vyžadujúcim permanentnú starostlivosť. A tá tvorí podstatu pozitívnej morálnej zodpovednosti, ktorú morálny subjekt chápe ako šancu na sebarealizáciu ([5], 228 – 241).

Z. Bauman si všíma protirečivé vplyvy urbanizačných a globalizačných procesov, ktoré pôsobia na rôzne sociálne vrstvy a vekové či iné skupiny častokrát s priamo opačnými efektmi a zdôrazňuje, že ani koncept plurálnej identity nemá univerzálne použitie. Je viazaný na majetnejšie vrstvy obyvateľstva, ktoré, využívajúc dopravné a informačné siete súčasnej civilizácie, môžu si dovoliť stať sa „kočovníkmi“ a odtrhnúť sa od domova ako miesta, kde doteraz prebiehalo formovanie ľudskej identity. Či k zodpovednej identite schopnej osvojiť si étos pozemšťanstva môže viesť „plurálna identita“, je diskutabilné, keď jedným z jej (najčastejších) prejavov je „prchavá identita“ osobnosti, ktorá využíva šance poberania výhod bez ich „platenia“ plnením povinností. Tie sú ponechané ostatným: „Mobilita, ktorú získali ‚ľudia, čo

investujú', čiže tí, čo majú kapitál a peniaze... predstavuje nové, vo svojej radikálnej neobmedzenosti bezprecedentné zbavenie sa povinností: voči zamestnancom, ale aj voči mladším a slabším, ešte nenarodeným generáciám i voči samoreprodukcii životných podmienok. *Zbavenie sa zodpovednosti za dôsledky* je najžiadanejším a najpestovanejším výdobytkom, ktorý prináša nová mobilita voľne plynúcemu, lokálne neviazanému kapitálu" ([1], 15). Globalizácia teda nezaručuje automaticky vznik takej identity, ktorá by podporila budovanie spoločnej zodpovednosti za Zem, ba je sprevádzaná mnohými globálnymi nebezpečenstvami a konfliktmi, „protože dochází mnohdy k nesmiřitelnému střetu odlišných kulturních tradic" ([11], 199). Každodenne sa o tom presviedčame. Kriminálne, rasové, národnostné, náboženské a iné konflikty a spory, vojny a genocídy (Afrika) ukazujú, že realita je od ideálu vzdialená. Petrucijová a Feber konštatujú, že v nových podmienkach sa problematizuje aj „konstituování lidské osobnosti jako určité individuální duchovní celistvosti". Východisko vidia vo všeľudskej hodnotovej orientácii, „která by se mohla stát základem porozumění a formování univerzálního lidského bytí..." ([11], 199 – 200), nenaznačujú však cesty k nej.

Kultúrna situovanosť človeka ako nenahraditeľný faktor utvárania jeho identity, odtrhnutosť od ktorej môže viesť k vykoreneniu a nezodpovednosti, javí sa teda súčasne ako prekážka realizácie étosu pozemšťanstva. Z uznania kultúrneho relativizmu, ktorý nahradil univerzalizmus európskej etickej tradície, sa postmodernou filozofiou diferencie formuluje predstava budúcnosti ľudstva ako systému oddelených rezervácií. Izolacionizmus však neposkytuje východisko pre zmysluplné koncepty a stratégie organizovania spoločnej zodpovednosti za Zem. Určité predpoklady pre utváranie zmyslu pre spoločne zdieľané hodnoty a étos pozemšťanstva aj pri rešpektovaní princípu kultúrneho relativizmu však existujú. Izolacionizmus ignoruje to, čo ľudstvo spája, a zveličuje rozdielnosť. Rozmanitosť a totožnosť sú síce opozitá, ale vzájomne sa komplementárne podmieňujúce. Viaceré argumenty v prospech možnosti porozumenia a poznania rozmanitých kultúrne situovaných identít uvádza B. Fay, ktorý cez kritickú analýzu prístupov v sociálnych vedách odhaľuje jednotu za rozdielmi (hoci myslíme, cítime, hodnotíme rôznorodo, všetci myslíme, cítime, hodnotíme, nech žijeme v akejkoľvek kultúre, všetci nejako zdôvodňujeme vlastné konanie atď.), ako i význam odlišností pre formovanie identity. Rôzne koncepcie sociálnej a individuálnej identity hrajú podľa neho kľúčovú rolu v multikultúrnej politike našej doby, preto sa treba vyvarovať zjednodušení:

„Podľa jednoduchej predstavy si majú menšinové skupiny vybrať buď rovnakosť (snažiť sa dosiahnuť stav nerozlíšiteľnosti od väčšiny) alebo inakosť (snažiť sa udržať a zachovať to, čo ich odlišuje ako menšiny). Prvý variant chcel stotožniť JA a iných (taviaci téglik) alebo zostať oddelení a rozdiely potvrdiť a upevniť (miešaný šalát): Obe alternatívy predpokladajú statické poňanie vzťahu JA a Iného." ([2], 276) Protirečivá jednota ľudstva je možný základ všeľudsky zdieľaných hodnôt, avšak „zároveň je tato univerzální ontologická konstituce člověka tím, co lidské jedince reálně rozděluje... a často vede k nesmiřitelnému boji jedněch proti druhým" ([11], 199). Preto je potrebné na pestovanie ducha porozumenia a vedomia toho, čo ľudstvo zjednocuje, vynaložiť úsilie a nespoliehať sa na ich automatické utváranie globalizačnými procesmi. Ukazuje sa, že nové sociálne fenomény, napr. Európska únia, ovplyvňujú procesy utvárania identity, ale i nutnosť tieto procesy reflektovať a usmerňovať ([12], 47 – 60), inak získajú prevahu prejavy nacionalizmu, separatizmu a pod.

Medzi ľuďmi rozmanitých kultúr a indivíduí existuje jedno významné spojivo, ktorému sa nevenuje dostatočná pozornosť – ignoroval ho i B. Fay – biologické základy našej identity. Tento aspekt našej identity nás (cez špecifiká rás, etník, indivíduí) spája nielen s ľudstvom, ale i so živou prírodou a Zemou. Feber a Petrucijová o biologickej dimenzii človeka píšu len ako o „objektivite" a striktne ju oddeľujú od subjektívnych sociokultúrnych aktivít a potrieb: „Biologické aktivity jsou objektivní,... objektivně máme určitý organismus, tento organismus... ke svému fungování něco objektivně potřebuje..." Uspokojovanie biologických potrieb, ktoré je náplňou biologických aktivít, „není předmětem svobodné vůle, ale objektivní podmínkou přežití. Na druhé straně sociokulturní aktivity nejsou objektivní, ale naopak subjektivní. Což především znamená, že je nejen musíme vědomě chtít dělat, ale dokonce se k nim musíme i vědomě nutit. Sociokulturní subjektivní aktivity jinak řečeno předpokládají vůli." ([11], 217) A ďalej: „Mezi biologickými a společenskými potřebami je základní rozdíl, biologické jsou objektivně dané přírodou, stavbou našeho těla, ale společenské jsou vytvářeny uměle ve společnosti, nejsou vrozené a podléhají historickým změnám. Mají tedy stejně jako i sociokulturní aktivity subjektivní charakter." ([11], 218) Autori opomenuli, že biologické potreby človeka sú dotvárané a uspokojované kultúrne, v reálnych historických, sociálnych, ekonomických, atď. podmienkach. Tiež sú významnou subjektívnou hodnotou, najmä (nielen) ak prírodné či sociálne okolnosti bránia ich saturácii. Tak sa stávajú aj predmetom našej subjektívnej vôle, ako to vyjadruje slovenské porekadlo „Zdravý má tisíc

želaní, chorý len jedno.“ Ich hodnota a význam rastie v kontexte environmentálnych faktorov ohrozujúcich naše zdravie a biologické základy života. Prírodné v nás i mimo nás nie je len objektívny základ utvárania našej identity a sebaporozumenia, ale aj ich súčasť. Telesnosť významne ovplyvňuje hodnotiace i poznávacie procesy, naše sebahodnotenie. Viazanosť nášho biologického „Ja“ na pozemskú prírodu ako existenčný rámec ľudských bytostí patrí k spoločným znakom ľudskosti existujúcim v rozmanitých podobách. Pestovanie zmyslu pre všeľudské hodnoty – ktoré autori „Světa duchovní kultury“ identifikovali z pozície našej západnej kultúrnej situovanosti – zahrnuje preto i pestovanie zmyslu pre hodnotu „prírody v nás“ spolu s vedomím závislosti jej prospievania od zdravia tak všetkých ostatných ľudí, ako i „zdravia“ vonkajšej prírody, t. j. od prírodných podmienok Zeme. Správa Svetovej zdravotníckej organizácie z roku 2006 uvádza, že až 24 % chorôb, ktorými trpí súčasné ľudstvo, je sčasti alebo plne spôsobených zlým životným prostredím.

Docenenie hodnoty prirodzeného základu nášho „Ja“ je jednou z ciest k étosu pozemšťanstva. Nádej pre étos pozemšťanstva spočíva ďalej v schopnosti človeka k sebapresahovaniu a presahovaniu vlastnej kultúry, ktorá ho striktne nedeterminuje, ale len podmieňuje, v dynamickosti ľudskej identity, jej potenciáli k rozvoju (preto i s rizikom úpadku, viď dôsledky bezdomovectva, choroby, drogovej závislosti...). Predsa si na záver dovolím byť skeptická. Azda až každodenná skúsenosť s „ekologickým“ zlom – aj v podobe sociálnych konfliktov či vojen o prírodné zdroje – nás donúti rozvinúť schopnosť a úsilie dorozumieť sa s druhými. Jestvuje totiž priveľa prekážok. Jednou z nich je priúzke poňatie ľudskej identity v západnej kultúre, ako na to upozornil A. Naess ([10], 1042 – 1044).

Poznaniu, že identita osobnosti je hlboko sociálna, jej utváranie predpokladá interakciu s inými, zodpovedá skôr chápanie identity v budhizme, v ktorom je „Ja“ dynamický relatívne stabilný výsledok vzájomne prepojených podmienok a vzťahov – nielen sociálnych, ale i prírodno-kozmických. Takéto sebaporozumenie vedie k pocitu a vedomiu jednoty – s inými ľuďmi, ale i svetom zvierat, rastlín a vecí a k prijatiu vlastnej zodpovednosti za svoje činy voči nim. Nie z povinnosti, ale z lásky k svojmu „širšiemu Ja“. Budhista si uvedomuje, že znečistením rieky znečisťuje seba.

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: *Globalizácia*. Bratislava : Kalligram 2000.
[2] FAY, B.: *Multikulturní metodologie sociálních věd*. Praha : SLON 2002.
[3] HLAVÁČ, I.: *Identita jako sociální konstrukce*. [online]. (30. 3. 2005). Dostupné na http://profil.muni.cz/toCP1250.en/04_2000/hlavac_identita.html
[4] JOHNSON, P.: *Nepřátelé společnosti*. Brno : Rozmluvy 1999.
[5] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti*. Praha : OIKOYMENH 1997.
[6] KLAUS, V.: *Modrá, nikoli zelená planeta*. Praha : Dokořán 2007.
[7] KOLAŘSKÝ, R. – SUŠA, O.: *Filozofie a současná ekologická krize*. Praha : FILOSOFIA 1998.
[8] KÜNG, H.: *Světový étos*. Zlín : Archa 1992.
[9] LOMBORG, B.: *Skeptický ekolog*. Praha : Dokořán 2006.
[10] NAESS, A.: Identifikace jako zdroj hlubinných ekologických postojů. In: *Filosofický časopis*. roč. 41 (1993), č. 6, s. 1033 – 1052.
[11] PETRUCIJOVÁ, J. – FEBER, J.: *Svět duchovní kultury*. Ostrava : Ostravská univerzita v Ostravě 2009.
[12] REMBIERZ, M.: Współczesne procesy integracji a paradoksy tożsamości europejskiej In: *BIELSKO-BIALSKIE STUDIA EUROPEJSKIE*. Bielsko-Biała : Ksiaznica beskidzka, Nr 2 (6), 2008, s. 47 – 60.

Mgr. Zlata Androvičová, CSc.
Katedra spoločenských vied FEE TU
Masarykova 24
96053 Zvolen
zandrovicova@gmail.com

Kozmopolitizmus a pohostinnosť z pohľadu filozofie diferencie – Nádej v kozmopolitizmus Jacquesa Derridu

Jacob Dahl Rendtorff

Cosmopolitisme et hospitalité dans la perspective de la philosophie de la différence – Espoir de cosmopolitisme Chez Jacques Derrida

Dans *Cosmopolites de tous les pays. Encore un effort,* Jacques Derrida discute la figure du cosmopolitisme d'une manière qui peut illuminer la protection de la dignité humaine. Avec cet article nous avons une réflexion sur le cosmopolitisme dans la perspective d'une philosophie de la différence centrée sur le débat entre le même et l'autre. Derrida souligne qu'il y a une distinction importante entre la cité (polis) et l'État qui se représente dans la figure du cosmopolitisme. La question, c'est dans quelle mesure il existe quel que chose comme „le cosmopolitisme" dont le parlement des écrivains international doit s'inspirer. Derrida dit que l'idée de la ville-refuge doit être quelque chose d'autre qu'un chapitre du droit international mais une vraie notion d'hospitalité. Quel est le devoir de l'hospitalité pour le refugié, pour l'immigré, pour l´étranger dans la ville de hospitalité? Derrida fait l'argument que les villes doivent choisir la voie de devenir des villes refuges pour les étrangers. Derrida parle d'une nouvelle éthique et charte pour les villes-refuges. Derrida se réfère à la ville plutôt qu'à l'État parce qu'il veut trouver une nouvelle figure de l'État pour le cosmopolitisme. Avec l'approche de Derrida, nous voyons une importante dimension du cosmopolitisme qui est souvent oubliée dans la discussion du cosmopolitisme lorsqu'on définit le cosmopolitisme comme les normes de bonne gouvernance dans les organisations internationales. Avec cela, dans la perspective d'une philosophie de la différence nous allons discuter la position de Derrida dans la perspective du rapport entre le même et l'autre.

Týmto príspevkom na konferencii o filozofii diferencie by som chcel obhajovať interpretáciu politickej filozofie kozmopolitizmu Jacquesa Derridu, ktorý umiestňuje túto filozofiu do perspektívy etického obratu dekonštruktivistickej filozofie. Etika dekonštruktivistickej filozofie v sebe zahŕňa základný rešpekt k inému so zreteľom na oslobodenie sa od rovnakého. Takáto etická interpretácia dekonštrukcie skúma túto filozofiu ako etické myslenie, ktoré obhajuje názor, že pojem spravodlivosti nemôže byť dekonštruovaný. Osobitne by som chcel spojiť túto etickú filozofiu a politiku dekonštrukcie s diskusiou o úlohe kozmopolitického konceptu vo filozofii diferencie.

Už predtým, ako včlenil problémy demokratickej suverenity a medzinárodnej politiky do svojej filozofie nejaký čas pred svojou smrťou v rokoch tesne po miléniu, sformuloval Derrida svoju politickú filozofiu v *Sile zákona* (*Force de loi*) z roku 1994, kde predostrel dekonštruktivistickú koncepciu spravodlivosti v dejinách. Prostredníctvom čítania Benjaminovho

textu, ktorý obsahuje kritiku násilia, Derrida hovorí o monopole násilia a základe autority. Podľa Benjamina by bolo treba nahradiť násilie v histórii mesiášskou nádejou v inú spoločnosť. No takto sa založenie štátu v historickom procese stáva rozporným, pretože princípy spravodlivosti sa zakladajú na násilí totalizácie. V dvojitom historickom pohybe singularizácie a univerzalizácie sa dekonštruktivistický pojem spravodlivosti určuje skôr ako porušenie produktívnej totalizácie odkazujúcej na spravodlivosť, ktorá je v základoch spoločná s násilnou metafyzickou totalizáciou.

Takto sa etický zlom stáva obranou radikalizovanej univerzality a daru proti mýtickému štátnemu násiliu. Stáva sa „generálnym štrajkom" vo svete násilia. Politická pozitivita sa zakladá na možnosti daru ako darovania a božského násilia. Takto je koniec histórie možný iba s nádejou na radikálne darovanie. Avšak totalizácia tohto „daru" bude obsahovať jeho nemožnosť a smrteľný koniec v hľadaní cieľa života. Tak v mene osobnej rozdielnosti dekonštrukcia zdôrazňuje rozpor a rozptyl každej inštitucionálnej formácie v historickom vývoji. Snaží sa sformovať jednu z inštitúcií diferencie a otvorenosti, stavajúc sa proti legitimite mýtického násilia účelu a univerzálnej racionality. Takýmto spôsobom kritika historického násilia ukazuje aj možnú kritiku projektu univerzálneho štátu, obsiahnutého v niektorých víziách kozmopolitizmu.

Môžeme sa pozrieť aj na úvahu o politickej praxi *Iný kurz* (*l'Autre Cap*) z roku 1991, ktorá je prednáškou o európskej kultúrnej politike po páde berlínskeho múru. Táto je dobrým usmernením z dekonštruktivistického hľadiska, týkajúcim sa univerzálna v nadnárodnej vláde, ktorý je takisto témou kozmopolitickej debaty. V tejto knihe Derrida rozmýšľa o európskej identite nie na základe jednoty, ale na základe diferencie, hľadajúc nezhodu so sebou a rešpekt diferencie v jednote. Pri hľadaní diferencie v jednote môžeme dosiahnuť to, že sa vyhneme metafyzickému uzavretiu. Modernita by sa mala chápať ako rešpekt iného prejavujúci sa ako základná zodpovednosť za zabezpečenie rešpektu diferencie v demokracii.

Takto by mal dekonštruktivizmus ako myslenie európskej identity zaistiť demokratizáciu európskej kultúry vystavanej na princípe zhody so sebou samou. Sloboda myslenia a vyjadrovania sa stáva základnou zbraňou proti hnutiu smerujúcemu k zjednoteniu európskej identity. V tejto súvislosti Derrida pripomína problém násilia verejnej mienky, ktorá sa stáva novou metafyzickou totalizáciou. Politika všeobecnej vôle v republike by mohla dosiahnuť elimináciu diferencie zvláštnosti v konsenze spoločenstva. Derrida opisuje dekonštruktivistickú zodpovednosť za demokraciu ako zodpovednosť

boja proti unifikácii obmedzujúcej demokraciu, ktorá zabúda, že konflikt a právo na odpoveď predstavujú základné princípy demokracie. Takto sa dekonštruktivizmus charakterizuje dvojitou úlohou: je radikalizáciou pojmu univerzality ako prostriedku kritiky metafyzickej totalizácie a súčasne je dekonštrukciou seba-samého, keďže táto snaha o liberalizáciu prispieva k novému mysleniu rozpadu a diferencie. Tak sa dekonštruktivistické myslenie stáva súčasne myslením o singularizácii a univerzalizácii vo vzťahu k hľadaniu identity. Ide o myslenie paradoxov v procese univerzalizácie.

Problém kozmopolitizmu u Derridu môže byť posudzovaný z hľadiska jeho politickej filozofie. V knihe *Darebáci* (*Voyous*) z roku 2003 Derrida rozvíja svoju teóriu politiky priateľstva ako nádeje na demokraciu. Derrida rozoberá základ demokracie vo svetle boja proti medzinárodnému terorizmu a vojny v Iraku. Otázkou je vzťah medzi demokraciou a suverenitou. Derrida zdôrazňuje, že demokratické štáty sú vždy zraniteľné a musíme si uvedomovať riziko demokracie, ktoré tkvie v zlom používaní moci. V tejto súvislosti Derrida poukazuje na zvláštnu situáciu demokracie v silných suverénnych štátoch a súčasne na to, že základ môže spočívať len v rešpekte nenásilia a nemateľnej hodnoty občanov.

Od konca studenej vojny pozorujeme, že USA a ich spojenci urobili boj proti „štátom-darebákom" jedným z najdôležitejších prvkov v realizácii globálnej demokracie. Vojenské zásahy sú schvaľované na základe mesiášskej spravodlivosti, ktorá je vlastná snahe o vytvorenie demokracie všade na svete. Dogmou vonkajšej politiky USA bolo právo v mene demokracie porušiť suverenitu „štátov-darebákov". Podľa americkej štátnej správy je „štátom-darebákom" štát, ktorý nerešpektuje svoje štátne záväzky voči svetovému spoločenstvu a jeho medzinárodnému právu, čiže svoje kozmopolitické záväzky. „Štát-darebák", v angličtine „Rogue State", zosadzuje právo a spravodlivosť a tak sa stáva štátom, ktorý napáda demokratické ideály. „Štát-darebák" uznáva právo silnejšieho a vykonáva svoju moc silou alebo násilím. Takto suverén zosadzuje spravodlivosť a stráca dôveryhodnosť, lebo robí monopol moci svojím zákonom.

Napriek tomu, že sa vášnivo zastáva ideálu spravodlivosti, Derrida zdôrazňuje, že problémom západných demokracií je, že v prípade ak nedodržiavajú medzinárodné právo, aby bránili demokraciu pred totalizmom, riskujú, že sa stanú „štátmi-darebákmi". Derrida zdôrazňuje, že na zabránenie tomu, aby sa demokracie stali svojím opakom – totalizmom, ktorý prináša násilie namiesto práva, je dôležité, aby západné spoločnosti zobrali vážne

medzinárodné právo. Najmä z toho dôvodu, že sú založené na slobode a rovnosti, musia demokracie rešpektovať obmedzenie svojej vlastnej suverenity medzinárodnými pravidlami Organizácie spojených národov rovnako ako Deklaráciou práv človeka, ktorá obhajuje práva jednotlivca a jeho integritu pred absolútnou mocou národného štátu.

Derrida považuje toto napätie medzi spravodlivosťou a suverenitou za základný paradox v ideáloch demokracie: slobody, rovnosti a bratstva. Sloboda môže byť zneužitá ako totalitárna moc a rovnosť sa môže stať redukciou diferencie, ktorá by mala byť rešpektovaná. Bratstvo sa môže zmeniť a stať sa uniformizáciou občanov. Podľa Derridu je pojem demokracie v podstate plný konfliktov a nevypočítateľný. Toto súčasne znamená, že v skutočnosti nie je nejaký absolútny rozdiel medzi demokratickými štátmi a medzi „darebáckymi štátmi". Demokracia môže byť ľahko narušená a stať sa „darebáckym štátom", ak sa nachádza na hrane zákona a spravodlivosti a vykonáva svoju neobmedzenú moc nad ostatnými ako suverénny štát.

Riziko zámeny pojmu moci štátu a pojmu demokracie sa skrýva v terminologickej štruktúre konceptu demokracie. *Demos* znamená občan, *kratos* znamená moc a demokracia znamená „moc v rukách občanov". Z tohto dôvodu je demokracia historicky nedeterminovaná a rôzne spoločnosti môžu byť nezávisle od svojich špecifických ústav viac či menej demokratické. Demokracia v sebe zahŕňa auto-legislatívu a auto-determináciu a koncept vyjadruje, že autonómny ľud môže sám sebe vnútiť vlastné hranice. Demokracia je sloboda robiť si, čo chceme a prijímať vlastné rozhodnutia. Pojem demokracie je cirkulárny, pretože ľud riadi spoločnosť podobne ako Boh riadi vesmír ako príčina a dôsledok všetkého. Preto sa dnes v súvislosti s filozofiou kozmopolitickej politiky hovorí, že demokracia musí rozvinúť svoju úplnú moc všade na svete. Ľud musí byť ako demokratický Boh všemohúci, ale to súčasne znamená, že je ľud povinný zabudnúť na ideály spravodlivosti a rešpektu k jednotlivcovi s prianím vydať sa moci a násiliu štátu.

Z tohto pohľadu sa nedá nastoliť osobitná demokracia ako ideálna forma vlády v takmer mýtickom zmysle, ako je to niekedy v prípade ponímania demokracie v západnom svete. Pojem demokracia naopak zahŕňa potrebu nastoliť kritickú koncepciu lepšej spoločnosti s trvalou mesiášskou nádejou. Z tohto pohľadu sa dá povedať, že spravodlivosť ako základná idea rešpektu a zodpovednosti za druhých v skutočnosti nikdy nemôže byť dekonštruovaná. Demokracia je najlepším demokratickým režimom a nedá sa zamieňať s monopolom moci v špecifickom národnom štáte.

Politická filozofia sa takto stáva „negatívnou teológiou", ktorá je nekonečnou dekonštrukciou pokusov ľudí pri moci o etablovanie danej koncepcie ako správnej a ako takej, kde je dobro dominantné. Demokracia prekračuje suverenitu a stále nastoľuje otázky, ktoré sa týkajú zákonov aj v tom najlepšom štáte. Demokracia je stále vo vývoji, je mesiášskou nádejou, utópiou, ktorá sa nikdy celkom nezrealizuje, ale môže byť vždy lepšou. Derrida cituje Rousseaua, ktorý si myslí, že bezchybná demokracia je nemožným ideálom, ktorý by vyhovoval skôr Bohu ako smrteľným a chybujúcim ľuďom.

Spolu s knihou Daniela Archibugiho *Kozmopolitická demokracia. Na ceste k svetovej demokracii* (*La démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*) z roku 2009 môžeme rozviesť túto diskusiu týkajúcu sa základu demokracie vo vzťahu k problémom objavenia sa svetovej kozmopolitnej demokracie. U Archibugiho nachádzame odpoveď na hľadanie štruktúr pre riešenie problémov globalizácie, ktoré sú čoraz vážnejšie. Archibugi nás stavia do historickej perspektívy pýtajúc sa, do akej miery môže človek byť „svetoobčanom". Preberá starú stoickú myšlienku svetového občana, diskutujúc o podmienkach možnosti kozmopolitickej demokracie. Pýta sa, podobne ako Diogenes, ako sa dá stať svetovým občanom. Spolu s Kantom môžeme hovoriť o večnom mieri a aktivite občana sveta. Sledujúc túžbu po inej globalizácii sa dá povedať, že demokracia neznamená nič viac ako stať sa občanom sveta. Dalo by sa povedať, že táto túžba znamená možnosť demokracie tak na štátnej, ako na medzištátnej, regionálnej i svetovej úrovni. Takáto demokracia predpokladá medzinárodnú reformu s oveľa účinnejšími štruktúrami a s veľmi silnými medzinárodnými právnymi a politickým i inštitúciami.

Kde je problém tejto myšlienky svetového demokratického procesu? Možno obsah pojmu demokracie alebo republikánskeho štátu. Mohli by sme povedať, že myšlienka svetovej vlády zahŕňa určité abstraktné vzdialenie sa od jednotlivca. Z dekonštruktivistického pohľadu znova nachádzame problém založenia spravodlivosti v násilí. Inakším typom kozmopolitizmu by mohol byť situovaný kozmopolitizmus, ktorý, hoci by bol založený na kozmopolitickom princípe, bol by situovaný do nejakého národa alebo kultúry. Je to kozmopolitizmus, ktorý je dosť kritický voči neoliberálnej či takmer existencialistickej globalizácii, kde nie je priestor. Navyše je tu nebezpečenstvo agresívneho nacionalizmu, čo môže byť dôvodom v prospech nezakoreneného kozmopolitizmu. Problémom je, ako by sa mal pochopiť vzťah medzi kozmopolitizmom a multikulturalizmom. V kozmopolitizme je dôleži-

tý multikulturalizmus bez kultúry. Môžeme povedať, že kozmopolitizmus rešpektuje včlenenie tohto rešpektu k multikulturalizmu v kozmopolitizme. Takto sa kozmopolitizmus stáva právom prekročiť svoj národný štát. Situovaný kozmopolitizmus je spojený s politickým kozmopolitizmom, ktorý môže byť chápaný ako filozofická univerzalizácia pojmu spravodlivosti a medzinárodnej vlády, napríklad v rámci Organizácie spojených národov.

Filozofia Hannah Arendtovej predstavuje kritický rozbor kantovského kozmopolitizmu. Prezentuje názory na ľudské práva a práva občanov a prejednáva možnosť medzinárodného tribunálu na posudzovanie zločinov proti ľudskosti. Okrem toho jej filozofia obsahuje kritickú odpoveď na naivnú „juridifikáciu" medzinárodných vzťahov, určenú legálnymi štruktúrami. Arendtová ponúka riešenie pre obnovenie pomerov v politickej komunite po boji s falošnými prorokmi. Medzinárodné politické spoločenstvo potrebuje dimenziu občianskej spoločnosti, ako navrhuje Arendtová, a tu nachádzame možné sprostredkovanie vzťahu medzi jednotlivcom, štátom a medzinárodným spoločenstvom. Ako o riešení Arendtová hovorí o „rights to have rights" – právach mať práva. Dalo by sa povedať, že to obsahuje odpoveď na problém rozkladu jednotlivca v globalizácii: úloha byť sebou samým, existovať a podieľať sa na politickej komunite, je základom pre ľudskú dôstojnosť.

V *Kozmopoliti všetkých krajín, ešte jeden nápor!* (*Cosmopolites de tous les pays. Encore un effort*) z roku 1997 Jacques Derrida pojednáva o predstave kozmopolitizmu spôsobom, ktorý môže objasniť takúto ochranu ľudskej dôstojnosti. Tento text by sme mohli čítať z pohľadu jeho koncepcie demokracie a spravodlivosti. Zdôrazňuje, že je dôležitý rozdiel medzi obcou (polis) a štátom, ktorý sa ukazuje v predstave kozmopolitizmu. Otázkou je, do akej miery existuje niečo ako kozmopolitizmus, ktorým sa má inšpirovať parlament medzinárodných spisovateľov. Derrida hovorí, že myšlienka mesta-útočiska musí byť niečím iným než len kapitolou medzinárodného práva, musí byť skutočným pojmom pohostinnosti. Aká je úloha pohostinnosti voči utečencovi, imigrantovi, cudzincovi v pohostinnom meste? Derrida zdôvodňuje, že mestá si musia zvoliť cestu k tomu, aby sa stali mestami-útočiskami pre cudzincov. Hovorí o novej etike a charte pre mestá-útočiská. Odvoláva sa na mesto skôr ako na štát, pretože chce nájsť novú podobu štátu pre kozmopolitizmus.

Derrida sa vyjadruje k Hannah Arendtovej, ktorá uvádza argument, že koniec národného štátu je koncom ľudských práv a objavením sa ľudí bez-štátu. To znamená zrušenie práv azylantov a masívny prílev utečencov. Der-

rida posúva diskusiu skôr smerom k mestu ako k štátu. Vlastne súhlasí s Arendtovou v tom, že svetová vláda nemôže vyriešiť problém toho, že nie je medzinárodné právo mimo štátov. Derrida kladie mestá proti konfederáciám, federáciám a štátom. S právom na azyl z čias revolúcie sa Francúzsko otvorilo pre utečencov, aj keď to nebolo vždy z humanitárnych dôvodov. Derrida evokuje teóriu svojvoľného násilia polície formulovanú Benjaminom a poukazuje na skutočnosť, že štát ponecháva problém na políciu, ktorá musí s anonymnými imigrantmi vyraziť dvere. Len vtedy, keď ľudia bez-štátov majú meno, majú šťastie.

Derrida vraví, že pojem mesta-útočiska kultivuje pojem pohostinnosti. Hovorí, že etika ako taká musí byť ponímaná ako pohostinnosť. Pojem mesta-útočiska je úzko prepojený s pojmom pohostinnosti. Dalo by sa povedať, že pohostinné mesto znamená určitú suverenitu mesta. Keď Kant hovorí, že kozmopolitné právo sa musí obmedziť na túto všeobecnú pohostinnosť, odvoláva sa na takúto suverenitu. Derrida ukazuje, že kantovská myšlienka sa odvoláva tiež na pavlovskú pohostinnosť. Ale sú aj hranice kozmopolitného práva všeobecnej pohostinnosti. Je to prirodzené právo a nie pozitívne právo v rámci štátu. Kozmopolitné právo nie je právom bydliska, ale iba právom návštevy. Derrida zdôrazňuje, že pohostinnosť znamená verejnosť verejného priestoru. Derrida však chce prekročiť Kanta a naznačuje, že právo mesta je tiež právom nadchádzajúcej demokracie, čiže právom naznačujúcim iný vzťah ku svetu globalizácie.

Na Derridovom prístupe vidíme dôležitý rozmer kozmopolitizmu, ktorý býva často zabudnutý v diskusii o ňom, keď sa definuje ako normy dobrého vedenia medzinárodných organizácií. Keď sa hovorí o kozmopolitizme, treba si uvedomiť hranice demokratickej filozofie, ako ich vymedzil Derrida. Takže by sme mohli zdôrazniť, že vytvorenie nových foriem vlády by mohlo obsahovať dimenziu jednotlivca práve tak ako dimenziu kolektívnu. Takto treba reformovať inštitúcie a ich schopnosť pôsobenia v prospech blahobytu na národnej i medzinárodnej úrovni. Spolu s Derridom môžeme povedať, že ako cieľ reforiem medzinárodných inštitúcii sa ukazuje najmä „spravodlivosť v jej vízii mesiášskej nádeje“, aby sa zabezpečili dostatočne silné štruktúry pre dialóg, aby boli miestom vzájomného poznania kultúr, s cieľom umožniť spoločnú činnosť nad rámec obmedzenia v priestore štátnej suverenity.

Literatúra

[1] ARCHIBUGI, D.: *La démocratie cosmopolitique. Sur la voie d'une démocratie mondiale*. Paris : Editions du Cerf 2009.
[2] DERRIDA, J.: *L'Autre Cap*. Paris : Editions Galliée 1991.
[3] DERRIDA, J.: *Force de loi*. Paris : Editions Galliée 1994.
[4] DERRIDA, J.: *Cosmopolites de tous les pays. Encore un effort*. Paris : Editions Galilée 1997.
[5] DERRIDA, J.: *Voyous*. Paris : Editions Gallilée 2003.

Z francúzskeho originálu *Cosmopolitisme et hospitalité dans la perspective de la philosophie de la différence – Espoir de cosmopolitisme chez Jacques Derrida* preložila Julie Džambazovič.

Dr. Jacob Dahl Rendtorff
Roskilde University
Universitetsvej 1, 44.2
DK-4000, Roskilde
Danmark
e-mail: jacrendt@ruc.dk

Diferencia a dištinkcia v teórii Pierra Bourdieua

Oľga Sisáková

Differenz und Distinktion in der Theorie von Pierre Bourdieu
Vor dem Hintergrund der von Bourdieu vorgenommenen Differenzierungsprozessen in der Gesellschaft werden im vorliegenden Beitrag zwei Problemkreise thematisiert: 1. der Zusammenhang zwischen den objektiven Klassifikationen der Gesellschaft und denjenigen, die den alltäglichen Praktiken zuzuordnen sind, 2. das Problem der Differenzierungsprozesse in der modernen Gesellschaft. Differenz und Distinktion werden hier artikuliert als die Momente des Funktionierens von Feldern der Kulturproduktion, besonders im Rahmen der Prozesse der Verselbstständigung und Homologisierung von Feldern.

V diskusiách a témach filozofie 2. polovice 20. stor., ktorá z rôznych hľadísk preniká vzťahmi diferentného a identického, je nenápadne prítomný Pierre Bourdieu – generačný súčasník významných osobností filozofie diferencie. Ak ho medzi nimi náhodou nenájdeme, tak len preto, že napriek významnej filozofickej ašpirácii identifikoval sa ako sociológ. Ak dnes sociologické konferencie podčiarkujú jeho význam otázkou v názve – Čo po Pierrovi Bourdieuovi?, môžeme aj v kontexte našej témy očakávať rozšírenie jej aspektov tým, že priblížime jeho analýzy diferenciačných procesov v spoločnosti.

Pozícia Bourdieua sa formovala spolu s dominantnými filozofickými prúdmi a jeho jednotlivé teórie sa dotýkajú problémov, ktoré boli v centre diskusií. Keďže v príspevku, vzhľadom na tému kongresu, abstrahujem v istom stupni od celku jeho koncepcie, vyberám dva takéto problémy.

Prvým je problém ľudských praktík, resp. praktického zmyslu, a ten ho spájal s filozofmi, ktorí doceňovali význam predpojmového, predvedeckého poznania, logiky praktík, praktického zmyslu, bežného vedomia, praktického zmyslu bežnej skúsenosti, z ktorých sa polemicky odvolával na Heideggera, Husserla, Merleau-Pontyho, Wittgensteina, Garfinkela a i. Tento záujem vyplýval priamo z jeho sociologickej teórie, ktorou nadviazal na durkheimovský sociologizmus a na jeho uprednostňovanie objektívnych štruktúr, ale súvisel aj s jeho záujmom o tie antropologické teórie, ktoré predpokladajú konštantné štruktúry ľudskej skúsenosti. Primárne smerovanie k objektívnym štruktúram – vyjadrené najmä v teórii poľa – a doceňovanie významu bezprostrednej ľudskej skúsenosti (ľudských praktík), kríženie sa ľudských praktík s ich pozicionovaním v priestore spoločnosti, malo dať

poznanie o tom, ako ľudia hodnotia, ako uplatňujú vzorce percepcie a systémy klasifikovania v bežnom živote. K základným problémom Bourdieuho sociológie patrila teda aj otázka, ako súvisia objektívne a subjektívne procesy diferencovania, aké sú relácie medzi objektívnymi klasifikáciami spoločenského sveta a klasifikáciami, ktoré v rámci praktík robia ľudia. Ako sociológ-empirik zisťuje to výskumami rozmanitých predmetných oblastí, najčastejšie oblastí tzv. kultúrnej produkcie, ktorých závery potvrdzujú hypotézu o homológii poznávacích a spoločenských štruktúr. ([5], 17) Osobitne skúmanie genézy homológie, teda toho, ako spoločenská diferenciácia ovplyvňuje trvalé hodnotiace dispozície, alebo inak povedané, ako nadindividuálne a nevedomé princípy diferenciácie determinujú klasifikácie v rámci praktík, až po ich uznanie ako prirodzených, nevyhnutných, objektívnych. V práci *Praktický zmysel* (1980) Bourdieu vymedzuje svoju pozíciu odvolaním sa na *Dodatok k transcendentálnej logike*, v ktorom Kant poukazoval na to, že „rozum" vzhľadom na záujmy, ktoré sleduje, podriaďuje sa buď „princípu špecifikácie" vedúcemu k hľadaniu a akcentovaniu diferencií, alebo princípu „spájania" či „rovnorodosti", ktorý jeho pozornosť orientuje na podobné. Pritom tieto princípy, ako je známe, situuje nie v sebe, ale transponuje ich do povahy svojich predmetov. ([3], 331) Bourdieu tým všetkým zdôvodňuje, že kantovská logika a logika praktík nie je to isté, že pochopenie praktík a praktickej súdnosti nie je logické, racionálne, ale implicitné, zodpovedajúce schémam týchto praktík. ([3], 340)

Druhým je problém diferenciačných procesov modernej spoločnosti a s tým súvisiace vystúpenia teoretikov postmoderny akcentujúcich pluralitu, diferentnosť, heterogénnosť, nesúmerateľnosť žitých svetov. V tom zmysle Bourdieu skúmaním diferencovaného sveta zložitých spoločností tzv. reflexívnej modernity je v mnohých stanoviskách teoreticky blízky tak Weberovi, ako aj Foucaultovi, Kuhnovi, Deleuzeovi, Lyotardovi a iným.

Už vo Weberovej diagnóze modernej spoločnosti je jej charakteristickou črtou diferenciácia spojená s účinkom hodnôt. V jej dôsledku sa hodnotové sféry (náboženstvo, morálka, umenie, veda, politika a i.) oddeľujú a autonomizujú. Tým, že Weber poukázal na ich nesúmerateľnosť, posúval problém ďalej. Dával možnosť hlbšie vysvetliť pluralitu hodnotovo-normatívnych základov ľudského rozhodovania a konania, teda diferencované podložie modernej racionality. Nesúmerateľnosť ako typický znak postmoderných podmienok existencie a stavu vedenia vyzdvihol roku 1979 J.-F. Lyotard v správe *Postmoderná situácia*. Ani on, ale radikálnejšie než Weber, nepripúšťa zmier medzi rôznymi poriadkami hodnôt, resp. racionalít.

S aktualizovanou naliehavosťou konštatuje, že rôzne „životné svety“ hovoria v idiómoch a riadia sa pravidlami, ktoré sú nesúmerateľné, a tým nerozhodnuteľné v sporoch o svojej legitimite, opodstatnenosti, platnosti atď. V tomto zmysle pokladal za spoločensky zvlášť závažný problém legitimizácie moci, otázku, na čom sa má zakladať – na práve, pravde, spravodlivosti, alebo na sile? ([6], 63, 90, 98, 151, 152)

V tom istom roku Bourdieu vydáva dielo *Dištinkcia* (1979). Predkladá tu chápanie spoločnosti ako poľa, súhrnu, resp. spojenia relatívne autonómnych oblastí, ktoré sa nedajú podriadiť jedinému spoločenskému zákonu, jedinej spoločenskej logike. ([5], 20) Bourdieu chápe toto spojenie ako vzájomnú reláciu subpolí kultúrnej produkcie, ako weberovské „poriadky života“ alebo aj lyotardovské „hry“. Vychádza z toho, že v zložitých moderných spoločnostiach koexistuje mnoho relačne prepojených subpolí. Pole/subpole je konštruované, vymedzované, špecifikované systémom, resp. konfiguráciou štrukturálnych diferencií. Habitus (špecifický teoretický konštrukt Bourdieua), ktorý tomu-ktorému poľu dáva formu, predstavuje dispozíciu produkovať a rozpoznávať diferencie, resp. mať dispozíciu špecifického vyčleňovania, dištinkcie. Diferencia a dištinkcia tak predstavujú kľúčové momenty fungovania polí kultúrnej produkcie. Ich teoretickou artikuláciou možno priblížiť mechanizmy vydeľovania a fungovania poľa – a síce procesy autonomizácie poľa a jeho tendencie k štrukturálnej homológii so širšími oblasťami spoločnosti.

Tieto procesy Bourdieu sleduje počínajúc problémom sociálnej diferenciácie a zdrojov sociálnej nerovnosti, teda to, ako v spoločnosti vznikajú dištinkcie, ktoré sa pokladajú za prirodzené a tým vytvárajúce nerovnosť medzi ľuďmi. Dokazuje ich sofistikovanými výskumami praktík a používania špecifických pravidiel a klasifikácií, ktoré konštituujú pole ekonomiky, politiky, umenia, ale aj svet *haute couture*, akadémie, televízie, športu atď. Tento postup konštruovania abstrakcií z reálnych elementov sociálnych praktík umožňuje mu o. i. obrátiť reflexiu aj na praktiky vedy a načrtnúť model reflexívnej sociológie (resp. antropológie), čo je nateraz nedostatočne využitým príspevkom k spoločenskovednej metodológii.

V práci *Dištinkcia* vyzdvihuje z poľa kultúrnej produkcie ako takúto abstrakciu vkus, čo mu umožňuje izolovať určitú dispozíciu pre percepciu jej legitímnych foriem – estetickú dispozíciu. V sociologickej opozícii voči Kantovej estetike „nezainteresovanosti“, ale s pretenziou vybudovať novú kritiku, Bourdieu dokazuje, že schémy percepcie a hodnotenia sú vlastné určitej

epoche alebo spoločenským skupinám (predpoklad podobnej kultúrnej jednoty vyjadruje napr. aj foucaultovská epistéma) a štylistické charakteristiky kultúrnych predmetov (diel, správania, jazyka a pod.) sú iba istým typom relácie k iným súčasným možnostiam. ([1], 40, 63, 66) Aby bolo vôbec možné tieto charakteristiky rozpoznať, odlíšiť, porovnať, dať do protikladu atď., je nutné mať estetickú dispozíciu (alebo inú špecifickú dispozíciu konštitutívnu pre iné možné polia). Táto dispozícia znamená nielen schopnosť rozpoznať estetické vlastnosti, ale ich aj situovať v triede prvkov poľa a ich opakovaní. Ide o rozpoznanie pozície diela v poli a elementov konštitutívnych pre dané pole. Teoreticky to Bourdieu neskôr predemonštruje v diele *Pravidlá umenia* (1992, 1998). V práci *Dištinkcia* sa ešte zaoberá otázkou, čo estetickú dispozíciu podnecuje. Dáva na ňu sociologickú odpoveď.

Stručne povedané, je súčasťou existencie, ktorá je oslobodená od ekonomickej determinácie ([1], 70 n), predstavuje konštitutívny moment sveta bez nevyhnutnosti.

Estetická dispozícia predstavuje dištinktívny výraz privilegovanej pozície v sociálnom priestore a ako privilégium slobody spája a rozdeľuje. Princípom je vkus, „pomocou ktorého sa človek klasifikuje a je klasifikovaný“, a ktorý je zároveň potvrdením existujúcich rozdielov. Vkusom prejavované preferencie sú negatívnym potvrdením existujúcich rozdielov, „vo sfére vkusu, viac než kdekoľvek inde, je všetka determinácia negatívna“, a ako ešte zdôrazňuje Bourdieu, „chuť stanovuje predovšetkým *nechuť*“, je teda plodom odmietnutia všetkých iných vkusov. Známa sentencia – o vkuse sa nediskutuje – môže poukazovať aj na to, že je „založený v prirodzenosti – je habitom“, preto sa každý iný vkus odmieta ako prípad neprirodzenosti a zvrátenosti. ([1], 74 – 75) Estetická netolerancia je takto prejavom násilia, resp. moci. To znamená, že zápasy o koncepcie života nie sú nevinné, sú pokusmi o vnútenie princípov svojej klasifikácie a hodnotenia. Pritom treba pripomenúť, že výskumy, z ktorých Bourdieu vychádzal, sú zo 70. rokov a že konflikty v otázkach štýlu života sa medzitým viac posunuli z oblasti triednych zápasov k medzigeneračným (U. Beck). Pritom ostáva platným zistenie, že hry vzájomne sa relativizujúcich vkusov vytvárajú hranice medzi spoločenskými skupinami a sú zápasom o pozície v spoločenskom priestore. Výskumy Bourdieua opakovane potvrdili, že „štýly života podľa estetických zásad a cez systém dištinkcií utváraných z estetickej perspektívy“ sú rezervované pre nositeľov kultúrneho kapitálu z dominujúcich tried. ([1], 76 n) Významnú úlohu teda zohrávajú podmienky osvojovania kultúrneho kapitálu. Podmienky života ľudí, to sú objektivizované spoločenské vzťahy, ktoré sa

postupne vpisujú do habitu. V takto vštepovanej podvedomej logike sú vpísané naše rozdielne prahy tolerancie voči svetu, hluku, poníženiu, fyzickému alebo slovnému násiliu. ([1], 101 – 102) Diferencie, ktoré v spoločnosti existujú, sú podľa tejto koncepcie diferenciami v spôsoboch nadobúdania kultúrneho kapitálu. Rozsiahle výskumy jeho reprodukcie, ktoré spolu s Passeronom realizoval Bourdieu ([4]), takisto poukazovali na to, že kultúra poskytuje najväčšie zisky tým, ktorí ju majú na dosah a pre ktorých je jej legitímna forma druhou prírodou už od narodenia. Disponujú inštitucionálne požadovanými legitímnymi vzorcami preferencie, skrátka dištinktívnou hodnotou vymedzujúcou ich pozíciu v spoločenskom poli.

Prácu *Dištinkcia* možno čítať v širokom zmysle ako knihu o zápase účastníkov spoločenského poľa o presadenie vlastných kritérií definovania a klasifikovania. Takýmto kritériom môže byť estetizmus ako výraz sveta bez nevyhnutnosti, ako konštitutívny moment konkrétneho druhu praktík, ktoré majú hodnotu osebe. Keďže tieto praktiky majú svoju prizmu, logiku a pravidlá, môžu byť podnetom na konštituovanie poľa, v ktorom platí nomos estetického. Štúdium genézy a štruktúry takéhoto poľa je rekonštrukciou jeho postupnej autonomizácie, tiež zisťovaním nielen špecifických prvkov formujúcej sa štruktúry, ale aj štrukturálnych homológií so spoločenským priestorom, predovšetkým s poľom moci. Bourdieu tieto procesy exemplárne vyložil v práci *Pravidlá umenia.* Jeho rekonštrukcia procesu konštituovania literárneho poľa v spoločenskom priestore 19. stor. je sociologickým variantom kritiky súdnosti – teda estetickej dispozície – a to v "umení pre umenie". V rovine spoločenskej kritiky je odhalením spoločenského kontextu, ktorý kultom peňazí v konečnom dôsledku nivelizoval nezainteresovaný vzťah k duchovnej produkcii, ktorý mal byť špecifikom umenia ako formy života.

Vyčlenenie poľa ako relatívne autonómnej oblasti v celku spoločnosti je výsledkom autonomizácie ako diferenciačných procesov v rovine percepcie a hodnotenia, prislúchajúcich praktík a pravidiel, systémov hodnôt, identít, teda ako hry, z ktorej sú vylúčení tí, ktorí nedisponujú schopnosťou diferencovania. Indiferentná pozícia je nemožná, existovať v poli podľa analýz Bourdieua „znamená odlišovať sa, teda zaujímať odlišnú a odlišujúcu pozíciu", „znamená potvrdzovať svoju identitu, čiže odlišnosť". ([2], 366)

V rekonštrukcii poľa literatúry Bourdieu ukazuje, že už v počiatkoch genézy sa v salónoch objavuje snaha presadiť pravidlá klasifikácie a hodno-

tenia, ktoré sú pravidlami moci. Je to efekt homológie polí ([2], 85), známy fakt približovania sa sveta politiky (moci) a umenia (umelcov a celebrít).

Proces autonomizácie podporujú objektívne spoločenské procesy, ako aj „depozit" (habitus) účastníkov poľa, čoho dôsledkom je objavenie sa mikrospoločenstva s osobitým štýlom života a diskurzom. Ich rozvíjanie cestami negovania, degradácie a oddeľovania formuje dištinktívne hodnoty a identitu poľa. Autonómnosť sa teda presadzuje spôsobmi hodnotenia a kategóriami percepcie.

V jednotlivých fázach tohto procesu sa rôznymi cestami presadzuje tendencia k homológii. Napríklad v tzv. „heroickej fáze" ([2], 97) zápasu o autonómiu sa postupuje nástrojmi cudzími poľu umenia, t. j. formulovaním nárokov na étos umelca. Až pri dosiahnutí vysokého stupňa autonómie, v kritickej fáze, demonštruje sa odstup od hodnôt moci a formulujú sa princípy vlastnej legitimity. V tejto fáze manifestov sa stupňuje tendencia „byť čistou manifestáciou rozdielu". ([2], 366) Vyvrcholením procesu je tvorca ako reprezentant poľa. Rozhodujúcim kritériom hodnoty jeho produkcie je „rozsah investície do diela". ([2], 132) Jeho pozícia v poli literatúry, jeho umelecká prizma či bod percepcie je podľa analyzovanej koncepcie reláciou vnútornej voľby (ako výsledku procesov autonomizácie) a systému objektívnych ohraničení (ako dôsledku homológie).

Sociologické skúmania, ktorými Bourdieu chcel odhaliť „objektívnu pravdu poľa" ([2], 165), umožnili mu nielen dostať sa nad pravdy jednotlivých polí a dospieť k väčšej teoretickej formalizácii a k závažným metodologickým otázkam, ale aj k záverom, ktoré majú ešte širšiu spoločenskú platnosť. Totiž v jeho učení o autonomizácii literárneho poľa je vrcholom procesu zrod intelektuála, t. j. reprezentanta poľa, ktorý prenáša autonómne princípy a hodnoty umenia do iných oblastí. Umelec z pozície svojho sveta, ktorý je odvráteným svetom ekonómie, môže intervenovať v politike a vo verejných diskusiách. Predpokladám, že vedec alebo filozof môže analogicky využiť prostriedky vlastnej autonómie ako slobodu v „spoločenskom kontexte".

Literatúra

[1] BOURDIEU, P.: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia.* Warszawa : Wydawnictwo naukowe Scholar 2005.

[2] BOURDIEU, P.: *Reguły sztuky. Geneza i struktura pola literackiego.* Wyd. II Kraków : UNIVERSITAS 2007.

[3] BOURDIEU, P.: *Zmysł praktyczny*. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
[4] BOURDIEU, P., J. – PASSERON, C.: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
[5] BOURDIEU, P., – WACQUANT, L. J. D.: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa : Oficyna naukowa 2001.
[6] LYOTARD, J. F.: O *postmodernismu*. Praha : FÚ AV ČR 1993.
[7] SZACKI, J.: *Historija myśli socjologicznej*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.

Príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0351/09.

prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc.
Inštitút filozofie a etiky FF PU v Prešove
Ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov
e-mail: olsisak@unipo.sk

Kríza identity priemyselnej civilizácie

Richard Sťahel

Identity crisis of industrial civilisation
The article discusses a question about the ability of industrial civilisation to leave the ideology of growth, governing all the social, political and economic institutions, without loosing its identity. Identity of the industrial civilisation is based on the growth ideology. However, the sources are finite and markets cannot expand ad infinitum. The ability of environment is limited, global ecosystem cannot absorb consequences of the growth of exploitation, population and pollution.

Priemyselnú civilizáciu[1] chápem ako prvú skutočne globálnu civilizáciu, medzi ktorej spojivá patrí predovšetkým priemyselná technológia, globálny ekonomický systém a idea rastu (či pokroku) a ako sa ukazuje čoraz zreteľnejšie, aj jeden globálny hostiteľský ekosystém.

Identitu civilizácie tu chápem ako súbor špecifických aspektov a charakteristík, ktorý umožňuje odlíšiť ju od iných, predchádzajúcich civilizácií, ktorých vnútorné štruktúry, vonkajšie podmienky a nosné idey boli odlišné. Identita civilizácie je historická, vzniká v určitom období a podmienkach, mení sa v čase, ale možno vidieť jej kontinuitu, ktorú je však potrebné udržiavať. H. Jonas tvrdí, že identitu je potrebné strážiť „v kontinuite prechádzajúcej časom" ([3], 163), pretože „je integrujúcou súčasťou kolektívnej zodpovednosti" (Tamže). Prerušenie kontinuity vývoja sa najčastejšie udeje

[1] Za vhodnejší ako ideologicky zaťažený pojem kapitalizmu, ale aj konzumerizmu považujem pojem industrializmus (jeho opakom je potom pojem predindustrializmus, alebo predindustriálnej, alebo možno ešte vhodnejšie ne-industriálnej spoločnosti). E. Kohák používa pojem výrobnej spoločnosti ([5], 63), inde používa pojem konzumná civilizácia ([5], 70). H. Jonas zas používa pojem technická civilizácia ([3], 209). Tieto pojmy však považujem za nepresné, pretože výrobu, techniku i konzum nájdeme aj v archaickým spoločnostiach, ale až so vznikom moderného priemyslu v 19. st. a jeho planetárnom rozšírení v 20. st. vznikajú javy, ktoré sú dôsledkom ľudskej činnosti, ktoré však zároveň ohrozujú prežitie ľudstva ako celku. Zameranie na rast produkcie a produktivity, a teda aj spotreby, je navyše ako systémový imperatív prítomné aj v autoritatívnych a totalitných systémoch a industrializácia sa stále považuje za základný predpoklad a spôsob modernizácie a rozvoja spoločnosti aj v tzv. krajinách tretieho sveta alebo chudobného juhu. Rovnako pojem postindustriálnej spoločnosti ([1]) nepovažujem za najvhodnejší, pretože presun priemyslových kapacít do doposiaľ neindustrializovaných krajín z globálneho hľadiska neznamená prekonanie alebo odstránenie vplyvu priemyselnej výroby na globálny hospodársky a už vôbec nie na environmentálny systém.

skokovou zmenou, ktorá môže mať podobu revolúcie, vojny alebo prírodnej katastrofy.

Za jadro identity priemyselnej civilizácie, jej integrujúci fenomén, považujem globálny trh a s ním súvisiacu globálnu deľbu práce, resp. systém organizácie výroby a distribúcie a ich unifikácie, ktorý sa zvykne označovať pojmom globalizácia. Jednotlivé politické spoločnosti, tradične označované ako štáty, stratili v tomto procese svoju nezávislosť, minimálne hospodársku samostatnosť. Ich vnútorné problémy (sociálne, politické i ekonomické) často nemajú svoj pôvod vnútri krajiny a rovnako schopnosti aj tých najbohatších a najväčších krajín riešiť ich sú veľmi obmedzené a prakticky determinované globálnym trhom.

Určujúcim aspektom je globálne organizovaná priemyselná produkcia, ktorej hlavným motivačným princípom je zisk. H. Jonas hovorí o „iracionalite hospodárstva ovládaného úsilím o zisk" ([3], 215), E. Kohák zas o spôsobe života, v ktorom hnacím motorom spoločnosti prestáva byť potreba, ale stáva sa ním výroba pre zisk ([5], 62). Dôsledkom priemyslu budovaného na účely dosahovania čoraz väčších a rýchlejších ziskov je plytvanie obmedzenými zdrojmi planéty na jednej strane a znečisťovanie globálnej atmosféry, hydrosféry i biosféry na strane druhej. Identita priemyselnej civilizácie je tak založená na raste výroby, predaja, dopytu, spotreby, trhov, ziskov, produktivity, populácie, ale aj znečistenia a devastácie životného prostredia. Všetko je podriadené rastu a jeho negatívne sociálne, kultúrne a environmentálne dôsledky sú interpretované ako nevyhnutná cena za rast. Za hlavný determinant identity priemyselnej civilizácie preto považujem ideu, či presnejšie ideológiu rastu.

Kríza, ktorej globálna priemyselná civilizácia čelí, má takisto svoj pôvod v prudkom, neregulovanom raste ostatných troch desaťročí. Na jej interpretáciu možno použiť Habermasovu analýzu krízových procesov, ktoré podľa neho vznikajú z neriešených problémov riadenia. „Krízy identít súvisia s problémami riadenia" ([2], 13). J. Habermas rozlišuje tri typy spoločenskej formácie – archaickú, tradičnú a liberálne kapitalistickú. Podľa ich vnútorného organizačného princípu a miery sociálnej a systémovej integrácie rozlišuje aj typy kríz, ktoré sa môžu v danom type spoločenskej formácie vyskytnúť. Archaické spoločnosti postihujú externe vyvolané krízy identity, tradičné spoločnosti sú ohrozované vnútorne vyvolanými krízami identity a liberálny kapitalizmus postihujú systémové krízy. ([2], 37) Podľa Habermasa „v tradičných spoločnostiach vznikajú krízy vtedy a len vtedy, keď už problémy riadenia

nemôžu byť riešené vnútri priestoru možností, ktorými je vymedzený princíp organizácie, a preto vedú k ohrozeniu systémovej integrácie, a teda aj identity spoločnosti". ([2], 38) Naproti tomu „v liberálne kapitalistických spoločnostiach sú krízy endemické, pretože tým, čo ohrozuje sociálnu integráciu, sú včas neriešené problémy riadenia *ako také*, ktoré sú, vo viac či menej pravidelných odstupoch výsledkom procesu ekonomického rastu". ([2], 38)

V dôsledku procesu globalizácie[1] ostatných troch desaťročí, ktorý sa na úrovni jednotlivých priemyselne rozvinutých krajín prejavil vo forme liberalizácie a privatizácie nielen značnej časti výrobných kapacít, ale aj energetickej, komunikačnej a dopravnej infraštruktúry a tiež verejných služieb vrátane zdravotného a sociálneho zabezpečenia, vzdelávania, vedy a kultúry, môžeme hovoriť o demontáži, súmraku[2] či postupnej redukcii sociálneho štátu, sa na opis súčasnej priemyselnej civilizácie hodí skôr Habermasova charakteristika klasického liberálneho kapitalizmu, než tzv. neskorého kapitalizmu prvej polovice 70. rokov 20. st. „Ekonomická kríza je dôsledkom rozporných systémových imperatívov a ohrozuje systémovú integráciu. Zároveň je krízou sociálnou, v ktorej na seba narážajú záujmy konajúcich skupín a spochybňujú sociálnu integráciu spoločnosti." ([2], 43) Po krízach, ktoré vo svetovom hospodárstve prepukli v ostatných dvoch desaťročiach, možno konštatovať, že stále platí Habermasovo konštatovanie zo začiatku 70. rokov minulého storočia, že „krízy majú podobu prírodných katastrof, ktoré prepukajú uprostred systému účelne racionálneho konania". ([2], 44)

Habermasova analýza však poukazuje iba na jeden aspekt súčasnej krízy, aspekt, ktorý by som nazval vnútorný, alebo vnútrosystémový, pretože hospodárska a sociálna kríza vzniká v dôsledku civilizačných procesov, presnejšie nezvládnutých procesov rastu. A ani reflektovanie a snahy o prekonanie súčasnej hospodárskej krízy zväčša neprekračujú rámec tradičného myslenia – receptom na prekonanie krízy má byť reštrukturalizácia výroby a zvýšenie spotreby.

Tým druhým aspektom, doteraz zväčša v politickom i ekonomickom myslení prehliadaným alebo marginalizovaným, je environmentálna kríza, ktorú možno považovať aj za krízu vstupov a výstupov, resp. takzvaných externalít socio-ekonomicko-politického systému priemyselnej civilizácie. Prírodné zdroje (surovinové i energetické, ale aj pitná voda, obrábateľná pôda, vzduch či

[1] Možno ho chápať aj ako proces opätovnej desocializácie ekonomiky. K tejto problematike pozri [9].

[2] Pozri napr. prácu J. Kellera *Soumrak sociálního státu* [4].

priestor) sú konečné. ([6]) Identita priemyselnej civilizácie však vznikala v období, keď sa považovali za samozrejmé a nevyčerpateľné. A k výstupom systému nepatria len tovary a služby, ale aj odpad a znečistenie všetkého druhu, ktoré takisto v čase formovania identity priemyselnej civilizácie neboli považované za problém, nie to ešte existenčnú hrozbu pre život ako taký.[1]

Súčasná priemyselná civilizácia teda nečelí len ekonomickej kríze, ale aj kríze environmentálnej.[2] Podľa H. Jonasa „žijeme v apokalyptickej situácii, to znamená v stave predchádzajúcemu všeobecnú katastrofu“ ([3], 208).[3] Jonas hovorí o hrozbe, nebezpečenstve katastrofy, ktorá paradoxne vyplýva z úspechu ľudstva. Ide o úspech ekonomický a biologický, „ktorých ku kríze nutne vedúci vzájomný pomer sa dnes prejavuje otvorene“. ([3], 208) Ekonomický úspech „sa vyznačuje zvyšovaním tovarovej produkcie *per capita*, pokiaľ ide o množstvo a druhy spolu so znižovaním vynaloženej ľudskej práce a preto zvyšujúcim sa blahobytom rastúceho počtu ľudí, dokonca nedobrovoľne zvyšovanou spotrebou všetkých ľudí v rámci systému“. ([3], 208) Biologickým úspechom je podľa Jonasa exponenciálny rast počtu obyvateľov „v oblasti, kde sa prejavujú dôsledky technickej civilizácie, teda v súčasnosti na celej planéte“. ([3], 209) Čo „urýchľuje a vo výsledku násobí stupeň ekonomického vývoja, ale zároveň mu tiež berie možnosť zastaviť sa“. ([3], 209) Lenže ekonomický vývoj, teda rast výroby a spotreby, je obmedzený prírodnými zdrojmi, ktoré sa skôr či neskôr minú[4] na jednej strane, a schopnosťou prírody absorbovať odpad z výroby a spotreby bez zmien, ktoré by znemožnili ďalší život ľudstva v podmienkach, ktoré umožnili vznik civilizácie, na strane druhej. To znamená, že „biologický úspech nielenže spochybňuje ekonomický úspech, teda, že vedie od krátkodobej hojnosti znovu späť k dlhodobej každodennej prítomnosti biedy, ale tiež hrozí, že bezprostredne povedie k obrovskej skaze ľudstva a prírody“. ([3], 209)

---

[1] Ešte stále sa environmentálne náročné výroby premiestňujú do krajín s neexistujúcou alebo fakticky nevymáhateľnou envirolegislatívou. Napriek tomu sú ich výrobky na globálnom trhu nielen akceptované, ale aj konkurencieschopné pre svoju nízku cenu.

[2] K problematike vzájomnej závislosti a podmienenosti globálnej hospodárskej a environmentálnej krízy pozri [8].

[3] Kríza je hrozba katastrofy, je to možnosť, ktorá sa nemusí, ale môže naplniť. K problematike významu pojmu krízy pozri [10].

[4] Čoraz menej zdrojov čerpá čoraz viac ľudí, ktorých individuálne spotrebné nároky, predovšetkým v priemyselných krajinách, rastú čoraz rýchlejšie. Pozri [7]. Trvalo udržateľný rast je preto principiálne nemožný.

Jonasove úvahy vznikali koncom 70. rokov minulého storočia.[1] Už vtedy Jonas pochyboval o úspešnosti dobrovoľného obmedzenia spotreby ako návodu na prekonanie environmentálnej krízy. S odstupom času môžeme konštatovať, že proces rastu počtu obyvateľov zeme, rastu výroby a spotreby, ale aj znečistenia, vymierania biologických druhov, úbytku lesov či obrábateľnej pôdy, pokračuje. A to napriek tomu, že sa problematika ochrany životného prostredia stala predmetom medzinárodnej politiky i medzinárodného práva, napriek tomu, že množstvo vedeckých štúdií dokazuje, že pokračovanie týchto trendov smeruje vývoj priemyselnej civilizácie k „ekologickej samovražde". ([1], 38) Princíp okamžitých a čo najvyšších ziskov je ešte stále základným systémovým imperatívom priemyselnej civilizácie. Dobrovoľné obmedzenie výroby a spotreby je len veľmi málo pravdepodobné, už aj preto, že by bolo v rozpore s racionalitou socio-ekonomicko-politického systému rovnako ako s jeho základnými štruktúrami. Jonasove tvrdenie, že iba „najvyššia miera vynútenej spoločenskej disciplíny dokáže podriadiť momentálnu výhodu dlhodobému príkazu zo strany budúcnosti" ([3], 211) sa tak ukazuje ako stále aktuálne.

Inštalovanie moci nad mocou (priemyslu, zisku), ako to požaduje Jonas, by však znamenalo zásadnú zmenu identity súčasnej podoby priemyselnej civilizácie, zmenu základných princípov i systémových imperatívov. Pokračovanie v súčasných vývojových trendoch však veľmi pravdepodobne povedie ku katastrofe. Máme teda všetky dôvody hovoriť o kríze identity priemyselnej civilizácie.

Hrozby, ktorým čelí priemyselná civilizácia majú charakter externe aj interne vyvolaných kríz a v súvislosti so súčasnou situáciou paralelnej globálnej environmentálnej a hospodárskej krízy môžeme hovoriť aj o systémovej kríze ohrozujúcej identitu priemyselnej civilizácie. Riešenie ekonomických a sociálnych problémov ďalším rastom prehlbuje problémy environmentálne. Tieto rozpory sa ukazujú ako neriešiteľné v rámci existujúcich sociálnych, ekonomických a politických možností priemyselnej civilizácie. V rozpore sú totiž dva základné systémové imperatívy – rast a udržateľnosť.

[1] E. Lalíková poukazuje na to, že už koncom 60. rokov 20. st. o tomto fenoméne (aj keď ho takto nepomenoval), písal Svätopluk Štúr vo svojich *Zápasoch a scestiach moderného človeka*, ako aj v článkoch z obdobia 1968 – 1970. V slovenskej filozofii je to zrejme prvá reflexia tejto problematiky ([6], 87).

Literatúra

[1] BĚLOHRADSKÝ, V.: Antinomie globalizace. Vzdělanostní společnost 2000. In: *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*. Praha : G plus G 1999.

[2] HABERMAS, J.: *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Praha : Filosofia 2000.

[3] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha : OIKOYMENH 1997.

[4] KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha : SLON 2005.

[5] KOHÁK, E.: *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha : SLON 1998.

[6] LALÍKOVÁ, E.: *Realita a filozofia na Slovensku: Ján Lajčiak, Gejza Vámoš a Svätopluk Štúr*. Bratislava : Iris 2010.

[7] MEADOWS, D. H. – MEADOWS, D. L. – RANDERS, J.: *Beyond The Limits. Global Collapse or a Sustainable future*. London : Earthscan Publications Limited 1993.

[8] SŤAHEL, R.: *Esej o nevyhnutnosti krízy priemyselnej civilizácie*. In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005. - Bratislava : ALL ACTA s.r.o. 2005, s. 293 – 301.

[9] SŤAHEL, R.: *Opakuje súčasná globalizácia chyby tej minulej?* In: Andreanský, E. (ed.): *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta. Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7. – 9. novembra 2005*. Bratislava : IRIS 2006, s.133 – 138.

[10] SŤAHEL, R.: K *vývoju významu pojmu krízy*. In: Sťahel, R. – Plašienková, Z. (eds.): *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie : zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou v rámci 8. výročného stretnutia SFZ pri SAV Nitra 18. – 19. septembra 2008*. Bratislava : IRIS 2008, s. 147 – 154.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: rstahel@ukf.sk

Identita jednotlivca a spoločenské zväzky v konceptoch Zygmunta Baumana a Charlesa Taylora

Mariusz Wojewoda

Individual's Identity and the Commons (Z. Bauman, Ch. Taylor)
Different cultural identities often based on ethnicity, race, gender, or religion presumptions. In this a fundamental meaning recovers idea of the dignity of all individuals. We become full human capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression, including the languages of art, of gesture, of love, of religion and the like. Polish philosopher, resided in England Zygmunt Bauman described condition of the contemporary human and live a contemporary commons. Social forms and institutions no longer have enough time to solidify and cannot serve as frames of reference for human actions and life plans, so individuals have to find other ways to organize their lives. In liquid modernity the individual must act, plan actions and calculate the likely gains and losses of acting under conditions of endemic uncertainty. Canadian philosopher – Charles Taylor considered the formation of identity and self as taking place in a continuing dialogue and struggle with significant others. In the public sphere, where a politics of equal recognition has come to play a bigger of role. In this second meaning should acknowledge principle „different-blindness". The background premise of these demands is that recognition: dominant groups shouldn't knowledge that is group with position of predominant. Include these that neither with groups of society shouldn't knowledge that establish majority. This presumption would be demands of politics in multiculturalism of society. The claim seems to be that a proper respect for equality requires is base judgements of equal worth applied to the customs and creations of these different persons.

Problém identity sa zvyčajne skúma na platforme konceptov individuality; tieto riešenia však majú svoje spoločenské dôsledky – zásadným spôsobom totiž ovplyvňujú chápanie našej kultúrnej a politickej identity. Koreňom spoločenských zväzkov je teda určitá koncepcia človeka – alebo sa poníma ako indivíduum zamerané na súkromné dobro alebo ako altruistická bytosť schopná zriecť sa vlastného dobra v prospech spoločenského. Tento protiklad však nevydržal skúšku času.

Medziľudské zväzky sa môžu budovať na základe tzv. „tvrdých" činiteľov, akými sú zákon, dohoda, politické záujmy (liberalistické poňatie, postkantovský model). V tom prípade ide o vypracovanie diskurzívneho verejného priestoru a riešenie závažných spoločenských problémov. Dôležité sú však aj tzv. „mäkké" činitele, ako je prežívanie radosti alebo pocity krivdy a nešťastia, ktorého sa dostalo iným (posthumovský model). Tým, čo spája, sa vtedy stáva spoločné prežívanie. Tento druhý činiteľ zvyčajne nie je trvalý,

ale vyznačuje sa silným prežívaním. V kultúrnom zmysle je definovaný súborom jednoduchých volitívno-emocionálnych reakcií, ale tiež vyššími pocitmi, ktoré potom ovplyvňujú konanie spočívajúce v angažovaní sa pre nejakú vyššiu vec. Zdá sa, že význam tohto druhého činiteľa nemožno nijako bagatelizovať. Súčasné chápanie spoločenských zväzkov sa v podstatnej miere zakladá na myšlienke individuálneho (súkromného). Práve na tento aspekt medziľudských zväzkov obracia svoju pozornosť sociológ a filozof Zygmunt Bauman a politický filozof a etik Charles Taylor.

V jednej zo svojich prác, *Tekuté časy. Život vo veku neistoty*, píše Zygmunt Bauman o rozpade tradičných spoločenstiev, postupnom umieraní medziľudských zväzkov založených na trvalej závislosti (rodina, lokálne spoločenstvá, pracoviská, štát). Tvrdí, že novoveký postulát individuálnej slobody ide ruka v ruke s nemožnosťou formovať princípy spoločenského konania. Odpor voči rôznym formám politického, kultúrneho a náboženského nátlaku zvyčajne spôsobuje, že indivíduum – ak aj priamo neodmieta univerzálne hodnoty – samostatne formuje vlastné „životné stratégie", teda podriaďuje život svojim vlastným potrebám. Hasne zápal pre uskutočňovanie spoločenských reforiem, slabne záujem o prácu pre verejné blaho či pre konanie vo veci rozvoja ľudskosti. Zdá sa, že kritický postoj vo vzťahu k aktuálnemu hospodárstvu a posledným politickým udalostiam nijako nevedie k novým formám angažovanosti. Indivíduá sa koncentrujú na vlastné dobro, ktoré chápu ako stav blaha spojeného s uspokojovaním chvíľkových potešení. Vo svete zloženom z individualít takto existujú iba individuality. Môžeme sa síce od iných učiť, akým spôsobom dbať o vlastné záujmy, mali by sme však tiež prevziať plnú zodpovednosť za výber životných stratégií, a to aj vtedy, pokiaľ sú tieto stratégie iba dôsledkom rôznych kultúrnych modelov alebo chvíľkovej fascinácie ([1], 48).

Podľa Baumana je „tekutosť" kultúrnych foriem skupinovej identifikácie dôvodom, prečo by mala byť individuálna identita, podobne ako skupinová, chápaná ako nedokončený a neustále aktualizovaný projekt. Je príznačné, že v politickom diskurze sa tento dôležitý bod presúva z oblasti diskusie na tému spoločenskej spravodlivosti na debatu o ľudských právach v špecifickom zmysle ochrany a nenarušiteľnosti individuálneho subjektu. Pocit bezpečnosti sa nespája s príslušnosťou k určitej skupine, ale vyplýva z individuálneho úsilia. V dôsledku toho sme svedkami zániku tradičných foriem príslušnosti v prospech nestálych vzťahov, v ktorých od nás v skutočnosti nikto nepožaduje aktivitu a citlivosť k druhému človeku, zod-

povednosť či prevzatie následkov za vlastné činy. „Úloha, ktorá dnes stojí pred človekom (...) je samostatná tvorba vlastného života; je to úloha nadväzovať a starať sa o sieť uzlov spájajúcich nás spolu s inými rovnako ‚seba-vytvárajúcimi' individualitami" ([1], 77). Potreba návratu k idei spoločenstva sa takto buduje na základe toho, čo je súkromné. Z Baumanovej charakteristiky vyplýva skutočnosť, že základom nového typu spoločenského zväzku je sympatia a jej príbuzné pocity.

V ďalšej zo svojich prác Bauman tvrdí, že spoločnosť povstáva následkom ujarmenia egoistických, agresívnych tendencií jej členov odvolaním sa na také hodnoty ako súcit, solidarita a dobroprajnosť ([2], 31 – 33). Avšak pojem zodpovednosti, ktorý vyznačuje *typus* morálneho záväzku preneseného mimo oblasť sebarealizácie indivídua, takto podlieha zvodu, pretože je redukovaný iba na chvíľkové vytrženie alebo pocit viny (ako príklad slúžia niektoré negatívne aspekty charitatívnej činnosti).

Úvahy súvisiace s osobným pociťovaním v kontexte spoločenských vzťahov nachádzame taktiež v diele Charlesa Taylora. Podľa neho odkrytie privátnosti („vnútrajška"), aké sa odohralo v západnej kultúre najmä vďaka tomu, že si európska kultúra osvojila Augustínov koncept autoreflexie, malo za následok odhalenie idey individuálnosti. V tomto chápaní vyplýva subjektívna identita zo starosti o seba, zo zmyslu vlastného života. Podľa Taylora sa však osobami stávame vďaka vstupu do priestoru jazykovej komunikácie, ktorú chápe ako súčasť medziľudských vzťahov ([4], 314 – 315). Jazykové vedenie, ktoré je nevyhnutné pre duchovnú orientáciu, nadobúdame v okamihu, keď vstúpime do „siete rozhovorov" spojenej s danou kultúrnou a náboženskou tradíciou. V procese autoreflexie a autokreácie potom čerpáme z týchto sietí rozhovorov. Tým, že budujeme vlastnú identitu, čerpáme inšpirácie z koreňov tradície, avšak túto tradíciu potom čítame v súlade s postulátom vernosti sebe. Hodnoty, ktoré existujú nezávisle na subjekte, sa stávajú niečím, čo odhaľujeme a prežívame individuálne. Rozptýlená identita súčasného človeka je dôsledkom rozptýlenej axiológie; absentuje v nej kultúrna akceptácia elementárnych rozlíšení vo vzťahu k tomu, čo je viac alebo menej hodnotné. V subjektívnych životných stratégiách teda absentuje akýkoľvek vzťah k hodnotovému rádu. Z toho vyplýva Taylorova potreba návratu k morálnej ontológii, z ktorej zase vyplýva možnosť hierarchizácie sveta hodnôt a uskutočňovania vedomého výberu.

Kľúčovú rolu tu zohráva koncept „angažovaného" subjektu, otvoreného na celé bohatstvo sveta hodnôt, ktoré sa snaží uskutočniť. Napätie spojené s realizáciou hodnôt a mnohosťou foriem spoločenskej angažova-

nosti predstavuje pôvodný vzorec našej subjektivity – čím silnejšie sú pociťované, tým viac sa prehlbuje vedomie nášho „ja“. V práci *Etika autenticity* Taylor píše: „Úplným subjektom – schopným rozumieť sebe a vďaka tomu určovať vlastnú identitu – sa stávame následkom osvojenia bohatých foriem ľudskej expresívnosti“ ([7], 37). Osoba vnútorne dozrieva v procese voľby medzi navzájom si konkurujúcimi hodnotami a ich postupnou realizáciou.

V spoločnosti, ktorá si váži každú individualitu, alebo v lokálnom spoločenstve je dôležité vypracovať procedúry týkajúce sa riešenia konfliktných situácií. Za týmto účelom Taylor navrhuje prijatie princípu, ktorý vymedzil ako „princíp kultúrnej rôznorodosti“. Tento princíp má ochraňovať jednak súčasné spoločenstvá pred diskrimináciou zo strany „väčšinovej“ spoločnosti, jednak individuality, ktoré sú diskriminované partikulárnymi spoločenstvami. Kľúčovú rolu tu zohrávajú dva termíny: „identita“ a „uznanie“ alebo jeho odmietnutie ([8], 40). To znamená, že sa môžeme realizovať podľa vlastných predstáv, ale nemôžeme to robiť bez uznania zo strany spoločnosti, ktorej sme súčasťou. Potvrdenie individuálnych práv zo strany spoločnosti predstavuje úcta. V stretnutí s inými určujeme hranice vlastnej odlišnosti a nezávislosti, brániac pritom to, čoho strata by spôsobila zmenu našej identity ([5], 118). Ťažko teda hovoriť o seba-akceptácii bez spoločného bodu záujmu.

Politická vôľa nemôže zasahovať do súkromnej sféry osoby – jedine že by táto osoba zasahovala do privátneho priestoru iných osôb. V súčasnosti sme svedkami neustálych konfliktov vyplývajúcich z odlišného spôsobu chápania tých istých noriem odlišnými spoločnosťami. Položme si otázku: mal by štát prijať akési nadradené etické stanovisko alebo by mal zastávať neutrálnu pozíciu? Taylor argumentuje, že prijatie tézy o etických kompetenciách štátu ospravedlňuje stanovisko, ktoré hovorí, že štátne inštitúcie môžu v určitých situáciách ovplyvňovať propagáciu takých životných foriem, ktoré uznajú za vhodné.

V koncepcii „uznania“ sa miešajú dve formy preukazovania úcty: 1) úcta k neopakovateľnosti každej ľudskej osoby nezávisle na jej pohlaví, rase a etnickej príslušnosti; 2) úcta k takým formám konania, praktikám a spôsobom rozumenia svetu, ktoré sa tešia veľkej úcte členov menšinových spoločenstiev. Obe tieto formy preukazovania úcty sú navzájom prepojené, aj keď afirmovať naraz obe znamená sporiť sa o to, ktorá z nich je dôležitejšia. Zdá sa však, že spoločnosť vybudovaná na afirmácii súkromného privádza napokon spoločnosť k neustálym konfliktom ([3], 359). Ak sa zhodneme

na prvenstve individuálnych práv, potom sa musíme pripraviť na situáciu, v ktorej bude väčšinová štruktúra (napr. štát, medzinárodné spoločenstvo) nútiť k zachovávaniu individuálnych práv, čím bude automaticky ohraničovať autonómnosť menšinových spoločností. Ak sa zhodneme na prvenstve práv lokálnych spoločností, potom sa musíme pripraviť na možnosť porušenia práv individuálneho človeka, keďže sú často v ostrom strete s vnútornými právami ostatných spoločností.

Taylor odmietal koncepciu eticky neutrálneho štátu, čo malo za následok uznanie prvenstva individuálnych práv pred právami lokálnych spoločností. Objavuje sa však nový problém – kladieme si otázku, či prijatie kánonu univerzálnych etických princípov nebude len jednou z ďalších foriem dominancie silnejšej tradície nad slabšou? ([6], 19). Vo všeobecnosti ide o vytvorenie takej vízie sveta, podľa ktorej sa politické princípy budú vzťahovať k hlbšej etickej vízii ľudského života; ktorej sa podarí uviesť do súladu postulát úcty preukazovanej každej osobe s postulátom úcty k princípom spravodlivosti. Potreba zlúčenia týchto dvoch protikladných aspektov súvisí s inkomensurabilitou (nesúmerateľnosťou) súčasných modelov spoločenského života.

Keď zhrnieme obe uvedené koncepcie, môžeme povedať, že tak Bauman ako aj Taylor v rovine reflexie spoločenských zväzkov uprednostňujú súkromný aspekt. Do oblasti individuálneho zahŕňajú individuálne preferencie, náboženské pociťovanie a tiež etické postoje, ktoré prekračujú bežnú mieru povinností vyplývajúcu z príkazov zákona alebo zvyklostí. Pokiaľ ide o spoločensko-tvorný charakter tohto typu zväzku, je Bauman skeptický, zatiaľ čo Taylor optimistický. Z analýzy oboch autorov vyplýva, že volitívno-emocionálny činiteľ zohráva pri tvorbe spoločenských zväzkov zásadnú rolu. Formy spoločenskej angažovanosti odôvodnené na základe súkromného činiteľa nás môžu zaskočiť svojou extrémnosťou. Vytváranie noriem koexistencie diferencovanej spoločnosti tak z etnického, náboženského alebo svetonázorového (pri zachovaní tejto rozdielnosti) hľadiska vyžaduje zosúladenie univerzálneho sveta hodnôt s tým, čo je individuálne a tiež všetkými akceptovaný model verejného diskurzu. Víziu spoločenského poriadku nemožno vytvoriť iba na základe emocionálnych pút; je tu tiež potrebný chladnokrvný rozum, najmä vtedy, keď sa stretávame so snahou zosúladiť rozdielne potreby, dôvody, záujmy či perspektívy. Treba vypracovať taký princíp, ktorý umožní rôznorodým prvkom ko-existovať v rámci jednej spoločnosti.

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: *Płynna nowoczesność.* Prel. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie. Kraków 2006.
[2] BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie.* Znak. Kraków 2007.
[3] GUTMANN, A.: *Cnota demokratycznego samoograniczenia.* Prel. P. Rymarczyk. In: *Komunitarianie. Wybór tekstów.* Red. P. Śpiewak. Prel. P. Rymarczyk, T. Szubka. Fundacja Aletheia. Warszawa 2004, s. 351─371.
[4] LORENC, W.: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2000.
[5] MULHALL S., SWIFT, A.: *The Sources of the Liberal Self. In Liberals and Communitarians.* Oxford, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1997, s. 102–126.
[6] SZAHAJ, A.: *Jednostka czy wspólnota? Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa Polska*". Kraków: Univesitas, 2000.
[7] TAYLOR, Ch.: *Etyka autentyczności.* Prel. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002.
[8] TAYLOR, Ch.: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition*". Pincerton University Press. Princerton, New Jersey 1992.

Z poľského originálu
Tożsamość jednostki a więzi wspólnotowe (ujęcie Zygmunta Baumana i Charlesa Taylora)
preložil Pavol Sucharek.

Dr Mariusz Wojewoda
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12
40-007 Katowice
e-mail: mariuszwojewoda@neostrada.pl

Globálny kaleidoskop identity

Aleksandra Kuzior

A global kaleidoscope of identity
Multicolour and diversity of identity (peculiar kaleidoscope) in a multicultural world nowadays is one of the most pervaded issues of socio-humanistic sciences. That diversity is very often an introduction to ask oneself a simple, on one hand, on the other also very difficult, question – who am I? Defining personal identity in a globalization world is not as obvious as it might seem on the begining. Also defining social identity ain't that obvious. Cultural diversity, being get to know thanks to still bested communication technologies, enables the multiplicity of various relations „me"– "another", still shaping a new or modificating an identity of both entities of relation. Following postmodernists we can say, that a present-day West man is characteristic of a fluent, multidimensional identity, identity in a constant project.

Totožnosť je mnohoznačný pojem, definovaný na základe rôznych vedeckých disciplín, ako z oblasti spoločenských a humanitných, tak aj z oblasti matematických vied (algebraické, trigonometrické totožnosti). V spoločenských vedách sa záujem o otázky totožnosti naplno rozvinul až v posledných päťdesiatich rokoch. Inšpiračným zdrojom tohto záujmu bola freudovská psychoanalýza a symbolický interakcionizmus ([6], 149). Predtým sa tejto problematike venovala filozofia, keď rozvíjala úvahy o subjektivite. Ch. Taylor sa nazdáva, že pojem subjektivity sa zrodil už v Platónovej filozofii a upevňuje sa v myslení sv. Augustína ([8], XXXIX).

Sociálno-humanitné vedy rozlišujú dva základné druhy identity: osobnú a spoločenskú identitu. V oblasti spoločenskej identity je možné hovoriť o skupinovej, lokálnej, regionálnej, národnej, etnickej, či kultúrnej identite. Osobná identita je definovaná ako „vedomie vlastného trvania v čase a priestore, v rôznych obdobiach života, v spoločenských situáciách a spĺňaných rolách a taktiež vedomie vlastnej odlišnosti, individuálnosti a neopakovateľnosti" ([6], 149). Osobná (individuálna) identita je množinou čŕt, resp. vlastností ako tela, tak aj mysle akými sú: vonkajší vzhľad, druh krásy, genetický kód, črty osobnosti, ktoré sú prejavom individuálnych životných skúseností, získaného poznania a schopností, množina názorov, presvedčení a hodnôt, ktoré vyznávame atď., prislúchajúcich výhradne danej osobe, ktoré sú neopakovateľné a odlišujú ju spomedzi iných jednotlivcov

([7], 181). S osobnou identitou je pevne zviazaná spoločenská identita definovaná ako „príslušnosť [jednotlivca] k rôznym spoločenským skupinám a kategóriám. Táto identita má zároveň subjektívny (pocit identity), ako aj objektívny rozmer (zaradenie jednotlivca zo strany iných)“ ([6], 150). Spoločenská identita nie je nič iné ako istý druh identifikácie s inými, umiestnenie samého seba v množine „my“, ktoré je spojené s rôznymi druhmi spoločenských kontaktov.

Keď sa na problém identity dívame z hľadiska symbolického interakcionizmu, mali by sme zobrať do úvahy, že identita nie je niečím trvalým, vytvoreným raz a navždy, niečím nemenným. Vytvára sa neustále v priebehu mnohorozmerných a mnohopočetných spoločenských interakcií počas stretnutí, rozhovorov a bytia s inými v rôznych životných situáciách ([6], 149). Súčasný svet práve túto premenlivosť umocňuje z dôvodu dostupnosti poznania, stretnutia sa s kultúrnou rozmanitosťou na Zemi.

Charles Taylor v rámci analýzy zdroja formovania sa tzv. modernej identity obracia špeciálnu pozornosť na jej vzťah s morálkou. Subjektivita človeka, jeho identita sa často odohráva v autoreflexii, vo vzťahu k otázke „kto som?“. Autoidentifikácia spočívajúca v uvedení mena, priezviska, či genealógie však nie je postačujúca. Musí byť obohatená o pochopenie toho, čo má pre človeka podstatný význam. Odpoveď na otázku „kto som?“ musí byť preto doplnená o také aspekty ľudského bytia vo svete, ako je dosiahnutá spoločenská pozícia, vytváranie väzieb a identifikácia, čo dohromady predstavuje hranice pre možnosť určenia, čo je dobré a čo je zlé, čo je hodnotné, dôležité, alebo nepodstatné. Znamená to, že vedieť „kto som“ je to isté ako „byť zorientovaným v mravnom priestore“ ([8], 54). Mravná orientácia samozrejme záleží od množiny pojmových určení, ktoré sú jej dané v určitom čase a priestore a nemožno ju identifikovať v univerzálnych kategóriách, hoci podľa Taylora väčšina ľudí aj v súčasnosti základné mravné otázky formuluje s prihliadnutím na univerzálne kategórie. Vzhľadom na veľkú zložitosť a mnohorozmernosť našej identity však nie je vždy možné presne určiť naše orientácie s využitím univerzálnych kategórií. Deje sa tak o. i. preto, že identita človeka je hlbšia a mnohorozmernejšia ako akýkoľvek jej opis. Mravná orientácia nám umožňuje zaujať stanovisko a ponúkať odpoveď vo svojom vlastnom mene. Táto orientácia je základom pre existenciu dialógu partnerov, ktorí dokážu hovoriť vo svojom mene. Mravný priestor sa stáva niečím ontologicky základným pre našu identitu. V spojení s ním musí byť pojem identity definovaný „pomocou silne hodnotiacich

aktov voľby“ ([8], 53 – 58). Identita človeka teda určuje jeho pozíciu v mravných otázkach. Okrem toho však musí brať do úvahy aj druhý rozmer, ktorý sa odvoláva na okolitú jednotu. Tieto dva rozmery (osobný a spoločenský) sa navzájom nevylučujú ([8], 71 – 72), ale skôr dopĺňajú a podmieňujú o to viac, že osobná identita sa vytvára v dôsledku procesov prvotnej a druhotnej socializácie, teda pôsobenie jednoty je zrejmé. Prostredníctvom interakcie so spoločenským a kultúrnym prostredím sa vytvára identita jednotlivca v individuálnom a spoločenskom rozmere. Tvorí sa svojrázna mravná väzba vzťahujúca sa na kategóriu „my“, ktorej zorné pole určujú tri mravné povinnosti: 1) dôvera – očakávanie, že iní sa k nám budú správať svojim spôsobom; 2) lojalita – iní nás poctia svojou dôverou a našou povinnosťou je túto dôveru nesklamať; 3) solidarita – pozornosť k záujmom iných a pripravenosť pomôcť im aj vtedy, kedy by to prekážalo našim vlastným záujmom ([7], 187). „Individuálnou reflexiou mravnej väzby je identita, teda autodefinícia vlastného miesta v mravnom priestore a vytýčenie hraníc mravného priestoru, v ktorej sa jednotlivec cíti byť povinný dôverovať, zachovať lojalitu a solidaritu. Inak povedané – je to poukázanie na „my“, ku ktorým počítam svoje vlastné „ja“ ([7], 187). A. Giddens hovorí, že od dôvery sú vlastne závislé „kreativita, teda schopnosť konať a myslieť novým spôsobom v porovnaní s predtým prijatými vzormi (...)“, ako aj „(...) nadobudnutie pocitu vlastnej identity a tiež schopnosť vymedzenia identity iných osôb, objektov“ ([3], 58 – 59). Ak je osobná identita pevne vytvorená, jednotlivec má pocit spojitosti života, teda nadobúda schopnosť „udržiavania spojitosti určitej narácie“. Je schopná sa reflexívne vzťahovať k vlastnému životu a vyrozprávať svoju biografiu iným. Stabilná identita podporuje pocit vlastnej hodnoty, čo umožňuje reflexívny prístup ku skutočnosti a rozhodovanie o forme a smerovaní vlastného života vo svete ([3], 76 – 77).

V súčasnosti sa však veľmi diskutuje o téme krízy identity. Ch. Taylor vymedzuje tento jav ako krajnú podobu dezintegrácie, ktorej prejavom sú ľudia neschopní určiť, kým v skutočnosti sú. Kríza identity sa prejavuje aj vtedy, keď ľudia nedokážu určiť svoje stanovisko a boria sa s radikálnou neistotou vo vzťahu k svojim životným voľbám ([8], 53). Giddens, odvolávajúc sa na Laingove analýzy, hovorí, že kríza identity sa prejavuje vtedy, keď identita jednotlivca je roztrieštená a slabá, zbavená ontologickej istoty, teda základnej dôvery vytvorenej vo vzťahoch starostlivého, opatrujúceho postoja dôležitých blízkych ľudí. Kríza identity sa tiež môže zjaviť v absencii dôslednej spojitosti života, s čím sa spája nedostatok

schopnosti udržať spojitosť narácie; v obsedantnom strachu o svoj život, čo nakoniec celkom zjavne znemožňuje konanie a rozvíjanie vlastnej tvorivosti; v nedostatočnom pocite vlastnej hodnoty a úcty k sebe samému ([3], 54 – 55; 75 – 76). Rozvoj komunikačných technológií spôsobil, že väčšina ľudí je dnes v pohybe, putujúc po diaľniciach a leteckých cestách, či už skutočných alebo virtuálnych. Bauman tvrdí, že ako pútnici, ktorí neustále menia miesto pobytu, takto nikdy nie sme pri sebe. Štatút hosťa, ktorý majú putujúci, neumožňuje sa zakoreniť a stabilizovať. Nevyhnutnosť neprestajného pohybu je vynucovaná obklopujúcou nás postmodernou, alebo neskoromodernou skutočnosťou, ktorú chcú iní, a v ktorej žijeme ([1], 92 – 93). Svet v neustálom pohybe neumožňuje zastaviť sa a reflektovať. Robí z nás bezmocné bábky v divadle života. Prestávame rozhodovať o forme nášho života súc manipulovaní a mámení možnosťami, ktoré nám ponúka spotrebná spoločnosť, spoločnosť ponúkajúca nám možnosť, či skôr pseudomožnosť voľby. Naša identita prestáva byť stabilná, čo znemožňuje reflektujúci prístup ku skutočnosti a postavenie sa voči manipuláciám trhu spotrebných tovarov. Konzument je závislý od neprestajného požadovania a sústavného nutkania. Netúži dosiahnuť určitý cieľ, cieľom *per se* je samotná žiadostivosť a nutkavosť. Tieto závislosti obrazným spôsobom predstavuje Bauman v práci *Globalizácia* ([1], 92 – 102). Tieto postrehy sa však vzťahujú jedine k západnému svetu a nie nevyhnutne k všetkým členom danej spoločnosti. Ako konštatuje Bauman: „Každého je možné obsadiť do úlohy konzumenta, každý môže chcieť zostať konzumentom a oddať sa využívaniu možností, aké ponúka tento druh života. Ale nie každý môže byť konzumentom. (...) Všetci sme odkázaní na život, v ktorom si volíme možnosti, nie všetci však disponujeme prostriedkami, aby sme ich uskutočnili. (...) postmoderná spoločnosť spotreby je hierarchická. (...) V konzumnej spoločnosti sa ľudia delia na tých, ktorí sú „vyššie“ a „nižšie“ z hľadiska stupňa mobility, t. j. možnosti výberu miesta, v ktorom sa nachádzajú“ ([1], 102). Bauman ich charakterizuje symbolicky ako turistov a tulákov, obyvateľov tzv. prvého a druhého sveta. Turista je skutočným, tulák neúplným konzumentom. Ale nestabilný, premenlivý, postmoderný svet môže v každej chvíli vytrhnúť turistu z trajektórie jeho potuliek a zbaviť ho možnosti voľby. Turista sa môže stať tulákom ([1], 102 – 117), čo spôsobuje, že jeho novovytvorená kozmopolitná identita je premenlivá a nestabilná, poznačená strachom azda práve z toho dôvodu, že sa môže zmeniť na tuláka. Potenciálna hrozba z tulákov a strach pred stratou

vlastníctva, či dokonca života je následne skutočnou, alebo len vymyslenou príčinou osobnej dezintegrácie a činiteľom vyvolávajúcim alebo spôsobujúcim krízu identity. Množstvo myšlienok a hodnôt, s ktorými sa turista stretáva v neustálom putovaní, mu znemožňuje spresniť, kto skutočne je. Členom určitého etnického či národného celku, Európanom, kozmopolitom, alebo stále niekým iným, vždy nanovo vytvárajúcim svoju vlastnú identitu? To, že je niekto osobou projektujúcou svoju identitu, t. j. pokúšajúcu sa o určenie „kým by som sa ešte mohol stať?“, je obzvlášť badateľné vo virtuálnom svete ([4], 246 – 251; [5], 310 – 318). Kultúrna rôznorodosť poznávaná vďaka stále dokonalejším technológiám umožňuje množstvo rozmanitých vzťahov „ja“ – „iný“, vždy nanovo vytvárajúcich, či modifikujúcich identitu obidvoch subjektov tohto vzťahu. Spolu s postmodernistami tak môžeme tvrdiť, že súčasného západného človeka charakterizuje identita, ktorá je rozplývajúca sa, mnohorozmerná, t. j. identita v neustálom projekte. To neprospieva stabilite identity. V prípade tuláka je kríza identity podmienená skôr nedostatkom pocitu vlastnej hodnoty, prevládajúcou neschopnosťou, ktorej zdroj je potrebné hľadať v chýbajúcej možnosti uskutočňovania voľby, teda v istom druhu spoločenského determinizmu, obmedzujúceho, či dokonca znemožňujúceho prirodzenú ľudskú tvorivosť.

Individuálne identity sa vzťahujú k oblasti určitej jednoty (celku, skupiny, množiny) a taktiež sa v nej konštituujú a delia sa na dva druhy: „jednoty života a osudu“ (etnické, lokálne, národné identity) a jednoty myšlienok, alebo hodnôt ([2], 13). Prvé sú určené priestorovo a časovo a dokonca aj v podmienkach nastupujúcej globalizácie môžu byť relatívne trvalé, hoci dostupnosť komunikačných médií, akými sú satelitná televízia alebo internet, môže v konečnom dôsledku narušiť ich stabilitu. Druhé podliehajú ešte väčšiemu tlaku rozmanitosti, ktorý destabilizuje vybudovanú vnútornú rovnováhu. V multikultúrnom svete určenie mravných hraníc nie je jednoduché. Musí vzbudzovať pochybnosti a dilemy a postmoderný svet polarizácie, svet globality a lokálnosti tomu napomáha.

Problém identity s ťažkosťami týkajúcimi sa otázok definície, klasifikácie a interpretácie bol v tomto článku len naznačený. Zložitosť prejavov súčasného sveta a miesta človeka v rozmanitej a diferencujúcej sa spoločnosti ako aj otázka jeho vzťahu k tejto skutočnosti si vyžaduje hlbšiu analýzu a systematickejšiu diskusiu. Tento článok je len úvodom do ďalších úvah a postupov, ktoré sme na tomto mieste nerozoberali.

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika.* Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy 2000.
[2] BAUMAN, Z.: *Tożsamość. Rozmowy z BenedettoVecchim.* Gdańsk : Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2007.
[3] GIDDENS, A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności.* Warszawa : PWN 2002.
[4] KUZIOR, A.: Dekonštrukcia subjektu vo svete simulakier. In: Karul R. – Porubjak M. (eds.): *Realita a fikcia.* Bratislava : SFZ pri SAV 2009, s. 246 – 251.
[5] KUZIOR, A.: Tożsamość awatara. In: T. Czakon (eds.) *Filozofia wobec globalizacji* Katowice : Uniwersytet Śląski Oficyna Wydawnicza WW, s. 310 – 318.
[6] SZACKA, B.: *Wprowadzenie do socjologii.* Warszawa : Oficyna Naukowa 2003.
[7] SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa.* Kraków : Znak 2003.
[8] TAYLOR, Ch.: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamosci nowoczesnej.* Warszawa : PWN 2001.

Z poľského originálu *Globalny kalejdoskop tożsamości*
preložil Eugen Andreanský

dr Aleksandra Kuzior
Politechnika Śląska
41-200 Sosnowiec
ul. Bażantów 8
Polska
e-mail: Aleksandra.Kuzior@polsl.pl

K dimenziám medzikultúrnych rozdielov

Anna Remišová – Anna Lašáková

On Dimensions of Intercultural Differences
Paper deals with the issue of intercultural communication. Authors present ethical and culturological interpretation of research results regarding selected cultural dimensions and differences between the preferred and real state within the Slovak culture. Partial results of the research of two dimensions of intercultural differences are presented – the Power distance dimension and Assertiveness dimension. Presented research is a part of an international comparative research project GLOBE Student (*Global Leadership and Organizational Behaviour Effectiveness Research*). The intention of this research is to learn about national cultures from student's point of view.
Key words: power distance, assertiveness, intercultural differences, project GLOBE Student, Slovak culture.

1. Úvod

V bežnom jazyku, ale aj v odbornej literatúre sa neraz používa výraz „v našej kultúre", pričom je jasné, že autori používajú označenie „naša kultúra" na pomenovanie rôznych javov: od všeobecnej vzdelanosti nášho národa, cez kvalitu každodennej morálky, až po vzťah k umeniu. Patríme k tým autorom, ktorých samotný výraz „naša kultúra" pozitívne irituje a chceli by aspoň v malom rozsahu odpovedať na otázku, čo všetko patrí do „našej kultúry" a aká vlastne je naša kultúra bez toho, aby sa pasovali do pozície „vševedúcich" a "jediných" skúmateľov. Preto sme privítali ponuku zapojiť sa do medzinárodného projektu GLOBE Student za našu krajinu, ktorý sa zaoberá skúmaním národných kultúr. O výskume *Efektívnosť globálneho vedenia ľudí a organizačného správania* (GLOBE Project, *Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness)* sme už vedeli a dokonca sme sa ho pokúšali aplikovať aj na našom území, no pre nedostatok respondentov, ktorí boli pre našu krajinu stanovení, sme od tohto výskumu museli upustiť. Projekt GLOBE patrí v súčasnosti k najvýznamnejším medzinárodným výskumným projektom, ktorý mapuje odlišnosti a podobnosti medzi kultúrami.[1] Teoreticky a meto-

[1] Na tomto projekte sa v súčasnosti zúčastňuje vyše 65 krajín. Krajiny zúčastnené na projekte GLOBE (k roku 2002): Albánsko, Argentína, Austrália, Bolívia, Brazília, Česká republika, Čína, Dánsko, Egypt, El Salvator, Ekvádor, Filipíny, Fínsko, Francúzsko, Grécko, Gruzínsko, Guatemala, Holandsko, Hongkong, India, Indonézia, Irán, Írsko, Izrael, Japonsko, JAR, Južná Kórea, Kanada, Katar, Kazachstan, Kolumbia, Kostarika, Kuvajt, Maďarsko, Malajzia,

dologicky vychádza z poznatkov popredných teoretikov medzikultúrnej komunikácie (R. J. House, M. Javidan, D. N. Den Hartog. P. J. Hanges. P. W. Dorfman).

Výskumný projekt GLOBE sa nám zdá metodologicky mimoriadny zaujímavý minimálne zo štyroch aspektov:

1) obsahuje okruh otázok, na ktoré si počas svojho života viac alebo menej vedome odpovedajú príslušníci každej kultúry;
2) poznanie vlastnej kultúry vychádza zo skúmania a komparácie dvoch úrovní: úrovne hodnotovej, t. j. podľa preferencií respondentov a úrovne žitej kultúry, t. j. na základe praktík, ktoré sú v danej kultúre prítomné, respondentmi vnímané a prežívané;
3) poznanie vlastnej kultúry sa deje na základe komparácie s inými kultúrami;
4) ku skúmaniu národných kultúr sa pristupuje bez toho, aby sa používali hodnotové kritéria „dobrá" kultúra, „slušná" kultúra, „rozvinutá" kultúra, čím sa projekt dištancuje od možnosti vnesenia ideologického aspektu do interpretácie výsledkov výskumu.

Podľa teoretických otcov projektu GLOBE každodenná existencia človeka sa realizuje v spletitých spoločenských väzbách. Pokiaľ sa v nich jedinec má orientovať, musí si odpovedať na otázku, čo je pre neho *dôležité* a *podstatné*. Je to rodinný život alebo kariéra? Úžitok pre skupinu ľudí, alebo individuálny prospech? Je rozhodujúca sociálna skupina, z ktorej pochádza, alebo to, čo sám dosiahol vo svojom živote? Sú hlavné emócie, alebo rozum? Je dôležité dodržiavanie časového rozvrhu, alebo voľný beh udalostí? Je podstatné žiť v nestabilných vzťahoch, alebo naopak, v pevných? Je kľúčová rozdielnosť názorov, alebo jednotná mienka? Je rozhodujúci výkon a sila, alebo rovnosť? Má zmysel plánovanie do budúcnosti, alebo upriamenie sa na „tu a teraz"? Je prvoradá harmónia s prírodným prostredím, podriadenosť voči nemu, alebo nadvláda nad ním? K dôležitým otázkam pri plánovaní vlastného života patrí aj rozhodnutie, či máme mať na zreteli skôr záujmy referenčnej skupiny (rodina, okruh priateľov, pracovný tím a pod.), alebo by sme mali uprednostniť vlastný individuálny osoh?

Maroko, Mexiko, Namíbia, Nemecko, Nigéria, Nový Zéland, Poľsko, Portugalsko, Rakúsko, Rusko, Singapur, Slovinsko, Spojené štáty americké, Španielsko, Švajčiarsko, Švédsko, Taliansko, Thajsko, Taiwan, Turecko, Veľká Británia, Venezuela, Zambia.

Odpovede na niektoré otázky nachádza človek postupne s pribúdaním životných skúseností, niektoré odpovede „saje s materinským mliekom“, mimovoľne sa mu podsúvajú kultúrou, do ktorej sa narodil. Výsledky výskumov mnohých kultúrnych a sociálnych antropológov a sociálnych psychológov (F. R. Kluckhohn, F. L. Strodtbeck, E. T. Hall, G. Hofstede, H. C. Triandis, F. Trompenaars ai.) poukazujú na to, že, po prvé, odpovede príslušníkov rôznych kultúr na vyššie uvedené otázky sa od seba odlišujú, a po druhé, že príslušníci rovnakej kultúry inklinujú k podobným alebo rovnakým odpovediam.

Podľa nášho názoru v súčasnom globálnom svete prirodzene vyvstáva požiadavka systematického štúdia medzikultúrnych diferencií. Výsledky takto orientovaných výskumov, vrátane projektu GLOBE majú veľký teoretický a metodologický význam tak pre filozofiu, etiku, kulturológiu, ako aj pre medzikultúrnu komunikáciu. Praktické využitie poznatkov o medzikultúrnych diferenciách je potrebné aj v diplomacii, manažmente, politike, ale i v obyčajnej medziľudskej komunikácii s príslušníkmi iných kultúr.

Paralelne s výskumným projektom GLOBE Research prebieha na Slovensku aj výskum GLOBE Student[1], v ktorom sa s malými odlišnosťami aplikuje metodika pôvodného projektu. Zatiaľ, čo GLOBE Research skúma národnú kultúru, organizačnú kultúru a vedenie ľudí v organizáciách, GLOBE Student sa zameriava na národnú kultúru, vedenie ľudí a preferencie študentov manažérsky a technicky orientovaných študijných odborov v oblasti manažérskeho rozhodovania. Súčasťou dotazníka GLOBE Student sú aj otázky, ktoré skúmajú, aké faktory ovplyvňujú hodnotové preferencie študentov. Pri výskume národnej kultúry a vedenia ľudí sa v rámci GLOBE Student používa rovnaký dotazník ako v rámci GLOBE Research. Náš príspevok sa venuje parciálnym výsledkom tohto výskumu realizovaného na Slovensku.

[1] Referencia: Medzinárodný komparatívny výskum GLOBE Student sa realizuje pod vedením prof. R. Langa z Chemnitz University of Technology, Nemecko. Členmi výskumného tímu, ktorý realizuje daný výskum a podieľa sa na tvorbe základnej výskumnej databázy sú: Rainhart Lang (Nemecko), Doina Catana a Gheorghe Alexandru Catana (Rumunsko), Renata Krzykala-Schaefer (Poľsko), Danijel Pučko a Tomaž Čater (Slovinsko), Kurt Rudolph (Tatarstan), Petra Skálová a Zdeňka Konečná (Česká republika), Danijela Bogdanic (Bosna a Hercegovina), Iris Katharina Koch (Nemecko) a Anna Remišová a Anna Lašáková (Slovenská republika).

2. Skúmanie národnej kultúry v projekte GLOBE Student

Definícia národnej kultúry (societal culture), z ktorej sa vychádza pri koncipovaní dotazníka GLOBE, sústreďuje pozornosť na dve úrovne kultúry: na úroveň zdieľaných hodnôt a úroveň zdieľaných praktík členov daného spoločenstva. Výskum úrovne hodnôt v danej kultúre sa uskutočňuje na základe normatívneho hodnotenia, *ako by to v spoločnosti malo byť* (*what should be*). Zisťujú sa preferencie respondentov, podľa ktorých možno vytvoriť očakávaný obraz budúceho vývoja tejto kultúry. Skúmanie na úrovni praktík t. j. bežného správania, inštitucionálnych postupov, zákazov, príkazov a i. sa deje na základe ich hodnotenia respondentmi, *ako to v spoločnosti je* (*what is*/*what are*). ([8], 1 – 2)

V projekte GLOBE sa kultúrou rozumejú „zdieľané motívy, hodnoty, presvedčenia, identity a interpretácie alebo významy dôležitých udalostí, ktoré vychádzajú zo spoločných skúseností členov daných spoločenstiev a odovzdávajú sa ďalším generáciám". ([5], 495) Národná kultúra sa analyzuje z pozícií deviatich dimenzií, pričom sa zisťuje zastúpenie oboch úrovní, aj hodnôt aj praktík, ktoré referujú na tieto dimenzie ([5], 495):

1. Vyhýbanie sa neistote
2. Mocenský odstup
3. Spoločenský kolektivizmus
4. Vnútroskupinový kolektivizmus
5. Rovnosť pohlaví
6. Asertívnosť
7. Orientácia na budúcnosť
8. Orientácia na výkon
9. Orientácia na humánnosť

Dôležitou charakteristikou výskumu je zámerné vylúčenie axiologického prvku v interpretácii výsledkov skúmania vyššie uvedených kultúrnych dimenzií. To znamená, že výsledky tohto výskumu nemožno interpretovať v hodnotovom a hodnotiacom význame, t. j. ako „pozitívne", „správne", „dobré" či „negatívne", „neprávne", „zlé" a pod. vo vzťahu ku skúmanej kultúre. Koncepcia GLOBE vychádza z koncepcie kultúrneho relativizmu, v súlade s ktorým hodnoty, konania alebo presvedčenia príslušníkov jednej kultúry nemožno hodnotiť a posudzovať na škále s pólmi „dobré a zlé" z pozície inej kultúry. Výsledky výskumu GLOBE Student sa analyzujú a interpretujú v rámci danej kultúry a súčasne v komparácii s inými kultúrami

na porovnávaní priemerných hodnôt odpovedí respondentov v rámci deviatich kultúrnych dimenzií a ich hlbšej štatistickej analýzy. Z výskumu oboch úrovní danej kultúry a interpretácie získaných dát sa vylučuje axiologické hľadisko.

V súlade s metodikou GLOBE Student sa na určenie miery prítomnosti jednotlivých dimenzií v kultúre používajú priemerné hodnoty odpovedí respondentov. Odpovede na škále 1 – 3 vyjadrujú relatívne nízku mieru prítomnosti charakteristík danej dimenzie v kultúre a odpovede na škále 5 – 7 poukazujú na ich relatívne vysokú mieru prítomnosti v kultúre.

V našom príspevku sa sústredíme na skúmanie dimenzií mocenského odstupu *a* asertívnosti na základe výsledkov, ktoré sme získali z projektu GLOBE Student. Výskum GLOBE Student na Slovensku sa uskutočnil v máji až septembri 2008 na vzorke 339 respondentov. Na výskume sa zúčastnili študenti Slovenskej technickej univerzity v Bratislave a Univerzity Komenského v Bratislave.[1]

2.1. Výrazný mocenský odstup v slovenskej kultúre

Mocenský odstup ako dimenzia kultúry predstavuje mieru, „v rámci ktorej členovia spoločnosti vopred očakávajú, že moc v spoločnosti by mala byť nerovnomerne rozdelená a stotožňujú sa s tým". ([6], 5) Akceptácia rozdelenia moci sa vzťahuje na prácu, rodinu či miestnu komunitu.

Podľa uznávaného teoretika G. Hofstedeho ([4], 57 – 67) v spoločnostiach s vysokým mocenským odstupom sa nerovnosť medzi ľuďmi považuje za niečo normálne. Od detí sa vyžaduje poslušnosť voči rodičom a starším ľuďom a rešpekt k nim. V komunikácii sa veľakrát používajú symboly na vyjadrenie spoločenského statusu a od nich sa odvodzujú vzťahy medzi ľuďmi. Spoločnosť je hierarchizovaná na základe určitého kritéria, napríklad, ekonomického zázemia alebo príslušnosti k privilegovanej vrstve. Ľudia sú presvedčení, že platí pravidlo, podľa ktorého rodičia, učitelia a nadriadení majú vždy pravdu a ich názory sa musia rešpektovať. V organizáciách prevláda centralizácia, formálne pravidlá a dôkladná kontro-

[1] Až 97,1% respondentov patrilo do vekovej kategórie 18 až 25 rokov. Ženy tvorili 48,1 % z celkovej vzorky respondentov. Z ďalších demografických údajov, ktoré sa zisťujú v dotazníku GLOBE Student, uvádzame: slovenská národnosť bola zastúpená 94,4 %, maďarská národnosť tvorila 5,3 %; výlučne slovenským jazykom v detstve hovorilo 87,9 % respondentov; až 79,6 % respondentov sa vyjadrilo, že po skončení štúdia sa chcú zamestnať ako manažéri; 66,4 % respondentov si v budúcnosti chce založiť vlastnú firmu.

la. Platové rozdiely medzi jednotlivými funkčnými pozíciami sú veľké. Mocenská elita využíva mnohé privilégiá. Ten, kto má moc, má na svojej strane veľa ráz aj právo. Mocní „držia" s mocnými. V spoločnosti sa vyskytuje korupcia; rodinkárstvo a klientelizmus sa považujú za prirodzenú súčasť života. Politická moc je spojená s ekonomickou silou. Ľudia, ktorí majú moc a postavenie, napríklad politici, bankári, podnikatelia, právnici, lekári a i., požívajú v spoločnosti značné výsady.

Podľa Hofstedeho v krajinách s malým mocenským odstupom ([4], 57 – 67) dominuje presvedčenie, že nerovnosť medzi ľuďmi by sa mala za každú cenu minimalizovať. Rodičia sa správajú k deťom ako k seberovným. Podobne je to aj vo vzťahu učiteľa k študentom či vo vzťahu nadriadeného k podriadeným. Symboly, ktoré vyjadrujú status, sa využívajú k reprezentácii vlastnej osoby iba vo výnimočných prípadoch, napríklad, pri slávnostných príležitostiach. Nadriadený očakáva od podriadených iniciatívnosť, v organizáciách prevláda decentralizovaná organizačná štruktúra, uvoľnené a neformálne vzťahy na pracovisku. Platové rozdiely medzi nadriadenými a podriadenými sú malé. Vzťahy medzi tými, ktorí majú moc, a tými, ktorú jej majú menej, sú relatívne otvorené, rovné, pragmatické a nezaťažené emóciami. Dominuje presvedčenie, že právna spravodlivosť musí platiť pre každého rovnako. V spoločnosti prevláda dialóg, názorový pluralizmus, často aj nízka miera korupcie a klientelizmu. Vládne presvedčenie, že štátni úradníci majú ľuďom v prvom rade slúžiť a vždy brať na zreteľ ich názory a záujmy.

Autori D. Carl, V. Gupta a M. Javidan zastávajú názor, že mocenský odstup ako charakteristika kultúry sa odvíja od štyroch zásadných činiteľov:

1. náboženstvo, ktoré dominuje v danej spoločnosti;
2. tradícia demokratických princípov vládnutia a spolunažívania;
3. existencia silnej strednej triedy a
4. pomer imigrantov vo vzťahu k pôvodnému domácemu obyvateľstvu. ([2], 518)

Pre kultúry s vysokým mocenským odstupom sú charakteristické: rešpekt pre tradíciu, dôraz na zachovanie dedičných triednych rolí a bezpodmienečné uznanie spirituálnych vodcov (konfucianizmus, islam, hinduizmus a rímskokatolícke náboženstvo). Naopak, akcentovanie individuálnej iniciatívnosti pri dosahovaní určitého spoločenského statusu, dôraz na celistvosť komunity a premostenie spoločenských kást (protestantizmus a budhizmus) sú príznačné pre kultúry s nízkym mocenským odstupom. Kultúry s nízkym mocenským odstupom majú aj dlhšiu historickú skúsenosť

s dodržiavaním demokratických princípov a práv, akými sú napríklad sloboda prejavu a tlače, sloboda združovania, väčšia možnosť podieľať sa na moci a kontrole vecí verejných. V kultúrach s nízkym mocenským odstupom býva obvykle početná stredná trieda. A napokon, pre kultúry s nízkym mocenským odstupom je symptomatický vysoký pomer imigrantov vo vzťahu k domácemu obyvateľstvu a relatívne malý počet obmedzení ich zamestnávania a slobody. ([2], 523 – 526)

Výsledky nášho výskumu poskytli zaujímavé zistenia o "našej kultúre": rezultáty výskumu dokazujú, že podľa predpísanej metodiky projektu možno **slovenskú kultúru charakterizovať ako kultúru s vysokým mocenským odstupom**. Zároveň sme zistili, že aktuálny stav v dimenzii mocenského odstupu sa do veľkej miery odlišuje od preferovaného stavu, t. j. takého, ktorý by respondenti chceli reálne mať v našej spoločnosti. Obrázok 1 znázorňuje rozdiely medzi praktikami (aká je súčasná slovenská kultúra – priemerná hodnota odpovedí respondentov je 5,27) a hodnotami (aká by mala byť slovenská kultúra – priemerná hodnota odpovedí respondentov je 2,45).

A tak, všetko, čo sme vyššie uviedli o kultúrach s vysokým mocenským odstupom, možno aplikovať na „našu kultúru", tento raz už na základe overeného a etablovaného globálneho výskumu: v slovenskej kultúre sa vplyv osôb v prvom rade zakladá na moci, ktorá vyplýva z ich pozície. Od podriadených sa očakáva poslušnosť voči nadriadenému. Ľudia na vedúcich pozíciách sa snažia svoj mocenský odstup zvyšovať. Moc sa koncentruje „hore" a hierarchickej pozícii prináležia určité privilégiá. V spoločnosti sa vyskytuje často korupcia, podobne klientelizmus a rodinkárstvo.

Respondenti si však takúto kultúru neželajú a očividne podľa výsledkov výskumu preferujú kultúru s nízkym mocenským odstupom. Z hľadiska etického a futurologického výsledky výskumy nasvedčujú tomu, že do budúcnosti by sa slovenská spoločnosť mala postupne meniť a nadobúdať črty typické pre spoločnosti s nízkym mocenským odstupom. Podľa mladých respondentov výskumu by sa vplyv osôb mal zakladať v prvom rade na ich schopnostiach a reálnom prínose pre spoločnosť. Podriadení by mali svojmu nadriadenému klásť otázky, najmä v prípade, ak s ním nesúhlasia. Rozdiely a nerovnosti medzi ľuďmi na vedúcich pozíciách a ľuďmi na nižších pozíciách by sa mali minimalizovať. Moc by mala byť v spoločnosti rovnomerne rozdelená. Vývojová krivka smerujúca od vysokého mocenského odstupu k nízkemu mocenskému odstupu poukazuje na trend postupného posilňovania hodnôt rovnosti, spravodlivosti a rovnocennosti medzi členmi našej spoločnosti.

V tomto kontexte považujeme za dôležité poznamenať, že v každej kultúre existuje nerovnosť medzi ľuďmi. Pri kultúrnej dimenzii mocenského odstupu však ide o to, do akej miery je táto nerovnosť ľuďmi akceptovaná alebo, naopak, spochybňovaná, aký vzťah majú ľudia k autoritám alebo k používaniu rôznych symbolov, ktoré vyjadrujú status. V kultúrach s vysokým mocenským odstupom sa akcentujú a – explicitne či implicitne – od ľudí vyžadujú poslušnosť, disciplína, konformita, dodržiavanie hierarchie a nasledovanie autorít a pod. Podľa autorov ([2], 536) súčasné kultúry s vysokým mocenským odstupom sprevádza vysoký rast spotreby, korupcia, nedodržiavanie ľudských práv, obmedzenie vertikálnej spoločenskej mobility. Všetky tieto faktory sa vyskytujú v spoločnostiach, ktoré len relatívne nedávno získali samostatnosť alebo mali v nedávnej minulosti problémy so suverenitou. V týchto krajinách má úzka skupina ľudí pod kontrolou dôležité ekonomické, finančné, vojenské, informačné a i. zdroje; spoločnosť sa diferencuje do spoločenských tried na základe rôznych kritérií, pričom táto stratifikácia sa málo spochybňuje. Moc sa vníma ako faktor, ktorý umožňuje spoločenský poriadok a stabilitu. Vyššie uvedení autori uvádzajú, že v kultúrach s vysokým mocenským odstupom majú určité spoločenské skupiny, napríklad ženy, telesne postihnutí, študenti, ľudia s nižším vzdelaním, menší podiel na moci, oklieštený prístup k moci a správe vecí verejných a nie sú im reálne garantované rovnaké práva ako skupinám, ktoré sú nositeľmi moci v spoločnosti.

2.2. Asertívnosť v slovenskej kultúre

V našom kultúrnom prostredí sa asertivita zvyčajne chápe iba ako osobnostná vlastnosť, resp. schopnosť človeka vedieť presadiť vlastný názor alebo požiadavky spôsobom, ktorý druhá strana nevníma ako tvrdý nátlak a ktorým nezasahuje do ľudských práv iného človeka a neubližuje iným. V koncepcii GLOBE sa však pojem asertívnosť chápe odlišne – ako jedna z dimenzií kultúry, ktorú charakterizuje razantnosť, túžba po dominantnosti, konfliktnosť a agresivita v medziľudských vzťahoch. ([5], 495) Podobne ako pri dimenzii mocenský odstup ide o dimenziu kultúry, podľa ktorej možno nájsť diferencie medzi rôznymi kultúrami. Niektoré kultúry, napríklad vo Švédsku, francúzsky hovoriacom Švajčiarsku alebo na Novom Zélande, sa vyznačujú nízkou mierou asertívnosti. Kultúry, napríklad v Albánsku, Nigérii či Maďarsku sú charakteristické vysokou mierou asertívnosti vo vzťahoch.

([3], 410) To, čo sa v kultúre s nízkou mierou asertívnosti chápe už ako konflikt, sa v kultúre s vysokou mierou asertívnosti vníma iba ako obyčajná výmena názorov. V kultúrach s vysokou mierou asertívnosti sa akceptuje tvrdý nátlak na zmenu názoru alebo postoja pri vyjednávaní; v odlišne orientovaných kultúrach sa to vníma ako prejav agresie, ktorý sa hodnotí ako negatívny, neslušný a nežiaduci.

V projekte GLOBE asertívnosť vyjadruje ráznosť, ostrosť, konfliktnosť a seba-presadzovanie v medziľudských vzťahoch. Pojem asertívnosť sa často spája s pojmom agresivita. Podľa autorky Deanne N. Den Hartog ([3], 395 – 397) však treba medzi oboma pojmami diferencovať. Asertívnosť sa v projekte GLOBE chápe iba ako taká forma agresivity, ktorej cieľom nie je ublížiť iným ľuďom, ale presadiť vlastný záujem či cieľ. Osobnostné črty a schopnosti ako napr. extrovertnosť, schopnosť rýchlo reagovať na zmeny a podnety, tvrdosť v medziľudských vzťahoch, schopnosť otvorene povedať vlastný názor, teda istá priamočiarosť vo vyjadrovaní sa v asertívnych kultúrach vnímajú ako pozitívne a žiaduce.

Podľa výsledkov výskumného projektu GLOBE Research, ktorý sa zameral na spoločenskú skupinu manažérov na strednej úrovni riadenia, sa ukazuje, že až pre dve tretiny skúmaných kultúr platí, že pokiaľ respondenti percipujú vysokú mieru asertívnosti na úrovni aktuálnych kultúrnych praktík, želajú si nižšiu mieru asertívnosti na úrovni budúcich kultúrnych hodnôt. ([3], 410) O asertívnosti ako kultúrnej dimenzii sa nedá povedať, že by bola jednoznačne želaná alebo jednoznačne odmietaná. ([3], 412)

Výsledky výskumu ukazujú, že naša kultúra je podľa respondentov mierne asertívna (priemerná hodnota odpovedí respondentov je 4,33). Ľudia sa usilujú o dominanciu, nie sú však otvorene agresívni. Majú tendenciu k seba-presadzovaniu, ale nie za každú cenu. Slovenská kultúra by sa mala v budúcnosti uberať smerom k menšej miere asertívnosti (priemerná hodnota odpovedí respondentov je 3,85). V spojitosti s preferovaním nízkeho mocenského odstupu by respondenti uvítali menej konfrontácie a tvrdosti v medziľudských vzťahoch. Mladí ľudia jednoznačne odmietajú agresivitu a seba-presadzovanie na úkor druhého ako modus operandi v rámci medziľudskej komunikácie.

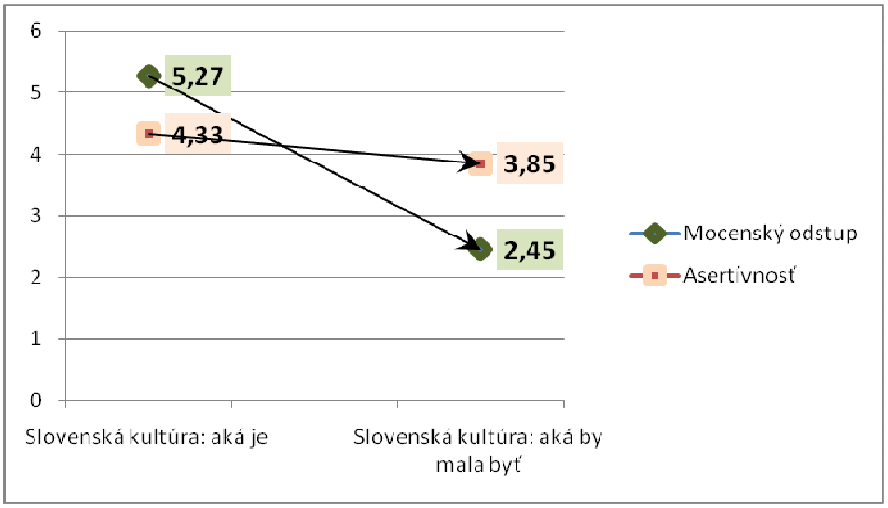
Súvislosť medzi dimenziami asertívnosti a mocenského odstupu v kultúrach

Čo sa týka spojitosti medzi kultúrnymi dimenziami asertívnosti a mocenského odstupu podľa výsledkov projektu GLOBE Research na úrovni praktík (cultural practices), nebola preukázaná významná korelácia. Medzi hodnotami (cultural values) sa však preukázala významná pozitívna korelácia. Znamená to, že ak si ľudia v danej kultúre želajú vysokú mieru asertívnosti, budú si želať aj relatívne vysokú mieru mocenského odstupu a opačne: ak ľudia preferujú nízku mieru asertívnosti, budú preferovať aj nižšiu mieru mocenského odstupu. Aj keď sa zistenia vzťahujú na spoločenskú skupinu manažérov na strednej úrovni riadenia, predpokladáme, že budú platné aj pre skupinu študentov v rámci projektu GLOBE Student, ktorého výsledky prezentujeme v tomto článku. Samotné štatistické vyhodnotenie tejto výskumnej otázky v rámci projektu GLOBE Student je predmetom ďalšej analýzy dát, ktorá prebehne v nasledujúcich mesiacoch.

3. Záver

Výsledky analýzy odpovedí študentov slovenských manažérsky a technicky orientovaných vysokých škôl v rámci medzinárodného výskumného projektu GLOBE Student nás vedú k záveru, že pre súčasnú slovenskú kultúru sú charakteristické: vysoký mocenský odstup a stredne vyššia asertívnosť. Získané údaje zároveň naznačujú potenciálnu zmenu našej slovenskej kultúry. V slovenskej kultúre by sa mali v budúcnosti prejaviť tieto črty: nízka miera mocenského odstupu a stredne nižšia miera asertívnosti.

Najväčší rozdiel medzi tým, aká je slovenské kultúra v súčasnosti, a tým, aká by podľa respondentov mala byť, sa prejavuje v dimenzii mocenský odstup. O niečo menší je rozdiel medzi praktikami a hodnotami v dimenzii asertívnosť (viď obrázok 1). V súčasnosti respondenti vnímajú vysokú mieru nerovnosti medzi ľuďmi, ktorá sa prejavuje v tom, že ľudia bez moci sú závislí od ľudí, ktorí majú moc. Daný stav je z pohľadu respondentov nevyhovujúci a očakáva sa postupné uvoľňovanie mocenských väzieb. Moc v slovenskej spoločnosti by v budúcnosti mala byť rozdelená rovnomernejšie.



Obrázok 1 Výsledky skúmania dimenzií mocenského odstupu a asertívnosti v slovenskej kultúre podľa metodiky GLOBE Student.

S postupným vyrovnávaním sa mocenských rozdielov v našej kultúre pravdepodobne nastane aj pozvoľný pokles miery asertívnosti. Keďže chápanie dimenzie asertívnosti v projekte GLOBE Student vychádza z Hofstedeho koncepcie medzikultúrnych rozdielov, do ktorej patrí aj dimenzia s protipólmi maskulínnosť – femininnosť ([4]), vysokú mieru asertívnosti možno chápať aj ako maskulínnu charakteristiku kultúry. V danom kontexte je v súčasnosti slovenská kultúra skôr maskulínna. V budúcnosti by sa mala stať menej maskulínnou kultúrou, teda takou, v ktorej sa preferujú hodnoty starostlivosti o druhých, empatia, citlivosť, ale aj ochrana prírody, skromnosť, zdržanlivosť, či solidarita a konsenzus.

Literatúra

[1] BAKACSI et al: Eastern European Cluster: Tradition and Transition. In: *Journal of World Business* (2002), no. 37, 69 – 80.

[2] CARL, D., GUPTA, V., JAVIDAN, M.: Power Distance. In: HOUSE, R. J., HANGES, P. J., JAVIDAN, M., DORFMAN, P. W., GUPTA, V. (eds.): *Culture, Leadership and Organizations. The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks : Sage Publications 2004, 513 – 563.

[3] DEN HARTOG, D. N.: Assertiveness. In: HOUSE, R. J., HANGES, P. J., JAVIDAN, M., DORFMAN, P. W., GUPTA, V. (eds.): *Culture, Leadership and Organizations. The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks : Sage Publications 2004, 395 – 436.
[4] HOFSTEDE, G., HOFSTEDE, G. J.: *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. New York : McGraw-Hill 2005.
[5] HOUSE, R., J., JAVIDAN, M., DORFMAN, P.: Project GLOBE: An Introduction. In: *Applied Psychology* (2001), no. 4, 489 – 505.
[6] HOUSE, R., J., JAVIDAN, M., HANGES, P., DORFMAN, P.: Understanding Cultures and Implicit Leadership Theories Across the Globe. In: *Journal of World Business* (2002), no. 37, 3 – 10.
[7] HOUSE, R. J., HANGES, P. J., JAVIDAN, M., DORFMAN, P. W., GUPTA, V. (eds.): *Culture, Leadership and Organizations. The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks : Sage Publications 2004.
[8] JAVIDAN, M., HOUSE, R. J.: Leadership and Cultures Around the World. In: *Journal of World Business* (2002), no. 37, 1 – 2.
[9] SCHEIN, E. H.: *Corporate Culture Survival Guide*. San Francisco : Jossey-Bass 2009.

prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Fakulta masmédií BVŠP
Tematínska 10
851 05 Bratislava
e-mail: anna.remisova@uninova.sk

Mgr. Anna Lašáková, PhD.
Fakulta managementu UK v Bratislave
Odbojárov 10
820 05 Bratislava
e-mail: anna.lasakova@fm.uniba.sk

Diferenciácia, identifikácia, reciprocita. Tri motívy Kyrnovej výchovy

Matúš Porubjak

Differentiation, Identification, Reciprocity: Three Motives of Kyrnos' Education
The article tries to recognize in Theognidea three moments: differentiation, identification, reciprocity. On the socio-political and educational background of Theognidea author identifies the differentiation as an ability for distinguishing of the temperaments (*orgê*), the identification as an affiliation to the nobles (*agathoi*) and skilled (*sofoi*) and the reciprocity as a respect (*aidôs*) and gratitude (*charis*), which are the essentials of the friendship and politics.

Theognis z Megary – archaický lyrik prelomu 6. a 5. storočia pred n. l., pod ktorého menom sa nám zachovalo vyše 1 400 veršov napísaných formou elegického disticha. Jeho elégie majú panhellénsky charakter a patria k najdôležitejším písomným svedectvám sociálno-politických pomerov a myslenia konca archaickej doby. Okrem orálneho tradovania sa Theognidove básne veľmi skoro transformovali aj do písomnej podoby a slúžili ako „výchovná príručka" mladej aristokracie. Citovali ho Platón, Aristotelés, Theofrastos, Isokratés a mnohí autori hellenistického obdobia ([2], 93; [8], 41 – 50). Na účely tohto príspevku budeme sledovať tri sociálno-filozofické a výchovné momenty theognidey, ktoré nazveme diferenciácia, identifikácia a reciprocita.[1]

Diferenciácia

Mnohé z Theognidových elégií majú charakter morálnych odporúčaní a sú venované mladíkovi menom Kyrnos. V jednej z nich Theognis hovorí:

„Pri spoločnom stole s mužmi buď pozorný (*pepnymenos*)
všetko si všímaj, pritom sa tvár ako duchom neprítomný.
Aj žarty so sebou prinášaj – ale vonku buď neochvejný (*karteros*),
keď už spoznáš, akú kto každý povahu (*orgê*) má." (v. 309 – 12)[2]

K čomu vyzýva Theognis svojho mladého priateľa? Citované štvorveršie sa viaže k symposiu, ktoré bolo dôležitou súčasťou prípravy mladého

[1] Rozsiahlejšiu analýzu sociálno-filozofických motívov Theognidovej lyriky sme podali vo svojej monografii ([9], 98 – 137), o ktorej závery sa tu budeme sčasti opierať.
[2] Theognidove verše citujeme podľa ([4], s. 139 – 206), preklad miestami upravujeme.

muža na účasť vo verejnom živote. ([5], 177) Spoločná ritualizovaná zábava vytvárala putá priateľstva, ktoré bolo základným „štrukturálnym elementom gréckej spoločnosti“ ([3], 224). Dionýzovské víno ukazovalo charakter človeka a symposion sa v gréckej spoločnosti stalo „inštitúciou, kde sa preverovali politické i morálne, verejné i súkromné hodnoty“ ([1], 1 – 2).

Spoločenstvo hostiny v archaickej lyrike a neskôr vo filozofii slúžilo ako model obce v malom. ([5], 180; [3], 236) Správanie na hostine bolo paralelou správania v politickom zápase. Všimnime si, ako sa má Kyrnos na symposiu správať. V citovaných veršoch je použité slovo *pepnymenos*. V klasickej gréčtine sa najčastejšie vyskytuje vo význame múdry, rozvážny, znalý. U Homéra nájdeme jeho starší význam – byť pri vedomí, v plnom ovládaní svojich schopností ([7]). Homér ho použije napr. pri opise schopností veštca Teiresia, ktorý aj v Háde „zmysly má pevné. Zásluhou Persefoneie má totiž rozum (*noos*) a vedomie (*pepnysthai*) jediný z mŕtvych, kým ostatní poletujú jak tiene“ (*Od.* 10, 493 – 95).

Prečo má byť Kyrnos na symposiu až veštecky bdelý, prečo sa má naučiť vedome diferencovať ľudské charaktery? Pozorovaním povâh má Kyrnos zistiť, kto je a kto nie je dôveryhodný priateľ. Ľudia často svoju povahu a úmysly skrývajú. Aj priatelia môžu zradiť, keď majú vo svojom vnútri skrytú podvodnícku myseľ. To je podľa Theognida najhorší klam, ktorý bohovia prichystali smrteľníkom (v. 120 – 24), lebo je ho najťažšie rozoznať:

„Nemôžeš rozpoznať zmýšľanie muža ni ženy
skôr než ich vyskúšaš tak, ako ťahúňov pár,
ktorých hodnotu nemôžeš odhadnúť hneď, keď na trh prídeš
veľa ráz oklamú rozum tým, akú zvonka podobu majú.“ (v. 125 – 28)

Kto tajne klame priateľov je nebezpečný ako had, odporný bohom aj ľuďom (v. 599 – 602). Spor medzi priateľmi je paralelou sporu v obci. „v gréckej spoločnosti boli *filos* a *hetairos* esenciálne sociálnymi kategóriami... osobné priateľstvo a politické priateľstvo sa tu nedá od seba odlíšiť“ ([3], 230). Len málokto dokáže byť spoľahlivým priateľom (*pistos hetairos*), schopným zdieľať dobré i zlé (v. 79 – 82). Aby Kyrnos dokázal odlíšiť spoľahlivého od nespoľahlivého, musí byť počas hostiny až odysseovsky chytrý – vynikať obratným chovaním (*poikilon éthos*, v. 213, 1071). Theognis mu dokonca odporúča, aby sa podobal spletitému polypu, ktorý je schopný meniť farbu podľa skaly, na ktorej je, pretože „chytrosť (*sofiè*) je viac ako neobratnosť (*atropia*)“ (v. 215 – 18).

Víno vypité na hostine odhaľuje povahu ľudí (v. 500), ktorú má Kyrnos pozorne sledovať. Symposion je „laboratórium pre skúmanie ľudských úmyslov“ ([3], 237). Počas hostiny sa má zabávať, no nesmie sa nechať strhnúť. Navonok má vyzerať trocha „naivne“ – ako „duchom neprítomný“, vo vnútri však musí všetko pozorne sledovať. Hneď ako hostina skončí a on už spoznal povahu prítomných ľudí, musí byť vo svojich postojoch neochvejný (*karteros*). Na inom mieste Theognis hovorí, že má mať pevné zmýšľanie (*ische noói*) a k jeho slovám sa má vždy družiť vľúdnosť (v. 365 – 66). Oboma uvedenými výrazmi (*karteros*, *ischys*) budú neskôr filozofi označovať Sokratov vzorovo pevný charakter.

Identifikácia

Vyššie spomenutý výraz *pepnymenos* sa v theognidei vyskytuje aj na inom mieste. Hneď ako Theognis uistí Kyrna, že mu odovzdá všetko, čo sa v mladosti naučil od šľachetných (*agathoi*), upozorní ho, aby zachovával bdelú rozvahu (*pepnyso*) a nenadobúdal pocty, hodnosti alebo zisk zlým konaním či bezprávnymi činmi (v. 27 – 30). Kde sa má Kyrnos naučiť bdelej rozvahe a dobrému správaniu? Verše pokračujú odporúčaním, aby sa nestýkal so zlými mužmi (*kakoi*),

„...ale sa vždy iba šľachetných (*agathoi*) drž!
S nimi pi, s nimi jedz a v ich sedávaj strede,
snaž sa potešiť tých, čo majú veľkú schopnosť i moc (*megalé dynamis*)
Veď od dobrých (*esthloi*) budeš sa iba dobrému učiť, ak sa však
so zlými (*kakoi*) združíš, tak prídeš o rozum (*noos*), čo teraz máš.“ (v. 32 – 36)

Pred zlými Theognis často varuje. Konanie zlých je nedôveryhodné (v. 66), ich reč je jalová (v. 1168), nie sú schopní vďačnosti a recipročného konania (v. 105 – 108, 854, 956, 1038b), nerozoznajú ani dobro ani zlo (v. 60), majú zlý úsudok o práve a spravodlivosti (v. 279), sú dvojakého zmýšľania (v. 91), majú zlú povahu (v. 321 – 22) a chabú myseľ (v. 1025), nevedú si múdro ani v dobrých ani zlých pomeroch (v. 397, 1162 c – d), nedokážu zachovať správnu mieru (v. 613 – 14), ich násilnícka povaha a spupnosť (*hybris*) vedú k nespravodlivosti (*adikia*), ktorá prevracia spravodlivý poriadok obce (v. 677 – 79).

Zlo je v citovaných veršoch predstavené na spôsob choroby, akéhosi šialenstva, ktoré zbaví Kyrna rozumu. Ďalšie verše to potvrdzujú: „tí čo šalejú (*mainomai*) majú v nepokoji srdce i myseľ (*thymos, noos*), rozvaha slúži však

k dobrému (*agathos*), myseľ zas šľachetnú (*esthlos*) dá“ (v. 1053 – 54). Inde Theognis hovorí, že nie všetci zlí sa aj narodili ako zlí. K zlu ich môže doviesť priateľstvo so zlými, lebo „pochytia od nich zlé skutky i hanebné slová a spupnosť (*hybris*), pretože nezvratne veria tomu, čo títo vravia“ (v. 305 – 308). Ak sa bude Kyrnos identifikovať so zlými, veľmi skoro nadobudne ich nezdravé vzorce správania, „zošalie“ a stane sa zlým. A naopak, ak chce nadobudnúť zdravú myseľ, musí sa identifikovať so zdatnými.

Táto identifikácia však nie je automatická. V ironicky ladených veršoch 429 – 438 Theognis hovorí, že je ľahšie človeka splodiť a vyživiť, než mu vštepiť šľachetnú myseľ (*esthlé frén*). Nikto zatiaľ neprišiel na to, ako spraviť hlupáka múdrym a zlého šľachetným. Ak by boh lekárom umožnil liečiť ľudské zlo a zákernú myseľ, prinieslo by im to bohatú mzdu. „Keby sa vytvoriť dal a vložiť v človeka rozum (*noéma*), nikdy by z dobrého otca nevzišiel nehodný syn, lebo slov múdrych (*saofrón*) by dbal. Však učením (*didaskón*) nestvoríš nikdy zo zlého muža takého, čo zdatný je.“ (v. 435 – 38) Podobne ako v Platónových dialógoch, ani u Theognida nejestvuje náuka o zdatnosti, ktorá by sa dala jednoducho aplikovať ako liek.

Styk s dobrými a múdrymi však k zdatnosti napomáha. Theognis hovorí Kyrnovi, že ak je prizvaný k hostine, má si sadnúť k tomu, kto je naplnený múdrosťou (*sofiê*), „takto mu rozumieť budeš, keď všeličo múdre povie a toto poučenie si prinesieš domov ako zisk“ (v. 563 – 66). Jedine zdatný človek mu dokáže dobre poradiť. Ak ho pozná, nemá ľutovať žiadnu námahu a vydať sa za ním, ak treba, aj pešo do veľkej diaľky (v. 69 – 72). Zdatnosť sa nedá nadobudnúť bez vynaloženia úsilia. Ani bohovia človeku bez úsilia nič nedajú a uznanie vždy spočíva v neľahkom (v. 463 – 64). Zdatnosť musí byť navyše preskúšaná:

„Zdať sa (*doxa*) je pre ľudí preveľkým zlom, vec najlepšia – skúška (*peira*) mnohí, čo neprešli skúškou, zdajú sa dobrými stále.“ (v. 571 – 72)

Slovo *doxa* má v klasickej gréčtine dva základné významy. Prvým je zdanie, druhým sláva, reputácia. Ak prihliadneme k prvému významu, potom verše hovoria o tom, že nepreverená zdatnosť je len zdanlivou zdatnosťou a v kritickej situácii môžeme ľahko zlyhať. Ak prihliadneme k druhému významu, môžeme povedať, že „reputácia (*doxa*) je podriadená skúške (*peira*) charakteru človeka“ ([5], 188).

Reciprocita

Aký je charakter zdatného človeka, ku ktorému sa Theognis snaží Kyrna doviesť? Skôr než na túto otázku odpovieme, uveďme, že časť básní theognidey má erotický obsah. Charakter tejto erotiky je taký, aký poznáme z klasického obdobia. Ide o výchovný vzťah staršieho *erasta* k dospievajúcemu *erómenovi*, ktorého cieľom je zasvätenie mladíka do úloh a povinností dospelého muža. Dospetím mladíka tento vzťah končí a má sa pretaviť do umiernenosti, priateľstva a politického spojenectva medzi dospelými mužmi (podrobnú analýzu pozri v [6]).

Videli sme, že spoznať povahu človeka nie je jednoduché a že človek, ktorý sa má stať zdatným, musí prejsť skúškami. V pozícii „skúšajúceho" *erasta* je v theognidei samotný básnik, v pozícii „skúšaného" *erómena* je Kyrnos. Mnohé verše naznačujú, že Kyrnos v tejto skúške zlyháva. Theognidove erotické básne tak nadobúdajú istý tragický rozmer umocňujúci ich výchovný charakter.

„Aké kto vlastnosti má, to u všetkých ukáže čas;
v tom som dokonca pochybil s rozumom vlastným i ja:
predčasne pochválil som, skôr než spoznal som celkom
mravy tvoje – teraz sa držím ďaleko, ako keď sa vyhýba loď." (v. 967 – 70)

Kyrnos vyzerá ako mladík z dobrej rodiny so všetkými predpokladmi stať sa zdatným mužom. Postupne sa však ukáže, že má nestabilnú povahu a nie je schopný prijať výcvik staršieho muža. Theognis Kyrnovi dokonca vyčíta, že zradil jeho priateľstvo a teraz je priateľom iných, s ktorými sa dovtedy nestýkal a túto zradu prirovnáva ku krádeži (v. 1311 – 18). Zrada priateľstva je zradou politického spojenectva a Kyrnos sa ukazuje ako budúci nedôveryhodný politický partner. O jeho zlyhaní svedčí aj ďalšie štvorveršie:

„Človeku za dobrodenie si sa nepekne odmenil, chlapče!
Pražiadna nie je u teba vďačnosť (*charis*) za dobrý čin.
Nijak si neprospel mne; ja často som dobro ti preukázal,
tým sa však v tebe nepodarilo vyvolať stud (*adós*)." (v. 1263 – 66)

Kyrnos nie je schopný dostáť dvom veciam – vďačnosti a studu (*charis*, *aidós*). *Charis* znamená dobrú vôľu, dobrodenie, priazeň, vďačnosť, odplatu ale aj potešenie, pôvab, radosť [7]. Označuje tiež obeť vďakyvzdania a Charitky sú Grácie – bohyne milosrdnej odplaty. Theognis toto slovo používa, keď napr. hovorí, že len dobrí dokážu podržať v mysli dobrý čin a dokážu sa zaň v budúcnosti odvďačiť (v. 111 – 12). Naopak zlí vďaku

nepoznajú. Investovať do nich je ako siať zrno do mora, ničomníkov nie je možné nasýtiť, ich neschopnosť odplatiť sa za dobro dobrým znemožňuje priateľstvo s nimi (v. 105 – 10). Inde Theognis prosí Dia, aby zahubil toho, kto chce podvádzať slovami priateľa, ale nejestvuje u neho žiadna vďačnosť (v. 851 – 54). Nutnou podmienkou priateľstva a paralelne aj dobrého fungovania obce je princíp reciprocity.

Aj slovo *aidós* má širší význam než len stud či úcta. Theognis hovorí, že u ľudí už *aidós* takmer vymizol, namiesto neho sa rozmáha bezostyšnosť, ktorá premohla právo (*dikê*) a spolu so spupnosťou (*hybris*) si získala na zemi moc (v. 291 – 92; 647 – 48). Pritom je ostych najväčším pokladom, ktorý môžeme zanechať svojim deťom (v. 409 – 10), spolu s rozumnou mysľou je vlastnosťou zdatných ľudí (v. 635) a najlepšie ho schováme tak, že ho dáme pred šľachetnými najavo (zl. 9). *Aidós* má blízko k spravodlivosti, umožňuje kooperáciu, recipročné správanie, schopnosť odplatiť dobré dobrým. Ak sa mladý Kyrnos nenaučí rozlišovať povahy, ak sa nezdruží so zdatnými a ak si neosvojí recipročné správanie, potom si nevytvorí spoľahlivé priateľstvá a nevstúpi do politického života ako zdatný občan.

Literatúra

[1] BOWIE, A. M.: Thinking with Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 117, 1997, s. 1 – 21.

[2] BOWIE, E.: Lyric and Elegiac Poetry. In: Boardman, J., Griffin, J., Murray, O. (eds.): *The Oxford History of the Classical World.* Oxford University Press 1993, s. 90 – 101.

[3] DONLAN, W.: Pistos Philos Hetairos. In: Figueira, T. J., Nagy, G. (eds.): *Theognis of Megara*: *Poetry and the Polis*. The Johns Hopkins University Press 1985, s. 223 – 244.

[4] HOŠEK, R. (ed.): *Nejstarší řecká lyrika.* Preklad F. Stiebitz, F. Novotný, P. Oliva, R. Hošek, R. Mertlík. Praha : Svoboda, 1981.

[5] LEVINE, D. B.: Symposium and the Polis. In: Figueira, T. J., Nagy, G. (eds.): *Theognis of Megara*: *Poetry and the Polis*. The Johns Hopkins University Press 1985, s. 176 – 196.

[6] LEWIS, J. M.: Eros and the Polis in Theognis Book II. In: Figueira, T. J., Nagy, G. (eds.): *Theognis of Megara*: *Poetry and the Polis*. The Johns Hopkins University Press, 1985, 197 – 222.

[7] LIDDEL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S.: *Greek-English Lexicon*. Oxford : Clarendon Press 1996.
[8] NAGY, G.: Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City. In: Figueira, T. J., Nagy, G. (eds.): *Theognis of Megara*: *Poetry and the Polis*. The Johns Hopkins University Press 1985, s. 22 – 81.
[9] PORUBJAK, M.: *Vôľa (k) celku: Človek a spoločenstvo rečou Homéra a Theognida*. Pusté Úľany : Schola philosophica 2010.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0132/10.

Mgr. Matúš Porubjak, PhD.
Katedra filozofie FF UCM v Trnave,
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava
e-mail: matusporubjak@centrum.cz

Globalizace a transkulturní obrat

Milan Kreuzzieger

Globalization and the cross-cultural turn
The paper is focused on the problem of shaping of cultural identities from philosophical and transdisciplinary perspective. Cultural concepts are changed especially in the time of accelerated globalizations when identities of many people are shaped in transnational space and many cultures. There are people with different motivations, background, position in social hierarchy and abilities and competence who are joined by necessity to understand and accept different cultural codes and patterns. The consequence of this process connected with cultural hybridisation is the shift that could be called cross-cultural turn. Final part of the paper links this process with cosmopolitan social theory by Ulrich Beck.

V tomto příspěvku bych se chtěl zaměřit na, podle mého názoru, nejvýraznější sociální, politický a kulturní posun, který nastal po rozpadu bipolárního světa po roce 1989; domnívám se, že můžeme hovořit o *transkulturním obratu*. Pokusím se poukázat na současné chápání pojmu kultura a některé teorie, které reagují na proces zrychlené globalizace a transnacionalizace, přičemž nabízejí adekvátní koncepty, které umožňují studovat, pojmenovat a interpretovat zmíněný posun.

Proces globalizace, který se urychlil zvláště v posledních dvou dekádách je často vnímán jen jako ekonomický nebo politický proces a je často zjednodušován poukazem na kulturní homogenizaci a rostoucí moc nadnárodních korporací. Chápání procesu globalizace však není možné bez toho, že si uvědomíme jeho komplexní charakter a vztahovou provázanost politických, ekonomických sociálních a kulturních aspektů. Vztah globalizace ke kultuře byl intenzivně zkoumán zvláště od počátku 90. let 20. století (např.: [7], [17]). Chápeme-li globalizaci jako komplexní jev, nutně si vyžaduje spolupráci, která jde napříč mnoha disciplinami. Z tohoto důvodu je vhodná filosofická perspektiva, která přispívá k propojení zmíněných oborů a nabízí využití adekvátních pojmů.

Koncept „kulturního kruhu" podle S. Halla a deteritorializace

Jedním s klíčových představitelů kulturních studií je Stuard Hall. Ve stručnosti připomenu jeho schéma tzv. kulturního kruhu („cultural circuit") ([8], 1). Kultura představuje symbolický systém, který se s časem a lokalitou mění. Hallovo schéma kruhu kultury spolu navzájem spojuje několik pojmů: *reprezentaci – identitu – produkci – spotřebu – regulaci* (tím se kruh uzavírá). Uka-

zuje, jak je kultura propojuje se způsobem výroby i spotřeby, mocenskou sférou (regulace) a formováním identit.

Tradiční definice kultury se odvolávala na to nejlepší, co bylo danou komunitou vytvořeno a překrývala se výhradně jen s vysokou kulturou. Kulturu dané společnosti pak zastupuje relativně úzký soubor uměleckých děl, které reprezentují kánon. Naproti tomu aktualizovaná definice kultury považuje za kulturu nejen artefakty, ale chápe ji jako proces a soubor užívaných praktik[1]. Antropologové kladou hlavní důraz na způsob života určitého společenství, národa, komunity, zatímco sociologové poukazují na sdílené hodnoty mezi členy společnosti nebo mezi skupinami v jejím rámci. Kultura v širším pojetí (nejen „vysoká", ale i "nízká" či populární a masová) formuje lidskou identitu a dává světu smysl ([8], 2).

Globalizace způsobuje oddělení produkce a spotřeby, rozvolnění vazby identita-teritorium. Proces deteritorializace souvisí s přerozdělením moci, akumulací bohatství, způsoby výroby a spotřeby, globálními toky v celosvětově propojené technologické infrastruktuře. Globalizace a globální infrastruktura vytváří a rozšiřuje hyperprostory – letiště, frančízové restaurace, zábavní průmysl – dinoparky, muzea voskových figur ad., prostory oddělené od území státu, které získávají univerzální charakter a stírají jakoukoli vazbu k určité lokalitě. Appadurai tyto globální prostory kulturních toků nazývá etnoprostory, technoprostory, mediální a ideoprostory (*ethnoscapes, technoscapes, finanscapes, mediascapes, ideoscapes*) ([1]).

J. Nederveen Pieterse a jeho tři základní paradigmata kulturní diference

J. Nederveen Pieterse hovoří o třech základních paradigmatech ([15]) v náhledu na kulturní diferenci:

– Představitelé první skupiny jsou přesvědčeni, že rozdíly mezi kulturami a civilizacemi vždy existovaly a budou trvat i nadále, dokonce se vyhrotí v podobě konfliktu - „střetu kultur". Zástupcem tohoto konzervativního přístupu je například S. Huntington.

– Do druhé skupiny patří ti, kteří předpokládají, že rostoucí míra a intenzita globálního propojení povede ke kulturní konvengerci a homogenizaci. Projevem tohoto přístupu je sílící ekonomická monopoliza-

[1] Z tohoto přístupu vychází např. kniha STURKEN, M. – CARTWRIGHT, L.: *Studia vizuální kultury*. Praha : Portál 2009.

ce podporovaná nadnárodními korporacemi, které prosazují komodifikaci našeho života a podporují kozumerismus. Mluví se např. o McDonaldizaci. Proti této myšlence stojí názor, že dochází k mnoha globalizacím a multiplicitní proces se odehrává na mnoha úrovních a má v odlišných kontextech různé významy a projevy.

– Třetím přístupem je chápání kultur v procesu jejich mísení, prolínání, kdy se mění prvotní charakteristiky v novou kvalitu. Často se mluví o kulturní hybridizaci nebo o "global mélange", která znamená vznik nových forem sociální spolupráce a rozvoj translokálních kultur. Hybridizace přináší nové formy politiky a bohatou škálu kultur, od projevů asimilace po protihegemonická hnutí. V době zrychlené globalizace roste potřeba najít nové koncepty a ocenit nové kulturní formy, protože ty dosavadní jsou úzce spojeny s teritoriem. Hybridita problematizuje hranice a ukazuje je jako esencialistickou kategorii a fetiš.

Od kulturního k transkulturnímu obratu

V posledních desetiletích byl v sociální teorii zaznamenán tzv. kulturní obrat[1], který proběhl současně s "postmoderním obratem". Globalizace otevírá prostor pro nezanedbatelné množství lidí, jejichž identita se v rostoucí míře formuje v transnacionálním prostoru. Tito lidé jsou schopni přijímat a rozumět kulturním kódům a vzorcům, které byly dosud přístupné a určené jen příslušníkům do značné míry oddělených kultur. Jestliže se tradiční kultury odvolávaly na daný a staticky chápaný soubor charakteristik, je dominantní charakteristikou transkulturality prolnutí, prostoupení, pronikání, vzájemná závislost a interaktivita. Mluví se o kreolizaci ([10], 313, 372, 373), hybridizaci kultur ([6]), flexibilní identitě ([16]) a transkulturalitě ([20]) jako o adekvátních pojmech, které postihují dnešní kulturu.

Díky možnostem, které nabízejí nové informační a komunikační technologie, levnější a rychlejší doprava apod., se zvyšuje mobilita lidí a dochází k decentralizaci národního prostoru. Lidé mohou pracovat a žít ve zcela odlišném kulturním prostředí, protože rozdíly mezi místy se zmenšují. Souběžně s tím zároveň roste množství kulturních vzorců, které je možné si alespoň částečně osvojit, přivlastnit, využít. Národní rámec je pro postižení mnohokulturního mísení nedostatečný. Vztah lidí k danému státu je pře-

[1] Viz např. CHANEY, D.: *The Cultural Turn: Scene Setting Essays on Contemporary Cultural History.* London : Routlege 1994.

chodný, je spíše možností, volbou než doživotní nutností. Aihwa Ong v úvodu své knihy *Flexible Citizenship* ([16], 1 – 2) líčí příklad obyvatel Hongkongu z doby, kdy přecházel z britské koloniální správy zpět pod čínskou správu. Tito lidé vlastnili několik pasů, jež pro ně znamenaly možnost volby určitého způsobu života, kulturního prostředí a identity volitelné podle vývoje ekonomické a politické situace.

Ve světové populaci jsou mnohé národy, které mají většinu svých příslušníků žijících mimo stát svého původu. Například 73 milionů Irů žije mimo hranice Irska, v němž jsou jen čtyři miliony obyvatel ([14], 179). Téměř 15 milionů Židů usazených na různých místech světa představuje trojnásobek počtu Židů žijících v Izraeli. Podobné poměry a počty lidí můžeme najít i u jiných národů a etnik (Řekové, Libanonci, Arméni ad.). V posledních desetiletích je patrný dosti výrazný trend etnicky smíšených manželství. Kulturní, národní a etnická homogenita je stále problematičtější a přehlížení transnacionální perspektivy vede k metodologickému nacionalismu, který je dosud patrný i v politických, sociálních a humanitních disciplínách. Činností nových globálních aktérů a změnou referenčního prostoru (posun od národního k transnacionálnímu) se radikálně mění disciplíny, které profilovaly své koncepty a předměty svého zájmu se zřetelem k národnímu státu, s jeho podporou a pod jeho kontrolou.

Kosmopolitismus v pojetí U. Becka

V posledních zhruba dvaceti letech můžeme sledovat intenzivní růst zájmu o kosmopolitismus. V západní filosofii se kosmopolitismus odvozuje od stoiků a v pozdějším období zejména od myšlenek Immanuela Kanta. Kosmopolitismus byl v historii často „aktivován" v obdobích velkých historických zlomů. Revidované a aktualizované kosmopolitní myšlenky jsou znovu diskutovány nyní, v době krize procesu evropské integrace.

V následujícím se zaměřím především na pojetí kosmopolitismu, které prosazuje německý sociolog Ulrich Beck. Beck novou verzi kosmopolitismu rozpracoval v několika studiích a knihách. Uvádí, že po vyprázdnění a odeznění dominantních ideologií – komunismu a neoliberalismu – chybí silná sjednocující myšlenka. Tuto mezeru by mohl zaplnit kosmopolitismus, který nabízí model nového uspořádání ([4], 18, 20-21). Beck formuloval kosmopolitní sociologii jako novou adekvátní disciplínu, která nás vyvádí z omezení a úskalí „metodologického nacionalismu". Beck je přesvědčen, že „ve světě globálních nebezpečí způsobovaných civilizací ztrácí staré rozděle-

ní na 'my' a 'oni', národní a mezinárodní a kosmopolitismus se zdá být základní podmínkou pro přežití“ ([5], 14). Vzhledem k tomuto rámci se tradiční pojmy staly vyprázdněnými „zombie“ kategoriemi. Místo praktikované *exkluzivní diferenciace*, která je principem politických teorií, sociálních disciplin, stejně jako kulturních studií, etnografie či antropologie, je třeba přijmout princip inkluzivity. Ten je založen na kosmopolitní empatii a schopnosti zaujímat a přijímat odlišné perspektivy. Beck upozorňuje na to, že „lokální, národní, etnické, náboženské a kosmopolitní kultury a tradice se navzájem prostupují, propojují a promíchávají“ ([5], 7). Oddělené světy a identity, které byly spojené s první modernou, patří k období dominantních národně organizovaných společností. Toto období je třeba překonat důsledným prosazením a uplatněním principu *inkluzivní diferenciace*. Diskuse o novém kosmopolitismu ukázaly, že ani universalismus ani pluralismus (relativismus) není vhodným řešením a jejich protiklad je falešný.

Aby svět nebyl ovládán svévolnými projevy moci nejvlivnějších zemí, je třeba vyjednat základní zákony a dodržování elementárního souboru lidských práv a povinností. Vytváří se i potřeba vzniku nových kosmopolitních institucí, které by měly působit v novém rámci. Vědomí společného údělu a planetárních zájmů vytváří potřebu vztahování se k společnému horizontu, minimálnímu souboru společných hodnot, které jsou výchozí podmínkou přežití lidstva. Můžeme hovořit o požadavku minimálního universalismu (interaktivního, vyjednávného), který není definován a priori, ale musí být výsledkem transkulturního polylogu, v němž je opuštěna dichotomie „my“ - „jiní“, protože „jiní“ se stali součástí nás samých i světa, který společně sdílíme. Kritika eurocentrismu a západocentrismu je výchozím předpokladem pro zahájení transkulturního polylogu, jehož výsledkem je vzájemná výměna perspektiv, přijetí a přetváření odlišných kulturních vzorců.

Literatura

[1] APPADURAI, A.: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press 1996.

[2] BECK, U.: Cosmopolitanism. Europe´s Way Out of Crisis. In: *European Journal of Social Theory* (2007), vol. 10, č. 1, s. 67 – 85.

[3] BECK, U.: *Macht und Gegenmacht in globalen Zeitalter*. Frankfurt/M. : Suhrkamp 2003. Česky viz BECK, U.: *Moc a protiváha moci v globální době*. Praha : Sociologické nakladatelství 2007.

[4] BECK, U.: The Cosmopolitan Society and its Enemies. In: *Theory, Culture and Society* (2002), vol. 19, č. 1 – 2, s. 17 – 44.
[5] BECK, U. - GRANDE, E.: *Cosmopolitan Vision*. Cambridge : Polity Press 2006.
[6] CANCLINI, N. G.: *Hybrid Cultures*. London : University of Minesota Press 2005.
[7] FEATHERSTONE, M. (ed.): *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London-Newbury Park-New Delhi : Sage Publications 1990.
[8] HALL, S. (ed.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London : Sage Publications 1997.
[9] CHANEY, D.: *The Cultural Turn: Scene Setting Essays on Contemporary Cultural History*. London : Routlege 1994.
[10] JONES, A.: *A Companion to Contemporary Art since 1945*. Oxford : Blackwell Publishing 2006.
[11] KELLNER, D.: Theorizing Globalization. In: *Sociological Theory* (2002), vol 20, č. 3, s. 285 – 305.
[12] KREUZZIEGER, M.: Flexibilní identita a projekt kosmopolitního muzea. In: *Politologická revue* (2008), roč. XII, č. 1, s. 87 – 97.
[13] KREUZZIEGER, M.: The Cosmopolitan Museum of Art. In: *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence: The Proceedings of the 32nd International Congress of the History of Art. The University of Melbourne, 13-18 January 2008*. Anderson, J. (ed.). Melbourne : The Miegunyah Press 2009, s. 1067 – 1070.
[14] NEDERVEEN PIETERSE, J.: *Ethnicities and Global Multiculture. Pants for an Octopus*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth : Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2007.
[15] NEDERVEEN PIETERSE, J.: *Globalization and Culture. Global Mélange*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth : Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2004.
[16] ONG, A.: *Flexible Citizenship. The Cultural Logic of Transnationality*. Durham, London: Duke University Press 1999.
[17] ROBERTSON, R.: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London : Sage 1992.
[18] SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*. Praha : Karolinum 2004.
[19] STURKEN, M. - CARTWRIGHT, L.: *Studia vizuální kultury*. Přel. Kreuzzieger, M. a Vidmar, L. Praha : Portál 2009.

[20] WELSCH, W.: Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In: Featherstone, M. - Lash, S.(eds.).: *Spaces of Culture. City - Nation - World.* London : Sage Publications 1999, s. 194 – 213.

RNDr. Milan Kreuzzieger, PhD.
Centrum globálních studií, společné pracoviště Filosofického ústavu AV ČR a Univerzity Karlovy v Praze
Seifertova 36
130 00 Praha 3
e-mail: milan.kzz@seznam.cz

Hranice Európy a jej kultúrna identita

Krzysztof Wieczorek

Die Grenzen Europas und ihre Kulturidentität
Der wichtigste Faktor, der früher europäische Identität schützte, war Integrität des europäischen Territorium, in den vor Einfallen fremden Völkern militärisch bewachten Grenzen geschlossen, um sich nicht nur von der physischen, sondern auch von der kulturellen Ausrottung zu wehren. Heutzutage aber, in der Zeit der Globalisation und verstärkten Bemühungen zugunsten des weltweiten Frieden, der Militärfaktor verliert seine Bedeutung. Das bedeutet doch nicht, dass die europäische Identität von nichts mehr bedroht sein wird. Im Gegenteil, Europa steht immer unter einer stärken Pression, sowohl von Aussen, wie auch von Innen. Diese Pression richtet sich auf die kritiklose Assimilation der Muster Popkultur, die den regionalen Gemeinschaften allerlei Identität rauben. Es gibt dazu noch eine andere Art der Pression, nämlich von der Seite immer zahlreicheren Ankömmlingen aus verschiedenen aussereuropäischen Ländern. Diese haben Wunsch, ihre eigene Sitte und Tradition ungezwungen zu kultivieren, ohne die hiesige, europäische kulturellen Normen zu respektieren oder sie sogar für ungültig zu halten. Wir müssen des beunruhigen Prozesses gegenüberstellen, der Sorge um kulturelle Souveränität Europas sowie des Reichtums von kulturellen Vielfältigkeit wegen. Damit diese Ziele erreicht werden können, braucht man die Bewusstsein deren Merkmale und Werte, die den Kern und Wesen Europas bilden, allgemein bekannt zu machen. Es ist besonders wichtig, genau zu wissen, welche Imponderabilien keinen Verhandlungen unterliegen können, und effektive Methoden zur Verfügung zu haben, die zum Internalisierung den ureuropäischen Grundprinzipen, wie Gastfreundlichkeit und Respekt für die Andersartigkeit des Mitmenschen dienen. Gleichzeitig aber haben wir Europäer, als Gastgeber, unsere gute Recht, dem eigenen Normen, Regeln und Lebensart ohne Hindernisse zu pflegen. Der Autor bemüht sich, diesen Zielen entsprechende Methoden zu zeigen.

Otázka: Akú chceme Európu?, ktorá bola donedávna vyjadrením snov o subjektivite v kontexte politického diania, sa dnes pre nás stáva reálnou výzvou. Na túto otázku by sme mali poctivo zodpovedať, pretože už nie sme len pasívnymi svedkami nastávajúcich premien, ale ich aktívnymi účastníkmi a spolutvorcami. Tieto premeny zahrňujú vzorce duchovnej identity Európana a skupinové sebavedomie Európy ako našej spoločnej reality. Dve strany tej istej mince: chceme byť Európanmi a žiť v Európe s vedomím, že Európa a európskosť sú ako dva živly, pretvárajúce sa s doposiaľ neznámou intenzitou. Európa zajtrajška bude úplne inou kultúrnou a spoločenskou realitou než je tá dnešná a včerajšia. Ak sa budeme z našej stredoeurópskej perspektívy týmto premenám iba pasívne prizerať, dokonáme proces autoreifikácie a stratíme tak šancu vybudovať spoločný domov podľa vlastných pravidiel a princípov.

Vďaka prezieravej práci našich predkov sme boli my, národy stredovýchodnej Európy, pozvaní participovať na procese spolu-konštitúcie novej paneurópskej identity. Máme teda šancu na morálne a mentálne rozšírenie idey európskosti. Aby sme ju mohli využiť, musíme sa prekonať a transformovať určité (ľahko pochopiteľné) pocity dávnej krivdy, ktoré nám sťažujú nádejné pohľady na európsku integritu. Ťažko totiž zabudnúť na minulosť, keď sme prežívali odvrhnutí na okraj Európy a jej záujmov. Vo vzťahu hrdého Západu so širokou, hoci nikdy presne nevyznačenou hraničnou líniou – *antemuralis*, nikdy nebolo symetrie: chceli sme Európu, ale Európa nechcela nás, hoci nás potrebovala pre vlastnú bezpečnosť, pretože na práve tejto zemi a jej obranných valoch a vojskách sa mnohokrát vytrácala úderná sila nájazdov z Orientu: od Kublajchána a Džingischána až po Stalina. Vedomie tejto dejinnej asymetrie nás však nemôže dohnať k nereálnym projektom „odvety pamäte", vyrastajúcim z nového trendu nakladania s našimi vedomosťami o minulosti, o ktorom píše Jacek Żakowski ([10], 12 – 13). Je zrejmé, že aj naďalej záväzné pravidlá budovania dejinného povedomia v medzinárodnom verejnom priestore vylučujú možnosť akéhokoľvek – dokonca symbolického – zadosťučinenia či už za skutočné alebo imaginárne (je zložité oddeliť jedny od druhých) zásluhy minulých pokolení ([10], 42 – 44). Napokon, domáhanie sa známok vďačnosti, ktorá predsa neprislúcha nám, žijúcim, ale našim predkom, by bolo malicherné. Naopak, skutočnosť, že sme boli uznaní za plnoprávnych Európanov a pripustení k demokratickej debate o identite a budúcnosti Európy, môžeme brať ako akt dejinnej spravodlivosti.

Aby sme mohli toto právo využiť, musíme vypracovať odpoveď na niekoľko základných otázok. Ak chceme efektívne vplývať na charakter spoločnej budúcnosti, musíme najprv Európu pochopiť ako dynamický proces trvania a transformovania spoločnosti štátov, národov a kultúr, vierovyznaní, svetonázorov a duchovných postojov integrovaných do globálneho systému interkultúrnych vzťahov. Úlohou filozofa je na základe tohto materiálu vypracovať metodiku pohľadu na podstatu európskosti cestou eidetickej reflexie a následne verejne diskutovať o výsledkoch tohto pohľadu. Komplikovanosť takéhoto poňatia spočíva v tom, že Európa ako proces neumožňuje definície v zmysle statických kategórií, a preto musí byť pohľad z perspektívy klasickej esencialistickej metafyziky neadekvátny ([4]). Na opačnej strane by sme mohli, tak ako F. Nietzsche, ohlásiť „smrť Európy"; ako M. Foucault zase „smrť subjektu" a ako F. Fukuyama „koniec dejín".

Naproti týmto pesimistickým víziám vyžaduje mnohoraká a do hĺbky duchovna siahajúca variabilita, skúmateľná vďaka svojim empirickým manifestáciám, hlbokú reflexiu nad tým, čo konštituuje hranice identity Európy ako dejinnej postupnosti ideí, inštitúcií, postojov a hodnôt, realizujúcich sa v dejinne premenlivých formách.

Niektorí filozofi kultúry sa vyslovujú za tézu o kresťanských koreňoch Európy, z čoho potom vyvodzujú záver, že podstata európskosti tkvie vo vernosti kresťanskej tradícii a jej hodnotám ([1]). Samozrejme, pre takéto tvrdenie existuje mnoho dôvodov, jedným z nich je ten, že kresťanstvo ako právne nastolené náboženstvo vo verejnom priestore vďačí za svoju existenciu v *Imperium Romanum* politickým rozhodnutiam cisára Konštantína. Ďalej že svetové centrum kresťanstva – Rím – bol zároveň duchovným centrom Európy. Treba tiež vziať do úvahy skutočnosť, že od čias krížových výprav až po *conquistu* sa argumenty a motívy európskej expanzie na iné kontinenty spájali v podstatnej miere s misiou ohlasovania viery a civilizovanosti – hodnoty, ktoré sú s Európou neodmysliteľne späté. Spolu s Osvietenstvom sa však v Európe odohralo niečo, čo položilo nové základy jej identity. Nastala nutnosť rozšíriť ideové minimum európskosti preto, aby sa v ňom našlo viac miesta nielen pre rastúci počet odpadlíkov od pápežskej stolice, medzi sebou rozorvaných a bojujúcich o duše verných kresťanských Cirkví a neveriacich kresťanov (pozri [5]), ale tiež pre stúpencov nového štýlu myslenia: osvietenských a postosvietenských libertínov, voľnomyšlienkárov, agnostikov a ateistov; a pretože práve oni na istý čas prevzali iniciatívu pri budovaní novej kultúrnej tváre Európy, musela sa tiež radikálne redefinovať samotná európskosť.

Ďalšiu šancu na hlbšie a širšie porozumenie fenoménu európskosti predstavuje skutočnosť, že od samých počiatkov formovania idey Európy ako pospolitosti národov a kultúr, v sebe zároveň obsahovala určité prvky, ktoré trvalo vzdorovali akejkoľvek asimilácii ([7], 122 – 124). Jedným z týchto odvekých problémov bola židovská diaspóra. Oddávna obývajúci Európu, v čoraz početnejšej, hoci vždy rozptýlenej populácii, raz vyhnaní, inokedy pohostinne pritúlení, niekedy zas podmienečne a nedôverčivo tolerovaní, situovaní kdesi na pohraničí definície Európy. Treba poznamenať, že Žid – zároveň blízky a cudzinec, známy a tajomný – sa stal archetypom Iného, Cudzinca, vylúčeného zo zástupu privilegovaných Európanov, hoci sa zároveň nezmazateľne vpísal do každodenného obrazu krajiny ako sused a partner ([6], 24 – 25). Táto dvojznačnosť výslovne poukazuje na ťažkosti v precizovaní hraníc európskej identity.

Ťažkosti podobného druhu predstavuje pre európsku spoločnosť prítomnosť rómskej komunity – takisto úporne cudzieho telesa, aj keď do istej miery kultúrne a zvykovo asimilovaného. Vo všeobecnosti užší „cudzinecký front" prichádzajúci na náš kontinent z ďalekých krajín Ázie, Afriky a Ameriky, hoci iba lokálne, takisto naberá na význame.

Problém, na ktorý sa dnes so zrejmých dôvodov koncentruje pozornosť väčšiny špecialistov v oblasti kultúry, politiky a religionistiky, je expanzia islamského sveta do oblasti tradičných európskych kultúr. V nekonečných verejných diskusiách padajú otázky, či vyznávači Alaha predstavujú smrteľné nebezpečenstvo pre európsku identitu; či stojíme pred vyhliadkami na islamizáciu Starého kontinentu; či islam znamená pre našu tisícročnú civilizáciu nevyhnutný zánik a ako tomu zabrániť. Skutočne je situácia až taká kritická?

V decembri roku 1997 privítala Śląska Univerzita J. Derridu pri príležitosti odovzdania čestného doktorátu *honoris causa*. V referáte návštevy sa dočítame: „Prof. Derrida viedol seminár na tému *Kto je cudzinec? Zákon pohostinnosti: etika a politika*, v ktorom bola obsiahnutá časť úvah venovaných problematike pohostinnosti, ktoré podrobnejšie rozpracúva na seminári na parížskej École des Hautes Études en Sciences Sociales" ([3], 17). Derrida, sám zakorenený na hranici dvoch civilizácií – Európy a Maghrebu – zdôraznil súvislosť medzi pohostinnosťou a ideálmi tolerancie a pluralizmu [2]. Príznačným prvkom posledných desaťročí je konštruovanie idey európskosti, v ktorom sa tieto hodnoty (dve z nich boli v minulosti považované za hrozbu pre jednotu, predstavovali nebezpečenstvo jej rozbitia) dostali na čelo pozitívnych čŕt európskeho étosu ([8], 14). Praktické dôsledky tohto prehodnotenia sú evidentné na každom kroku. V priebehu posledných rokov prešla evolúcia Európy od uzavretej, xenofóbnej formy, dôrazne zachovávajúcej odstup medzi príslušnosťou a cudzotou do otvorenej, pohostinnej formy, ktorá každému príchodziemu zďaleka hlása: „aj ty môžeš spoluutvárať novú Európu". Je táto forma identity realizáciou dejinnej postupnosti prvotného étosu európskosti? Tvrdím, že áno. Po prvé sa totiž Európa od samého počiatku tvorila ako jednota v mnohosti, ako syntéza jednotlivých prúdov, napr. rafinovaný racionalizmus antiky založený na postuláte autonómnosti suverénneho a poznávajúceho rozumu spolu s úplne odlišným symbolickým myslením, aké prinieslo kresťanstvo; iným príkladom je postrománska Európa ako výsledok koordinácie a zjednocovania regionálnych zvyklostí a ľudovej tradície rozličných národov obývajúcich kontinent, ktorým sa vďaka spoločnému náboženskému fundamentu a antickému dedičstvu podarilo prekonať

vzájomné odcudzenie. Analogický proces sa začal a odohráva sa dodnes priamo pred našimi očami. Po druhé, pohostinnosť, tolerancia a pluralizmus to nie sú cudzie návyky, iba nevyhnutné následky rozvoja hodnôt a princípov, ktoré od počiatku konštituovali modernú tvár Európy. Ak si vážime našu kultúrnu minulosť, mali by sme tiež dôverovať tejto eticko-ideovej formácii, ktorá z nej organicky vyrastá. Po tretie, v poslednom čase sa podarilo vypracovať efektívnu garanciu európskej stability: tú predstavuje kultúrna internalizácia demokratického modelu života. Podmienkou jeho fungovania nie je však len budovanie formálnych právnych a inštitucionálnych štruktúr, ale tiež zvnútornenie demokratického étosu v oblasti faktických presvedčení. Ak bude Európa obývaná ľuďmi, ktorí uznávajú a ctia si právo iných na kultivovanie vlastného spôsobu života v rámci nevyhnutných regulácií upevňujúcich štandardy obyvateľstva a ktorí zároveň dokážu plniť právo vyznávať vlastný eticko-náboženský systém, potom nám nehrozí ani koniec Európy, ani kultúrny úpadok, pretože existujúce a stále rastúce bohatstvo foriem, akými sa uskutočňuje naša existencia pri zachovaní princípu „minimálneho štátu" predstavuje mohutnú hnaciu silu ďalšieho rozvoja.

Literatúra

[1] BOCHEŃSKI, J: *Polski Testament. Ojczyzna, Europa, Cywilizacja.* Kęty : ANTYK 1999.

[2] DERRIDA, J: Wykład wygłoszony 11 grudnia 1997 na Uniwersytecie Śląskim. In: *Literatura na Świecie* nr 11 – 12 (328 – 329) 1998, s. 227 – 247.

[3] DZIADEK, A: Prawo gościnności. In: *Gazeta Uniwersytecka.* Katowice : 1998, nr 4, (49).

[4] HEIDEGGER, M: *Vom Wesen des Grundes.* Frankfurt a. M. : KLOSTERMANN 1995.

[5] KOŁAKOWSKI, L: *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku.* Warszawa : PWN 1997.

[6] LEVINAS, E: *Trudna wolność.* Przekład A. Kuryś. Gdynia : ATEXT 1991.

[7] NIKITOROWICZ, J: Inny wyznaniowo a problem tolerancji i dystansu społecznego. In: Lewowicki T., Różańska A., Klajmon U. (eds.): *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych.* Cieszyn : Wyd. Uniwersytetu śląskiego 2002, s. 121 – 136.

[8] RACHWAŁ, T: Dylematy wielokulturowości? In: Drong, L. – Kalaga, W. (eds.): *Wielokulturowość: postulat i praktyka.* Katowice: Wyd. Uniwersytetu śląskiego 2005, s. 13 – 21.

[9] RICOEUR, P: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przekład J. Margański. Kraków : UNIVERSITAS 2006.
[10] ŻAKOWSKI, J: *Rewanż pamięci*. Warszawa : Sic! 2002.

Z poľského originálu *Granice Europy i tożsamość kulturowa*
do slovenčiny preložil Pavol Sucharek.

prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek
Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
Bankowa 11
40-045 Katowice
Polska
e-mail: kvik@poczta.onet.pl

Od človeka k post-človeku

Elena Matějková

From human to posthuman
We can assume that by human enhancing by means of genetic manipulations human population would not stay in the form as we know it today, but it would divide into two perhaps even more subpopulations. One of them would be composed of enhanced people and another one of unenhanced people. The creation of the reproductive barrier between particular subpopulations would constitute a creation of the new biological species, posthuman species. The questions which are opening in this matter relate to understanding of the man in the sense, in which we understand it today. The paper is consideration about how the understanding and position of the man in the posthuman future could be changed.

Úvod

Nachádzame sa v dobe, kedy pokrok a napredovanie v oblasti vedy a technológií dosahuje doposiaľ nevídané rozmery. Čoraz hlbšie prenikáme do zákonitostí genetiky, objavujeme nové princípy biotechnológií, čím otvárame aj nové možnosti ich aplikácie a využitia. Metódy ako predimplantačná genetická diagnostika, génová terapia či klonovanie nás v zásadnej miere privádzajú k uvažovaniu o zásahu do genetickej informácie človeka. Na jednej strane by bolo možné génovými manipuláciami odstrániť poškodené gény určujúce predispozície k závažným ochoreniam či poškodeniam, čo by mohlo postupne znamenať až ich úplné odstránenie. Pre ľudstvo by to predstavovalo obrovský prínos. Na druhej strane by nástroje génových technológií mohli narábať s génmi človeka s cieľom vylepšiť ho, zdokonaliť jeho schopnosti a kapacity.

Okrem zdokonalenia jeho fyzickej schránky a fyzických kapacít by bolo možné pozdvihnúť aj úroveň jeho kognitívnych schopností, inteligencie či pamäti a dokonca ovplyvniť aj osobnostné charakteristiky určujúce povahu indivídua. Tradičné metódy nášho vylepšovania, ako sú často označované ľudské aktivity ako štúdium, tréning, zdravé stravovanie, prípadne sem možno zaradiť aj kávu, čaj, povzbudzovadlá vo forme vitamínových doplnkov a bylinných extraktov, by boli nahradené metódami génových technológií, ktorých cieľom by bolo pretvorenie, manipulovanie a zdokonalenie mnohých aspektov ľudského jedinca.

Postoje a názory súvisiace s vylepšovaním človeka sú rôzne, navzájom protichodné, niektoré obzvlášť kontroverzné. Práve to sa stalo dôvodom, že sa otázka zdokonalenia človeka dostala na vrchol debát v oblasti bioetiky. Neutíchajúce a ostré polemiky medzi sebou vedú dva tábory. Jedným z nich je hnutie transhumanistov, ktoré otvorene víta víziu zdokonalenia človeka, horlivo podporuje myšlienku zámerného zásahu do genetickej informácie človeka s cieľom vylepšiť ho, či dokonca pretransformovať jeho dnešnú podobu.

Zástancov opačného tábora tvoria biokonzervatívci, ktorí upozorňujú na riziká a nebezpečenstvá neuváženého konania v oblasti genetiky, mnohé predstavy a myšlienky transhumanistov vnímajú ako hrozby, ktoré môžu mať nepredvídateľné dôsledky. Francis Fukuyama, jeden z najvýznamnejších predstaviteľov biokonzervatívcov, dokonca označil myšlienky transhumanizmu za najnebezpečnejšie na svete. ([6], 42)

Podstata človeka a uvažovanie o post-človeku

Skôr, než začneme uvažovať o možnom vytvorení nového biologického druhu, ktorý by v istom zmysle prekračoval dnešný druh *Homo sapiens*, je potrebné položiť si otázku, čo definuje človeka a jeho príslušnosť k druhu *Homo sapiens*. Mnohí odporcovia myšlienky zdokonalenia človeka sa obávajú práve vylepšenia, a teda aj zmeny podstaty ľudského rodu. Je potom možné definovať, čo tvorí podstatu človeka? Existuje vôbec niečo, čo by určovalo jeho esenciu? Je možné použiť nedotknuteľnosť ľudskej podstaty ako dostatočne silný argument na odmietnutie vylepšovania človeka?

Austin Dacey, filozof okrem iného vítajúci myšlienku zdokonalenia človeka, na otázku, čo by znamenalo stať sa post-človekom (*posthuman*) odpovedá, že to závisí práve od toho, čo znamená „byť človekom", „byť ľudským" ([4], 25). Tvrdí, že existuje niečo, čo môžeme nazývať morálnym významom ľudskosti/ľudskej prirodzenosti, ktorý je však definovaný kontroverznými hodnotami, a preto je nestabilný. Za vágnu pokladá aj biologickú predstavu ľudskej prirodzenosti ([4], 25).

Mnohí myslitelia hlásiaci sa k myšlienkam transhumanizmu popierajú existenciu podstaty alebo prirodzenosti človeka, a preto považujú obavy o zmenu podstaty ľudského rodu za neopodstatnené. Ak by aj pripustili existenciu podstaty človeka, neznamená to, že je nedotknuteľná a nemenná. Zotrvávanie pri predstave o nemennosti ľudskej podstaty a o jej stotožňova-

ní s ľudským genómom pokladajú transhumanisti za dogmu, ktorú je potrebné opustiť. Pri svojej argumentácii sa opierajú aj o výskumy biológov, ktoré ukázali, že niektoré látky prijímané potravou môžu aktivovať alebo deaktivovať určitý gén. Len nedávno vedci odhalili epigenóm, ktorý dokáže napríklad preprogramovať gény tehotných žien a ich nenarodených detí. Na základe tohto zistenia je možné aj zásah mimo zárodočnej línie, akým je napríklad zmena stravovania ženy počas tehotenstva, považovať za zásah do podstaty človeka.

V prospech opustenia predstavy o nemennosti ľudskej podstaty transhumanisti ďalej argumentujú aj tým, že súčasný človek, ako ho chápeme dnes, nemusí byť (a mnohí sú presvedčení o tom, že ani nie je) konečným bodom evolúcie. John Harris obhajuje myšlienku umelo stimulovanej evolúcie a hovorí, že by sme jej nemali brániť, pretože je ďalším vývojovým štádiom evolúcie ako takej. ([7], 4) Máme v rukách nástroje nových technológií, ktoré nám môžu umožniť zmeniť človeka a vykročiť smerom k post-človeku. Transhumanisti dúfajú, že zodpovedným využitím vedy a technológie by sme mohli riadiť prechod k dokonalejšiemu človeku, k post-človeku, ktorý by svojimi značne vyššími kapacitami prekračoval súčasného človeka.

Nick Bostrom dodáva, že zatiaľ čo humanisti sa po celé stáročia uspokojovali s pokusom o dosiahnutie ideálneho ľudstva, transhumanisti ho chcú prekročiť: „Transhumanizmus má korene v stáročnom humanistickom myslení, predsa však je radikálnejší v tom, že nepodporuje len tradičné prostriedky zdokonalenia ľudskej podstaty, akými sú vzdelanie a kultúrne zušľachťovanie, ale tiež priamu aplikáciu medicíny a technológie na prekročenie niektorých našich základných biologických limitov.“ ([2], 2)

Názorový protipól transhumanizmu tvoria postoje biokonzervatívcov, ktorí buď myšlienku zdokonalenia človeka celkom odmietajú alebo hlásajú potrebu najvyššieho stupňa opatrnosti pri využívaní biotechnológií. Mnohí proti vylepšeniu človeka argumentujú tým, že je zásadný rozdiel medzi zámerným, umelým a prudkým zásahom do ľudského genómu a dlhým evolučným procesom, počas ktorého sa postupne vyvinul človek. Teda, i keď nemusia chápať ľudskú podstatu ako niečo stále a nemenné, a teda akceptujú fakt, že človek nemusí byť konečným štádiom evolúcie, odmietajú zásahy „proti ľudskosti“ z dôvodu nepredvídateľných dôsledkov. „Zmenenie akejkoľvek z našich kľúčových charakteristík by nevyhnutne znamenalo zmenenie komplexného, spojeného balíka charakteristík a my nikdy nebudeme schopní predpokladať konečný dôsledok.“ ([6], 43)

Fukuyama je presvedčený, že práve zdanlivá racionálnosť transhumanistického projektu, ktorá ho robí nesmierne lákavým, je súčasťou jeho nebezpečenstva. Myslí si, že „je nepravdepodobné, že by spoločnosť náhle spadla do záchvatu transhumanistického svetonázoru. Je však veľmi pravdepodobné, že sa budeme prplať v lákavých ponukách biotechnológií bez toho, aby sme si uvedomovali, s akými strašnými morálnymi nákladmi prichádzajú." ([6], 42)

Od človeka k post-človeku

Vráťme sa k vyššie spomínanej možnosti vzniku nového biologického druhu a k otázke, či je opodstatnené predpokladať takýto stav. Ďalej preskúmame, do akej miery je možné pomocou tohto predpokladu argumentovať pri poukazovaní na možné nežiaduce dôsledky a hrozby.

Vylepšovanie človeka pomocou génových manipulácií pohlavných buniek by znamenalo prenášanie „vylepšených" génov z generácie na generáciu. Je vysoko pravdepodobné, že postupy nových biotechnológií by neboli prístupné všetkým, inak povedané, boli by prístupné len tým, ktorí by si ich mohli z finančného hľadiska dovoliť. James Hughes, bývalý riaditeľ Svetovej asociácie transhumanistov (WTA), prehlásil, že prístup k technológiám zdokonalenia by bol zabezpečený primárne tým najchudobnejším, najviac chorým a postihnutým. ([8], 71) Jeho vízie však pre mnohých môžu vyznievať utopicky, či dokonca až ironicky. Je teda možné predpokladať spoločnosť, ktorá by sa skladala z tých, ktorí podstúpili istý druh vylepšenia a z tých, ktorí by mali „len" svoje pôvodné, „prirodzene" dané charakteristiky („vylepšení" alebo *Enhanced* a "pôvodní", *Naturals* u Harrisa, alebo *GeneRich* a *GenePoor* u Silvera). ([7], 12), ([10], 8)

Michael Sandel, jeden z popredných odporcov myšlienky zdokonalenia človeka, uvažuje o tom, či je tento scenár problematický, pretože chudobným by boli odopreté výhody bioinžinierstva, alebo z dôvodu, že bohatí a zdokonalení by boli v istom zmysle dehumanizovaní (nie v zmysle menejcennosti, nižšieho postavenia, ale dehumanizovaní v zmysle odľudštenia, prekročenia hranice ľudskosti, toho, čo znamená byť ľudským). Dospieva k záveru, že fundamentálnou otázkou nie je to, ako zabezpečiť rovnaký prístup k biotechnológiám pre všetkých, ale v prvom rade to, či sa vôbec máme o niečo také usilovať. ([9], 51 – 62)

Jedným z najvýraznejších dôsledkov vzniku dvoch biologicky odlišných subpopulácií by mohla byť neschopnosť ich vzájomnej reprodukcie. Inak povedané, jedinci by sa mohli rozmnožovať len v rámci svojej populácie a práve tento stav by predstavoval vznik nového biologického druhu.

Obava vynárajúca sa pri uvažovaní o spoločnosti zloženej z takýchto dvoch, prípadne viacerých tried, je otázka rovnosti. Ako by sa tieto dve populácie vnímali navzájom a ako by k sebe pristupovali? Objavil by sa problém nadradenosti? Je možné uvažovať o tom, že by boli nezdokonalení vnímaní ako menejcenní a boli by zneužívaní a ovládaní zdokonalenými?

Známym a často používaným argumentom je tzv. *Gattaca argument*. Poukazuje na to, že rozšírenie nášho genetického poznania by mohlo viesť k vytvoreniu databázy obsahujúcej informácie o DNA každého jednotlivca, od ktorej je už len krôčik ku genetickej diskriminácii. Jedni predurčení k vedeckým a vysoko kvalifikovaným pozíciám, druhí k podradným, nižším úlohám v spoločnosti. Vzájomne by sa mohli vnímať a označovať ako rozdielne rasy, čo by mohlo viesť k zneužívaniu postavenia v spoločnosti. Niektoré životné možnosti alebo plány by neboli otvorené pre všetkých, práve naopak, boli by prístupné len pre „genetickú elitu".

Nicolas Agar kladie vyzývavú otázku, či by genetické zdokonalenie znamenalo zánik spoločnosti v podobe, v akej ju poznáme dnes, a či by geneticky nevylepšení ľudia neboli chápaní nadradenými, kvalitnejšími jedincami podobným spôsobom, akým my dnes chápeme šimpanzy. [1] Na túto otázku sa Agar nepokúša odpovedať, necháva ju viac-menej otvorenú. Genetik Lee Silver uvažuje podobne a predstavu, že by sa ľudia rozdelili na dva samostatné druhy, považuje za tú najstrašnejšiu vec, ktorá by sa ľudstvu mohla prihodiť. Myslí si, že geneticky vylepšení ľudia by začali diskriminovať tých, ktorí žiadnym vylepšením neprešli. Vylepšení by sa podľa neho mohli k nevylepšeným správať tak, ako sa my správame k iným živočíšnym druhom. Ostatných ľudí vnímame ako seberovných, ale vysoko inteligentné primáty, akými sú gorily a šimpanzy, zatvárame do klietok a do zoo ([10], 8).

Francis Fukuyama taktiež vyjadruje svoje znepokojenie a otvorene sa pýta: „Ak začneme samých seba meniť v niečo nadradené, aké práva budú požadovať títo ‚zdokonalení' a aké práva budú mať v porovnaní s tými, ktorí zostanú vzadu?" ([6], 42) Na jeho námietku mnohí reagujú konštatovaním, že už dnes existuje vo svete nerovnosť a príslušníci mnohých, či už etnických alebo sociálnych skupín sa navzájom vnímajú ako nadradení alebo podradení. ([4], 16) Faktom zostáva, že práve nerovnosť a rozdielne ekonomické, sociálne a kultúrne pomery sú jadrom sporov a konfliktov medzi ľuďmi.

Aký rozsah a intenzitu by nadobudli konflikty pochádzajúce z nadradenosti geneticky zvýhodnených, vylepšených jedincov?

Záver

Uvažovať o možných budúcich scenároch týkajúcich sa ľudstva a ľudského rodu je možné z rôznych filozofických perspektív. Či už sa prikloníme na stranu odporcov technológií zdokonaľujúcich človeka, alebo na stranu ich zástancov, je potrebné položiť si otázku, akú morálnu cenu nám môže priniesť ich aplikácia, ale rovnako aj nevyužitie týchto technológií. Je nevyhnutné rozvinúť hlbšiu debatu o etických kategóriách súvisiacich s otázkou genetického vylepšenia človeka. Pokroky v biotechnológiách nám môžu umožniť zmeniť náš ľudský stav. To predstavuje ohromné potenciálne prínosy, ale aj obrovské riziká. Preto je potrebná rozvážnosť a detailné preskúmanie otázok týkajúcich sa technológií vylepšujúcich človeka. Anita Silvers tvrdí, že našim zámerným použitím technológií na to, aby sme stali niečím, čím by sme nemali byť, nám môže príroda uštedriť silný spätný úder. Na ochranu proti prílišnému sebavedomiu a arogancii je potrebná „dobrá povaha". Ako hovorí táto filozofka: „Len ak by Ikaros precvičoval sebadisciplínu, mohol zostať vo výške". ([11], 12)

Literatúra

[1] AGAR, N.: *Designer Babies Ethical Considerations*, dostupné na: www.actionbioscience.org/biotech/agar.html (2. 10. 2010)

[2] BOSTROM, N.: Transhumanist Values, In: Adams, F. (eds.): Ethical Issues for the 21st Century, Philosophical Documentation Center Press 2003.

[3] BOSTROM, N. – ROACHE, R.: Ethical Issues in Human Enhancement, In: Ryberg, J.: New Waves in Applied Ethics, Palgrave Macmillan 2007.

[4] DACEY, A.: The New Perfectionism. In: Free Inquiry magazine, Vol. 24, No. 24, 2004.

[5] FUKUYAMA, F.: *Our Posthuman Future*. New York : Farrar, Straus and-Giroux 2002.

[6] FUKUYAMA, F.: Transhumanism. In: *Foreign Policy*, Vol. 144, (Sep.-Oct.) 2004, s. 42 – 43.

[7] HARRIS, J.: *Enhancing Evolution – The Ethical Case for Making Better People*, Princeton and Oxford : Princeton University Press 2007.
[8] HUGHES, J.: What comes after Homo Sapiens? In: The New Scientist, Vol.192, No. 2578, Nov. 2006, s. 70 – 72.
[9] SANDEL, M.: The Case Against Perfection, In: *The Atlantic Monthly*. Vol. 293, No. 3, Nov. 2004, s. 51 – 62.
[10] SILVER, L.: *Remaking Eden*. New York : Avon Books, Inc. 1997.
[11] SILVERS, A.: Future Perfect, In: *New Humanist*. Vol. 121, No. 6, (Nov.-Dec.) 2006.

Mgr. Elena Matějková
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: ella.matejkova@gmail.com

Problém národnej identity

Grażyna Szumera

The problem of national identity
The influence of European integration on national awareness has been regarded in other than just positive light. Many fear that changes resulting form European integration may also lead to the loss of national identity. What is meant by the idea of national identity is an open question.

Otázka identity sa v posledných rokoch ocitla v centre diskusií. Táto kategória nepochybne získava rôzne odtienky, v závislosti od kontextu, v ktorom je nazeraná. Ak uvažujeme o teoretických prístupoch k problému identity, je potrebné zdôrazniť, že tento pojem môžeme vzťahovať na jednotlivca alebo kolektív. Identita môže byť uvedomovaná osobou alebo rozoznávaná či konštruovaná vonkajším pozorovateľom. Pred tým, ako sa budem venovať otázke identity, najprv predstavím spôsob chápania pojmu „identita". Tento viacvýznamový pojem je možné chápať trojako: ako samourčenie, ako určenie prostredníctvom iných alebo ako splnenie určitých podmienok príslušnosti ku skupine, ktoré sú spojené s určitou kultúrnou kompetenciou. Národná identita je, zjednodušene povedané, vedomím špecifickosti referenčnej skupiny, s ktorou sa jednotlivec identifikuje a ktorú považuje za svoju. Treba však zároveň povedať, že podľa názorov niektorých autorov je o identite skupiny možné hovoriť v metaforickom zmysle (na rozdiel od identity jednotlivca). Podľa Antoniny Kłoskowskej: „Konvergentnosť subjektívnych postojov mnohých ľudí vzťahujúcich sa k vlastnej kultúrnej skupine možno považovať za kolektívnu národnú identitu" ([6], 134). Treba podotknúť, že vedomie národnej identity a odlišnosti od iných národov sa môže formovať prostredníctvom mnohých rôznorodých faktorov. Svoju silu dáva identite široko chápaná kultúra: jazyk, zvyky, história (ako aj legendy, mýty), symboly, umenie, náboženstvo. Posledný menovaný faktor poskytuje jazyk symbolov, obradov, ktoré sú spojené s národnou príslušnosťou, umožňujú vyjadriť a niekedy aj podporiť národnú identitu. Národnú jednotu teda môžeme chápať ako jednotu kultúry, v ktorej účasť je hlavným znakom národnej identity. Vedomie identity podlieha zmenám pod vplyvom ako jednotlivých, tak aj kolektívnych skúseností. Vplyv na vedomie národnej identity môžu mať rôzne okolnosti. Napríklad na podobu národnej identity súčasných Poliakov môže mať vplyv tradícia poľskej štátnosti, či

odlišné politicko-ekonomické podmienky. Týka sa to aj odlišností vytvárania sa národov v západnej a východnej Európe. V západnej Európe štát predstavoval základ, z ktorého sa formovali národy. Naopak vo východnej Európe faktor kultúry (jazyk, dejiny) bol hlavným činiteľom v procese utvárania národov.

Podľa Jana Szmyda je pojem národnej identity možné chápať dvojako, totiž objektívne, t. j. substanciálne alebo subjektívne, t. j. psychologicky ([9], 26). V objektívnom chápaní národná identita predstavuje určitú množinu mentálnych, kultúrnych, osobnostných čŕt a vlastností, ktoré odlišujú istý národný celok od iných. V subjektívnom chápaní národná identita predstavuje vedomie jednoty s určitým národným celkom, s jeho mentalitou, kolektívnou a kultúrnou osobitosťou, ako aj so solidaritou, ktorá je k nej pociťovaná.

Pri charakteristike zmien súčasných národných identít treba obrátiť pozornosť na ústup od „subjektívnych" identít, založených na kultúrnych rozdieloch, smerom k „objektívnejším", ktorých základom je jedinečná identifikácia a voľba identity. Môžeme pozorovať odklon od istých zdedených identít, k zvoleným identitám, ktoré sú prijaté vedome a individuálne. Pre moderné diskusie o totožnosti je totiž charakteristické jej chápanie ako niečoho vybraného, osobitého. Doterajšie elementy vytvárajúce identitu a príslušnosť jednotlivca sú čoraz častejšie spájané s tou oblasťou života, ktorej forma a obsah má vo veľkej miere závisieť na stratégii, ktorú si jednotlivec zvolí. Identita predstavuje predmet hľadania. Taký prístup k identite ako záväzku je charakteristický pre súčasnú dobu, v ktorej spoločnosťou vyžadované trvalé identity podliehajú rozkladu. Jednotlivec musí dnes často konštruovať vlastnú identitu. Má to vplyv na kolektívne totožnosti, ktorých pôsobenie na jednotlivca sa zmenšuje. Podľa Zygmunta Baumana je súčasná identita „vytváraná, takmer vždy vyvoláva rozpory, je krehká a preto sama o sebe neistá" ([3], 7). V tradičných spoločnostiach väzba spájajúca dohromady určitý kolektív mala zvykový charakter a kritériá identity neboli predmetom diskusie. V dnešnej dobe je výrazne badateľná nestabilnosť identity ako aj sloboda jednotlivca pri jej kreovaní. V súčasnosti sa diskusia o identite točí okolo jej nestálosti a do popredia sa kladie právo jednotlivca na jej vybudovanie. Anthony Giddens považuje súčasnú spoločnosť za spoločnosť rizika, v ktorej prebieha nepretržité konštruovanie vlastnej identity, neustála životopisná narácia. Poukazuje pritom na jednu z príčin tohto stavu: absentuje tradícia, ktorá by usmernila spoločenský život a dávala pocit trvácnosti. Gordon Mathews v tejto súvislosti hovorí, že aj keď sa takmer každý jednotlivec

identifikuje s určitou národnou kultúrou, predsa si vyberá isté elementy svojho života v „globálnom supermarkete kultúry".

Jedným z dôsledkov tejto situácie je pocit hlbokého rozporu, pociťovaný jednotlivcom, ktorému sa zdá, že patrí k určitej národnej kultúre, ale na druhej strane využíva „globálny supermarket kultúry" v presvedčení, že môže byť všetkým, čím len chce. Podľa Mathewsa nemožno mať obe tieto veci naraz. Súčasný supermarket kultúry „vytrháva tradičné korene, ale namiesto toho ponúka širokú škálu prostriedkov, z ktorých je možné korene nanovo vytvoriť, predviesť na spoločenskej scéne a napokon v ne možno aj uveriť" ([8], 280).

V súčasnosti je predmetom úvah väzba medzi multikulturalitou a identitou. Wojciech Kalaga upozorňuje, že multikulturalita v sebe neobsahuje iba politické dôsledky, ale „vyžaduje si tiež modifikáciu kategórií myslenia o individuálnom subjekte, zaangažovanom do veľmi nejasných situácií, do volieb, ktoré majú nepredvídateľné dôsledky, do mnohých priestorov zároveň" ([5], 7). Kalaga zdôrazňuje multikulturalitu s jej početnými konzekvenciami pre podobu súčasných spoločností a jednotlivcov, ktorí v nich žijú.

Otvorenou ostáva otázka obsahu zahrnutého v pojme národa. Je potrebné dodať, že neexistuje všeobecný súhlas ani v tom, kedy začal proces formovania sa národov, aj keď prevažuje mienka, že o národoch je možné hovoriť až od čias Veľkej francúzskej revolúcie. Okrem definovania národa ako politického celku je najrozšírenejšou tá interpretácia, ktorá chápe národ ako kultúrny celok, ako duchovnú jednotu. Deklarácia je dostatočným spôsobom potvrdenia príslušnosti k tomuto celku. Definície národa kladú dôraz na rôzne faktory integrujúce daný kolektív. Spomedzi národotvorných činiteľov je možné spomenúť oblasť psychických elementov konštituujúcich národ a obsiahnutých v charakteristike „národné povedomie". V tomto pojme sa nachádza presvedčenie o príslušnosti k danému národu a pocit národnej hrdosti. Týka sa osvojenia si kultúrneho dedičstva národa a odvolávania sa na jeho históriu. Národné povedomie sa tiež týka vzťahu k iným národom. Dôležitým prvkom vytvárajúcim národnú identitu je uznanie kultúrneho dedičstva. Je tiež potrebné upozorniť na význam náboženstva pre vytváranie národných zväzkov. Národ je zriedkakedy množinou ľudí toho istého náboženstva. V prípade poľského národa vyše deväťdesiat percent spoločnosti deklaruje, že sú katolíkmi. Bolo to predovšetkým obdobie záboru Poľska, ktoré predstavovalo veľkú skúšku poľskej národnej identity. Jednou z inštitúcií, ktorá výnimočným spôsobom pôsobila na udržanie si poľskej národnej

identity bola katolícka cirkev. Skutočnosťou je prekrývanie sa konfesionálnej a národnej príslušnosti v poľskej spoločnosti. Takmer všetci obyvatelia Poľska sa hlásia k poľskej národnosti a prevažná väčšina z nich sa hlási ku katolicizmu.

Obzvlášť diskutabilná je otázka vzťahu medzi národnou a európskou identitou. Vplyv európskej integrácie na národné povedomie je možné hodnotiť rozdielnym spôsobom. Objavujú sa hlasy, podľa ktorých sa treba obávať, že rozvoj európskej identity spôsobí rozpad národných identít. Prebiehajúce zmeny sprevádza obava zo straty národnej identity. Je možné sa stretnúť s názorom, že aj globalizácia kultúry je určitou hrozbou pre národné kultúry. Jerzy Jedlicki to hodnotí nasledovne: „Nie je vidieť, že by nezastaviteľný postup postmodernej civilizácie, ktorý bezpochyby oslabuje a nivelizuje kultúrnu individualitu národov, zároveň ničil aj emocionálnu národnú väzbu. Zdá sa, že môže naopak dokonca vyvolať pozitívnu závislosť" ([4], 61). Uvedené tvrdenie naznačuje, že okrem výskytu javov, ktoré oslabujú pocit národnej spolupatričnosti, sa tu prejavujú aj také podnety, ktoré vyvolávajú potrebu národnej identifikácie v rámci európskych národov. Proces európskej integrácie neznamená zjednotenie kultúry. Zrovnoprávnenie národných kultúr vytvára podmienky pre ich rozvoj a zároveň im umožňuje vymedziť ich odlišnosť. A to špeciálne prospieva lokálnym, regionálnym kultúram, ktoré v súčasnosti majú priaznivé podmienky pre svoj rozvoj.

Charakter súčasnej civilizácie sa odzrkadľuje v globalizačných procesoch. Čoraz silnejšie sa prejavujú takmer vo všetkých rovinách ľudského života. Je potrebné si uvedomiť, že globalizačný proces má za následok aj „obrodenia sa" národnej identity. Globalizácia totiž prispieva k pátraniu po vlastných koreňoch, k hľadaniu opory v rodnej kultúre, k obrane toho, čo je svojrázne a odlišné z hľadiska určitej spoločnosti. Neznamená to teda koniec národnej odlišnosti, ak si odmyslíme zjednocovania spotrebiteľského správania sa. Ako hovorí Kazimierz Krzysztofek, globalizácia multiplikuje identitu, každý si chce zachovať tvár, na základe ktorej je rozoznateľný ([7], 123). Nie je pravda, že globalizácia zapríčiňuje univerzalizáciu kultúry, pretože tiež dáva do pohybu procesy označované ako „fragmentarizácia", zhodnocuje teda prejavy regionálnej kultúry. Spoločenská reakcia na proces globalizácie je návratom ku koreňom a obrana vlastnej identity. Vplyv globalizačného procesu na povahu národnej identity je hodnotený nejednoznačne. Niektorí myslitelia upozorňujú na negatívnu úlohu civilizačných zmien. Všímajú si nárast počtu ľudí, pre ktorých národnostná identifikácia nemá žiaden význam v rámci ich sebaurčenia, niektorí z nich sa považujú za kozmopolitov.

Národná identita sa vo všeobecnosti vyznačuje tendenciou k rozširovaniu svojho pôsobenia, t. j. sféry svojho vplyvu. Objavuje sa aj globálna, svetová identita. Ľudia čerpajú z tých istých kultúrnych vzorov, získavajú tie isté informácie, narážajú na podobné problémy. Dôsledkom odklonu od tradičných hodnôt sú problémy spojené s určením vlastného miesta v spoločnosti, kríza identity a tým aj nespokojnosť a neistota. Odpoveďou je hľadanie toho, čo je zrozumiteľné, svojrázne, čo identifikuje a dáva totožnosť, čo dáva pocit náležitosti k určitému celku. Spolu s prehlbovaním sa osobnej slobody, mobility a pluralizmu narastá v súčasnom svete pocit náležitosti k pomerne stabilným a výrazným celkom. K takým, ktoré prostredníctvom historicky potvrdenej tradície, prostredníctvom svojej podoby a spoločnej misie sú blízke jednotlivcovi a odpovedajú na jeho existenčné potreby.

Národná identita sa taktiež považuje za faktor vyvolávajúci nepriateľstvo a agresivitu. Emóciami preplnená národná identifikácia spôsobuje agresiu a zbavuje jednotlivca morálnej zodpovednosti. Bohužiaľ, Európa sa stáva priestorom xenofóbie. V niektorých krajinách sa prejavuje nárast nacionalistických nálad a ideológií, posilňovanie iracionálneho odkazu na tradičné etnické väzby a rôzne lokálne partikularizmy, averzie a predsudky. Kontroverzie v súčasnosti vyvolávajú názory západných politikov, v ktorých sa prejavuje antipatia voči prisťahovalcom vzdorujúcim asimilačnému procesu, kultúrnej konverzii a stále si udržiavajúcim svoju kultúrnu odlišnosť.

Súčasné spoločnosti sa taktiež vyznačujú stretom dvoch protikladných tendencií, ktoré na seba vzájomne pôsobia. Na jednej strane stoja fundamentalizmy rôzneho druhu, ktoré manifestujú trvalú väzbu na svoju identitu. Na druhej strane sú technologické zmeny, ktoré smerujú k zjednoteniu spoločností a vynucujú si rezignáciu na prepojenie s vlastnou identitou [2].

Optimisticky znejú slová Jerzyho Baradzieja: „Ak manifestácia príslušnosti k vlastnej identite je obmenou antropologickej konštanty a univerzálnou ľudskou potrebou a realizuje sa v procese ukotvenia sa ľudí v poriadku axionormatívnych étosových zoskupení", potom sa zdá, že homogénne spoločnosti z civilizačného hľadiska udržiavajú zmenu a identitu z pohľadu kultúry ([1], 242). Uvedená výpoveď dáva nádej, že prebiehajúce zmeny nemajú negatívny vplyv na potrebu náležitosti jedinca k celku. Je potrebné poznamenať, že problémy spojené s etnicko-národnými identitami a identifikáciami môžu a musia byť opisované a analyzované v kontexte tých prvkov, ktoré spoluvytvárajú procesy spoločenskej zmeny.

Literatúra

[1] BARADZIEJ, J.: Zakorzenienie i alternacja. In: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P.K. Oleś, A. Batory. Lublin : 2008.
[2] BARBER, B. R.: *Dżihad kontra Mcświat*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa : 2001.
[3] BAUMAN, Z.: *Ziemia, krew, tożsamość*. In: „Przegląd Polonijny" nr 4.
[4] JEDLICKI, J.: Nacjonalizm, patriotyzm i inicjatywa kulturowa. In: „*Znak*" 1997, nr 3.
[5] KALAGA, W. (red): Wstęp. In: *Dylematy wielokulturowości*. Kraków : 2004.
[6] KŁOSKOWSKA, A.: Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej. In: „Kultura i Społeczeństwo". 1992, nr 3.
[7] KRZYSZTOFEK, K.: Kulturowa ścieżka globalizacji. In: *Oblicza procesów globalizacji*. Red. M. Pietraś. Lublin : 2002.
[8] MATHEWS, G.: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa : 2005.
[9] SZMYD, J.: *Tożsamość a globalizacja*. Kraków : 2006.

Z poľského originálu *Problematyka tożsamości narodowej*
preložil Eugen Andreanský

Dr Grażyna Szumera
Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40 007 Katowice
Polska
e-mail: g.szumera@interia.pl

Subjektivita/intersubjektivita

Zrkadlenie v reciprocite intersubjektivity, od telesnosti k intersubjektivite

Marián Gliganič

Reflection on reciprocity of Intersubjectivity, from carnality to intersubjectivity
In our report we will deal with the phenomenon of carnality which takes sense in the experience with other subjects. Vision does not indicate an empirical event, but is a modality of appearing as a second subject. Reciprocity of vision is a specific way of being. The article aims to highlight the theme reflections through Plato's dialogue Alcibiades. First we will deal with vision, which is the only mode of subject's appearing at a carnal level and then we'll try to focus on the soul of others, its best place. We rely on a range of authors such as R. Barbaras, J. Patočka, M. Merleau-Ponty, E. Levinas.

Naše snahy charakterizovať povahu skúsenosti človeka so svetom, človeka s človekom a sebou samým sa často javia ako akýsi pokus zaradiť všetky vnemy do kontextu celkového porozumenia a bytia vo svete. Pozorovanie pomaly prelínajúce sa do sféry dotýkajúcej sa oblastí bytia spôsobuje rozpor, pochybnosť, či zistenie, že za vonkajškom sa ukrýva bohatý vnútrajšok. V prvej časti príspevku by som chcel poukázať na telesnosť, ktorá je podmienkou zmyslovosti a umožňuje vstup do sveta vnímania. Ďalej načrtneme spôsob pristupovania k druhému cez fenomén telesnosti. Pomocou Platónovho dialógu *Alkibiades* sa pokúsime poukázať na zrkadlenie v reciprocite intersubjektivity, v pohľade z-oči v-oči a následne zameriame svoj pohľad duše do duše druhého, na jej najlepšie miesto.

Naša skúsenosť nám hovorí, že môžeme byť sami sebou vo svete, jedine v tele a prostredníctvom neho. O svete bežne uvažujeme ako o súbore entít, ktoré existujú mimo nás a ich najzakúšanejšou vlastnosťou je ich vnímateľnosť. Objekty a veci nás obklopujúce sa nám prostredníctvom telesnosti ponúkajú ako jej opozitá: „*objekt je bezprostredne žitý ako prítomný, ako náprotivok môjho tela*". ([1], 26) Telo je stelesnením, sprítomnením a uvrhnutosťou do sveta vecí, ktoré ho vymedzujú. Vnímanie sa odohráva ako akt, spájajúci v jeden celok rôzne percepcie. Až prostredníctvom tela sme zasadení do tohto sveta, ktorý ho obklopuje a zahŕňa. Prostredníctvom zmyslovosti vstupujeme do sveta vnímania, zakúšame jeho tvár. „*Vidiaci, pohrúžený sám svojím telom do viditeľna a sám viditeľný, neosvojuje si to, čo vidí: len sa tomu svojím pohľadom približuje a otvára okno do sveta.*" ([1], 9 – 10) Zmyslovosť nám aktualizuje, či sprístupňuje cez percepciu vonkajšiu tvár sveta vecí ukazovanú prostredníctvom jeho fenomenality.

Na veci nielen pozeráme, ale pristupujeme k nim, berieme ich do rúk, čím sa ich dotýkame. Svojím telom pristupujeme k telesnosti sveta, uchopením včleňujeme svoju telesnosť a prestupujeme telesnosť sveta ([4], 10), obzeráme si veci z rôznych uhlov a strán, a tak skúmame ich fenomenálnu stránku. Merleau-Ponty upozorňuje, že „*telesnosť, o ktorej hovoríme, nie je hmota. Je to zavíjanie viditeľna do vidiaceho tela, hmatateľného do dotýkajúceho sa tela*". ([6], 148) Telo je homogénnosťou v homogenite. Schopnosť vidieť a dotýkať oddeľuje telo od vecí a zároveň ich robí dostupnými. Priblíženie k veciam prostredníctvom tela a schopnosť tela vidieť a dotýkať sa konštituuje telo ako otvorenosť voči vonkajšiemu svetu a nie diferenciu vnútri homogenity sveta. „*Hrúbka tela nie je protivníkom hrúbky sveta, ale naopak jediným prostriedkom, ktorý mi dovoľuje dôjsť až k veciam, lebo mi dáva byť svetom a veciam poskytuje ich telesnosť.*" ([6], 138) Čo stavia na piedestál vnímanie predmetov cez telesnosť, ktorá „*vidí a dotýka sa ich*"? ([6], 140) Biológ a etológ človeka Eibl-Eibesfeldt považuje za najdôležitejšie zrakové a hmatové vnemy: „*Ich prevaha je dedičstvom z doby, keď sa naši opičí predkovia žijúci na stromoch museli v spleti vetví orientovať zrakom a za pomoci rúk sa po nich pohybovať*". ([2], 42) Vo videní sa uskutočňuje určitý pohyb, ktorý vedie k dotýkaniu. Dotýkanie je určitým pohybom, pristúpením k veci pod podmienkou videnia, či fenomenality veci. Napokon i pohľad oka pri zaostrovaní na predmet je samotným pohybom a „*ohmatávanie pohľadom*" ([6], 136). Na svet sa nepozeráme len jedným okom, neohmatávame ho len jednou rukou, dotýkame sa celým telom a vidíme jedným zrakom, prostredníctvom jedného tela. Na jednej strane stojí svet a na strane druhej stojím Ja.

Problém človeka ako druhého spočíva v tom, že sa vymyká našej bezprostrednej skúsenosti. Stretávame sa s ním sprostredkovane, ako s telom. Nikdy ho nemôžeme úplne uchopiť ako vec. Ak sa zahľadíme na človeka, vidíme v prvom rade telo. Druhý sa nutne javí ako telo. Toto telo sa nám prvotne javí ako akási vec medzi vecami, ako objekt, ktorého sa môžeme dotknúť, chytiť ho. Barbaras upozorňuje na tento moment javenia sa tela a nazýva ho interkorporeitou. Nenachádzame sa vo vzťahu môjho tela a druhého tela oproti mne, ale nachádzame sa vo vzťahu jednotnej všeobecnej telesnosti. V tomto vzťahu, napriek tomu, že je tu prítomna aktualita druhého, sa druhý skúsenosti vymyká. „*Pôvodne je mi druhá bytosť daná ako objekt, ale podobne ako vnímame slová, nezostávame pri nich ako pri akustických útvaroch, ale pozornosť prechádza skrze zmyslový zjav a upiera sa k významu.*" ([7], 41) Telo druhého je fenoménom odkazujúcim k významu a tento už nie je telesne uchopiteľný. Nie je podstatné, akej farby má oči, ktoré sa na mňa pozera-

jú. Nezostávame pri hodnotení jeho kvalít, ako to bolo pri veciach. Nepristupujeme k nemu ako k veci, ktorú ohmatávame pohľadom, zostávajúc len pri ňom. Je prvotným impulzom k tomu, čo sa „v ňom" skrýva, k jeho interiorite. Nie je objektom medzi objektmi. „*Moja skúsenosť s druhým má zmysel len ako skúsenosť s iným subjektom; hľadať prístup k druhému teda znamená byť pre neho objektom, byť ním videný.*" ([1], 18) To, že druhého nechápeme ako objekt, sme vyššie opísali, ale čo sa deje so samotným pozorovateľom? Pri skúsenosti s druhým samotný pohľad nestačí, nestačí, že ho vidím, že je pre mňa videný. Dôležitý je vzťah reciprocity videnia. Nielenže vidím videného, ale zároveň som videný. To že som videný ako objekt, nie je degradáciou mojej subjektivity, ale zostáva, ako hovorí Barbaras, „*vnútornou negáciou a predstavuje predmet istej špecifickej skúsenosti*". ([1], 18) Táto špecifická skúsenosť predstavuje zakúšanie môjho bytia pre druhého, ktoré je zakúšané druhým. Podobne ako sa nám druhý prvotne javí ako telo, aj ja sa jemu prvotne javím ako telo. „*Skúsenosť pohľadu je teda práve skúsenosťou toho, že som pozorovaný.*" ([1], 18) Na jednej strane pozorujem, že som pozorovaný, no na strane druhej pozorujem, že môžem pozorovať druhého, aj keď ma on nepozoruje, čím môžem byť druhým taktiež pozorovaný, aj keď práve nepozorujem, že som pozorovaný. Z toho vyplýva, že si nemôžem byť vedomý toho, či som pozorovaný. V pohľade zakúšam istú modalitu sebapohľadu, čo taktiež zakúša druhý, a tento pohľad stráca empirický charakter. „*Pohľad teda v žiadnom prípade neoznačuje nejakú empirickú udalosť, ale samotnú modalitu vynorovania sa druhého ako subjektu.*" ([1], 18)

Cez objektivizujúcu empirickú udalosť pohľadu sa druhý vyjavuje ako subjekt. Vidím sa v očiach druhého. Podľa Patočku je to „*stála štruktúra našej skúsenosti, ustavične vidím seba samého ako druhého, tak, ako ma vidí druhý človek*". ([7], 41) Videnie tak má charakter návratu k sebe cez druhého, je potvrdením seba. Vidím sám seba očami druhého, čím zakúšam pohľad na seba z vonku.

Motív zrkadlenia v druhom nachádzame v Platónovom dialógu *Alkibiades*. Sokrates vyzýva Alkibiada, aby uvažoval nad tým, kam sa máme pozrieť, na akú vec, aby sme súčasne videli i ju i seba samého. Alkibiadés uvažuje, že oko na to, aby sa mohlo vo svojej schopnosti vidieť, potrebuje sa pozerať do „*zrkadiel a podobných vecí*". ([8], 58) Potreba zrkadla je daná vlastnou podstatou videnia. Dôležitým faktorom pri videní je, že oko a jeho pohľad sa vzťahuje k vonkajšku. Zrkadlo nám slúži ako predmet, ktorý odráža náš pohľad. Ak máme vykonať spätný akt, akt sebavidenia, taktiež sa na seba musíme pozerať zvonku. Sokrates súhlasí s daným návrhom, no pozornosť

upriamuje na oko: „*Nuž určite si si všimol, že keď sa niekto niekomu pozerá do oka, ukazuje sa mu jeho zovňajšok akoby v zrkadle v oku jeho náprotivníka*“. ([8], 58) Pohľad druhého sa javí oproti zrkadlu ako primárne zrkadlo v oku, v pohľade druhého. Oko označujeme za primárne zrkadlo na základe podobnosti toho, čo má zrkadliť, je živým zrkadlom, živého, druhého. Ak má oko uvidieť samo seba, musí sa pozerať do oka druhého, na miesto, kde povstáva schopnosť oka, do zreničky, ktorá je zároveň živým zrkadlom. ([8], 59) V prvom rade má motív zrkadlenia charakter sebapohľadu oka skrze druhého. Oko druhého je pre nás živým zrkadlom.

Cez pohľad, ktorý pozorujem u druhého, ktorého som pozoroval ako objekt, sa dostávam k sebaobjektívnemu vnímaniu. Prekonanie tejto totality je nielen možné, ale priam nevyhnutné v odkaze k významu vnímaného. Vnímané telo, objekt, vec medzi vecami sa cez túto empirickú modalitu vynára ako subjekt, na čo sme chceli poukázať v zrkadlení, ktoré je podmienené intersubjektívnym charakterom vnímania. „*Druhý sa pre mňa ani zďaleka neredukuje na telo – je telom, ktoré ožívujú najrôznejšie intencie.*“ ([5], 46) Pohľad ako vnímanie skrze videnie sa tak stáva podmienkou reciprocity medzi subjektmi, je uznaním druhého ako subjektu. Motív zrkadlenia na rovine intersubjektivity sa stáva referenčným rámcom, keďže sa nachádzame vo víre vzťahov, ktoré nás obklopujú, interpretujeme sa na základe interakcie medzi ľuďmi. Súčasne sa nachádzame vo viacerých sociálnych rolách, správame sa na základe rôznych situácií, stretávame sa s odlišnými postojmi iných a práve tie vytvárajú referenčný rámec a zrkadlo môjho Ja.

Pohľad je zároveň tou najzákladnejšou intenciou, ktorá umožňuje povstať telu druhého od empirického, objektívneho vnímania k vnímaniu druhého ako subjektu.

Merleau-Ponty hovorí: „*Nikdy by sme nemohli pociťovať, že existujeme, keby sme predtým nenadviazali kontakt s druhými, a naša reflexia je až návratom k nám samým*“. ([5], 46) Toto upozornenie spočíva v tom, že zakúšanie nášho pobytu nie je v prvom rade vedomím seba, ale vedomím druhých. Skrze druhého vidím seba. V tomto vzťahu vidiaceho, videného a sebavnímania cez druhého sa nachádza základný moment ustanovenia subjektivity. Pohľad na človeka zvonku je kritickým pohľadom, ktorý nám poskytuje nesmierne dôležité a vzácne chvíle, keď človek poznáva, nachádza sám seba a vzápätí prekračuje toto poznanie krokom transcendencie. Je to krok odvíjajúci transcendentnosť zo zmyslovosti. „*Jedine vzťah k druhému prináša túto dimenziu transcendencie a privádza nás ku vzťahu úplne odlišnému od skúsenosti v zmyslovom význame, ktorá je relatívna a egoistická.*“ ([3], 169) Je výzvou k otvorenosti voči druhému, či ape-

lom k stretnutiu a k upriamenosti pohľadu z očí do očí. Nepoukazuje na introspektívny odvrat od sveta, ale pobáda k spoločenstvu, k vzájomnosti. Privádza nás k vzťahu otvorenosti voči druhému cez intenciu pohľadu.

Sokrates v dialógu *Alkibiades I.* rozohráva ešte ďalšiu líniu analógie duše, v nasmerovaní pohľadu. „*Duša, ak má poznať samu seba, musí sa pozerať do duše, a najviac na to jej miesto, v ktorom povstáva zdatnosť duše.*“ ([8], 59) a ďalej: „*Teda, táto jej časť sa podobá bohu, a človek, ktorý sa do nej pozerá a poznáva všetko to božské, boha i myslenie, poznal by takto najlepšie i sám seba.*“ ([8], 59)

V nasmerovaní tohto pohľadu do duše druhého spočíva zhliadnutie doslova božského miesta, z ktorého môže povstávať zdatnosť, aréte duše.[1] Toto najlepšie miesto v duši je odlišné od toho, s ktorým bude Platón pracovať neskôr v *Ústave.* V *Alkibiadovi I.* ide o výzvu v nasmerovaní pohľadu sa na jeho cnostnú (božskú) stránku a poznávať sám seba v tom najlepšom mieste povstania cnosti.

Aj keď Platón nepracoval s pojmom intersubjektivity, napriek tomu by sme mohli tento jeho myšlienkový proces označiť ako výzvu, kde sa prostredníctvom pohľadu do duše druhého rysuje zrod poznania a myslenia, na tom najlepšom mieste, ku ktorému sme dospeli len prostredníctvom druhého, v stretnutí s druhým. Prvotné stretnutie s druhým sa deje na úrovni telesnosti, cez fenomén tela. Podmienkou zrodu intersubjektivity sa však stáva otvorenosť, kde nejde už o intencionálne zameranie pohľadu oka, ale zameranie pohľadu duše do duše, do tej najlepšej časti, kde „*stretnutie je otvorením agatologického horizontu medziľudskej skúsenosti*“. ([9], 11)

Cez pohľad oka, ktorý sme si primárne vytýčili a postupne upustili, sme prešli k zameranosti do duše, čím sme chceli poukázať, že oba prístupy sú analogickým vyjadrením a vyjadrujú istú modalitu, istú optiku, ktorá označuje *„spôsob videnia skutočnosti; ale „videnie“ bez obrazu, zbavené synoptických kvalít, ktoré objektivizujú a totalizujú videnie, vzťah, alebo intencionalitu celkom iného typu“.* ([3], 11) Ak by sme sa zastavili len pri videní synoptických kvalít, zostali by sme na úrovni subjekt objektívneho videnia, ktoré má charakter totality, a teda určitej uzavretosti. Priestor stretnutia, intersubjektivita, však otvára agatologický horizont. „*Etika presahujúca videnie i istotu rysuje štruktúru exteriority ako takej.“* ([3], 272) Intersubjektivita spočíva v ochote prijať bremeno vzá-

[1] Zdatnosťou, či schopnosťou oka je videnie, ktoré ak chce vidieť seba samo, musí sa pozerať do oka. Zdatnosťou duše je u Platóna múdrosť. Pri analógii duše je potrebná zameranosť na miesto v duši, kde povstáva cnosť na tú najlepšiu časť, ktorej prináleží vedenie a myslenie. ([8], 59)

jomnosti a účasti v spoločenstve, spočíva v živom stretnutí, v živom rozhovore, v zrkadlení intersubjektivity.

Literatúra

[1] BARBARAS, R.: *Druhý*. Praha : FILOZOFIA 1998.
[2] EIBL-EIBESFELDT, I.: *Člověk – bytost v sázce, Přirodopis lidské pošetilosti*. Praha : Academia 2005.
[3] LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH 1997.
[4] MERLEAU-PONTY, M.: *Oko a duch a jiné eseje*. Praha : Obelisk 1971.
[5] MERLEAU-PONTY, M.: *Svět vnímaní*. Praha : OIKOYMENH 2008.
[6] MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*. Praha : OIKOYMENH 2004.
[7] PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH 1995.
[8] PLATÓN : *Alkibiadés I*. Praha : OIKOYMENH 1996.
[9] TISCHNER, J.: *Filozofia ľudskej drámy*. Bratislava : SERAFÍN 2007.

Mgr. Marián Gliganič
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta TU
ul. Hornopotočná, 23
918 43 Trnava
marian.gliganic@gmail.com

Subjektivita telesného pohybu u Jana Patočku

Andrea Javorská

The subjectivity of bodily movement in Jan Patočka
Problematics of a subjective body as an essential starting point of a total experience of the world, especially in the context of history in philosophy Jan Patočka is one of the fundamental problems in his philosophical work. His personal view of a man at all is the expression of an ontological understanding to the meaning of bodiness. Patočka understands bodiness as the basic possibility to move.

Téma telesnosti sa v Patočkovom diele objavuje v kontexte rozpracovania otázky pohybu a problematiky dejín. Patočka vypracoval problematiku subjektívneho tela ako pôvodného východiska celkovej skúsenosti o svete, resp. ako centra orientácie vo svete. V jeho dielach sa stretávame s personálnym pohľadom na človeka a ľudské telo zvlášť, ktoré je výrazom ontologického chápania významu telesnosti. Patočka vychádzajúc z Heideggerovho poňatia človeka ako bytia vo svete, hovorí o existenciálnom statuse telesnosti, ktorý je primárny a umožňuje „lokalizáciu" medzi vecami, prijatie ich pôsobenia. Existenciálny význam telesnosti tak u Patočku súvisí aj s rozpracovaním pojmu sveta, konkrétne prirodzeného sveta. Témou prirodzeného sveta rozvíja Patočka jedno zo svojich myšlienkových východísk, ktorým je Husserlova fenomenológia. Dielom *Prirodzený svet ako filozofický problém* z roku 1936 prekračuje myšlienku čisto teoretického záujmu človeka o svet. Personálny pohľad na človeka umožňuje Patočkovi vidieť bytostné určenie človeka v subjektívnom výkone z hľadiska celku sveta, v ktorom sa prihliada na individuálny život ako celok. Petr Rezek v diele *Jan Patočka a věc fenomenologie* vyzdvihuje ešte jeden z podnetov, ktoré Patočka v súvislosti s rozvíjaním problému celku využil pri rozlišovaní nového problému duchovného bytia. Ide o Landgrebeho, podľa ktorého „personálny akt súvisí s celkom prežívania" a s tzv. univerzálnym horizontom. ([11], 142) Tento celok prežívania Patočka usúvsťažňuje so vzťahom človeka k zmyslu sveta a s obratom, ktorý je duchovnou premenou človeka v zmysle metanoia. Obratom sa podľa neho rodí duchovná bytosť a prejavuje sa vnútorná sloboda, ktorá je v *Kacírskych esejách* artikulovaná prostredníctvom tretieho pohybu, pohybu pravdy a nového rozvrhu života. ([11], 150 – 151)

V našom príspevku sa najprv budeme zaoberať Patočkovou kritickou analýzou problému subjektivizmu Husserlovej fenomenológie a zároveň pojmu „prirodzeného sveta". Výsledkom Patočkovej kritickej nadväznosti na

Husserla bolo vytvorenie asubjektívnej fenomenológie a zároveň aj asubjektívneho poňatia pohybu a diania. ([9], 325)

Podľa Patočku Husserlov životný svet zostal len apriórnou štruktúrou konkrétnych svetov. Túto štruktúru spredmetňuje, nazerá poznávajúci subjekt, ktorý predstavuje teoretické a teoretizujúce Ja. Patočka v diele *Tělo, společenství, jazyk, svět* ukazuje, ako Husserl spredmetňujúcu aktivitu vedomia poňal absolútne, čo zabránilo možnosti pochopiť spôsob bytia života. Husserlov subjekt je nezaujatý divák, je ten, ktorý na svet a život pozerá zvonka, čím sa svet stáva predmetom tohto pohľadu a nie úlohou či výkonom jeho existencie. Túto rovinu spredmetňujúceho subjektu považuje za vlastnú bázu analýzy prirodzeného sveta. „Jeho prirodzený svet je videný príliš teoreticky, len v kontraste voči svetu výslovne poznávanému." ([4], 186) Patočka tu poukazuje na to, že u Husserla ide o poňatie sveta nášho života ako noetického problému, čo sa mu zdá problematické v prípade, ak chceme vysvetliť spôsob ako sme. V tomto kontexte nadviaže na Heideggera, pretože život vidí v jeho pôvodnej „praktickej povahe" ([4], 186), v odlíšení od toho, čím je poznávajúci subjekt. Prirodzený svet je pre Patočku pôvodne záležitosťou nášho porozumenia, ktoré je spôsobom bytia toho ako sme a ktoré predchádza objektívnemu poznávaniu sveta.

Zatiaľ čo pre Husserla svet nevzniká aktívnym pôsobením, nie je subjektívnym výtvorom, ale je nám pôvodne daný ako svet perspektív, ako svet danostných charakterov, Patočka chápe svet ako pôdu možnosti konania, možnosti pohybu. Svet je zároveň miestom zjavovania vecí, ich ukázania, resp. ukazovania, ktoré má svoju fenomenálnu štruktúru. Husserl hovorí o tzv. horizontálnej oblasti vyjavovania sveta, čím fenomenalizuje svet prechodom od prirodzeného postoja k transcendentálnemu. Pôvodným javiskom sveta je vedomie. Problém „javenia sa sveta" Husserl chápe ako problém fenomenality fenoménu sveta. Problémom sa tak stáva samotný proces ukazovania. Patočka sa spolu s Heideggerom vybral iným smerom než Husserl a zameral sa na zjavovanie ako také, tzn. zjavovanie neredukované na nejaký druh súcna, resp. na subjektívne súcno. Javenie prednostne nespočíva v javení sa nejakému vedomiu, ale predpokladá svet. Svet v tomto kontexte je chápaný ako predpoklad, t. j. podmienka možnosti pre javenie sa nejakého súcna, a zároveň ako predpoklad pre každý obsah súcna. Svet je podľa Patočku celok zrozumiteľných súvislostí a spolu-vyjavuje sa v každom jednotlivom javení, ale on sám sa nikdy nejaví. Preto môžeme povedať, že celok sveta nám zostáva zväčša skrytý za clonou, resp. za našou fascináciou javením sa obsahu jednotlivého súcna. Zjavovanie

predpokladá, že to čo sa mi ukazuje, *je*. Tomuto *je* rozumieme ešte pred analýzou vecí, a preto „je otázkou ako toto je, ktorému netematicky rozumieme, a ktoré je odlišné od toho čo sú veci, ako je prístupné, ako sa fenomenalizuje, čo mu dáva pole, z ktorého mu môžeme až rozumieť“. ([10], 76)

Uchopenie témy zjavovania je teoretickým nadviazaním na Heideggerov koncept bytia vo svete, ktorý Patočka rozvíja vo svojom projekte filozofie dejín. Dejiny sú podľa Patočku proces, ktorý začína otrasením zmyslu, ktorý je sám problematický. Je to zásadný zvrat v živote človeka, ktorý vedie k životu v pravde, slobode a zodpovednosti. Tento zvrat sa odohráva v rovine individuálnej aj spoločenskej. Obidve roviny je možné myslieť len vo vzťahu k ich spoločnému počiatku, spoločnej skúsenosti, ktorá je negatívna a je viazaná na otras daného zmyslu. Zmysel dejín totiž Patočka postihuje v neustálej negácii už daného zmyslu. Zatiaľ čo dejinnosť je chápaná ako ontologická štruktúra pobytu, dejiny získava človek až naplnením istej dejinnej úlohy, chopením sa príležitosti, ktorú nám prináša skúsenosť otrasu: „Dejiny vznikajú otrasom naivného a absolútneho zmyslu...“ ([6], 82)

Patočka rozlišuje epochálny vývoj ľudstva vo fáze nedejinnej, pred-dejinnej a dejinnej. Dejiny sa dištancujú od obdobia pred-dejinného na základe opozície medzi daným a problematickým zmyslom. Danosť zmyslu v pred-dejinnom svete Patočka opisuje ako nerozlišovanie medzi bytím a súcnom, človek neodhaľuje svet ako svet, ako svet zjavujúci sa vo svojej problematickej podobe. Dejiny sú však späté s problematickosťou zmyslu, výkonom človeka a jeho existenciálneho rozhodnutia k autenticite „dejiny môžu byť len opakovaným vzmachom z upadnutia“. ([6], 155 – 156) Tento výkon umožňuje človeku vidieť to, čo mu bolo dovtedy skryté: „Odhaliť to, čo sa tak v ukazovaní skrýva, znamená však otázku, znamená objaviť problematickosť, nie toho alebo onoho, ale celku vôbec a prísne do neho zaradeného života v ňom“. ([3], 59) Prechod človeka zo sveta bezprostredne daného, harmonického do sveta neistoty, sveta nechráneného Patočka demonštruje prostredníctvom troch životných pohybov: pohybu akceptácie, obrany a pohybu pravdy. Dôležitým prvkom v Patočkovom výklade je spoluprítomnosť všetkých troch pohybov tak v období pred-dejinnom, ako aj dejinnom.

Rozdielnosť vzťahu pred-dejinného k dejinám vykladá v štruktúre onticko-ontologickej diferencie. Nadväzuje tým na Heideggerove analýzy

pobytu v *Bytí a čase*, ktorými ukázal bytie vo svojej odlišnosti od súcna. Rozdiel medzi ukazujúcim sa súcnom a tým, vďaka čomu sa ukazuje, resp. „je", Heidegger označil pojmom ontologická diferencia. Dejiny podľa Patočku začínajú povstaním ontologického fenoménu, t. j. sproblematizovaním ontického, ktoré je problematizované v tom, ako sa javí a ako čomu mu rozumieme. Problematickosť dejín, ktorá sa ukazuje vo sfére ontickej, znamená uvedomenie si, že veci tak, ako sa nám javia vo svojej samozrejmosti, by mohli byť i inak. Znamená uvedomenie si rozdielu medzi bytím a javením súcna. Toto uvedomenie si je možné len v skúsenosti či odkrytí javenia sa bytia ako toho, ktoré necháva súcno samo javiť sa. Dejiny vykladané z onticko-ontologickej diferencie vlastne začínajú uvedomením si tejto diferencie. Až z pohľadu dejín môžeme hovoriť o dobe pred-dejinnej. Tak, ako bol pohyb pravdy prítomný v dobe pred-dejinnej, sú aj v dejinách všetky tri pohyby ľudskej existencie súčasne ľudskou možnosťou. Zatiaľčo pohyby akceptácie a obrany vytvárajú pre človeka potrebnú istotu, domov, vždy smerujú k uchovávaniu toho, čo pre nás vyplýva z tradície a sú obrátené do minulosti. Pohyb pravdy tvorí potrebný protipohyb, ktorý smeruje do budúcnosti. Odkrytý vzťah medzi ontickým a ontologickým umožňuje problematizovať to, čo sa v ukazovaní skrýva. To predpokladá, že máme možnosť dištancie voči tomu, čo sa nám najprv dáva. Takto je Patočkom charakterizovaná sloboda: „Dejiny sú doménou konania zo slobody a sloboda ... spočíva v uchopení možnosti nechať veci byť, čím sú, nechať ich objaviť sa, ukázať sa, v ochote byť pre nich pôdou k prejaveniu, v pohotovosti k otrasu istôt zvyknutých a daných, aby sa ukázalo to, čo skutočne je". ([6], 136)

Východiskom Patočkovej filozofie dejín je výkon slobodnej ľudskej existencie, ktorý je ontologicky zakotvený v dejinnosti konečného pobytu. Život dejinného človeka je miestom, kde sa plne uplatňuje pohyb pravdy, kde všetko začína byť videné a spoznávané v novom svetle. Odhalenie fenoménov z ich pôvodnej skrytosti na svetlo je umožnené dejinným človekom preto, lebo je zainteresovaný na svojom bytí zodpovednosťou, ktorú môže prijať, alebo si ju môže uľahčovať tým, že ju zakrýva a uteká pred ňou. Na tomto mieste vidno Patočkov akcent na existenciálny pohyb, ktorý je *mojím pohybom*. Patočka ho chápe ako uskutočnenú identitu bytia a javenia, ako autentické rozhodnutie sa pre pravdu.

Patočka podobne ako Heidegger hovorí o binarite autentického a neautentického spôsobu bytia pobytu. Tieto spôsoby analyzuje v kontexte troch základných pohybov ako troch možností, z ktorých sa človek bytostne

rozvrhuje a odkrýva zmysel sveta. Modus neautenticity, priemernosti opisuje ako úplné „pohltenie" svetom a stratu seba samého. Ide o ustrnutie pohybu, zakotvenie v jedinej perspektíve, ktorá človeka upokojuje, že všetko je tak ako má byť, že veci a svet máme k dispozícii pre nás. Život človeka tak zostáva pripútaný k jednotlivým veciam a je začlenený do kolobehu každodenných starostí. Tento modus sa prejavuje v pohybe zakotvenia, obrany a práce. Autentický modus to už je rovina tretieho životného pohybu pravdy ako radikálna existenciálna skúsenosť, ktorá prelomí náš záujem o jedinú perspektívu, o jediný výklad sveta. Človek získava skúsenosť, že to, čo doposiaľ spôsobovalo jasnosť a spoľahlivosť, také nie je. Podľa Patočku neexistuje jediná perspektíva, jediný rámec výkladu sveta, jediný obraz sveta. Život, ktorý je telesným pohybom, je možnosťou meniť pozície a perspektívy. Život v tomto zmysle nerozvrhuje svoje možnosti tak, že ich má objektívne pred sebou, že si ich predstavuje, ale tak, že ich realizuje, uskutočňuje. Realizácia života v rôznych pohyboch odkazuje na pôvodný celkový pohyb, ktorý má ontologický status. Naopak konkrétny, jednotlivý pohyb je vecný, má ontický status.

Aj u Patočku aj u Heideggera sa v tomto kontexte kladie dôraz na nehotovosť existencie, jej transcendovanie „za" predmet a danosť. Tento pohyb, toto nepredmetné uskutočňovanie možností je však na rozdiel od Heideggera podľa Patočku pohybom nášho tela, ktorý je subjektívne prežívaným telom. Fenomén telesnosti súvisí s našou personálnou existenciou, ktorá podobne ako pohyb pravdy nie je predmetom tematického zamerania, ale je to vykonávaná telesnosť. Žijeme totiž vo svojich možnostiach, ktorým „rozumieme nepredmetne tak, že ich uskutočňujeme". ([4], 64) Subjekt nie je predpokladaný, je pohybom, realizáciou vlastných možností. „Možnosti uskutočňujeme jedine tým, že sa pohybujeme, že sme telesní." ([4], 60) Patočka v súvislosti s tretím pohybom hovorí o konaní, ktoré nemá vzor, predlohu, neopiera sa o nič predmetné. Pripomína moment neistoty, otrasenia, postavenia pred nič. Volíme sami seba, našou životnou úlohou je sebauskutočnenie – je to úloha bytostná, ale aj mravná. ([5], 233) Existencia teda dospieva k samej sebe, stáva sa sebou v pohybe, voľbe možností, v situáciách, ktoré nie sú jednoznačné. Tretí pohyb je pohybom zlomu, vlastného sebapochopenia. V súvislosti s tretím pohybom pravdy Patočka hovorí o odkrývajúcej skúsenosti slobody, ktorá je prejavom odpútania sa, uvoľnenia od toho, čo je jednotlivé. Jednotlivé zamedzuje celostnú skúsenosť, *skúsenosť celkového zmyslu*. Človek sa v pohybe pravdy

vzťahuje k svetu ako celku, stavia sa voči celosti a pravde. Pohyb pravdy je „vlastným vzťahom k zjavovaniu" nie už ako ontickému fenoménu, ktorý sa dáva vo svojej samozrejmosti, ale pohyb fenomenality samej. ([3], 51 – 59)

S autentickým modom sa prirodzený svet ukazuje ako niečo, čo z hľadiska svojej ontologickej štruktúry je telesnosťou, ktorá sa podieľa na ontologickom zakotvení existencie a zároveň je spolubytím. Existuje pôda autentickej intersubjektivity, spoločne zdieľaný svet – prirodzený svet, v ktorom sme odkázaní na ničím nezaistené vzťahy k druhým a na inštitúcie, ktoré si musíme sami utvárať a za ktorých funkciu nesieme zodpovednosť.

Literatúra

[1] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit.* Tübingen 1993.
[2] HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I., II.* Praha : Oikoymenh 2004.
[3] PATOČKA, J: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové.* Praha : Nakladatelství ČSAV 1964.
[4] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin.* Praha : Academia 1990.
[5] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus.* Praha : Československý spisovatel 1990.
[6] PATOČKA, J.: *Péče o duši I.* Praha : Oikoymenh 2002.
[7] PATOČKA, J.: *Péče o duši III.* Praha: Oikoymenh 2002.
[8] PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Praha: Oikoymenh 1995.
[9] PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie.* Praha : Oikoymenh 1993.
[10] PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost.* Praha : Oikoymenh 2007.
[11] REZEK, P.: *Jan Patočka a věc fenomenologie.* Praha 2010.

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

Problém intersubjektívnosti výsledkov eidetického poznania

Danuta Mikeska-Kycia

Das Problem der Intersubjektivität der eidetischen Erkenntnis
Den Phänomenologiekritikern nach wäre die eidetische Erkenntnis eine rein subjektive Erfahrung bzw. Erkenntnis. Ist also die auf der Intuition basierte Phänomenologie ein subjektivistischer Psychologismus? Oder können die Erkenntnisergebnisse, die in der eidetischen Erkenntnis gewonnen werden, unter die Kategorie der Intersubjektivität fallen? Auf diese Fragen werden Antworten unter dem Bezugspunkt des Gedankenguts des polnischen Phänomenologen Roman Ingarden gesucht. Die Überlegungen beginnen mit der Charakteristik der eidetischen Erkenntnis unter besonderen Berücksichtigung der Ideation. Anschließend werden Beziehungen untersucht, die zwischen den Begriffen subjektiv, objektiv, intersubjektiv entstehen. Schließlich wird man die Frage zu beantworten suchen, ob und in welchem Sinne das Ergebnis, das in einer eidetischen Erkenntnis gewonnen wurde, intersubjektiv sei.

Eidetické poznanie je špecifickým typom poznania, ktorým sa zaoberajú fenomenológovia, t. j. Edmund Husserl a jeho nasledovníci. Ako poznamenáva jeden z nich, Poliak Roman Ingarden, v tomto poznaní ide o apriórne poznanie podstaty predmetov (por. [3], 318)[1]. Fenomenológia pod eidetickým poznaním rozumie apriórne poznanie, ktoré je nezávislé od vonkajšej skúsenosti (zmyslového vnímania) v tom zmysle, že jeho poznávacia hodnota nezávisí od poznávacej hodnoty vonkajšej skúsenosti (a každej skúsenosti, ktorá je v nej „založená", „vybudovaná" na nej). Okrem toho, a to je podstatné, eidetické poznanie, podobne ako vonkajšie vnímanie, charakterizuje zreteľnosť a bezprostrednosť, čo znamená, že predmet, ktorý je v ňom uchopený, je daný ako taký, sám o sebe. Ak by sme to vyjadrili Husserlovým jazykom, je v poznaní „telesne samodaný". Kvôli tomu je eidetické poznanie tiež označované ako intuitívne poznanie. Podľa fenomenológov sú predmetom eidetického poznania špecifické všeobecné predmety, o ktorých reálnom (skutočnom) jestvovaní sa nerozhoduje. Podľa Ingardena eidetická intuícia je poznaním tzv. čistých ideálnych kvalít (*species*), a tiež – čo je originálnym rozvinutím fenomenologických myšlienok E. Husserla – ideí a ich obsahov.

[1] Apriórnosť je tu definovaná inak ako u Kanta. Apriórne poznanie môže mať podľa fenomenológov nielen podobu formálneho poznania, ale tiež poznania materiálneho, čo znamená, že sa zaoberá nielen výskumom, ktorý sa týka formy predmetov, ale týka sa aj podstaty ich kvalitatívneho obsahu (por. [3], 321).

Zvláštnym druhom eidetického poznania je ideácia, ktorá sa uskutočňuje na základe zmyslového vnemu alebo predstavy ([2], 288 – 290). Ak vychádzame napríklad zo zrakového vnemu nejakého jednotlivého predmetu so špecifickými kvalitami, poznávajúci subjekt uskutočňuje rôzne poznávacie činnosti, v ktorých sa vždy – podľa Ingardena – do popredia dostáva niečo iné. Ono „niečo, čo sa dostáva do popredia" vo vnímanom predmete je viac alebo menej nesamostatná „kvalita", ktorá ho určuje, ktorá mu patrí. Táto kvalita je tak isto jednotlivá ako celý vnímaný predmet.[1] Ingarden ukazuje, že toto rozlíšenie v poznávaní a sústredenie na kvalitu možno posunúť ešte ďalej. Možno totiž uchopiť, čím je daná kvalita ako taká, tzn. čím je, nie ako jednotlivá, určujúca konkrétny predmet, ale aká je sama v sebe – všeobecne. Na tomto mieste je vhodné použiť príklad, ktorý používa Ingarden na ilustráciu tohto tvrdenia. Pri poznávaní listu gaštana si všímame jeho kvality: jeho farbu, tvar, vôňu, ohybnosť, atď. Tento list je napríklad zelený, konkrétne touto a nie inou zeleňou. Túto zeleň možno uchopiť, ak sa sústredíme na jej špecifickú jasnosť, určitý odtieň, atď. Tým sa prenáša pozornosť z listu ako takého na nový vlastný predmet – na kvalitu konkrétnej zelene, ktorá mu je vlastná, pričom: „tento list nemizne úplne z poľa videnia, hoci sa možno stáva trochu menej výrazný, a zároveň sa stáva niečím, čo už nie je až tak tým, čoho sa dotýka náš „pohľad" a tiež náš záujem" ([2], 287). Napokon – a v tom vlastne spočíva ideácia – je možné uchopiť poznaním tzv. čistú kvalitu (husserlovskú *species*), t. j. nie tejto konkrétnej zelene (tzn. zelene, ktorá patrí tomuto listu), ale zelene všeobecne, zelene ako takej.[2] Hoci ideáciu nemožno uskutočniť bez zmyslového vnemu (alebo predstavy) a jej efektívnosť závisí na živej zreteľnosti (vnemu, predstavy), na základe ktorej sa uskutočňuje, výsledok intuitívneho poznania, ktorým je ideácia, je apriórny.[3]

---

[1] Inak povedané, je to táto kvalita, ktorá patrí práve tomu predmetu, opisujúca ho ako to, čím on presne je.

[2] Ingarden píše: „môžeme (...) tak smerovať naše rozlišovanie, že sa budeme sústreďovať na samu „zeleň", jej kvalitu, jej sýtosť a nakoniec na to, aká je, bez toho, aby sme zdôrazňovali, že tu teraz vystupuje niečo jednotlivé v našom zornom poli. Vtedy sa dostávame k „čistej" kvalite, k čistej zeleni, a zvlášť k čistej „kvalite" tejto zelene, alebo k jej čistej (v istom stupni alebo spôsobe) sýtosti" ([2], 287).

[3] Ideálna čistá kvalita je ako predmet poznania nezávislá v jestvovaní a odlišná od predmetu spadajúceho pod empirické poznanie (zmyslový vnem), na základe ktorého bola uchopená. Ak použijeme uvedený príklad: čistá kvalita „zeleň" môže byť skúmaná nezávisle od toho, či zelený list gaštana zostáva v dosahu pohľadu poznavajúceho subjektu, a dokonca nezávisle na tom, či tento list naďalej existuje ([2], 288 – 289).

Čistá kvalita je v akte ideácie daná „v plnosti svojej podstaty“ ([2], 291).[1] Preto poznanie *species* nepotrebuje žiaden druh doplnenia: „Akt uchopenia ideálnej čistej kvality je (...) – konštatuje poľský Husserlov žiak – autonómny, sebestačný a zodpovedný za to, že je v ňom daná práve taká a nie iná kvalita, ktorá je ukázaná v celej svojej plnosti.“ ([2], 291) Ingarden ďalej dodáva, že „uchopenie ideálnej čistej kvality nevyžaduje ani potvrdenie, ani doplnenie inými aktami, ktoré by sa dotýkali tej istej kvality (...). Ak sa akt ideácie už raz efektívne uskutočnil, je autonómny vo svojej schopnosti zreteľne ukázať ideálnu kvalitu, ktorá je v ňom prítomná“ ([2], 290) a „poznanie nadobudnuté v ideácii je vzhľadom k svojej pravdivostnej hodnote sebestačné a nezávislé od akýchkoľvek iných aktov ideácie alebo zmyslovej skúsenosti (...)“. A navyše výsledok získaný v akte ideácie „nevyžaduje akty ideácie iných subjektov poznania, ktoré by ho nejako potvrdzovali alebo naopak mohli spochybniť“ ([2], 292 – 293). Podľa poľského fenomenológa ideácia poskytuje isté, úplné a všeobecné poznanie, ak – ako upozorňuje filozof – sa skutočne uskutočnila, tzn. ak poznávajúci skutočne uchopil danú ideálnu kvalitu ([2], 295).

Okrem iného sa fenomenologickému poznaniu – eidetickému poznaniu – vyčíta subjektívnosť. Čo sa však konkrétne vyčíta fenomenológii, keď sa používa tento pojem? Aké sú vzťahy medzi pojmami subjektívny, objektívny a intersubjektívny?

V súlade s definíciou, uvedenou v slovníku, je subjektívnosť „črtou toho, čo je subjektovo zrelativizované, vlastné iba jednému alebo niekoľkým určitým subjektom a nie všetkým, napr. pocit, skúsenosť, zážitok“ ([4], 837). V zhode s touto definíciou je potom poznanie subjektívne, ak jeho výsledok závisí od poznávajúceho subjektu. Tomuto pojmu sa kladie do protikladu pojem objektivity, ktorý podľa definície znamená „taký druh poznania, ktorý vychádza z toho, že pri uchopovaní skutočnosti je nezávislé od toho, kto a za akých okolností vypovedá o poznávanom predmete“ ([4], 574). Na rozdiel od toho je intersubjektívnosť „črtou poznania, ktorá spočíva v tom, že tvrdeniam, ktoré sú jeho vyjadrením, môže porozumieť, ba čo viac – môže ich verifikovať každá osoba so zodpovedajúcou kvalifikáciou.“ ([4], 406). Ak použijeme vyššie uvedený príklad: eidetické poznanie by bolo subjektívne

[1] Čo znamená, že v prípade *species* nemožno hovoriť o nejakých jej častiach, ktoré by boli poznaniu neprístupné (skryté, zakryté), o nejakej „druhej strane" nedostupnej poznaniu, o niečom, čo by sme si museli domýšľať atď., ako to je v prípade predmetov zmyslového vnímania, najmä vnímania zrakom.

vtedy, keby pre výsledok poznania bolo dôležité, či ho vykonáva Roman Ingarden, Edmund Husserl alebo napríklad Edita Steinová. Znamenalo by to, že každým vedcom v ideácii uchopená ideálna čistá kvalita „zelene" by musela byť iná vzhľadom na ich osobité (alebo tiež osobnostné), individuálne, psychické alebo psychofyzické črty. Ingardenova skúsenosť čistej zelene by bola na základe jej subjektívnosti neopakovateľná pre iného – t. j. pre subjekt s inou štruktúrou: nemohol by ju zopakovať ani Husserl, ani Steinová; tak by bola skúsenosť neverifikovateľná. Objektívnym poznaním by bola ideácia vtedy, keď by na výsledok poznávania nemalo vplyv, či ho uskutočňuje Ingarden, Husserl alebo Steinová a intersubjektívnym vtedy, ak by Husserl alebo Steinová nielen rozumeli tvrdeniam Ingardena, ktoré by vychádzali z jeho poznania, ale mohli jeho poznávaciu skúsenosť zopakovať, a tým verifikovať.

Ingardenove úvahy o ideácii (por. [2], 290, 292 – 293) dávajú do rúk zbraň kritikom fenomenológie. V ich svetle totiž vyvstáva otázka, či existuje záruka, že ideácia nie je v podstate neverifikovateľným, výlučne subjektívnym poznaním, t. j. aby sme to uchopili presnejšie a obraznejšie: súkromným „zdá sa mi"?

Poľský fenomenológ tvrdí otvorene: „Postuláty požadované zo strany určitých kruhov, aby každý výsledok poznania bol kontrolovaný a potvrdzovaný poznaním získaným v iných poznávacích aktoch, konaných inými poznávajúcimi subjektmi (zvlášť postulát tzv. intersubjektívnosti, od ktorého naplnenia závisí objektívnosť získaného výsledku poznávania, inak povedané: jeho pravdivosť), nie sú v tomto prípade [v prípade ideácie – (doplnila D. M.-K.)] jednoducho použiteľné" ([2], 293). Poukazuje sa tu na spôsob, akým Husserlov žiak rozumie pojmu „objektivita". Pre Ingardena znamená objektivita výsledok poznávania, pravdivosť toho výsledku. Viac o tomto tvrdení možno nájsť v článku *Rozważania dotyczące zagadnenia obiektywności*, v ktorom filozof ukazuje, že objektivita výsledkov poznávania nepatrí im samým ako takým, ale súvisí výlučne s ich vzťahom k predmetu. Vzťah k predmetu, na základe ktorého je výsledok poznania objektívny, je taký vzťah, v ktorom sa intencia aktu[1] vypĺňa, tzn. v ktorom intencionálne priznaná určitá matéria a spôsob jestvovania predmetu nachádza svoje potvrdenie v samotnom zakúšanom predmete. Ingarden tvrdí: „‚správnosť' zmyslu intencie, ktorá sa odhaľuje v dianí ‚vyplňovania', ‚blíženie sa k prekrytiu s tým, čo je v objekte objektívne (v ontickom zmysle) ', je vlastne tým, čo tvorí ‚objektív-

[1] T. j. mienka, ktorá sa dotýka istého predmetu, ku ktorému sa obracia.

nosť“ poznávacieho aktu“ ([2], 489). Objektivita výsledku poznania teda, podľa poľského fenomenológa, závisí od toho, čo je „onticky objektívne“. Ingarden konštruuje pojmy ontickej objektívnosti (je ich osem) na základe výskumov zhodných s Husserlovým princípom všetkých princípov, ktorý hlása, že „každý originárne dávajúci názor je zdrojom platnosti poznania, (...) všetko, čo sa nám v „intuícii“ originárne (možno povedať: vo svojej telesnej skutočnosti) dáva, treba jednoducho prijať ako to, čo sa dáva, ale iba v tých hraniciach, v akých sa tu dáva“ ([1], 78 – 79). Fenomenológovia pri tom ukazujú, že bezprostredných typov poznania je mnoho – jedným z nich je práve ideácia. Bezprostrednému skúmaniu sú vlastné predmety rôznych druhov, t. j. predmety, ktoré sa odlišujú od seba existenciálnymi a formálnymi vlastnosťami. Ako poznamenáva Ingarden, rozdielne chápanie „objektívnosti“ vychádza práve „z tendencie, aby sme dopriali spravodlivosť farebnej rozmanitosti základných typov toho, čo jestvuje” ([2], 486 – 487).

Nakoniec: Ingarden nesúhlasí s tvrdeniami, podľa ktorých o objektívnosti – pravdivosti výsledku poznania ideácie by mala rozhodovať možnosť intersubjektívnej kontroly. Uchopenie čistej zelene nie je objektívne – pravdivé vzhľadom na fakt, že výsledok poznania získaný Romanom Ingardenom je opakovateľný pre Edmunda Husserla alebo Editu Steinovú. Tento výsledok je objektívny (pravdivý) vzhľadom na predmetný vzťah aktu, v ktorom sa intencia tohto aktu vyplnila, v ktorom došlo – inými slovami – „k prekrytiu intencie s tým, čo je v objekte objektívne (v ontickom zmysle)“. Ak by sme to trochu zjednodušili: výsledok ideácie nevyžaduje podľa Ingardena intersubjektívnu kontrolu, a to vzhľadom na samotný predmet t. j. *species*, ktorý nemôže byť v ideácii daný inak, než je daný. V tomto zmysle, ak bola čistá kvalita uchopená, potom uskutočnenie nového poznávacieho aktu je podľa poľského fenomenológa jednoducho nepotrebné, pričom, a to je treba zdôrazniť, nie je nemožné. Husserlov žiak totiž poukazuje na to, že hoci je požiadavka intersubjektívnej kontroly výsledkov získaných v ideácii zbytočná, to ešte neznamená, že by ideálna čistá kvalita mohla byť daná iba jednému subjektu poznania (por. [2], 293). Ingardenom opisovaná eidetická intuícia nie je teda „súkromným: zdá sa mi” v tom zmysle, že existuje možnosť vzťahu mnohých subjektov k tomu istému fenoménu (tej istej ideálnej kvality), a tým aj možnosť intersubjektívnej kontroly výsledku poznania.[1] Kritik

[1] O tom, že Ingarden pripúšťa možnosť uchopenia určitého fenoménu aj viacerými poznávajúcimi subjektami, svedčí aj funkcia akú priznáva tzv. fenomenologickému opisu – opisu, ktorý uchopuje výsledok eidetickej skúsenosti. Jej úlohou je pokúsiť sa priviesť prijímateľa

môže stále opakovať otázku, aká je záruka, že ideálne čisté kvality vôbec jestvujú spôsobom, ako ho opisujú fenomenológovia? Fenomenológ musí odpovedať: treba skúsiť uchopiť ich pomocou fenomenologickej metódy. Konečná záruka všetkých fenomenologických skúmaní je bezprostredné poznávacie zaobchádzanie s predmetom. V tomto kontexte sa ukazuje osobitný základ, z ktorého vychádza obvinenie eidetického poznania zo subjektívnosti: eidetická skúsenosť nie je, ako sa zdá, všeobecne dostupnou skúsenosťou, t. j. možnou pre každý poznávajúci ľudský subjekt – sám Ingarden píše: „Pre neinteligentného čitateľa, alebo pre čitateľa, ktorý nemá dar získavania bezprostredných skúsenostných dát ako aj dar vciťovania sa do intencií autora, nakoniec pre lenivého čitateľa alebo čitateľa, ktorý nemá chuť čítať knihy fenomenológov, budú vždy „nezrozumiteľné: (...) Bezprostredné obcovanie vo videní – to je najväčší dar pre fenomenológa“ ([2], 316). Sugerované elitárstvo eidetického poznania by znamenalo, ako sa zdá, určité subjektívne zrelativizovanie jeho výsledkov: iba niektoré, dostatočne vybavené poznávacie subjekty by mohli uchopovať v ideácii čisté kvality. Nenarušilo by to ale, ako sa zdá, intersubjektivitu výsledkov analyzovaného poznania. Vyvstáva ale otázka, do akej miery sme ochotní pripustiť víziu vedy, prísnej filozofie ako vedy, ako elitnej disciplíny.

Literatúra

[1] HUSSERL, E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Cz. I. Warszawa : PWN 1967.
[2] INGARDEN, R.: *U podstaw teorii poznania*. Warszawa : PWN 1971.
[3] INGARDEN, R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa : PWN 1963.
[4] PODSIAD, A.: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX 2000.

Z poľského originálu
Zagadnienie intersubiektywności wyników poznania ejdetycznego
preložil Branislav Motýľ.

opisu k „videniu” – t. j. intuitívnemu uchopeniu – toho, čo je opísane; umožňuje intuitívny prístup ku skúmanému fenoménu u nejakého subjektu okrem samotného autora opisu.

Danuta Mikeska-Kycia
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
e-mail: danuta.mikeska@ us.edu.pl
e-mail: danuta@kycia.de

Dialogický motív Ja-Ty v Gadamerovom koncepte hermeneutickej skúsenosti

Branislav Motýľ

Dialogical motive I-Thou in Gadamer's concept of hermeneutical experience
In paper author observes the significance of dialogical motive situated in Gadamer's concept of hermeneutical experience in three basic forms. Furthermore he is trying to clarify, whether this motive has only an ancillary function or holds a deeper significance in the concept of his hermeneutics.

Jeden zo súčasných znalcov hermeneutickej filozofie J. Grondin poukazuje na to, že zmysel Gadamerovho tématizovania duchovných vied spočíva v úsilí preukázať neudržateľnosť idey všeobecne platného poznania, ako aj potreby prekročiť pozíciu historizmu. Ak sa pri analýze Gadamerovho myslenia nechávame viesť motiváciou, ktorú naznačuje Grondin, potom sa nám stáva zrejmým, prečo Gadamer stavia primárne do popredia otázku vzťahu minulosti a prítomnosti a to ako vzťah tradície a dejinne pôsobiaceho vedomia ([3], 138).

Do rámca Gadamerových analýz, ktoré problematika prístupu k tradícii zahŕňa, patrí aj otázka po bytnostnej štruktúre hermeneutickej skúsenosti, v ktorej sa stretávame s netradičným použitím dialogického vzťahu ja-ty. Netradičným, predovšetkým pre tých, ktorý sa s týmto vzťahom stretli v rôznych podobách tzv. dialogickej filozofie. V tomto príspevku sa pokúsim zamerať na tento motív a na úlohu, akú zohráva v jeho koncepte hermeneutickej skúsenosti.

Skúsenostná štruktúra dejinne pôsobiaceho vedomia

Pri analýze pojmu skúsenosti Gadamer kriticky poukazuje na isté momenty v chápaní a narábaní so skúsenosťou, ktoré podľa neho okliešťujú štruktúru skúsenosti o jej podstatné aspekty. Pokúsim sa niektoré načrtnúť.

Tak napríklad pre modernú vedu sa stal dôležitým moment opakovateľnosti a vedeckej objektivizácie skúsenosti. Objektivizáciou skúsenosti sa síce dopracovávame k tomu, že sa skúsenosť stáva opakovateľnou, a tak aj overiteľnou pre každého, no tým podľa Gadamera skúsenosť stráca svoju vnútornú dejinnosť. Objektivizáciou skúsenosť ruší svoje dejiny a tým vyhasína ([2], 352).

V obraze utekajúceho vojska síce Aristoteles poukazuje na proces utvárania jednoty a všeobecnosti skúsenosti, no pretože je pre neho ontologicky primárna oblasť všeobecných pojmov a skúsenosť pozoruje len z hľadiska jej výsledku, Aristoteles zjednodušuje vo svojej analýze vlastný proces utvárania skúsenosti ([2], 358 – 359).

Kritický tón sa ozýva aj pri hodnotení Heglovej koncepcie dialektickej štruktúry skúsenosti. Gadamer na jednej strane oceňuje Heglov dialektický opis skúsenosti, v ktorom je naznačená premena vlastného poznania, ako aj predmetu skúsenosti, na druhej však poukazuje na to, že Heglova cesta skúsenosti vedomia sa završuje v sebapoznaní, ktoré už mimo seba nenecháva priestor pre nič cudzie: „*Preto musí dialektika skúsenosti končiť prekonaním každej skúsenosti, ktoré sa dosahuje v absolútnom poznaní, t. j. v úplnej identite poznania a predmetu.*“ ([2], 361)

Problém metodologického umŕtvenia skúsenosti, pojmového uzavretia skúsenosti, či prekonania skúsenosti v absolútnom poznaní spočíva v tom, že už vždy chápe bytnosť skúsenosti z hľadiska toho, v čom je prekročená. To však podľa Gadamera nezodpovedá samotnej povahe skúsenosti: „*Skúsenosť samotná nemôže byť nikdy vedou. Stojí v nezrušiteľnom protiklade k poznaniu a k onomu poučeniu, ktoré pramení z všeobecného teoretického alebo technického poznania. Pravda skúsenosti vždy obsahuje vzťah k novej skúsenosti. Preto ten, koho voláme skúseným, sa nielen takým stal* prostredníctvom *skúseností, ale je tiež pre skúsenosti otvorený.*“ ([2], 361)

Ak už máme hovoriť o nejakom zavŕšení skúsenosti, o zavŕšenom bytí toho, koho voláme „skúseným“, potom nemôže toto zavŕšenie skúsenosti spočívať v nejakej forme poznania. Nezrušiteľný protiklad skúsenosti a poznania, ktorý podľa Gadamera určuje bytostnú štruktúru skúsenosti, totiž chráni dôležitý aspekt myslenia a konania, založeného na skúsenosti, ktorým je otvorenosť. Skúsený človek je predovšetkým človekom otvoreným. Gadamer používa pre označenie skúseného človeka výraz „radikálne nedogmatický“ ([2], 361). Je to človek, ktorý práve preto, že sa tak veľa zo skúsenosti naučil, práve preto, že vykonal veľké množstvo skúseností, je otvorený pre „robenie“ nových skúsenosti. Skúsený človek je spôsobilý a disponovaný pre nové. Práve vďaka skúsenostiam nahliada[1] bytostnú otvorenosť svojho konečného dejin-

[1] Medzi nahliadnutím a skúsenosťou existuje bytostný vzťah. Gadamer hovorí, že nahliadnutie je viac ako poznanie nejakého stavu veci, pretože je súčasne návratom z toho, čo nás držalo v zaslepenosti. Obsahuje teda v sebe moment sebapoznania, v ktorom prichádzame vo

ného bytia, ktoré sa neuzatvára pred tým, čo prichádza a prehovára k nemu v skúsenosti.[1]

V tom zmysle sa výklad podstatných štruktúrnych momentov hermeneutickej skúsenosti: skúsenosti ničotnosti[2], ľudskej konečnosti[3] a dejinnosti[4], pre Gadamera stáva východiskom pre analýzu skúsenostnej povahy dejinne pôsobiaceho vedomia.

Dialogický motív v analýze hermeneutickej skúsenosti

Ako sme na začiatku naznačili, základný rámec, ktorý určuje oblasť hermeneutického záujmu, tvorí vzťah medzi minulosťou a prítomnosťou. Keďže minulosť vstupuje do prítomnosti ako tradícia, zúčastňujeme sa na nej do tej miery, do akej sa stáva pre nás skúsenosťou. Vstup tradície do prítomnosti nadobúda rozmanité podoby v závislosti od spôsobu, ktorý voči nej uplatňujeme.

Pomocnú úlohu pri objasňovaní rôznych hermeneutických prístupov k tradícii zohráva v Gadamerovej analýze dialogický vzťah Ja a Ty. Gadamer zdôvodňuje použitie tohto motívu samotným rozumením toho, čo tradícia je: „*Tradícia však nie je jednoducho dianie, ktoré poznávame skúsenosťou a učíme sa ho ovládnuť, ale je to* reč, *t. j. hovorí sama od seba ako Druhý. Druhý nie je predmetom, ale niekým, kto sa k niekomu nejako správa. Tomu sa však nesmie chybne rozumieť tak, akoby sme tomu, čo v tradícii zakúšame, rozumeli ako mieneniu niekoho iného, ktorý je Druhý. Skôr musíme trvať na tom, že rozumenie tradície nerozumie textom tradície ako*

---

svojom bytí sami k sebe: „*Nahliadnutie je niečo, k čomu prichádzame. Je to nakoniec aj určenie ľudského bytia: byť prezieravý a chápavý.*“ ([2], 362)

[1] Aj toto miesto podľa mňa naznačuje, že u Gadamera nezostáva moment budúcnosti zabudnutý. Primárnym problémom Gadamerových analýz je síce vzťah medzi minulosťou a prítomnosťou, no to neznamená, že štruktúra hermeneutickej skúsenosti nedostatočne zohľadňuje moment budúcnosti, ako to naznačuje Mokrejš. Porov: ([4], 36).

[2] Ide o pozitívny význam negativity v dialektickom pohybe skúsenosti: nie je to tak, ako sme sa domnievali. Porov.: ([2], 360)

[3] Gadamer používa Aischylov výraz *pathei mathos*, t. j. „učiť sa skrze utrpenie“. Skrze pathický moment skúsenosti totiž nahliadame hranice svojho bytia, ako aj nezrušiteľnosť hranice medzi ľudským a božským. Zároveň vedomie, že nemáme moc nad časom a budúcnosťou, ktoré sa ukazuje v hraniciach nášho predvídania a neistote vštkých zámerov. Porov.: ([2], 362 – 363)

[4] Stáť v dejinách znamená zakúšať nezvratnosť diania, nahliadnuť, že budúcnosť je otvorená, no zároveň, že naše očakávania a plánovania majú svoje hranice. Porov.: ([2], 363)

životným prejavom Druhého, ale ako obsahu o určitom zmysle, ktorý je oddelený od akejkoľvek väzby k mieniacim osobám, od Ja a Ty.“ [1] ([2], 363 – 364)

Pre znalcov dejín hermeneutiky nie je zložité si všimnúť, že v tejto pasáži sa už ozýva Gadamerovo odmietnutie istých hermeneutických prístupov k tradícii. Zreteľne sa to ukazuje v troch podobách dialogického vzťahu Ja – Ty, ktoré Gadamer prenáša na základe analógie do oblasti hermeneutickej skúsenosti a z nej vychádzajúcich hermeneutických prístupov.

V prvom prípade ide o takú formu skúsenosti, ktorá sa usiluje zo správania druhých vypozorovať typické prvky. Nachádzaním typickosti v správaní získavame poznanie, ktoré nám umožňuje predvídať správanie druhého človeka. Je to vlastne postup, ktorý sa používa pri predmetnom uchopovaní skutočnosti, a ktoré následne umožňuje jej objektivizáciu, kalkuláciu a inštrumentálny prístup k nej.

Tomuto spôsobu výkladu skúsenosti Druhého zodpovedá podľa Gadamera v oblasti hermeneutickej skúsenosti naivná viera v metódu a objektivitu: „*Kto rozumie tradícii takýmto spôsobom, robí z nej predmet, čo však znamená: vystupuje voči tradícii slobodne a nedotknutý a o tom, čo táto tradícia obsahuje, sa uisťuje tým, že zo vzťahu k tradícii metodicky vylučuje všetky subjektívne prvky.*“ ([2], 364) Tým ale dochádza k redukcii, ktorá splošťuje bytnosť hermeneutickej skúsenosti.

V druhom prípade síce prichádza vo vzťahu Ja – Ty k uznaniu Druhého ako osoby, ale skúsenosť Druhého a rozumenie Druhého je základným spôsobom určované vztiahnutosťou k Ja, ktorá nemá bezprostredný, ale reflexný charakter. Ten sa prejavuje v nároku rozumenia Druhého zo seba, zo svojej vlastnej pozície. A to dokonca s nárokom, že Druhému rozumiem lepšie ako on sám sebe. To sa vo vzájomných vzťahoch prejavuje neustálym zápasom o vzájomné uznanie a legitimitu vlastných nárokov, ktorý môže podľa Gadamera nadobúdať rozličnú intenzitu napätia. V tej krajnej podobe až vo forme úplného ovládnutia jedného Ja druhým Ja. No aj v tejto krajnej podobe si vzťah medzi Ja – Ty zachováva svoju dialektickú štruktúru, ako to ukazuje vzťah pána a raba v Hegelovej filozofii ([2], 365).

---

[1] Analogicky postupuje Gadamer aj pri analýze rozumenia a význame časového odstupu, kde rieši problém autonómie zmyslu textu. Zmysel textu totiž vždy presahuje autora. Preto je reprodukcia zmyslu v rozumení pre Gadamera súčasne aj produktívnym procesom. Časový odstup práve ako princíp oddelenia umožňuje utvorenie vzájomného vzťahu k textu ako k Druhému, ako aj to, aby sa pravý a vo veciach spočívajúci zmysel ukázal v plnosti. Porov: ([2], 301 – 302)

Takejto podobe skúsenosti Druhého zodpovedá v oblasti hermeneutiky to, čo nazývame *historickým vedomím*. Historické vedomie vie o inakosti minulosti, uznáva jej historickú jedinečnosť. No tým, že sa chce v jej uznaní pozdvihnúť nad vlastnú dejinnú podmienenosť, zostáva podľa Gadamera v zajatí dialektického zdania, „*...pretože sa v skutočnosti usiluje akosi stať pánom nad minulosťou*." ([2], 366)

Čo je pre Gadamera problematické v postoji historického vedomia k tradícii? Predovšetkým presvedčenie o vlastnej bezpredsudočnosti, ktorú by mala zabezpečovať objektivita postupu pri skúmaní tradície. Takýto ideál totiž nemožno podľa neho dosiahnuť. Zmysel tradície sa neukáže vo svojej pravdivosti, pokiaľ nebudeme brať do úvahy svoju vlastnú dejinnosť. To je podmienka, ktorá je pre Gadamera zásadná: *„Stáť v tradíciách, ako sme už povedali, slobodu poznávania neobmedzuje, ale ju umožňuje."* ([2], 367)

Týmto spôsobom sa Gadamer dostáva k tretiemu a najvyššiemu spôsobu hermeneutickej skúsenosti, pre ktorú je charakteristická otvorenosť pre tradíciu, ktorou sa vyznačuje dejinne pôsobiace vedomie. Ako sa tento tretí spôsob prejavuje v analógii dialogického vzťahu Ja – Ty? Zakúšať Druhého ako Druhého v tomto zmysle znamená neprepočuť nárok, ktorý na nás vzťahuje. Znamená to stiahnutie svojich vlastných intencií, vytvorenie priestoru pre Druhého, aby k nám mohol prehovoriť. Bez tejto otvorenosti nemožno utvoriť čistý, ne-mocenský vzťah medzi ľuďmi, v ktorom by sa ľudia vedeli navzájom poslúchať.

Pre hermeneutický prístup to znamená, že musíme nechať platiť tradíciu v jej nároku, t. j. nielen uznať minulosť, ale aj jej nárok, že mi má čo povedať. Tradícia sa tak stáva pre dejinne pôsobiace vedomie skúsenosťou a zachováva si otvorenosť pre nárok na pravdu, s ktorou sa v tejto tradícii stretáva. ([2], 368)

O tom, že dialogický motív nehrá v Gadamerovom myslení iba pomocnú úlohu, svedčí prítomnosť dialektiky otázky a odpovedi v chápaní rozumenia dejinne pôsobiaceho vedomia. Vzťah rozumenia sa nám totiž vyjavuje ako vzájomný vzťah na spôsob rozhovoru. Jeho cieľom je priviesť tradíciu k reči: *„...toto rozumejúce ‚privádzanie k reči'...očakávanie odpovedi samo už predpokladá, že pýtajúci sa patrí k tradícii a je ňou vyzývaný. V tom spočíva pravda dejinne pôsobiaceho vedomia. Dejinne skúsené vedomie je pre skúsenosť dejín otvorené práve tým, že sa zrieka fantóma úplného osvietenia."* ([2], 383)

Otázka reči nás vedie do ontologického priestoru. Podľa Gadamera patrí medzi najtemnejšie otázky. Reč je totiž nášmu mysleniu tak blízko, že nedostatok odstupu sťažuje jej tematizovanie. Zároveň je vo svojom usku-

točňovaní tak málo predmetná, že máme ťažkosti pri jej vymedzení, pretože sama je skôr dianím.[1] Bežne sa v živote stretávame s odlišnými spôsobmi prevádzania reči. Welte, ktorý nadväzuje na Gadamerove analýzy reči, tvrdí, že reč, ak sa rozvíja v súlade so svojou podstatou, potom *„...nehovoríme reč, ale bezprostredne vyslovujeme veci, udalosti a vzťahy medzi nimi.*" ([5], 14) Pre takýto spôsob reči je prítomnosť dialogického momentu, ako sme ho vyššie opísali v jeho tretej podobe, zásadný.

Literatúra

[1] GADAMER, H. G.: Člověk a řeč. In: GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha : OIKOYMENH 1999.
[2] GADAMER, H. G.: Gesammelte Werke Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Tübingen, 6. Auf., 1990.
[3] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : OIKOYMENH 1997.
[4] MOKREJŠ, A.: *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha : FILOSOFIA 1998.
[5] WELTE, B.: *Světlo z Nicoty*. Praha : Zvon 1994.

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

[1] Viac o bytostných znakoch reči (1. bytostné sebazabudnutie; 2. nepripútanosť k ja; 3. univerzálnosť reči) Gadamer pojednáva vo svojej štúdii: Človek a reč ([1], 28).

Identita človeka – úloha somatického vedomia v procese konštitúcie subjektivity

Elżbieta Struzik

Identity of the man - the role of somatic awareness in the process of subjectivity constitution

I consider the problem of personal identity in the context of contemporary somatic philosophy underlying the sphere of somatic experience, expressed in the idea of „solidarization with the body". The concept of somatic „self" constitutes an integral component of human subjectivity constitution process analysis, inscribed in the source analysis of the human identity problem. Presenting complex issues of identity problems, I refer to the key attitudes in this matter: hermeneutic analysis of P. Ricoeur, representatives of Polish phenomenology R. Ingarden, J. Tischner, concept of somatic „self" and the space of „egotic solidarization", as well as the newest offers expressed in the theory of R. Shusterman's somaesthtics.

Otázka osobnej identity sa stáva jedným z centrálnych problémov súčasnej humanistiky. Konštitúcia osobnej identity, ktorá tvorí jadro mnohých filozofických, sociologických a kultúrnych diskurzov, nás odkazuje k analýzam subjektivity, ktoré akcentujú časovosť existencie a sféru vnútorných skúseností, kladúcich základy autoreflexie a autointerpretácie, ktoré tvoria jadro projektov identity. Vo filozofickom zmysle je identita spojením vnútornej a vonkajšej skúsenosti, je vedomím „bytia sebou" založeným v jednote *Ja*, vo filozofickej reflexii sa vyjadruje kategóriou *mojosť* (M. Heidegger), *self* (po francúzsky *le soi*, E. Levinas, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, P. Ricoeur). *Ja* alebo *self* (bytie sebou) ustanovuje základné vzťahy subjektu so sebou samým, podmieňujúc tak jeho vzťah k svetu a zodpovednosť za druhého (E. Levinas). Analýzy identity v „hermeneutike seba P. Ricoeura vedú k odlíšeniu dvoch pojmov identity: typu *idem* a typu *ipse* ([7], 353), ktoré odkazujú k „substanciálnej alebo formálnej" identite, teda na „byť tým istým" ako aj na identitu „byť sebou". Pojmová analýza identity v zmysle *ipseité*, zhodnocujúc vnútornú skúsenosť, akcentuje úlohu somatického vedomia. Stelesnené *ego*, „ktoré je svojim telom ([8], 555), sa stáva základom identity. Teória subjektívneho tela, ktorá je vpísaná v dialektike „bytia sebou a bytia tým istým", odkrýva podvojný zmysel príslušnosti – „do poriadku toho-ktorý-je-sebou" a do poriadku definovania hranice medzi *Ja* a vonkajším svetom. Pojem somatického vedomia, ktorý je stotožňovaný s kategóriou *somatického Ja*, sa stáva integrálnou zložkou identity typu *bytia sebou*. Akcentujúc podstatnú úlohu somatického vedomia v projekte identity

predstavujem vybrané koncepcie, ktoré rozvíjajú ideu somatického Ja a zároveň uznávajú jej významnú úlohu v procese konštitúcie identity subjektu. Kategóriu *somatického Ja* konkretizuje fenomenologický diskurz, ktorý analyzuje proces konštitúcie osobného Ja, sféru subjektivity, intencionalitu a problém intersubjektivity. Revizionistické tendencie, prítomné dnes v poľskej fenomenológii, vedú k sformulovaniu nových perspektív v analýze subjektivity. R. Ingarden, ktorý polemizuje s tradíciou Husserlovej fenomenológie, premýšľa problém subjektu a identity v rámci formálnej ontológie, pričom preferuje monadické uchopenie subjektu. Analýzy subjektivity, ktoré sa nachádzajú v knihe *Spór o istnienie świata*, sa venujú formálnemu existenciálnemu vzťahu na úrovni štruktúry osobné Ja – duša [osoba] – telo ([6], 196). Rešpektujúc Husserlovu filozofiu tela a kategorizáciu pojmov – *Körper* a *Leib*, koncentruje sa na odkrývanie podmienok skúsenosti a pociťovania tela ako základu identity subjektu, pričom preferuje „chápanie seba samého ako jednej nedeliteľnej psychofyzickej jednoty" ([13], 112). Ingarden, preferujúc ontologickú perspektívu analýz subjektivity, opisuje vlastné ja (inak ako Husserl, pre ktorého je primárna analýza vedomia), odvoláva sa na chápanie ľudského organizmu, definovaného kategóriami relatívne izolovaného systému. Analýza vnútorných pocitov vedie k sformulovaniu idey *„solidarizácie s mojím telom"*, ktorá potvrdzuje fakt prvotnej jednoty prameňa zážitkov a tela. Ingarden píše: „Narazili sme na zvláštny fakt prvotnej solidarizácie, prvotnej jednoty medzi „mnou" ako subjektom zážitkov vedomia […], a „mojím" telom ([6], 197). Odkrytie prvotného vzťahu vedomej jednoty s telom tvorí základ konštitúcie osobnej identity, ktorá sa vzťahuje k osobnému Ja. Reálne indivíduum, na psychickej úrovni pochopené ako osoba a subjekt morálnych činov, nachádza svoj základ v idei solidarizácie, ktorá implikuje ontické základy zodpovednosti [5]. Problém identity, ktorý zohľadňuje rozlíšenie Ricoeurovských trópov identity typu *idem* a *ipse*, pracuje s problémom „identity osoby počas jej života" ([6], 116) a súčasne s procesom kryštalizácie osoby (utváranie seba), ktorá sa opiera o „službu hodnotám". Idea „solidarizácie s telom" nachádza svoje plné rozvinutie vo filozofii vedomia (egológii) J. Tischnera. Jadrom skonštruovanej teórie, ktorá objasňuje proces konštitúcie subjektovosti sa stáva *somatické Ja*, ktoré plní základnú funkciu v procese „egotickej solidarizácie" ([15], 220). „Somatické Ja – píše – je konštitutívnym výsledkom procesu egotickej solidarizácie, ktorá sa uskutočňuje v oblasti odkrytej somatickým sebavedomím" ([15], 220 – 221). Pozadím a horizontom mechanizmu „egotickej solidarizácie" je „horizontálne vedomie hod-

nôť", tak vonkajších (prítomných vo svete) ako aj hodnôt integrálne spojených s faktom telesnosti, ktoré priznávajú telu axiologický rozmer. „Vzťah medzi vedomím tela a vedomím „vonkajších" hodnôt nie je protikladný, naopak – druhé predpokladá prvé" ([15], 222). Pojem somatického vedomia a v ňom prítomné vnímanie vitálnych hodnôt implikuje prežívanie tela ako špecifickej ontologickej a existenciálnej hodnoty. Vlastné telo dané v somatickom pociťovaní a afirmované ako hodnota, sa stáva základom subjektovosti *Ja*. Analýza *Ja* ako priestorovej jednoty, integrálne zviazanej s telom; ako subjektu poznania a ako ľudskej osoby nás vedie k odhaleniu, že „egotická sféra je sférou axiologickou" ([15], 135). Tischner výrazne akcentuje axiologický status osoby (a v tom aj vlastného tela), prvý v procese zakúšania vlastnej identity. V probléme identity *osobného Ja* sa ukazuje spojitosť procesu „solidarizácie", integrácie axiologických skúseností a časového rozmeru existencie, v ktorých *Ja* „nachádza seba" ([15], 378). Ak „starosť o seba" chápeme ako stabilitu jestvovania, podobne ako u Ingardena, potom je vytrvaním v službe hodnote ([15], 379). Pocit osobnej identity nie je možný bez „konscientívneho vedomia"[1], chápaného prísne egoticky a integrujúceho rôzne úrovne skúsenosti seba ako subjektu, Ja, osoby. Analýzy, ktoré sa nachádzajú vo *Fenomenologii świadomości egotycznej*, sú ďalej rozpracované v neskorších Tischnerových textoch, no predovšetkým vo filozofii drámy a antropológii nádeje, v ktorých pod vplyvom Levinasovskej metafyziky rozvinul analýzu intersubjektivity. Kategória somatického vedomia formuje hlavnú os postmoderných diskurzov, považujúcich telo za priestor kultúrne a spoločensky formovanej osobnej identity. Starosť o telo ako integrálna časť projektu postmoderného sebavedomia, vyjadruje spoločenské a kultúrne vzťahy medzi „identitou, telom, mocou a spoločnosťou" ([3], 120). Projekt somatickej filozofie R. Shustermana, ktorý nesie meno *somaestetika*, prináša polemickú kritiku hlavných stanovísk súčasnej somatickej filozofie (fenomenológia tela) ako aj sociologických diskurzov o telesnosti (sociológia tela) [16]. Explorácia hlavných stanovísk súčasnej fenomenológie (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, M. Foucault) a ich tvorivá revízia, stimuluje proces modifikácie a prekonania spomínaných projektov somatickej subjektivity. Teoretický rozmer Shustermanovej *somaestetiky* je komplementárny s praxou, ktorá je podporovaná pragmatickou filozofiou J. Deweya. *Somaestetiku* definuje ako filozofickú disciplínu, ktorá sa zaoberá „kritickým skúmaním a melioratívnou kultiváciou toho, ako zakúšame a využívame naše prežívajúce telo (alebo *somu*), ktorá je

[1] Pod výrazom „koncientívnosť" má Tichner na mysli predreflexívne vedomie seba.

miestom zmyslového hodnotenia (*aisthesis*) a tvorivej autokreácie" ([11], 19), akcentuje v jej priestore kategóriu „somatického vedomia", ktoré identifikuje ako *somatické Ja* súvztažné s teóriou subjektívneho tela. Analýza „somatického vedomia" nám umožňuje oceniť rôzne úrovne reflexívnosti a im vlastnú percepciu seba ako subjektu skúsenosti ([11], 83 – 86). Analýza fenoménu tela ako zdroja a základu našej skúsenosti odhaľuje sféru subjektivity a intencionálnosti. Ocenenie statusu vlastného tela valorizuje subjektivitu tela a jeho fundamentálnu úlohu v štruktúre osoby. „Telo – píše Shusterman – konštituuje základný a principiálny rozmer našej identity. Formuje našu prvotnú perspektívu a spôsob, akým sa angažujeme vo svete" ([11], 21). Problém identity subjektu, ktorého jadrom je somatické vedomie, stanovujúce základ procesu identifikácie, predpokladá integráciu skúsenosti a konania telesnej subjektivity, ako aj jednotu somatických skúseností a ich „duchovný" rozmer. Tento proces, tvrdí Shusterman, zásadným spôsobom definuje pocit osobnej identity. Iným aspektom tohto procesu je individuálna narácia, ktorá posilňuje pociťovanie seba. Pojem „osobnej identity a sebaurčenia závisí od narácie. Sebavedomie môžeme určiť iba v kategóriách príbehu, ktorý o ňom vypovedá" ([12], 242 – 243). Projekt Shustermanovej *somaestetiky* ukazuje na dva jeho rozmery: analytický, sústreďujúci sa na vyjasnenie úlohy tela a somatického vedomia a jeho praktického zorientovania, ktoré nadväzuje na súčasné psychosomatické disciplíny (Alexandrova technika a Feldenkreisova metóda). Pragmatický rozmer, ktorý akceptuje rozličné formy somatických skúseností, ako aj dôležitú úlohu predstavivostnej a skúsenostnej *somaestetiky*, akcentuje hodnotu performatívnych činností. Chápanie somatického vedomia v rámci Shustermanovho projektu predstavuje integrálnu a dynamickú koncepciu stelesnenej subjektivity. Problém osobnej identity, situovaný do centra úvah, považuje za primárny proces formovania somatickej identity, ktorá tvorí základ identitnej narácie. Záujem o telesnosť prítomný v súčasnej kultúre, vede a humanistike [16] vedie ku mnohoaspektovej analýze tohto fenoménu. Kategória *somatického Ja* sa stáva predmetom dôkladnej analýzy v súčasnej dynamickej psychológii, ktorá sa zaoberá oblasťou somatických skúseností a základov percepcie vlasnej telesnosti. Psychologické teórie identity považujú telesné Ja za jadro štruktúry ja ([9], 30). V tomto kontexte akcentujú rolu integračných procesov konštruovania identity, v ktorých je telesné ja základom skúsenosti a pocitu vlastnej identity.

Keď O. Sakson-Obada analyzuje kategóriu *telesného ja* v perspektíve dynamickej psychológie, navrhuje rozlíšenie „silného a slabého telesného Ja"

([10], 113 – 114). Tieto kategórie nám umožňujú objasniť sféry somatických skúseností, ktoré tvoria základ identity. Koncepcia silného *telesného Ja*, založená na afirmácii vlastného tela, formuje postoj pozitívnej akceptácie skúseností, ktoré vychádzajú z telesnosti, podmieňujúc postoj dialogickej otvorenosti. Slabé *telesné Ja* ([9], 114) nie je schopné integrácie vnútornej skúsenosti. Pocit straty kontroly nad svojím telom, emocionálny a negatívny vzťah k telu, vedú k rozbitiu pocitu osobnej identity. Analýza slabého *telesného Ja*, akcentujúca emocionálny vzťah k telu, ktorého efektom je fragmentácia skúsenosti identity, sa môže stať základom pre objasnenie tendencií interpretácie telesnosti, prítomných v súčasnej kultúre.

Analýza A. Giddensa a Z. Baumana, týkajúca sa subjektivity a identitných stratégií ([14], 284 – 290), ukazuje na fundamentálnu úlohu somatického vedomia v procese tvorby „reflexívneho projektu „Ja" ([4], 79). „Postmoderné telo" ([1], 60) definované v kategóriách somatickej skúsenosti a špecifickej citlivosti ([2], 143) sa podriaďuje rôznym režimom estetizácie a stratégiám biomoci. Postmoderný projekt identity sa stáva výrazom slabého *telesného Ja*, ktorého efektom je emocionálny vzťah k vlastnému telu. A. Giddens vo svojej reflexii identity preferuje naratívne uchopenie, ktoré stabilizačne pôsobí na stálosť a pocit jednoty bytia sebou. Nepretržitosť identity, ako tvrdí, je „neustálym pocitom bytia osobou, ktorý vychádza z neustáleho zakúšania vlastného „ja" a vlastného tela" ([4], 78). Chápanie *somatického vedomia, telesného Ja* sa ukazuje ako základná zdrojová štruktúra vpísaná do procesu konštitúcie subjektivity. Úlohu *somatického Ja* v procese konštitúcie sebavedomia akcentujú rovnako predstavitelia fenomenológie, ako aj postmoderné teórie subjektu, ktoré chápu identitu ako reflektovaný projekt *Ja*, ktorý podporuje kategória narácie.

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności.* Toruń : UAM 1995.
[2] BAUMAN, Z.: *Płynne życie.* Tłum. Kunz, T. Kraków : Wyd. Literackie 2007.
[3] ELLIOTT, A.: *Koncepcje „Ja".* Tłum. Królak, S. Warszawa : Sic! 2007.
[4] GIDDENS, A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności.* Tłum. Szulżycka, A. Warszaw a: PWN 2002.
[5] INGARDEN, R.: *Książeczka o człowieku.* Kraków : Wyd. Literackie 1987.
[6] INGARDEN, R.: *Spór o istnienie świata.* T. II. *Ontologia formalna. Część 2. Świat i świadomość.* Oprac. i tłum. Gierulanka, D. Warszawa : PWN 1987.

[7] RICOEUR, P.: *Czas i opowieść*. T. 3. Tłum. Zbrzeźniak, U. Kraków : UJ 2008.
[8] RICOEUR, P.: *O sobie samym jako o innym*. Tłum. Chełstowski, B. Warszawa : PWN 2005.
[9] SAKSON-OBADA, O.: Ja cielesne – próba nowego spojrzenia. In: Ziółkowska, B.−Cwojdzińska, A.−Chołody, M. (eds.): *Ciało w kulturze i nauce*. Warszawa : Scholar 2009, s. 30 −42.
[10] SAKSON-OBADA, O.: *Pamięć ciała. Ja cielesne w relacji przywiązania i w traumie*. Warszawa : Difin 2009.
[11] SHUSTERMAN, R.: *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Tłum. Małecki, W., Stankiewicz, S. Kraków : Universitas 2010.
[12] SHUSTERMAN, R.: *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*. Tłum. Mitek, A. Kraków : Universitas 2005.
[13] SMOLAK, M.: *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*. Kraków : UJ 2003.
[14] STRUZIK, E.: *Antropologiczny wymiar cielesności w epoce późnej nowoczesności*. In: Czakon, T. (eds.): *Filozofia wobec globalizacji*. Katowice : UŚ i Oficyna Wyd. WW 2009, s. 274 −300.
[15] TISCHNER, J.: Fenomenologia świadomości egotycznej. In: Idem: *Studia z filozofii świadomości*. Dzieła Zebrane. Węgrzecki, A. (eds.). Kraków : Instytut Myśli J. Tischnera 2006, s. 129 −458.
[16] TURNER, B. S.: *The Body & Society. Explorations in Social Theory*. 3rd Edition. Los Angeles −London −New Delhi −Singapore : Sage Publications 2008.

Z poľského originálu *Tożsamość człowieka – rola świadomości somatycznej w procesie konstytucji podmiotowości* preložil Branislav Motýľ.

PhD Struzik Elżbieta
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
e-mail: elzbieta.struzik@wp.pl

Identita, kariéra, narácia

Ingrida Vaňková

Identity, career, narrative
Because as selves we express ourselves meaningfully in utterances, and see these expressions in their relations to certain reasons, desires, beliefs, and other motivating factors, we can think of selves as texts that have textual qualities. Narrative is the main means for remaking and changing our existence and the world around us. Career plays crucial role in life of modern human being. The major concern of the author is to show how our self entangled in our stories and involved in our projects and practices lies behind mutual contouring of identity and career.

„Porozumieť objektom našej skúsenosti je možné len vtedy, ak sme ju schopní prerušiť, aby sme pochopili významnosť objektov našej skúsenosti" ([4], 115 – 116). Takéto porozumenie si vyžaduje signifikáciu reality prostredníctvom jazyka. Jazyková signifikácia reality nás oddeľuje od objektov našej skúsenosti, a preto predstavuje moment prerušenia. Snaha pochopiť objekty osobnej skúsenosti vedie nevyhnutne k sebareflexii a reflexii vlastnej participácie na daných objektoch. Prostredníctvom kritického myslenia môže človek „pretvárať reálnu prax" ([5], 185), zavádzať zmeny vo svete a vo vlastnej existencii. Ľudská existencia nachádza na samom dne svojho bytia pravdu, že sa celá neustále odohráva v hre jazyka. Jazyk je prostriedkom pre utváranie našich životných projektov a praxí. Človek je autorom vlastného príbehu, v ktorom zároveň predstavuje hlavnú postavu a rozprávača. Kariéra predstavuje dôležitú súčasť životného projektu moderného človeka. Je súčasťou zápletky našich životných príbehov, preto je dôležité zaoberať sa úlohou narácie vo vzájomnom formovaní identity a kariéry. V prvej časti príspevku sa sústredíme na úlohu narácie pri konštruovaní osobnej identity a následne sa budeme zaoberať úlohou kariérnych príbehov v rámci projektu existencie človeka.

Paul Ricoeur argumentuje, že na utváranie našej osobnej identity využívame naratívnu konfiguráciu. Z tohto dôvodu vnímame osobnú identitu ako dynamickú. Táto dynamická koncepcia osobnej identity je citlivejšia voči dištinktívnym charakteristikám ľudského *self* než tradičné filozofické diskusie, a preto lepšie vysvetľuje problémy, lebo berie do úvahy ľudskú skúsenosť časovosti. Uchopenie problému osobnej identity ako problematiky porozumenia vedie Ricoeura k naratívnej konfigurácii osobnej identity. Táto koncepcia nám dovolí vnímať self na základe modelu textu, predovšetkým nara-

tívneho textu. Ricoeur tvrdí, že ľudská skúsenosť obýva „virtuálnu narativitu..., z ktorej vyplýva prirodzená potreba narácie“ ([9], 29).

Ricoeur zakladá svoju koncepciu naratívnej konfigurácie na Aristotelovej idei *muthos*, alebo konštrukcii zápletky (emplotment). Tieto modely totiž vysvetľujú na základe písomného diskurzu štruktúru osobnej identity a celistvosť ľudského života. Ako poznamenáva John W. Van Den Hengel ([8], 111) a ako vyplýva z Ricoeurových esejí, keďže jeho hermeneutika je založená na problémoch týkajúcich sa interpretácie textu a nehovorí striktne len o hermeneutike písaného textu, môžeme hovoriť o pojme textu alebo textuality v rôznych aplikáciách. David Pellauer píše: „Text sa stáva paradigmou akéhokoľvek objektu hermeneutického skúmania... Celistvosť ľudského života sa stáva textom, ktorý má byť interpretovaný“. ([2], 109) Keďže ako self vyjadrujeme seba samých zmysluplne vo výpovediach a skutkoch a vidíme tieto vyjadrenia vo vzťahoch k určitým dôvodom, túžbam, presvedčeniam a iným motivačným faktorom, potom môžeme myslieť o našich self ako o textoch alebo potenciálnych textoch, ktoré majú textuálne kvality. V práci *Bytie sebou ako iným* túto hlavnú textuálnu kvalitu, ktorú self zdieľa s naratívnymi textami, je konfiguračná zomknutosť medzi rôznymi postavami, činmi, udalosťami, ktorá v prípade naratívneho textu napomáha napredovať príbehu a v prípade ľudského života spája rôzne elementy do súdržného celku. Self je potom vnímané ako rozprávač, ktorý utvára svoju osobnú identitu naratívnym spôsobom.

Ricoeur charakterizuje konštrukciu zápletky alebo konfiguráciu ako „organizáciu udalostí“ ([7],33), čo je Aristotelovo chápanie pojmu a ako „zápletku chápanú ako dobre konštruovaný príbeh“ ([9],21). Organizácia udalostí nemá len statickú štruktúru, ale predstavuje aktívny integračný proces narácie. Je to mimetická aktivita, ktorej predmetom je svet žitej ľudskej skúsenosti. Udalosti, ktoré sú organizované do zápletky, sú navzájom prepojené hlavnou témou ľudského konania a utrpenia. Ricoeur označuje prvú úroveň tvorby zápletky pojmom *mimézis1*. Na úrovni mimesis1 hovoríme o predporozumení alebo implicitnom pochopení, ktorým disponujeme v ľudskom konaní – o spôsobe, ktorým táto každodenná aktivita vzájomne zoraďuje minulosť, prítomnosť a budúcnosť. Takéto porozumenie nachádza v konaní temporálne štruktúry, ktoré prefigurujú naráciu. Ricoeur taktiež hovorí, že „kompozícia zápletky je založená na predporozumení sveta diania, jeho zmysluplných štruktúr, symbolických zdrojov a jeho temporálneho charakteru“. ([7], 54) Význam ako vzťahová hodnota, ktorá vzniká pomocou

zápletky, je utváraný v procese konfigurácie a označovaný pojmom *mimézis2*. Ak konfigurujeme prefigurovanú naráciu, môžeme odpovedať na otázku, čo sa deje v našom živote. Ak teda tvoríme náš príbeh, „konfigurujeme udalosti do príbehu. Tento konfiguračný akt pozostáva zo zjednotenia jednotlivých činov alebo príhod. Početné udalosti sú konfigurované do jednoty temporálneho celku“ ([7], 66). Konfigurovaný alebo narativizovaný život vykazuje znaky konkordantnej diskordancie prostredníctvom produktívnej imaginácie. Refigurácia (*mimézis3*) vedie k schopnosti tvoriť nové narácie a tým aj nové spôsoby konania vo svete. Vo chvíli, keď sme konfrontovaní s textom, odhaľujeme konfiguráciu, ktorá nás môže viesť k rekonfigurácii a opätovnému porozumeniu, kto sme a kde sme. Zatiaľ čo akt konfigurácie tvorí narativizované vysvetlenie toho, kde sme a kde sme boli a naznačuje, kde sme mohli byť, refigurácia vedie k otázke, kam ísť v zmysle konania a porozumenia. Refigurovať vlastný životný príbeh znamená znovu sa stať autorom príbehu, a tým ovplyvniť identitu vlastnej osoby, ktorej príbeh sa práve píše.

Zápletka vnáša do jednotlivých udalostí moment naratívnej nevyhnutnosti. Konfigurácia „mení efekt eventuality v zmysle, čo by sa mohlo stať alebo čo by sa nemuselo stať, prostredníctvom inkorporovania náhodnosti do efektu nevyhnutnosti a pravdepodobnosti v rámci konfiguračného aktu“. ([4], 114) Konfigurácia inkorporuje udalosti, ktoré sú prekvapivé, neočakávané, do integrálnych častí rozprávaného príbehu. Keď sa nám príbehy odkrývajú, nielenže kontinuálne prehodnocujeme naše očakávania od konca príbehu, ale taktiež sa obzeráme späť, aby sme viac porozumeli predošlým a nasledujúcim udalostiam. Naratívne udalosti sú niečím viac než len príhodami. Prispievajú k vývoju príbehu, ktorého sú súčasťou, a zároveň napomáhajú nášmu porozumeniu začiatku a koncu príbehu. ([9], 21) Naratívna konfigurácia preto predstavuje ideálnu štruktúru. V zmysle potreby konkordancie konfigurácia integruje rôzne nezlučiteľné elementy vytvárajúce temporálnu totalitu. Tieto elementy sa navzájom vysvetľujú a prepožičiavajú hodnovernosť jednak udalostiam spomenutým v narácii a jednak samotnej zápletke.

Naratívna aktivita je ukotvená v praktickej sfére. Logika usporiadania udalostí v narácii je logikou pravdepodobnosti, ktorá neignoruje perspektívy jednotlivých aktérov zainteresovaných v naratívnych udalostiach. Preto je možné odlíšiť „konanie od fyzického pohybu a psychologického správania“. ([9], 28) Naratívna aktivita zahŕňa také aspekty ako presvedčenia, túžby, okolnosti, ciele, prostriedky motívy, ktoré vytvárajú „sémantiku konania“. ([9], 28) Narácie sú prostriedkom uchopenia oblasti ľudského konania, ktoré je predmetom praktického rozumenia nevyhnutného pre vytváranie morál-

nych úsudkov. Rozprávať príbeh znamená použiť sémantiku konania s ohľadom na konkordanciu a vyústenie príbehu na účely rozlíšenia, ako sa rôzne udalosti, aktéri a okolnosti vzťahujú voči sebe navzájom. Naratívne usporiadanie nie je niečo, čo by bolo uvalené na udalosti po ich výskyte, ale niečo, čo je odhalené.

Kariéra predstavuje prostriedok, pomocou ktorého sme v naratívnom mode schopní vytvárať koherenciu medzi naším konaním a porozumením. Kariéra nám poskytuje príležitosť, aby sa naša identita stala bytím v čase prostredníctvom naratívneho konania. To, kým sme, je vecou toho, čo o sebe tvrdíme a naše tvrdenia o tom, kým sme, majú svoju substanciu, keď naše činy stelesňujú princípy, záujmy a hodnoty, lebo nám na nich záleží. Toto stelesnenie nášho konania je výsledkom predreflektívneho porozumenia, ktoré je reflektované v našom konaní, a zároveň výsledkom kritického vedomého utvárania seba samých. V zmysle naratívnej identity nekritické vedomie toho, kým sme a kým sa chceme stať, je prefigurované vedomie – narácia, ktorá by mohla byť rozprávaná, ak by sme ju konfigurovali, artikulovali jej zápletku, a preto explicitne vytvorili vzťahy tak, ako sa vyskytujú v čase v ich vzájomných vzťahoch a vo vzťahu k odkrývajúcemu sa smeru života človeka. Ako však poznamenáva Ricoeur, naše prefigurované príbehy sa neodhaľujú ľahko. Konfigurácia nie je daná a veľa času strávime konaním v prefigurovanom zmysle našej vlastnej narácie, čo znamená žiť život a mať kariéru bez toho, aby sme boli schopní objasniť to, ako sa vzájomne ovplyvňujú v zmysle, ako by sa mohla naša budúcnosť stať zmysluplnou vďaka minulosti. Refigurované vedomie je opozitom voči prefigurovanému zmyslu narácie jednotlivca. Je to vedomie, ktoré disponuje konfigurovanými udalosťami našich životov a kariéry takým spôsobom, že ich význam je dostupný nášmu porozumeniu. Refigurované vedomie naratívnej identity závisí na rozuzlení nevyslovených príbehov, ktoré žijeme, čo predstavuje úlohu konfigurovania zmyslu, kým sme z občas nejasne prefigurovaného materiálu. Toto refigurované vedomie môže dosiahnuť formu kriticizmu a kontroverzie predošlých tvrdení toho, kým sme, a preto si niekedy vyžaduje opätovné autorstvo identity. Kritické vedomie preto zahŕňa schopnosť tvoriť nové narácie, spôsoby konania vo svete, a preto aj nové spôsoby utvárania vlastnej kariéry.

Kariérne príbehy sú v neustálom vývoji a nie sú len rozprávané, ale aj hrané. Kariérne autorstvo zahŕňa konfiguráciu udalostí do zápletky a činy, ktoré vnesú túto zápletku do uskutočňovania sveta. Konanie predpokladá

reakciu, takže ako naratívni aktéri autorstva a reautorstva našej identity a kariéry sa nestretávame len s pokrokom našich príbehov, ale taktiež s mocou, prekážkami a odporom. Skúsenosť moci, prekážky a odporu nás nutne vedie k tomu, že naratívne aktérstvo je prepojené so sociálnym aktérstvom. Ak naša identita nie je podporovaná aktérstvom, potom sme len slabšou verziou toho, kým by sme mohli byť, a naša kariéra má menšiu šancu na úspech ísť v smere nášho autorstva. Autorstvo a reautorstvo sú dôležité prostriedky na ceste k identite, ktorú chceme získať. Reautorstvo predstavuje spôsob posunu od negatívnej identity k želanej identite, a preto je nevyhnutné pre kariérny rast. Nemôžeme však hovoriť o reautorstve bez opätovného čítania nášho príbehu, ktoré je nevyhnutné na pochopenie toho, čo môže v danom príbehu nasledovať; a preto nevyhnutné pre naratívne aktérstvo smerom k želanej identite a kariérnej trajektórii ([1], 17).

Ak by sme mali odpovedať na otázku vzájomného formovania identity a kariéry v naratívnom móde, vyslovili by sme toto: ak umiestnime životné a kariérne udalosti do zmysluplnej konštelácie, vytvárame zápletku. Zápletky sú implicitné v našom každodennom porozumení nášmu konaniu a existujú jednak v prefigurovanej, ako aj konfigurovanej forme. Už konfigurované zápletky môžu byť refigurované, a preto udalosti, ktoré sú v zápletke zachytené, môžu byť znovu pochopené. Ľudská schopnosť vytvárať zápletku je schopnosť vytvoriť konkordanciu z diskordancie – dať zmysel našim identitám a našim kariéram – prostredníctvom mimetickej kompozície udalostí v čase. Mimézis nie je priame kopírovanie sveta, ale akt imaginácie, ktorý utvára zrozumiteľné z náhodného. Sústreďujúc sa na kariéru, mohli by sme sa spýtať hneď niekoľko otázok každého jednotlivca, ktorý prostredníctvom kariéry utvára svoju identitu:

– Aké je v rámci procesu tvorby zápletky rozhodnutie jednotlivca pri výbere žánru jeho narácie a ako ovplyvňuje jeho rozhodnutie výber udalostí zo súkromného a kariérneho života, ktoré považuje za rozhodujúce pre porozumenie toho kým je?

– Aké môže mať jednotlivec dôvody pre výber daného smeru vlastného života kariéra, ktorý sa stáva organizačným princípom jeho kariéry?

– Aký druh udalostí vytesnil jednotlivec zo svojho príbehu, ktoré sa stanú viditeľnými len vtedy, keď osoba kriticky reflektuje svoju vlastnú históriu, a ktoré sú dôležité pre utváranie alternatívnych príbehov?

– Ako súčasť osobného prefigurovaného zmyslu identity a kariéry, aké boli rozhodnutia týkajúce sa príčin a následkov: rozhodnutia týkajúce sa skôr mimetického aktu než udalostí osebe?

Zápletka a identita vo vzájomnom utváraní tvoria odpoveď na otázky týkajúce sa porozumenia našej lokácie v sociálnom priestore. V zmysle naratívnej teórie chceme byť schopní rozprávať náš životný príbeh; určiť, kto sme v zmysle, čo sme urobili, zažili, užili si, čoho sme boli svedkami a v zmysle, kam kráčame. V ideálnom prípade tento príbeh alebo zbierka príbehov bude koherentná a umožní nám pochopiť alebo prekonať naše pády a sklamania. Naratívny modus ľudského života nutne predpokladá naratívne aktérstvo. Naratívny aktér je niekto, kto vedome a zodpovedne uplatňuje svoju schopnosť autorstva vlastného života a kariéry ako koherentných príbehov. Z perspektívy naratívnej metafory aktérstvo a identita korelujú s autorstvom. Identita totiž závisí od naratívneho aktérstva, ktoré rozuzľuje nevypovedané príbehy, v ktorých sme ukotvení. Prostredníctvom naratívneho aktérstva sme schopní pozrieť sa za moment prítomnosti a pomocou kritického vedomia prekonať aj našu subjektivitu s cieľom dosiahnuť zdroje pre kreovanie našej identity prostredníctvom kariéry.

Literatúra

[1] HILLMAN, J.: *Healing Fiction*. Woodstock : Spring Publications 1983.

[2] PELLAUER, D.: The Significance of the Text in Paul Ricoeur´s Hermeneutical theory. In: Reagan, Ch. E.: *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Ohio : Ohio University Press 1979, s. 97 – 114.

[3] POLKINGHORNE, D.: *Narrative Knowing and the Human Sciences*. New York : State University of New York Press 1988.

[4] RICOEUR, P.: *Oneself as Another*. Chicago : The University of Chicago Press 1992.

[5] RICOEUR, P.: On Interpretation, In: Montefiore, A: *Philosophy in France Today*. New York : Cambridge University Press 1983, s. 174 – 197.

[6] RICOEUR, P.: Self as Ipse. In: Johnson. B.: *Freedom and Interpretation*. New York : Basic Books 1993, s. 103 – 120.

[7] RICOEUR P.: Time and Narrative I. Chicago : The University of Chicago Press 1984.

[8] VAN DEN HENGEL, J.: *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*. Washington : University Press of America 1982.

[9] WOOD, D.: *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. New York : Routledge 1991.

Mgr. Ingrida Vaňková
Katedra anglického jazyka a literatúry
FHPV PU
Ul. 17. Novembra 1
080 01 Prešov
e-mail: ingrida.vankova@centrum.sk

Predsudok, normalita a intersubjektívny konflikt vo fenomenológii Alfreda Schütza

Michal Zvarík

Prejudice, Normality and Intersubjective Conflict in Phenomenology of Alfred Schutz

Despite the fact that Alfred Schutz considered prejudice an insidious element in shaping social reality he subjugated this term to critic. Nowadays such effort has lost nothing of its actuality since it is still attractive to consider various forms of contemporary social tensions and conflicts as a result of mere prejudices. On deeper level, as phenomenology of everydayness demonstrates, social tensions might be understood as a conflicts arising on the background of intersubjective disparity of different everyday normalities.

Schützova kritika „predsudku"

Napriek tomu, že Alfred Schütz považoval predsudky za zhubný aspekt sociálnej skutočnosti, podrobuje kategóriu „predsudku" kritike. Je nepochybné, že predsudky majú napriek dlhoročnému úsiliu sociálnych vied negatívny dopad na stabilitu otvorenej spoločnosti. Napriek tomu hodnotenie predsudku vyžaduje istú obozretnosť. Predsudok sa pre nás stal „nevítaným hosťom" ([2], 8), ktorý, keďže je nabitý negatívnym významom, je často odmietaný jednoducho nekriticky. Terčom Schützovej kritiky bol predovšetkým postoj sociálnych vedcov a filozofov vidiacich pôvod sociálnych tenzií výlučne v predsudkoch. Takýto prístup sa môže ľahko míňať s podstatou problému sociálneho napätia spočívajúcom v disparite medzi prirodzenými postojmi osôb (resp. skupín) pochádzajúcich z odlišných sociálnych kontextov.

Schütz „predsudok" kritizuje na základe rozlíšenia medzi subjektívnou a objektívnou interpretáciou v kontexte medziskupinového konfliktu. Subjektívna interpretácia je osobnou interpretáciou seba a situácie, v ktorej sa jednotlivá osoba ocitá. Naproti tomu objektívna interpretácia je interpretáciou tej istej situácie a osoby kýmkoľvek iným. „*Samotná kategória „predsudku"*„ píše Schütz, „*prináleží výlučne do oblasti objektívnej interpretácie. V bežnom myslení majú predsudky iba druhí. Ja nikdy nemôžem mať predsudky, pretože moje presvedčenia majú dobrý základ, moje názory sú považované za samozrejme platné a moja viera v správnosť nášho [skupinového] spôsobu [života] – nech to znamená čokoľvek – neochvejná.*" ([4], 261)

Bežné myslenie sa pohybuje v rámci relatívne prirodzeného názoru sveta (*relativ natürliche Weltanschauung*). Tento názor, ktorý môžeme nazývať aj prirodzeným postojom, je charakteristický nekritickosťou založenou na pravdách, ktoré isté spoločenstvo akceptuje ako evidentné a jednoducho platné v rôznej miere. Schütz v tomto rámci navyše zdôrazňuje rolu ústredného mýtu, ktorý ako centrálna, evidentne prijímaná pravda, legitimuje isté konanie, pričom iné konanie tabuizuje a vylučuje. Z pohľadu inej skupiny, ktorá zastáva alternatívny relatívne prirodzený názor sveta, sú však tieto evidentné pravdy pochybné. Táto disparita vedie Schütza k zvýrazneniu skutočnosti, že v subjektívnej interpretácii nie je uznanie predsudku za obvyklých okolností jednoducho možné, pretože postoje jednotlivca sú založené na legitimujúcich centrálnych pravdách, sprostredkovaných tradíciou a vnímaných ako platné pre každého. Preto je omnoho pravdepodobnejšie, že nositeľmi predsudku sú nevyhnutne druhí, ktorí tieto „samozrejmé" pravdy nezastávajú, čím sa proti nim spreneverujú.

Schützovo radikálne vyznievajúce tvrdenie, že predsudky prináležia vyslovene do objektívnej interpretácie, vyžaduje istú korekciu. Spomeňme konkrétny prípad bieleho taxikára, citovaný Lewisom Gordonom: „*Keď ma doprava začína obkľučovať a ja sa ponáhľam za kšeftom, som veľmi podráždený. Všimnem si, že predo mnou stojí čierny vodič, pričom v mysli sa mi hneď objaví slovo ‚neger'. Nezáleží na tom, aké máte vzdelanie. Predsudky, ktoré ste sa naučili, sa vynoria. Tieto hriešne sily sú hlboko vo vás.*" ([1], 74)

Ako tento prípad ukazuje, nazeranie na seba ako na nositeľa predsudku je zo subjektívneho pohľadu možné. Pozornosti by nemalo uniknúť, že taxikárov pohľad je v istom zmysle rozštiepený. Na jednej strane sa priznáva k svojmu latentnému rasizmu, na druhej strane sa s ním z (etických či axiologických) dôvodov nestotožňuje. Subjektívna interpretácia nevylučuje tento rozpor, keďže v prirodzenom postoji nie je vylúčená akákoľvek podoba problematickosti. Ak sa počas zastávania prirodzeného postoja vynorí problém, riešenie sa nachádza v dostupnej každodennej zásobe poznania a skúsenosti, ktorá formuje nekriticky akceptovaný rámec pre interpretáciu a riešenie problémov. Aj zo subjektívneho pohľadu „predsudok" teda predstavuje niečo, čo nemá adekvátny základ v legitimujúcej centrálnej pravde relatívne prirodzeného názoru, ak sa za takúto pravdu považuje napríklad, že človeku prináleží istá hodnota bez ohľadu na farbu pleti. Predsudok teda nie je záležitosťou rýdzo objektívnej interpretácie, kedy je pripísaný osobe prináležiacej do inej skupiny, ale je možné pripísať ho sebe aj v sebainterpretácii subjektívneho nazerania, pričom v rámci relatívne prirodzeného nazerania

jednotlivec nadobúda kritický postoj, ktorý predpokladá istú nekriticky akceptovanú pravdu legitimujúcu sebakritiku.

Žiaľ, z kontextu eseje nie je úplne zrejmé, či Schütz pod objektívnu interpretáciu na tomto mieste zahŕňa iba interpretáciu v kontexte každodennosti, alebo aj interpretáciu z pozície sociálneho vedca. Schützov záujem sa orientuje primárne na objektívnu interpretáciu v kontexte relatívne prirodzeného názoru, no jeho analýza subjektívneho a objektívneho zmyslu predsudku naráža na problém, pretože tento je termín využiteľný aj pri osvetlení pôvodu sociálnych tenzií. Nech už to je akokoľvek, nemožno vylúčiť, že sociálny vedec sa, hoci vedený dobrou vôľou, dopustí omylu objektívnej interpretácie, ktorá má svoj pôvod v každodenných názoroch. Inými slovami, samotné odmietnutie predsudku môže byť formou predsudku, ktorá postoj vedca unáša smerom mimo jadro problému.

Podľa Schütza termín predsudku je pri osvetľovaní sociálnych tenzií nápomocný iba v obmedzenej miere. Preto odmieta dobre mienené stanovisko, ktoré pôvod medziskupinových konfliktov vidí výlučne v predsudkoch: „*Predpokladáme, že pokrok k lepšiemu teoretickému porozumeniu sociálnych napätí možno očakávať, ak by sociálni vedci a filozofi boli pripravení na čas zanechať ich dobre myslené presvedčenie, že diskriminácia a iné sociálne zlá majú pôvod výlučne v predsudkoch, ktoré sa vytratia akoby mávnutím čarovného prútika ihneď, ako presvedčíme zaujatých, že predsudky prechovávajú.*“ ([4], 261 – 2)

Hlavný argument proti tomuto stanovisku poukazuje na miesto predsudku v rámci sebainterpretácie a interpretácie sveta: „*Mali by sme odvážne čeliť skutočnosti, že predsudky ako také sú prvkami interpretácie sociálneho sveta a dokonca jedny z hlavných pružín umožňujúcich jeho chod. Predsudky sú racionalizácie a inštitucionalizácie základného ‚centrálneho mýtu', na ktorom je založená sebainterpretácia skupiny.*“ ([4], 262) Schütz zdôrazňuje, že predsudky jednotlivca neexistujú v nezávislosti od jeho celkovej interpretácie sociálneho sveta, ale sú s ňou previazané ako jej konštituujúce elementy. Preto nie je možné každodenné vedomie od predsudkov jednoducho takpovediac „očistiť“ a pritom ponechať nepozmenený zvyšný, predsudkov zbavený obsah.

Fakt, že predsudok nie je nevyhnutnou príčinou sociálnych konfliktov, vedie k potrebe hlbšej analýzy ich pôvodu. Ako si ukážeme, sociálne tenzie sú výsledkom konfliktu vyvstávajúceho na úrovni každodennej normality, ktorá môže predchádzať vzniku predsudku.

Normalita a intersubjektívny konflikt

Problém normality, vyvstáva v súvislosti s otázkou objektivity a jej zmyslu. Objektivita kladie na subjekt nárok, aby pravdy, ktoré zastáva, nemali platnosť len pre neho samotného, ale zároveň pre kohokoľvek iného. V tomto momente Antonín Mokrejš zdôrazňuje skúsenosť zdvojenia perspektív, prostredníctvom ktorej je možné „*vymaniť sa zo striktnej viazanosti optikou mojej pozície*“, pričom dochádza k objaveniu možnosti *„pozrieť sa na tú-ktorú vec zo stanoviska druhého ja, takpovediac akoby som sa na jeho mieste pozeral jeho očami*“ ([3], 50). „Objektívne“ nie je to, čo je platné pre mňa z mojej perspektívy, ale to, čo sa vinie ako platné v každej perspektíve, a čo teda ako platné musí uznať každý.

V podobnom duchu aj Schütz zdôrazňuje tzv. generálnu tézu zameniteľných perspektív. V prirodzenom postoji predpredikatívne akceptujem, že druhý, ktorý mi je vo vnímaní daný ako telo, je obdarený vedomím. Zároveň nekriticky akceptujem skutočnosť, že vedomie druhého podobne zakúša predmety ako ja, resp. že tie isté predmety, ktoré sú spoločné v prekrížení našich perspektív, sú pre nás tie isté. Podľa Schütza táto téza nevylučuje možnosť, že vedomie druhého je od môjho v istých momentoch odlišné (v závislosti od individuálnej biografickej situácie), pretože takáto odlišnosť vedomí predpokladá ich prvotnú podobnosť ([6], 88). Generálna téza zameniteľných perspektív stojí na dvoch idealizáciach: po prvé, na idealizácii tzv. zameniteľnosti uhľov pohľadu, a po druhé, na zhodnosti systému relevancií ([6], 88 – 89), t. j. istých selektívnych vzorcov, ktoré vzhľadom na situáciu kladú do popredia isté typifikácie, pričom iné ponechávajú v pozadí ako irelevantné.

V kontexte konkrétnej každodennosti formálne určený zmysel objektivity ako platnosti pre každého naráža na svoje hranice, pretože podobnosť vedomí predpokladá do istej miery spoločne sa prelínajúci systém relevancií. Podobnosť viacerých vedomí v každodennom kontexte teda zahŕňa taktiež akceptáciu sociálneho sveta v širokom slova zmysle, nevynímajúc kultúrne vzorce a pravdy, ktoré spoločenstvo prijíma ako samozrejmé. Môžeme povedať, že miera podobnosti vedomí konštituuje normalitu, totiž istú spoločne prijímanú skutočnosť, v ktorej pred nami vyvstávajúce objekty znamenajú pre nás to isté. Normalita tak určuje zmysel objektivity v každodennom kontexte, no zároveň znemožňuje zámenu perspektívy s druhou osobou, ktorá do tohto každodenného kontextu nie je socializova-

ná. „Prirodzená“ objektivita každodennosti je preto intersubjektívnou objektivitou obmedzenou na spoločenstvo.

Mokrejš ponúka nasledujúcu charakteristiku normality: „*‚Normálne‘ je očividne všetko, čo príslušné spoločenstvo považuje za normálne, obvyklé, samozrejmé, očakávané a žiaduce, a to práve v podobách, ktoré sú dané zvykom a nevyžadujú hlbšie zamyslenie*“. ([3], 56) „Normálne“ je zároveň vymedzené v protiklade voči tomu, čo v očiach spoločenstva vystupuje ako abnormálne a vymykajúce sa.

Disparita medzi „normálnym“ a “abnormálnym“ má viacero podôb, ktorým Schütz venoval viacero esejí. Jedna z nich je súčasťou skúsenosti cudzinca, podanej v eseji *The Stranger*. Schütz tvrdí: „*Pochybná lojalita cudzinca je, žiaľ, veľmi často viac než len predsudkom na strane skupiny, s ktorou prichádza do kontaktu. ... Cudzinec je považovaný za nevďačného, pretože odmieta uznať, že kultúrny vzorec, ktorý sa mu ponúka, mu poskytuje útočisko a ochranu.*“ ([5], 104 – 105) Ak Schütz zdôrazňuje, že nelojalita cudzinca je v objektívnej interpretácii viac než len predsudkom, naráža práve na intersubjektívny konflikt vyvierajúci z nepodobnosti vedomí pochádzajúcich z rozličných sociálnych kontextov. Cudzinec skutočne neakceptuje pravdy, ktoré spoločenstvo prijíma ako evidentné, necíti sa „*zaviazaný k uctievaniu ‚idolov kmeňa‘*„ ([2], 104), pretože ho k tomu neviaže tradícia, ktorú si prostredníctvom predchádzajúcej socializácie osvojil. Jeho odmietnutie týchto právd môže byť síce interpretované ako jeho zvýšená „kritickosť“, no táto interpretácia obchádza cudzincov subjektívny pohľad.

Pred cudzincom stojí úloha socializovať sa do kontextu, ktorý je pre spoločenstvo „domovom“ vo fenomenologickom slova zmysle, no pre neho predstavuje neprebádané a málo zrozumiteľné územie, vymykajúce sa jeho chápaniu. Cudzinec, snažiaci sa stať súčasťou nového spoločenstva, sa vzdáva svojej pôvodnej identity, no nie je celkom schopný nadobudnúť identitu novú. Žiada sa ale dodať, že disparátnosť medzi normalitami, ktorú spoločenstvo u cudzinca vníma ako abnormalitu, hoci ako taká nie je produktom predsudku, môže stáť za jeho vznikom.

Vzhľadom na súčasnosť je dôležitejšie, že intersubjektívny konflikt môže mať vyššiu intenzitu, ak dochádza k stretu nie medzi jednotlivcom – cudzincom a spoločenstvom, ale medzi rôznymi spoločenstvami, z ktorých jedno je pomerne mladou, nedávno utvorenou minoritou. Cudzinec, ktorý prichádza do nového prostredia, nemusí byť preto konfrontovaný z väčšinovou spoločnosťou a nemusí vynakladať zvýšené úsilie, aby sa stal jej súčasťou, pretože sa zaraďuje do života minority, ktorá pre neho nie je

takou veľkou neznámou. Hoci aj v tomto prípade sociálny konflikt nemusí byť výsledkom predsudku, nie je možné vylúčiť, že disparátnosť medzi normalitami bude mať za následok zvýšenú úroveň sociálnej nestability.

Vnímanie sociálneho konfliktu a jeho pôvodu na pozadí disparít medzi rozličnými normalitami je problémom, ktorý predchádza problému predsudku. Takýto prístup má prednosť nielen z toho dôvodu, že nie každý sociálny konflikt a tenzia vyviera z predsudkov. Predsudok zohráva svoju zvláštnu rolu v subjektívnej a objektívnej interpretácii sveta v širokom slova zmysle a ak má v tomto smere nastať nejaká zmena, napomáhajúca spoločenskému zmieru, musí nastať v istom súlade s relatívne prirodzeným názorom sveta.

Literatúra

[1] GORDON, L.: *Bad Faith and Antiblack Racism*. New York : Humanity Books 1995.

[2] MILLS, J. – POLANOWSKI, J.A.: *The Ontology of Prejudice*. Amsterdam : Rodopi 1997.

[3] MOKREJŠ, A.: *Husserl a otázka „Co je normální?"* Praha : Triton 2002.

[4] SCHUTZ, A.: Equality and the Meaning Structure of the Social World. In: Schutz, A. – Brodersen, A. (eds.): *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague : Martinus Nijhoff 1976, s. 226 – 273.

[5] SCHUTZ, A.: The Stranger. An Essay in Social Psychology. In: Schutz, A. – Brodersen, A. (eds.): *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague : Martinus Nijhoff 1976, s. 91 – 105.

[6] SCHÜTZ, A. – LUCKMANN, T.: *Strukturen der Lebenswelt. Band 1*. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1988.

Mgr. Michal Zvarík
Katedra filozofie
Filozofická Fakulta Trnavskej Univerzity
Hornopotočná 23
981 43 Trnava
e-mail: zvarik.michal@gmail.com

Pravda subjektivity podľa Kierkegaarda

Milan Petkanič

The Truth of Subjectivity in Kierkegaard
In book *Concluding Unscientific Postscript* Kierkegaard comes with a radical statement „subjectivity is truth". The ambition of this article is to interpret this basic thesis of his philosophy, and thereby to explain the main features of his unique concept of subjective truth as well. According to Kierkegaard from the subjective point of view (from the standpoint of existence) it is not the trueness of the idea we relate to which is important but the trueness of this relationship, that is, the intensity of passion which we grasp the truth with. The passion is then the main condition and criterion of subjective, personal truth – truth of existence. And every existential problem is to be solved in a subjective manner, not in an objective one. It also means that the answer for any existential question is always filled with so „objective uncertainty".

Pravda mala vždy mnoho hlučných hlásateľov, ale otázka je, či nejaká osoba v tom najhlbšom zmysle akceptuje tú pravdu, či jej dovolí preniknúť celým svojím bytím, či príjme všetky jej dôsledky a neponechá si v sebe nejaké skryté miesto pre prípad núdze.
(Kierkegaard)

Vo svojom centrálnom filozofickom diele *Uzatvárajúci nevedecký dodatok z* roku 1846 prichádza Søren Kierkegaard s radikálnym tvrdením: „subjektivita je pravda", ktoré je zároveň programovou tézou jeho originálneho konceptu subjektívnej pravdy.[1] Cieľom tohto článku je stručná interpretácia[2] tohto jeho kľúčového pojmu, pričom sa sústredíme najmä na jeho filozofickú stránku, nie náboženskú (aj keď ju nemožno celkom obísť, keďže je pre Kierkegaarda primárna).

Pojem „subjektívnej pravdy" (a jej zodpovedajúcej „subjektívnej reflexie") stavia Kierkegaard do ostrého kontrastu k pojmu „objektívnej pravdy"

[1] No napriek tomu, že táto téza patrí medzi tie najcitovanejšie z celého Kierkegaardovho diela, pri jej výklade sa môžeme pomerne často stretnúť s jej nepochopením až dezinterpretáciou. Napríklad i A. Burgess, svetovo uznávaný komentátor Kierkegaardovho diela, sa vo svojej knihe z roku 1975 zásadne mýli, keď píše, že koncept subjektívnej pravdy je len akousi Kierkegaardovou verziou sokratovsko-platónskeho konceptu poznania ako rozpomínania (Burgess 1975, 42) ([1], 42), teda že Kierkegaard tézou „subjektivita je pravda" mal na mysli to, že pravda je subjektu imanentná.

[2] Ďaleko vyčerpávajúcejší výklad môže čitateľ nájsť v mojej nedávno publikovanej monografii *Filozofia vášne Sørena Kierkegaarda* ([6], 68 – 77, 112 – 122).

(ktorej zase zodpovedá „objektívna reflexia“). Zatiaľ čo v objektívnej reflexii je pravda objektom, a preto niečím subjektu vonkajším, v subjektívnej reflexii je pravda „osvojením“, „vnútrajškovosťou“ a “subjektivitou“. Kým v prvom prípade sú subjekt a jeho osobný postoj (jeho subjektivita) celkom indiferentní, v druhom prípade sa naopak dôraz kladie na spôsob, ktorým si subjekt osvojuje pravdu, či ako tvrdí sám Kierkegaard: „spôsob osvojenia si pravdy je práve pravdou“ ([3], 287). Takže podstata subjektívneho postoja k pravde je v tom, „ako“ sa má subjekt k pravde – k objektu, ktorý by mohol byť dokonca i nepravdou. To potom znamená, že v prvom rade nezáleží na tom, či je objekt (na ktorý sa pýtame otázkou: „čo?“) pravdou alebo ilúziou, ale akcent leží na vášni, ktorú subjekt prechováva k danému objektu. „Objektívne sa záujem sústredí iba na myšlienkový obsah, subjektívne na vnútrajškovosť. V jeho maxime je toto vnútorné *ako* vášňou nekonečna; a vášeň nekonečna je pravda. Ale vášeň nekonečna je práve subjektivitou, a takto sa subjektivita stáva pravdou“ ([3], 181). Inak povedané, vo vášni sa zrkadlí pravdivosť nášho vzťahu k pravde; alebo, ako vraví Kierkegaard sám: „Táto vášeň je práve pravdou“ ([3], 183).[1]

Na lepšiu ilustráciu týchto dvoch rozličných prístupov k pravde (objektívny a subjektívny), konkrétne k tej najvyššej Pravde – k Bohu, Kierkegaard uvádza príklad o opravdivosti viery dvoch ľudí: Na jednej strane stojí človek z kresťanského sveta, ktorý, hoci má pravdivú predstavu o Bohu, povedzme kresťanský teológ, je vo svojej viere vlažný, nevzťahuje sa teda k Bohu so všetkou hĺbkou vášne. Na strane druhej je tu človek zo spoločenstva, ktoré uctieva modly, povedzme nejaký divoch, ktorý sa však úprimne, vrúcne, t. j. s “celou vášňou nekonečna“ modlí k svojmu bôžikovi. Kierkegaard, ktorý je všeobecne známy ako mysliteľ vášnivo zápasiaci o pravý obsah kresťanskej viery, však pre niekoho prekvapujúco nachádza viac pravdy nie na strane povrchného kresťana, ale na strane zapáleného modloslužobníka: „tento sa modlí v pravde k Bohu, i keď uctieva modlu; ten druhý sa naopak modlí nepravdivo k pravému Bohu, a tým v skutočnosti uctieva modlu“ ([3], 180).

Povrchný čitateľ Kierkegaarda môže ľahko nadobudnúť nesprávny dojem, že Kierkegaard týmto príkladom vlastne zrelativizoval všetko poznanie, že zaznáva akúkoľvek pravdu nezávislú od subjektu a že už preto ničo-

[1] Kierkegaard, ktorý zámerne používa tento silný výraz „vášeň“ pre zdôraznenie osobnej a angažovanej povahy subjektívnej pravdy, je v tomto smere zjavne inšpirovaný duchom doznievajúceho romantizmu.

mu neprisudzuje objektívnu realitu. V prvom rade treba vziať do úvahy, že Kierkegaardovi tu nešlo o riešenie novovekého epistemologického problému poznania vonkajšej reality, ani tu nijak neanticipuje postmoderný pluralizmus, a preto jeho fundamentálna téza „subjektivita je pravda" nevypovedá (k čomu by nás nedorozumenie rado zviedlo) ani o relatívnosti pravdy, ani o pluralite právd, ale týmto príkladom, ktorý kladie taký nesmierny dôraz na kvalitu vzťahu, sa Kierkegaard predovšetkým snažil dať odpoveď na otázku pravdivej (t. j. autentickej) existencie. Podľa Kierkegaarda skutočnosť (a na nej založená pravdivosť) spočíva v spôsobe existencie – t. j. v subjektivite, nie v čírej myšlienke, v nejakom odťažitom myslení či v samotnom objekte, vo vonkajšom, od subjektu nezávislom bytí – t. j. v objektivite. Skutočnosť sa totiž odohráva vo vnútornom akte, v každom rozhodnutí, voľbe jednotlivca. A keďže vážnosť skutočnosti takto koniec koncov spočíva v tom „*ako* som", a nie „*čo* myslím", je skutočnosť podľa Kierkegaarda bytostne etickou (v tom najširšom význame slova); totiž otázka spôsobu jednotlivcovej existencie je, eticky vzaté, otázkou nekonečnej dôležitosti. ([3], 349)[1]

Vyššie opísaný príklad o dvoch rôznych cestách pravdy nám zároveň naznačuje, ako veľmi Kierkegaard uprednostňuje čin a život pred holým poznaním. Vo svojom spise *Cvičenie v kresťanstve* (1850) vyslovene charakterizuje subjektívnu pravdu ako život, bytie v pravde, pričom ju kladie do protikladu k "pravde ako vedeniu" (objektívnej pravde). I z hľadiska kresťanstva, ako podotýka Kierkegaard, pravda nie je vedenie, ale *život*, resp. *bytie*: „Vedieť pravdu je niečo, čo s bytím pravdy nasleduje samé od seba, nie obrátene. Práve preto sa stane nepravdou, keď vedenie pravdy sa od bytia pravdy oddelí, alebo keď sa vedenie pravdy stotožní s jej bytím, pretože sa to má opačne: *byť pravdou je to isté ako pravdu vedieť. Kristus by nikdy nemal vedenie pravdy, keby ňou sám nebol: žiadny človek nevie z pravdy viac, než ňou sám je*". ([4], 133) Teda poznať pravdu môžeme jedine tak, že jej sami dáme život, t. j. že sa s ňou vo svojom živote vnútorne stotožníme, skôr nie. Pokiaľ niekto pristúpi k pravde len intelektuálne, t. j. bude sa zo všetkých strán snažiť o tejto pravde čo najviac dozvedieť bez toho, aby sa ju čo i len pokúsil uviesť do svojho života, potom sa v skutočnosti s poznaním tejto pravdy minie. Hoci sa Kierkegaardove tézy o vzťahu pravdy a života v citovanej pasáži primárne dotýkajú náboženskej sféry, večných právd, a pod., principiálne platia pre akékoľvek existenciálne pravdy, teda pre všetky tie, ktoré sú a majú byť predmetom

[1] V tomto zmysle by sme mohli Kierkegaarda považovať aj za jedného z najvýznamnejších etikov modernej éry.

subjektívnej reflexie. Veď existenciálne pravdy sú v podstate pravdami života, životnými pravdami, ktoré sa stávajú pravdivými, skutočnými, len pokiaľ sú žité. Objektívna pravda, t. j. pravda definovaná ako vedenie, sa vo sfére existencie mení na nepravdu. V každom prípade Kierkegaard nepopiera, že i objektívna pravda má svoju oprávnenosť ([3], 85 – 86), avšak iba potiaľ, pokiaľ sa netýka tém existenciálnych (t. j. etických a eticko-náboženských)[1]; pokiaľ totiž ide o existenciálne otázky, je objektívny prístup celkom neadekvátny a iba odhaľuje naše úplne neporozumenie problému existencie.

Pre každú ľudskú bytosť ako existujúcu v čase vlastne ani nejestvuje objektívna pravda, iba pravda subjektívna: „každý človek je duchovným bytím, pre ktorého pravda nespočíva v ničom inom než v seba-aktivite osobného osvojenia“ ([3], 277). Žiadna existenciálna otázka, t. j. žiadna otázka v konečnom dôsledku pýtajúca sa na zmysel konkrétnej existencie nemôže byť zodpovedaná objektívnym spôsobom, pretože nemôže byť objektivizovaná; čo značí, že žiaden existenciálny problém sa nemôže stať predmetom vedeckého či logického dokazovania a jeho riešenie nemôže byť iné než subjektívne. Ale to súčasne znamená, že riešenie otázky existencie a vôbec akéhokoľvek existenciálneho problému je navždy späté s tzv. „objektívnou neistotou“. Objektívne vzaté totiž nemám žiadnu istotu, či moja odpoveď na existenciálnu otázku je správna alebo nie. Všetko záleží len na mojej voľbe, na mojom rozhodnutí; objektívne je však táto voľba principiálne vždy neistá, pretože ju nemôžem podoprieť žiadnym objektívnym (a teda pre každého platným a záväzným) dôvodom. „Objektívna neistota“ je preto hranicou, za ktorú sa nijakým spôsobom ako bytosti sebaurčujúce v čase nemôžeme dostať; „objektívna neistota“ tak tvorí rámec existenciálnej situácie, t. j. situácie, v ktorej sa nachádza každá existujúca ľudská bytosť všetkých kultúr a všetkých dôb. „Objektívna neistota“ je zároveň základnou podmienkou našej existencie, našej voľby, pretože jej dáva slobodu. Človek napokon nadobúda istotu až s vášňou, ktorou sa ujíma svojej existencie a s rastúcou dôverou, ktorú človek vkladá do svojej voľby, čiže až v samotnom konaní. Napríklad v *Pojme úzkosti* Kierkegaard píše, že istotu a vnútrajškovosť môžeme dosiahnuť iba v konaní. ([5], 138) Ide tu však len o istotu v čisto subjektívnom zmysle, v žiadnom prípade nemôžeme v existencii počítať s objektívnou istotou, s ktorou by sme si možno veľmi radi podopreli naše rozhodnutie a konanie. A pretože sa v existencii nemôžeme o nič objektív-

[1] Napríklad v matematike alebo prírodných vedách je subjektivita celkom evidentne rušivým elementom, preto tu subjektívna metóda nemá vôbec žiadne miesto.

neho oprieť, je naša voľba, plná neistoty, vždy sprevádzaná rizikom a existencia je odvážnym činom. „Riziko je práve korelátom neistoty; keď je tu istota, riziko sa stáva nemožným“. ([3], 380) A keď chýba riziko, nie je tu ani žiaden odvážny čin, veď v tom prípade na vykonanie činu nie je treba žiadnu odvahu. Preto rozvážny, rozumný človek (skeptik) si vlastne sám sebe protirečí, keď tvrdí, že by riskoval všetko a odvážil by sa podstúpiť čokoľvek – len keby bol býval mal istotu. A pokiaľ tento „seriózny človek“ nenadobudne istotu, potiaľ sa bude zdráhať prejaviť čo i len najmenšiu odvahu a vôbec niečo riskovať, pretože to bude považovať za číre bláznovstvo. „A predsa – ak neriskujeme, môžeme veľmi ľahko stratiť práve to, o čo by sme sotva prišli i pri strate z rizika; rozhodne by sme nestrácali toľko a tak ľahko, akoby to nebolo zhola nič – sami seba.“ ([2], 141) A práve stať sa samým sebou, stať sa celým človekom, t. j. existovať v plnom slova zmysle, znamená podstúpiť riziko. Každá existenciálna voľba preto v sebe nesie prvok iracionálnosti (a teda isté bláznovstvo), totiž jej racionálnu nezdôvodniteľnosť. Pre každého existujúceho jedinca teda navždy platí, že pri svojej voľbe vychádza z objektívne neistého základu; na druhej strane predsa len môže dospieť k istote, lež v subjektívnom zmysle, a to s vierou, rozhodnosťou a vášňou, s ktorými sa chápe svojej voľby, t. j. silou svojho presvedčenia.

Kierkegaard zo života veľmi dobre vypozoroval, ako vášeň vzájomne nedobre vychádza s istotou. ([3], 30) Istota totiž ubíja vášeň a naopak neistota ju dokáže podnietiť. Vo sfére existencie teda platí, že čím viac máme istoty, tým menej máme vášne a opačne: čím viac je neistoty, tým viac je treba vášne. Spomínané dve stránky subjektívnej pravdy (vášeň a neistota) tvoria zároveň dva základné kamene Kierkegaardovej definície pravdy: „Objektívna neistota pevne držaná v osvojovacom procese najvášnivejšej vnútrajškovosti je pravda, tá najvyššia pravda dosiahnuteľná pre existujúceho jednotlivca“ ([3], 182). A preto čím viac máme vášne, zanietenia a viery, a teda čím hlbšia je naša subjektivita, tým viac pravdivosti je potom v nás samých; bez ohľadu na to, že nad našou pravdou nepretržite visí tieň onej „objektívnej neistoty“, ktorý vrhá pochybnosť na naše existenciálne rozhodnutia a ktorého, pokiaľ existujeme ako slobodné, sebaurčujúce ľudské bytosti v čase, sa nikdy nezbavíme.

Kierkegaard vo svojej existenciálnej filozofii presunul pozornosť od objektívneho „čo“ k subjektívnemu „ako“, od skúmania obsahu myšlienky k hľadaniu spôsobu existencie. To značí, že z hľadiska subjektivity (existencie) sa dôraz v prvom rade kladie nie na pravdivosť idey, ku ktorej sa vzťa-

hujeme, ale na pravdivosť samotného tohto vzťahu, nie na extenzitu indiferentných právd, ale na intenzitu vášne, s ktorou sa pravdy zmocňujeme. Intenzita vášne totiž zodpovedá kvalite vzťahu k vlastnej existencii. A práve preto miera vášne súčasne odzrkadľuje mieru pravdivosti (autentickosti) osobného života. Kierkegaard tak poodhalil vášeň ako základný predpoklad a kritérium osobnej, životnej pravdy – pravdy subjektivity.

Literatúra

[1] BURGESS, A.: *Passion, „Knowing How", and Understanding: An Essay on the Concept of Faith*. Missoula : Scholars Press 1975.
[2] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění*, *Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda-Libertas 1993.
[3] KIERKEGAARD, S.: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton : Princeton University Press 1974.
[4] KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství*, *Suďte sami!* Brno : CDK 2002.
[5] KIERKEGAARD, S.: *The Concept of Anxiety*. Princeton : Princeton University Press 1980.
[6] PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sørena Kierkegaarda*. Kraków : Towarzystwo Słowaków w Polsce 2010.

Mgr. Milan Petkanič, PhD.
Katedra filozofie UCM v Trnave
Námestie Jozefa Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: milan.petkanic@gmail.com

Autobiografia a posun subjektu

Marek Debnár

Autobiography and displaced subject
The paper deals with the heterogenous nature of autobiography, a genre which raises a whole variety of issues, such as its own ambivalence or the problematic identity of a writer. In the paper, it is believed that it is a reference field of autobiographical texts which represents the genre's formal feature. The field refers not to the writer/speaker, but rather to its text's subject. Thus, autobiography appears not as a result of life, but as a result of a certain linguistic activity. The paper's reference points are: Saussure's analysis of language/script-relation, Sartre's concept of engaged writing and Paul de Man's concept of de-facement.

Autobiografia otvára široký okruh otázok, počínajúc od neistého priradenia k žánru a končiac pri problematickej identite píšuceho. Spory sa začínajú už pri pokuse definovať kritériá, ktoré by umožnili zorientovať sa v korpuse textov a označiť niektoré z nich ako autobiografické. Napríklad Proustove *Hľadanie strateného času* môžeme rovnako dobre čítať ako autobiografiu, aj ako román a to isté platí pre Gidove *Podzemné živiny* alebo Sartrove *Slová*. Akýkoľvek príklad vybratý z týchto románov, môže byť začiatkom nekonečného sporu o to, či máme autobiografiu čítať ako faktografické svedectvo alebo ako fikciu. Ešte zložitejšia situácia je pri autobiografiách, ktoré vychádzajú z tradície *Vyznaní* sv. Augustína, kde sa *intentio auctoris* postupne mení na zámer boží. Nesporne u sv. Augustína nachádzame autobiografické prvky, ale *Vyznania* by sa mali čítať s ohľadom na *intentio operis*, ktorou je snaha podať svedectvo o predestinácii, skôr než vypovedať o svojom autorovi. Ak aj ponecháme bokom diela vychádzajúce z tradície *vyznaní*, budeme musieť skonštatovať, že z teoretického, ako aj empirického hľadiska je každý jednotlivý prípad autobiografie výnimkou z toho, čo by sa dalo vo všeobecnosti považovať za normu.

Predsa však existuje určité formálne špecifikum autobiografie a síce, že jej referenčné pole nie je v *tom*, o čom sa hovorí, ale v *tom*, kto hovorí. Signatár textu je rozprávačom a zároveň subjektom textu, čo na prvý pohľad vyvoláva pocit dôvery. Máme konkrétnu osobu, autora knihy, ktorého meno sa stotožňuje s rozprávačovým ja. Udalosti, ktoré autor opisuje, je možné zverifikovať v reálnom svete. Môžeme nájsť dom, v ktorom autor býval, stretnúť sa s ľuďmi, ktorých poznal, prejsť sa po uliciach či navštíviť miesta, na ktoré rád chodil. Tak dochádza k zvláštnemu prepojeniu empirického autora, signujúceho dielo s implikovaným autorom, ktorého v tomto diele

stretávame. Výsledkom tejto zrkadlovej štruktúry je, že sa z čitateľa autobiografie stáva akoby sudca, ktorého úlohou je overovanie autenticity signatúry a to aj napriek tomu, že autobiografický text vykazuje veľké množstvo neoveriteľného. Autor pôsobí na čitateľa aj tým, že sa mu snaží sprostredkovať časť svojej inherentnej reality, tzv. portrét svojho vnútorného života, v ktorom odhaľuje akési osobné, intímne, pred ostatným svetom zahalené *ja*. Legitímnou súčasťou autobiografie sú preto aj sny, túžby, zámery alebo najvnútornejšie myšlienky autora, ktoré sú z pozície čitateľa, overiteľné asi tak ako existencia asteroidu G-313.

Svojou heterogénnou povahou autobiografia pred nás kladie dve ilúzie. Prvá spočíva vo viere autora, že sa mu podarilo dosiahnuť taký stupeň sebapoznania a porozumenia sebe samému, že dokáže sám seba prezentovať ostatným, čo je ilúzia par excellence. A druhá, ktorá spočíva v domnienke, že autobiografia vychádza zo života, akoby bola výsledkom tejto činnosti samej, a to aj napriek tomu, že ju nevytvoril život, ale písanie, teda činnosť, podliehajúca určitým pravidlám jazyka. Dôsledkom týchto ilúzií je, že sa v autobiografii, na rozdiel od iných umeleckých foriem literatúry, chápe písmo len ako technický prostriedok zápisu niekoho osobnosti tak, akoby išlo o jej fotografiu.

Táto ilúzia sa stane zrejmejšou, ak si ukážeme, ako k písmu pristupuje moderná jazykoveda. Saussure v šiestej kapitole *Kurzu všeobecnej lingvistiky* o písme hovorí: „Jazyk a písmo sú dva odlišné znakové systémy, pričom druhý existuje výlučne preto, aby reprezentoval prvý... Avšak písané slovo je tak úzko späté so slovom hovoreným, ktorého je obrazom, že si nakoniec prisvojuje hlavnú úlohu a reprezentácii zvukového znaku sa potom prikladá rovnaká dôležitosť ako tomuto znaku samotnému, ba väčšia. Je to, ako by sme verili, že pre poznanie niekoho sa je treba pozerať skôr na jeho fotografiu než na tvár". ([5], 45) Obrátený vzťah jazyka a písma, ktorý Saussure kritizuje v prácach svojich predchodcov, mal podľa neho fatálne dôsledky: „čím menej zastupuje písmo to, čo má zastupovať, tím viac silnie tendencia chápať ho ako základ" ([5], 52). Saussure sa síce vo svojom koncepte lingvistiky dištancuje od písma, ale mali by sme si uvedomiť, že lingvistika bola pre neho len jedným z podsystémov semiotiky, preto v ďalšej kapitole *Kurzu* dodáva, že „svedectvo písma má cenu, len ak je interpretované..." ([5], 61). Ilúzia, ktorá chápe písmo len ako nástroj, nás oprávnene napĺňa nedôverou. Ak sa poučení modernou jazykovedou vrátime k problému autobiografie, nemôžeme už o nej uvažovať bez ohľadu na špecifický charakter písma, z ktorého je zrejmé, že každé čítanie a nakoniec aj písanie, je len interpretá-

cia. Intencia autora píšuceho autobiografiu je potom niečím celkom odlišným než svedectvom, ktoré mylne v autobiografiách hľadáme. Otázkou potom zostáva, aký subjekt autobiografia konštituuje?

Spomenuli sme, že čitateľ autobiografie pre jej zakotvenosť v referenčnom rámci života konkrétnej osoby na seba berie rolu transcendentálnej autority. Táto autorita je však len domnelá, ak si uvedomíme, že každé zobrazovanie života je selektívne. Autor v procese písania svoju životnú skúsenosť selektuje a reinterpretuje sám seba z určitej perspektívy, žiaden život sa však neodohráva len v jednej perspektíve. Je potom zrejmé, že *ja*, s ktorým sa ako čitatelia stretávame v texte, sa konštituuje ako subjekt iba a jedine v procese čítania. Napriek tomu ale heterogénna povaha autobiografie nejakým spôsobom k realite života odkazuje. Pokiaľ pripustíme, že „autor je textová stratégia, schopná ustanovovať sémantické vzťahy tak, aby bola v procese čítania napodobená," ([1], 35 – 36) musíme pripustiť aj to, že autobiografia svojho empirického autora určitým spôsobom reprezentuje. Výsledkom tejto reprezentácie je však len konštrukt nejakého *ja*, ktoré sa pred čitateľom, respektíve v interakcii s ním utvára. Tento moment so sebou prináša aj gnozeologickú perspektívu, teda určitý typ poznania sveta zobrazeného v interpretácii autora. Práve v tomto mieste sa autobiografické texty dostávajú do styku s angažovanou literatúrou.

Podľa hlásateľa angažovanej literatúry, Sartra, je spisovateľ verejnou funkciou a ako taký by mal vždy zastávať určité stanovisko. Sartrova koncepcia literatúry sa vzdáva poetickej funkcie jazyka a chápe literatúru iba ako prózu, ktorá by mala byť utilitárna už svojou podstatou. Jazyk je pre neho prostriedkom označovania aktuálnych problémov a ideálny spisovateľ vie, že slovo je čin, vie, že odhaľovať znamená meniť a že sa nedá odhaľovať bez projektu zmeny ([4], 49 – 96). Narážame tu na dve podstatné skutočnosti. Prvou je eliminovanie poetickej funkcie jazyka, figuratívnosť totiž umožňuje jeho metaforické fungovanie, čím sa zároveň rozkolísava a predlžuje význam textu. To je aj skutočný dôvod Sartrom zdôrazňovanej aktuálnosti spisovateľa, funkcionára zviazaného s dobou, v ktorej žije, a s jazykom svojej doby. Druhou je utilitárna funkcia literatúry, ktorá sa prejavuje v písaní podľa vopred stanoveného projektu. Výsledkom je, že Sartrov personálny rozprávač, podobný tomu, ktorého nachádzame v autobiografii, buď odhaľuje svoj bezútešný vnútorný svet alebo len reinterpretuje svoj život či myšlienky tak, akoby podával svedectvo pred akýmsi kafkovským tribunálom. Autobiografickosť si na rozdiel od angažovanej prózy, ktorej cieľom je prinášať svedec-

tvo doby, len ťažko udržiava odstup od svojho vlastného cieľa, ktorým je zachovanie autentickosti. Nie je však možné zachovávať autentickosť, ak písanie chápeme ako spoločenskú funkciu a už vôbec nie je možné ignorovať poetickú stránku literárneho jazyka a redukovať text na svedectvo, ktoré môže byť aj klamlivé.

Ak sa otázkou autobiografie teraz budeme zaoberať z opačnej pozície, než reprezentuje angažovaná literatúra, a síce z pozície, kde poetická stránka jazyka obsadzuje kľúčové postavenie, najlepší príklad nám poskytne *rétorika romantizmu*. Predstaviteľ americkej dekonštrukcie Paul de Man sa v rovnomennej knihe venuje analýze problému autobiografie, vychádzajúc z Wordsworthových *Esejí o epitafoch*. Wordsworth považuje epitaf za samostatný umelecký žáner, ktorého cieľom je „obnova života pred tvárou smrti". Wordsworthove *eseje* predstavujú ucelený systém myslenia, metafor a dikcie, ktorá potiera opozíciu buď/alebo, čím umožňuje „pohyb od jednej krajnosti k druhej pomocou série transformácií, ktoré nenarúšajú rovnováhu ich prvotného vzťahu. Prechádzame tak bez kompromisov, od života *alebo* smrti, k životu a smrti". ([2], 74) Wodrswotrhove eseje vychádzajú z myšlienky vyrovnávania protikladov, akými sú mesto a príroda, pohanstvo a kresťanstvo, fragmentárnosť a celistvosť, telo a hrob. Protiklady totiž spája spoločný princíp, podľa ktorého sú pojmy pôvod a cieľ spolu neoddeliteľne zviazané. De Man vo Wordsworthovej analýze epitafov (Miltonov epitaf Na Shakespeara[1]), dokazuje prítomnosť trópu známeho pod názvom prosopo-

[1] **John Milton: On Shakespeare**
What needs my Shakespeare for his honored bones
The labor of an age in piled stones?
Or that his hallowed reliques should be hid
Under a star-ypointing pyramid?
Dear son of Memory, great heir of Fame,
What need'st thou such weak witness of thy name?
Thou in our wonder and astonishment
Hast built thy self a livelong monument.
For whilst, to th' shame of slow-endeavoring art,
Thy easy numbers flow, and that each heart
Hath from the leaves of thy unvalued book
Those Delphic lines with deep impression took,
Then thou, our fancy of itself bereaving,
Dost make us marble with too much conceiving,
And so sepulchred in such pomp dost lie
That kings for such a tomb would wish to die.
In: http://www.poemhunter.com/

peia. „Prosopopeia je figúra autobiografie, vďaka ktorému sa niekoho meno, tak ako v Miltonovej básni stane zrozumiteľné a zapamätateľné, tak ako jeho tvár. Zaoberajúc sa autobiografiou, sa zaoberáme dávaním a snímaním tvárí, tvárou a od-tvárnením, figúrou, formou a deformáciou.“ ([2], 76) Dekonštruktivistické čítanie *esejí* odhaľuje, že Wordsworth nebral pri svojej analýze do úvahy ironickú stránku jazyka, ktorú prosopopeia tváre alebo hlasu postuluje. Jazyk irónie je totiž tak ako písmo prepojením minimálne dvoch jazykov. Prvého, ktorý pomenúva, respektíve reprezentuje, a druhého, ktorý sa objavuje na strane čitateľa a je simultánne vnímaný ako zosmiešnenie toho prvého. Bežným dôkazom tejto jazykovej situácie je naša bezprostredná skúsenosť s vtipom. Wordsworth vo svojich úvahách nedokázal eliminovať tento fiktívny hlas, ktorý prosopopeia, okrem hlasu živých, so sebou prináša. Preto v momente, keď si uvedomíme jej rétorickú funkciu ako postulovanie hlasu alebo tváre pomocou jazyka, pochopíme, že ten, koho sme v texte našli, nie je autor, ale určitý pohľad na svet, ktorý je nám dostupný len v našom vlastnom, autentickom spôsobe porozumenia. Aj preto, okrem túžby romantikov po nesmrteľnosti, datuje de Man vznik autobiografie obdobím romantizmu. „Smrť je len prenesené meno situácie, do ktorej nás stavia jazyk a prinavrátenie smrteľnosti v autobiografii (prosopopeia hlasu a mena) nás zbavuje tváre a hlasu v takej istej miere, v akej nám ju prinavracia. Autobiografia je závojom toho od-tvárnenia, ktoré sama vyvoláva.“ ([2], 81)

Vidíme, že autobiografia posúva subjekt do polohy, v ktorej vôbec nie je jednoznačne uchopiteľný. Svojou povahou vykračuje za hranice utilitaristického, ale aj poetického diskurzu, ktorý nie je miestom zachovania a ani potvrdenia autentickosti subjektu. Možno by sme ju mali nazvať hrou, ktorá pred nami viac než akýkoľvek iný typ textu odhaľuje, že písanie/čítanie je miestom, kde sa stráca a zároveň vzniká určitá identita. Nie je to pocit, ktorý bežne prežívame ako ja, je to konštrukt, ktorý nám umožňuje chápať samých seba v celistvosti, akú nám bežný život nedokáže sprostredkovať. Uchováva si niečo z romantického pohľadu, zvláštny, krivolaký tvar rieky, ktorá vždy inak smeruje od prameňa k ústiu.

Literatúra

[1] ECO, U.: *Šest procházek literárními lesy*. Olomouc : Votobia 1997.

[2] MAN, P.: Autobiography As De-Facement. In: *The Retoric of Romanticism*. Columbia : University Press 1984.
[3] MILTON, J.: *On Shakespeare*. In: http://www.poemhunter.com/poem/on-shakespear/(20. 10. 2010)
[4] SARTRE, J. P.: *Štúdie o literatúre*. Bratislava : KEV 1964.
[5] SAUSSURE, F.: *Kurs obecné lingvistiky*. Praha : Odeon 1989.

Príspevok vznikol ako súčasť grantu VEGA 1/0642/08 "Filozofická analýza sociálno-kultúrnych predpokladov a účinkov komunikácie v súčasnosti".

Mgr. Marek Debnár
KFDF FiF UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava
e-mail: marek.debnar@gmail.com

Fenomenologické aspekty intersubjektivity

Petr Urban

Phenomenological Facets of Intersubjectivity
The aim of the paper is to show and to analyse three different facets of phenomenological approaches to intersubjectivity: immediate experience of the other as empathy, universal *a priori* structure of Being-with and inter-corporeity as bodily intersubjectivity capable of traversing the realm of mere human Being-with.

I.

Vůdčí přístup k problematice intersubjektivity v novověké filosofii je úzce spjat s problémem, který se v dnešní terminologii označuje jako „problém druhých myslí". Jedno z tradičních řešení tohoto problému představuje tzv. teorie analogického úsudku (analogical inference to other minds). Podle zastánců této teorie mohu získat poznatek o druhých myslích jedině nepřímou cestou, a sice pomocí *úsudku* založeného na *analogii* s mým vlastním případem. Argument analogického úsudku byl ve 20. století podroben silné kritice ze strany jak analytické, tak i kontinentální filosofie, zvláště pak ze strany fenomenologie. Dva klíčové body fenomenologické kritiky, které nalezneme již v relativně raných Husserlových textech a v pracích jeho prvních „žáků", lze shrnout následovně: 1) *Poznatek* o pravděpodobné existenci cizích prožitků, který je zprostředkován analogickým *úsudkem*, není vůbec tím, co prožíváme jako vlastní *zakoušení* druhého či zkušenost o druhém ve skutečném setkání s ním. 2) Argument analogického úsudku vychází z mylného předpokladu dualistické ontologie, která klade mysl a tělo jako dvě oddělené substance či entity a naše sebe-uvědomování chápe primárně jako čistě mentální záležitost.

Fenomenologie se naopak od počátku snaží vyzdvihnout a objasnit *bezprostřední* charakter zakoušení druhého a zároveň specifickou odlišnost tohoto typu intencionálního vztahu od ostatních druhů intencionality, např. od vnímání či fantazie. Tuto specifickou intencionalitu pak raná fenomenologie terminologicky fixuje pomocí výrazu *Einfühlung*, vcítění/vciťování. Tato bezprostřednost zakoušení druhého ale pro Husserla neznamená, že bychom zde měli co do činění s nějakým jednoduchým a dále neanalyzovatelným typem intencionality. Husserl naopak věnuje enormní množství energie to-

mu, aby deskriptivně objasnil složitou strukturu této zkušenosti a fenomenologicky odhalil podmínky její možnosti.

To nás přivádí k druhému z bodů fenomenologické kritiky argumentu analogického úsudku: Vciťování je podle fenomenologie možné jedině díky tomu, že já ani druhý nejsme pouhou koexistencí separovatelné mysli a fyzického těla, nýbrž jsme nerozložitelnou tělesně-duševní jednotou. V zakoušení druhého proto nikdy nejsme konfrontováni s pouhým cizím fyzickým tělem, ze kterého bychom následně usuzovali na cizí mysl, nýbrž od počátku se již vztahujeme k druhému jakožto k původnímu výrazovému celku pociťujícího těla a v něm vyjadřovaného duševního života.

Intencionalita *vcítění* tak nestaví žádný kognitivní most mezi izolovanými duchy uzavřenými ve svých materiálních tělech, nýbrž realizuje bezprostřední vazbu vzájemného rozumění mezi tělesně-duševními jednotami. Fenomenologie je tak už od svého počátku protitahem vůči každému mentalistickému přístupu k problematice intersubjektivity a její filosofický cíl je v tomto ohledu velmi blízký k cíli, který si vytyčuje pozdní Wittgenstein slovy „ukázat mouše narážející na sklo cestu ven" ([9], § 309).

II.

Východisko teorie vcítění představuje fenomén, který bychom mohli charakterizovat jako střetávání se tváří v tvář s konkrétním druhým či jako tematické setkávání dvou jedinců, kdy jeden se snaží uchopit prožitky a pocity druhého (tuto konotaci stvrzuje již samo německé slovo *ein-fühlen*). Není ale těžké zahlédnout, že tento fenomén představuje jen jednu z mnoha faset intersubjektivity. Svět, ve kterém žiji, sestává z věcí a událostí, které přímo či nepřímo odkazují na druhé osoby, význam, který pro mne tyto věci a události mají, se explicitně či implicitně váže ke společenství druhých, se kterými tento svět sdílím. Můj život v tomto světě společně sdílených významových artikulací je proto *a priori vztahem k druhým*, a to i tehdy, kdy se s žádným konkrétním druhým aktuálně vůbec nesetkávám.

Největší zásluha na fenomenologickém vyzdvižení a objasnění tohoto „apriorního" aspektu intersubjektivity se tradičně připisuje M. Heideggerovi. Naše existence, bytí-tu je podle něj ve své bytostné struktuře stejně původně bytím-ve-světě jako spolubytím s druhými. Heideggerovy analýzy spolubytí zdůrazňují především to, že spolubytí má pragmatický charakter a že jakožto primární rozumějící artikulace společného světa jednání spolubytí ontologicky předchází a teprve umožňuje jakékoli

tematické poznání konkrétních věcí a událostí takto odemčeného světa. To pak musí platit i pro tematické setkávání tváří v tvář s druhým. Aby vůbec mohlo docházet k něčemu takovému, musí zde být již rozumějící odemčenost světa, na níž se ale bytostně podílí spolubytí. Setkání tváří v tvář s druhým ve smyslu vciťování proto nemůže mít pro spolubytí konstitutivní význam a ukazuje se jako pouze sekundární fenomén intersubjektivity, který je navíc podle Heideggera motivován „převládajícími deficientními mody spolubytí".

Domnívám se, že tuto Heideggerovu kritiku nelze platně aplikovat na Husserlovu koncepci vcítění, byť je na druhé straně třeba přiznat, že se nalezne celá řada Husserlových formulací, které k takovému výkladu přinejmenším svádějí. Nejsem si jist, zda by vůbec nějaká z fenomenologických variant teorie vcítění odpovídala tomuto Heideggerovu kritickému výkladu. Jsem si ale naopak bezpečně jist tím, že Husserl, a to nejpozději počínaje 20. lety minulého století, intenzivně promýšlí zmíněný „apriorní" charakter intersubjektivity a že pod titulem „transcendentální intersubjektivita" podává analýzy, ve kterých se oblasti „já", „my" a „svět" ukazují jako stejně konstitutivně původní, a dále že pod titulem „geneze smyslu" objasňuje původní zapuštěnost „já" do vztahu k primárně neurčitému společenství druhých. Zde se musím omezit na jedinou citaci: „Má zkušenost jakožto zkušenost světa (tedy již každý z mých vjemů) zahrnuje druhé nejen jakožto objekty světa, nýbrž zahrnuje je neustále v existenční spolu-platnosti jakožto spolu-subjekty, jakožto spolu-konstituující, a obojí je neoddělitelně propojeno" ([2], 36a).

Interpretace, která pojímá Heideggerovy analýzy Mitsein jako filosofické překonání údajné naivity raně fenomenologického přístupu k problematice intersubjektivity, dle mého názoru nesprávně opomíjí skutečnost, že teorie vciťování je Husserlem rozvíjena do určité míry paralelně s tematizací vzájemné spolu-konstituce triády já-my-svět. Posun, k němuž dochází mezi Husserlem a Heideggerem ve vztahu k otázce intersubjektivity, se mi tak daleko spíše jeví jako přesunutí důrazu, než jako myšlenkové překonání předchozí neudržitelné pozice.

III.

Stvrzení platnosti své poslední teze spatřuji v rozvedení problematiky intersubjektivity u M. Merleau-Pontyho, který rozvíjí a radikalizuje Husserlo-

vy i Heideggerovy úvahy k intersubjektivitě takovým způsobem, že v řadě klíčových bodů nelze přesně rozlišit, na kterého z těchto dvou filosofů se více navazuje. Ve *Fenomenologii vnímání* charakterizuje Merleau-Ponty sociálno jako „stálé pole" či jako „dimenzi existence", ve vztahu k níž se nikdy nemohu přestat nacházet a která předchází jakýkoli explicitní vjem či soud ([6], 415).

Víme, že Merleau-Ponty klade do popředí především *perceptivní* a *tělesný aspekt* intersubjektivity. V tělesném rozměru subjektu pak spatřuje, a to ne jinak než třeba E. Husserl a E. Steinová, samu podmínku možnosti intersubjektivity. Má-li být vztah mezi mnou a druhými Já možný, pak podle Merleau-Pontyho já sám nemohu být absolutní koincidencí se sebou samým, nemohu být absolutně bezprostředním a izolovaným vědomím sebe sama. Intersubjektivita je možná jedině tehdy, když nejsem čistým vnitřkem, když ve své existenci podstatně zahrnuji i určitý vnějšek. „Evidence o druhém je možná proto, že nejsem transparentním sobě samému a že má subjektivita táhne za sebou své tělo." ([6], 405)

Tělesný subjekt právě proto, že není ani čistě subjektem, ani čistě objektem, nýbrž křížením a splétáním obojího, umožňuje koexistenci s druhými ve vztahu ke světu, já a druzí přímo *jsme* koexistujícím vztahem ke světu. Mé tělesné sebe-uvědomování je již anticipací tělesného vědomí o druhém. Zkušenost o druhém je jakoby „ozvěnou" mé vlastní tělesné konstituce. Merleau-Ponty touto cestou dospívá, obdobně jako Heidegger, k distancování se od samotného pojmu „inter-subjektivita", pokud konotuje spojení s „problémem *alter ego*". Na místo pojmu „inter-subjektivita" dosazuje původně Husserlův pojem Urgemeinschaftung (původní zespolečenštění), které chápe jako zapuštěnost (Ineinander) nás v druhých a druhých v nás.

Jestliže tedy já ani druzí nejsme „vědomí", nýbrž jsme „jako obývající tělo a skrze ně svět", a jestliže druhému rozumím „dík shodnému konání jeho a mého těla" ([7], 138) ve společném poli světa jednání, pak je tato Urgemeinschaftung mne, druhých a světa nikoli inter-subjektivitou, nýbrž *inter-korporeitou*, intercorporéité ([5], 183). Korespondence mezi konáním mého a cizího těla, mezi tím, co dělám, a co vidím dělat, se ukazuje jako původní rozměr mé existence, který není ustavován teprve na základě explicitního a vědomého pozorování a poznávání druhých, nýbrž naopak každé takové poznávání vždy již předchází a činí vůbec možným. Jako doklad této pozoruhodné skutečnosti původní tělesné korespondence mezi mnou a druhým uvádí Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* proslulý příklad tvářové imitace u malých dětí. Když vezmu prst dítěte mezi své zuby a představím, že kous-

nu, dítě rozveře vlastní ústa. Tento jev byl v novějších výzkumech pozorován již u novorozenců ve věku pouhých několika desítek minut (srov. [3]). U takto malých dětí je samozřejmě vyloučeno pozorování vlastní tváře, tváře druhých a následná vědomá nápodoba. Tím, co zde zprostředkovává tělesnou korespondenci je „tělesné schéma", jakési vrozené tělesné „vyladění" na tělo a tělesné chování druhého. Tělo je takto vždy již vnějškem anticipujícím druhé.

IV.

Ve svých pozdních textech a zejména v přednáškách o pojmu přírody z Collège de France z let 1956 – 1960 ([4]) rozvíjí Merleau-Ponty myšlenkovou linii, která jej vede od pojmu intersubjektivity přes pojem interkorporeity k pojmu *interanimality*. V pracovní poznámce z března 1961, která byla připojena jako poslední text k posmrtně vydanému spisu *Viditelné a neviditelné*, si Merleau-Ponty přímo stanoví jako svůj filosofický plán: „popis provázanosti člověk-animalita" ([7], 267) a říká o tomto plánu, že, „musí být podán bez jakéhokoli kompromisu s humanismem, ale i s naturalismem, a konečně s theologií". Podrobný výklad tohoto pozoruhodného myšlenkového pohybu, který bohužel přerušila Merleau-Pontyho předčasná smrt v květnu 1961, zde není z důvodů rozsahu možný. Omezím se na naznačení několika klíčových bodů.

V přednáškách na Collège de France navazuje Merleau-Ponty na teze a výzkumy Uexkülla, Portmanna a Lorenze a dovozuje z nich, že „mezi vnějším světem a živým organismem dochází k vložení určitého celku, který uspořádává, koordinuje a interpretuje: nervový systém je zrcadlo světa (*Weltspiegel)*" ([4], 225). Vnímání a pociťování se tak v případě člověka i zvířete ukazuje nikoli jako aktivita vycházející z nějakého subjektu směrem ke světu, nýbrž jako „vztah světa", „vztah bytí" či – vyjádřeno jednou z Merleau-Pontyho metafor – jako „vodní brázda, kterou nelze vztáhnout k žádné lodi" ([4], 231). Tato tělesná perceptivní včleněnost do světa, která je společná všem živým bytostem napříč různými živočišnými druhy, je nositelem artikulace smyslového světa, a proto může Merleau-Ponty říci, že „animalita je *Logos* smyslového světa" ([4], 231).

Jestliže je pole tělesné vitality, které je společné lidem i zvířatům, nyní pochopeno jako pole jevení světa a spolu s tím jako pole spolu-jevení interanimality, jde o důsledné rozšíření a radikalizaci pojmu inter-korporeita, který

vykrystalizoval již z Merleau-Pontyho dřívějších úvah. V duchu odhodlání provést svůj filosofický plán „bez jakéhokoli kompromisu s humanismem" ([7], 267) domýšlí Merleau-Ponty nevyhnutelné důsledky své filosofie přírody pro vztah člověka a mimo-lidské animality. Pokud platí, že „animalita a člověk jsou dány jedině spolu, uvnitř celku Bytí, který by byl viditelný kdysi v prvním zvířeti, pokud by tu byl někdo, kdo by to mohl přečíst" ([6], 338), pak vztah mezi člověkem a ostatními živočišnými druhy nelze již více myslet v pojmech nadřazenosti či překonávání: „vztah mezi humanitou a animalitou není vztahem hierarchickým, nýbrž *laterálním*, je to určité přesahování, které neruší spřízněnost" ([4], 335). Člověk, jak říká Merleau-Ponty není rozum plus animalita, nýbrž „jiná tělesnost", a určení této jinakosti v její původní účasti na tělesnosti světa a v její nezrušitelné spřízněnosti s mimo-lidskou animalitou, představuje nevyhnutelnou výzvu pro současné myšlení. Domnívám se, že právě v tomto smyslu upozorňuje P. Rodrigo na „určitý ‚nutný pohyb', jehož amplituda nese současné myšlení směrem k novému pojetí tělesnosti a života" … „a tedy zvířete i člověka" ([8], 9 a 21).

Literatura

[1] HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, sv. 20. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann 1979.
[2] HUSSERL, E.: Rukopis Ms. C 17.
[3] MELTZOFF, A. N. – MOORE, M. K.: Infants understanding of people and things: From body imitation to folk psychology. In: Bermúdez, J. L. – Marcel, A. – Eilan, N. (eds.): *The Body and the Self*. Cambridge : MIT Press 1995, s. 43 – 69.
[4] MERLEAU-PONTY, M.: *La nature. Notes – Cours du Collège de France*. Paris : Gallimard 1995.
[5] MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard 1964.
[6] MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard 1945.
[7] MERLEAU-PONTY, M., *Viditelné a neviditelné*. Praha : Oikúmené 1998.
[8] RODRIGO, P., Jevení a okrasa: tělesnost a animalita u Merleau-Pontyho a Deleuze. In: *Filosofický časopis*, (2010), č. 1, 9 – 22.
[9] WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická zkoumání*. Praha : Filosofia 1996.

Tento text vznikl v rámci řešení grantového projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti: transdisciplinární perspektivy“ (GA ČR, P 401/10/1164) a v rámci aktivit Středoevropského institutu pro filosofii (www.sif-praha.cz).

Mgr. Petr Urban, Ph.D.
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
e-mail: petr_u@yahoo.com

Individuálna diferencia a sociálna identita indivíduí vo vzťahu k uzatvorenej a otvorenej spoločnosti u Henriho Bergsona

Miroslava Mináriková

The individual difference and the social identity of individuals in the relation to closed and open society in the work of Henri Bergson
In this work we trace the individual difference and the social identity in *The Essay on the Immediate Data of Consciousness* and also in *The Two Sources of Morality and Religion*. The individual self is regarded as a variety, an uniqueness and an unreproducibility, but there is no possibility to express it in the words. This formulation is representative of the individual difference. On the other hand, the social self assure that individuals, who are diverse can act and behave in the same manner, consequently between individuals ensure the unity at the surface. The social self indicates the social identity. By going through this diversity of individuals by the social self between them can arise the cohesion with one another. According to Bergson, for closed society is the cultivation of social self more significant than individual self. To the contrary, open society can emerge only by the creative effort, which arise from the moral power of unique individuals.

Bergsonova filozofia vychádza z protikladu priestoru a času, kvantity a kvality, hmoty a ducha, determinizmu a slobody. V jeho dielach sa tento protiklad najčastejšie premieta do dualizmov – homogenita a heterogenita, statickosť a plynutie. Jednou z párových kategórií je však aj taká dvojica, ktorá sa menej používa. Ide o identitu a diferenciu. Hoci sa o identite a diferencii málo hovorí, tento pár sa objavuje v Bergsonovom prvom diele a mimoriadnu úlohu zohráva v *Dvoch prameňoch morálky a náboženstva*, ktorými sa budeme v tomto príspevku podrobnejšie zaoberať.

V *Eseji o bezprostredných danostiach vedomia* Bergson analyzuje trvanie. Trvanie je tok, kontinuita a plynutie psychických stavov, ktoré predstavujú nerozlíšenú mnohosť, čím sa zabezpečuje dynamickosť vnútorného života indivídua. Keď sa jedinec rozhodne oddať vnútornému životu, načrie do hĺbky svojho vedomia a nechá sa unášať trvaním, stretáva sa s individuálnou diferenciou, no musí sa nechať vyslovene unášať, pretože ak by sa zameral na istý psychický stav a čo i len na okamih by sa doň pohrúžil, už tým by sa prerušilo trvanie a bytosť by sa takto upla na jeden pevný bod trvania, ktorý by začala vnímať priestorovo, a z toho dôvodu by prestala trvať. Týmto zameraním na priestor sa individuálna diferencia narúša a jedinec sa dostáva na povrch svojho vedomia. Jacques Chevalier, opierajúc sa o Bergsonovu

knihu *Durée et simultanéité* (*Trvanie a simultánnosť*), z ktorej cituje a pokračuje parafrázou, vystihuje individuálnu diferenciu takto: *„Naše vnútorné stavy sú vnútri nás ‚ako žijúce veci, neprestajne sa stávajúce'; prechádzajú vývojom a organizujú sa a prelínajú sa spolu navzájom v podstate ja, ktoré žije ďalej a trvá ako oni, ktorého sú reflexiou a ktorého konkrétnu individualitu vyjadrujú. Každý z našich stavov alebo každý z našich vedomých činov nás prezentuje spolu s naším egom; v každom z nich sa ego rozpoznáva ako neviditeľná duchovná entita, ustanovená v čase a nie v priestore, a nedeliteľná ako skutočný čas, ktorý je jej určením; lebo naše vnútorné trvanie tak, ako je zachytené od prvého po posledný moment nášho vedomého života, je nedeliteľným rozvíjaním; keď sa ho snažíme vymedziť, je to, ako keby sme náhlivo prešli plameňom; všetko, čo rozdeľujeme, je priestor, ktorý ho zaberá"*. ([4], 158)

Okrem trvania ako vlastnosti nášho vedomia máme na druhej strane od prírody danú, ako hovorí Bergson, intuíciu či koncepciu homogénneho priestoru, ktorá je predpokladom fungovania vedy, sociálneho života a identity indivíduí. Vďaka priestorovosti prekonávame vnútorný svet subjektu, teda danosti vedomia v kvalitatívnom zmysle a vnímame ich staticky a kvantitatívne. Bergson napokon rozlišuje dva druhy skutočnosti. Jedna je heterogénna, ktorej prislúcha individuálna diferencia a spája sa s kvalitou, dynamickosťou a nepretržitosťou. Je to čisté trvanie bez priestoru. Druhá skutočnosť je homogénna, ku ktorej sa vzťahuje sociálna identita a je pre ňu typická kvantita, statickosť a pretržitosť. Je to čistý priestor bez kvality. Tieto dva druhy skutočnosti nejestvujú vo vedomí oddelene, pretože sa navzájom prelínajú. Každá z týchto skutočností má však pre seba vlastné charakteristiky, ktoré tvoria jej podstatu. V heterogénnej skutočnosti sa indivíduum stretáva so svojím vlastným prežívaním a na povrchu svojho vedomia vďaka homogénnej skutočnosti žije sociálnym životom: *„Správne by bolo povedať, že poznáme dve skutočnosti odlišného charakteru, heterogénnu, čiže skutočnosť vnímaných kvalít, a homogénnu, to jest priestor. Táto druhá, jasne chápaná ľudským rozumom, nás uschopňuje jasne rozlišovať, rátať, abstrahovať a možno aj hovoriť"*. ([2], 72)

Identita a diferencia zohrali dôležitú úlohu v *Eseji o bezprostredných danostiach vedomia*, no oveľa väčší význam nadobudli pri Bergsonovom výklade morálky a spoločnosti zvlášť, a preto by sme teraz chceli pristúpiť k ich vymedzeniu z tohto hľadiska, pričom stále vychádzame z jeho hlavných dualít – homogénnosť – heterogénnosť, diskontinuita – trvanie. V *Dvoch prameňoch morálky a náboženstva* Bergson hovorí, že v každom z nás jestvujú dva druhy ja. Jedno je individuálne a druhé je spoločenské. Individuálne ja (*le moi profond*) vďaka svojej jedinečnosti reprezentuje individuálnu diferenciu

a spoločenské ja (*le moi superficiel*) vďaka uniformite predstavuje sociálnu identitu. Základným atribútom individuálnej diferencie je dynamickosť ako trvanie a predpokladom jestvovania sociálnej identity je statickosť ako priestorovosť.

Tým, že je v každom jedincovi prítomná okrem individuálnej diferencie súčasne sociálna identita, zaisťuje, že si dokážeme uvedomovať okrem individuálne sféry, čiže okrem samých seba, aj spoločenskú sféru života. Individuálna diferencia, ktorá zosobňuje jedincovo vlastné prežívanie a vnímanie sveta, sa primkýna k sociálnej identite, pretože sa potrebuje upriamiť na niečo stabilné a pevné. Už od detstva sa utvára naša sociálna identita vďaka rodičom a neskôr učiteľom, ktorí nás vychovávajú. Zosobňujú spoločnosť a učia nás, ako sa máme správať, ako máme konať, ako máme myslieť. Vštepujú nám morálne pravidlá prostredníctvom príkazov a zákazov, čím si osvojujeme jednotlivé zvyky. Akýkoľvek zvyk, ktorý si osvojíme zo spoločnosti a ktorý vykonávame, utvára našu sociálnu identitu, čím sa zaisťuje zhoda s ostatnými jedincami a v spoločnosti takto vládne poriadok. Sociálna identita predstavuje všetky zvyky, pravidlá a normy správania sa, ktoré nám boli výchovou odovzdané, čiže morálku a spoločnosť vôbec. Keďže sa individuálna diferencia primkýna k sociálnej identite, participuje na nej, čím sa takto pridružuje k spoločnosti a stáva sa zospoločenštenou. Individuálna diferencia nikdy nezaniká, v hĺbke nás samých je navždy prítomná, len tým, že sa upína k sociálnej identite, dostáva sa na jej úroveň a nadobúda takto stabilitu na povrchu. U každého indivídua sa toto primknutie realizuje na rozmanitom stupni. Miera socializácie sa líši od človeka k človeku a spoločnosť si ňou zaisťuje identitu všetkých indivíduí.

Primkýnaním individuálnej diferencie k sociálnej identite sa zaisťuje chod spoločnosti. Vďaka sociálnej identite sú jedinci rovnakí na svojom povrchu. Ponášajú sa na seba svojím správaním, konaním a myslením. No pod touto uniformitou členov spoločnosti jestvuje ich rozmanitosť, keď vedomie opustí povrch a prenikne hlboko do vedomia. Bergson vymedzuje rozdiel medzi individuálnou diferenciou a sociálnou identitou takto: *„Každý z nás patrí spoločnosti rovnako ako sebe samému. Keď vedomie ponárajúce sa do seba odhaľuje osobnosť, a to tým originálnejšiu, čím hlbšie zostúpi, nemerateľnú s inými a vôbec nevyjadriteľnú, svojím povrchom súvisíme s ostatnými ľuďmi, sme im podobní, spojení s nimi disciplínou, ktorá medzi nimi a nami vytvára vzájomnú závislosť"*. ([1], 189)

Podľa Bergsona skutočnosť, že sa individuálna diferencia primkla k sociálnej identite, spôsobuje, že spoločnosť bude v jedincovi už raz a navždy prítomná. Bergson sa zamýšľa nad situáciou samoty a je presvedče-

ný, že ani v takomto prípade sa nám od spoločnosti nikdy nepodarí izolovať. Uvádza zaujímavý príklad Robinsona Crusoa, ktorý žil po svojom stroskotaní dlhé roky na ostrove sám, no aj napriek tomu spoločnosť nikdy neopustil, zachovával ju a čerpal z nej morálnu silu. Individuálna diferencia, ktorá sa primkla k sociálnej identite, sa už nikdy od nej úplne neoddelí a bude s ňou spriaznená. Znamená to, že pestovanie individuálnej diferencie na úrovni sociálnej identity nám zabezpečuje kontakt so spoločnosťou. Potom čokoľvek bude jedinec vykonávať, čo ho naučila spoločnosť, a súčasne akýkoľvek jej produkt bude jedinec využívať, ho bude udržiavať na spoločenskej úrovni. V Robinsonovom prípade mu styk so spoločnosťou zabezpečili nástroje, ktoré si zachránil z vraku lode. Ďalej Robinson na ostrove rieši situácie súvisiace so zachovaním vlastného života, pričom myslí logicky tak, ako ho naučila myslieť spoločnosť. Rozpráva sa sám so sebou, teda používa jazyk, ktorým ho vybavila spoločnosť. Nástroje, myslenie a reč sú symbolmi spoločenského života. Individuálna diferencia sa vďaka nim udržiava na úrovni sociálnej identity, ku ktorej sa takýmto spôsobom neprestajne obracia. Ak však jedinec, pobývajúci dlhý čas v samote, prestane pestovať individuálnu diferenciu na úrovni sociálnej identity a nemá dostatočnú silu, ktorú by čerpal z *le moi profond*, hovoríme o ňom, že sa opustil. Spoločnosť takto zohráva dôležitú úlohu v našich životoch a práve z nej čerpáme motiváciu k činnosti a len vďaka nej sme schopní dosahovať úspechy.

Sociálna identita, ktorú indivíduá nadobúdajú procesom výchovy a vzdelávania, vytvára medzi nimi vzájomnú súdržnosť. Okrem toho sa vďaka nej jedinci vyznačujú uniformitou správania, sú poslušní a plnia si svoje povinnosti. Sociálnu identitu udržiavajú v chode a zaručujú zvyky, ktoré si jedinci osvojili a ktoré vykonávajú. Príčinou vykonávania týchto zvykov je skutočnosť, že jedinci za každým zvykom cítia silu jeho tlaku, ktorá na nich pôsobí, čím ich zvyk pripútava k sebe a vytvára sa tak medzi nimi a zvykom záväzok. Záväzok je napokon dôsledkom toho, že určitý zvyk vykonávajú opakovane. Poriadok ľudskej spoločnosti sa potom zakladá na opakovaní a podľa Bergsona vďaka tomu pripomína poriadok prírody. No len pripomína, pretože v prírode vládne nevyhnutnosť, zatiaľ čo v ľudskej spoločnosti prevláda zvyk spolu so záväzkom. Zvyk nie je nikdy navždy daný, čo umožňuje narušenie doterajšieho spôsobu konania a jeho nahradenie iným zvykom, úplne odlišným. Rovnako záväzok, ktorý je jeho súčasťou, nepôsobí na jedincov nevyhnutne, pretože vždy tu jestvuje možnosť jeho tlaku odolať a nesplniť ho, no zároveň sa tu vyskytuje možnosť poslúchnuť tlak iného

záväzku, ktorý pochádza z nového zvyku, čím sa môže opätovne obnoviť poriadok. Naproti tomu v prírode si bunky organizmu plnia svoje povinnosti dokonale, automaticky a bez akéhokoľvek zaváhania. Majú od prírody určené svoje miesto a úlohu, ktoré sú nemenné a ktoré sa vyznačujú nenarušiteľnou zákonitosťou. Ľudský jedinec ako vedomá bytosť, schopná prekonávať zvykový charakter svojho konania tým, že vynachádza nové zvyky, uskutočňuje v živote ľudskej spoločnosti pokrok a napredovanie.

Pre uzatvorenú spoločnosť je zdrojom a hybnou silou jej fungovania práve sociálna identita. Je pre ňu dôležitý uniformizmus, poriadok, plnenie záväzkov a vzájomná súdržnosť indivíduí. Je v jej záujme, aby všetci boli poslušní, mysleli a konali viac-menej rovnako. Takýmto spôsobom podľa Bergsona spoločnosť, ktorá preferuje iba sociálnu identitu a dokáže sa s ňou uspokojiť, je odsúdená na stagnáciu. Všeobecne uzatvorená spoločnosť podporuje zvykový charakter konania a nasledovanie vytýčenej cesty, ktorú stanovila a určila. V uzatvorenej spoločnosti všetci idú v jednom rade a sú medzi sebou spojení vykonávaním rovnakých zvykov, čím sa medzi členmi spoločnosti posilňuje vzájomná solidarita. Cieľom uzatvorenej spoločnosti je upevniť v jedincoch čo najväčším možným spôsobom sociálnu identitu.

Bergson pri skúmaní dejín morálky zisťuje, že nové spôsoby správania a konania mohli vzniknúť len porušením predchádzajúceho. Môžeme teda povedať, že jedinci sa rozhodli prekonať dovtedajší zvyk, odolali tlaku, ktorý na nich pôsobil v podobe záväzku, opustili svoju sociálnu identitu a dali prednosť svojej individuálnej diferencii. Z nej čerpali silu a tvorivá emócia ich pohla k činu. Takto dokázali vytvoriť nový jedinečný prvok v morálke. Ten však mohol pretrvať a zakomponovať sa do morálneho systému danej spoločnosti jedine tým, že ostatní jedinci sa rozhodli tento nový spôsob správania morálnej osobnosti nasledovať a napodobňovať, až sa napokon ustálil do podoby zvyku. Nový zvyk, ktorý sa postupne stáva súčasťou výchovy jedincov, je zárukou toho, že sa mení sociálna identita, čím spoločnosť nadobúda kvalitatívne novú úroveň. Takýmto spôsobom podľa Bergsona prebieha pokrok v morálke a v celej spoločnosti.

Keď sa jedinec oddá individuálnej diferencii, keď načrie hlboko do vedomia, dostane sa do trvania, do toku prežívania a takýmto spôsobom sa spája s *élanom vital*. Vďaka emóciám, ktoré zažíva, je schopný nadobudnúť nové správanie a tým, že sa k nemu pridajú ostatní, spoločnosť, ktorá bola doposiaľ uzatvorená, pretože fungovala v rámci zaužívaných zvykov, sa postupne otvára, pričom po istom čase upadne do nových automatizmov

a znovu sa uzatvorí. Bude musieť dozrieť zase správny čas, aby sa mohla pohnúť vpred...

Literatúra

[1] BERGSON, H.: Dva pramene morálky a náboženstva. In: Bergson, H.: *Filozofické eseje*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1970, s. 183 – 433.
[2] BERGSON, H.: *Esej o bezprostredných danostiach vedomia*. In: Bergson, H.: *Filozofické eseje*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1970, s. 11 – 159.
[3] GALLAGHER, I., J.: Bergson on Closed and Open Morality. In: *New Scholasticism* 42 (Winter 1968), No. 3, s. 48 – 71.
[4] CHEVALIER, J.: *Henri Bergson*. New York : The Macmillan Company 1928.
[5] KOLAKOWSKI, L.: *Bergson*. Oxford : Oxford University Press 1985.

Mgr. Miroslava Mináriková
Katedra filozofie FF Univerzity sv. Cyrila a Metoda
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: minarikova.miroslava@centrum.sk

Intersubjektivita vertikálnej skúsenosti u Bachelarda

Anton Vydra

Intersubjectivity of Vertical Experience by Bachelard
The paper includes three parts: 1) Bachelard's critic of Bergson's concept of time (duration); 2) Bachelard's three „reductions" needed for the „standing time": social, phenomenal, and vital „reduction"; 3) problem of intersubjectivity: How one could share deep experiences of other person? In the answer of this question there is difference between empathy and unique sensibility.

Bachelardovo tematizovanie vertikálneho času sa spája s jeho kritikou Bergsonovho chápania času ako čistého trvania. Niežeby pritom pojem trvania úplne odmietal, kritizuje len význam, aký dal tomuto pojmu Bergson v súvislosti so stavmi vedomia. Chce napraviť poškodený bergsonizmus novou koncepciou „diskontinuitného bergsonizmu" ([1], 16). Ten charakterizuje práve vertikálnym trvaním, ktoré nazýva aj zastaveným časom, alebo jednoducho, okamihom.

Našou otázkou bude, či možno o vertikálnej časovej skúsenosti hovoriť ako o intersubjektívnej. Aby sme sa k tejto odpovedi priblížili, bude treba vykonať prinajmenšom tieto kroky: najprv ukázať, v čom spočíva spor medzi Bachelardovým a Bergsonovým pojmom trvania. Tomu sa budeme venovať pri tematizovaní metafor času. Po tomto objasnení bude možné hovoriť o samotnom probléme zastaveného času. Budeme sa tu zaoberať tromi „redukciami", ktoré sú potrebné na to, aby bola skúsenosť zastaveného času možná. Zároveň ukážeme, že vertikálne prežívanie času nevylučuje jeho horizontálne plynutie. Až po týchto prípravných krokoch budeme môcť odpovedať na položenú otázku. V závere sa pristavíme pri tom, v čom je tematizovanie vertikálnych skúseností výzvou pre samotnú filozofiu.

Metafory času

Podľa Bergsona sa stavy vedomia odohrávajú v čistom trvaní. (porov. [5], 57 – 58) Bergson, ako je známe, rozlišuje dva aspekty trvania – symbolické a skutočné trvanie – a s nimi súvisiace povrchné a hlboké Ja, respektíve vedomie. Symbolické trvanie sa zakladá na metafore homogénneho priestoru a Bergson ho nazýva rôzne: kvantitatívne, numerické, rozpriestranené a podobne. Ide o také trvanie, v ktorom vedomie zachytáva jednotlivé vnemy odlíšené od seba ako veci v priestore. Naproti tomu skutočné trvanie (kvali-

tatívne, plynúce) tieto vnemy od seba neodlišuje, ale berie ich ako jednotný celok. Bergsonovým príkladom sú údery zvona, ktorý znenazdania začujeme, hoci sme si ich zvuk predtým neuvedomovali. Zrazu je tu séria zvukových vnemov. Povrchné vedomie počíta jednotlivé zvuky v numerickom slede. No na hlbšej rovine si podľa Bergsona uvedomujeme, že tieto vnemy „splynuli, takže celok má vlastný vzhľad a ony tvoria akúsi hudobnú frázu [*sic!*]". ([5], 90) A práve metafora hudobnej frázy sa pre Bachelarda stáva kameňom úrazu.

Ak Bergson tvrdí, že na hlbšej úrovni vedomia nezaznamenávame vnemy (napríklad zvukové) odlíšene, ale že tvoria živý, splývajúci, organizovaný celok, potom je toto splývanie, toto zjednotenie kontinuálnym rozvíjaním onoho celku. ([5], 151) Inými slovami, len hlbšie vedomie je schopné počúvať zvuky ako melódiu – povrchné vedomie iba počíta jednotlivé tóny. Bachelard venuje metafore hudobnej frázy (kompozície) takmer celú siedmu kapitolu svojej *Dialektiky trvania*, kde hneď na začiatku prízvukuje, že „vnemy nie sú spojené, ale je to naša duša, kto ich spája.... [*Melódia*] nám neposkytuje trvanie, ale ilúziu trvania. Melódia je temporálna zrada". ([1], 131 – 132) V tomto zmysle nie je hudobná fráza nikdy bezprostredne daná vedomiu, ale je to vedomie samo, kto ju vytvára. Navyše tomu, aby sme sledu zvukových vnemov rozumeli ako melódii, sa podľa Bachelarda musíme učiť ([1], 138), jednoducho si to treba osvojiť. Bachelard takisto namieta, že niektorí hudobní skladatelia celkom zámerne tvoria disharmonické skladby, aby narúšali očakávanú jednotu plynulých tónov.

Metafora hudobnej frázy úzko súvisí s metaforou plynutia rieky, ktorej jednotlivé momenty splývajú vedno a tvoria celok, samotnú rieku. Plynutie či tok charakterizujú kontinuitu bergsonovského trvania, ktoré podľa neho nemôže byť členité. Bachelard o tomto trvaní hovorí, že je synonymom šťastia ([1], 130), pokojného, dokonca viskózneho liatia. Toto pokojné liatie je u Bergsona skrytým metafyzickým presvedčením, proti ktorému chce Bachelard postaviť iný, podľa neho presnejší obraz. Azda by ho vystihovali výrazy gejzír, fontána alebo vzdúvajúce sa vody. Metaforu plynúcej rieky treba teda doplniť o momenty prýštiacich gejzírov, ktoré vertikálne pretínajú horizontalitu riečneho toku. Nie je to len naše povrchné vedomie, ktoré člení a od seba oddeľuje jednotlivé vnemy, ako sa nazdával Bergson, ale deje sa to aj na úrovni nášho hlbokého Ja. Dalo by sa povedať, že toto Ja je ešte hlbšie než Bergsonovo hlboké Ja. Tieto okamihy zastavujú pokojné plynutie trvania a prerývajú ho nepokojom, vzopätím, vytrhnutím z *bežného* života v plnom

zmysle slova „bežný“. Beh času sa zastavuje. V krátkej štúdii *Poetický a metafyzický okamih* Bachelard dodáva: „Náhle sa stráca celá plochá horizontalita. Čas už neplynie. Vystrekuje“. ([2], 227)

Zastavený čas

Bergsonovské trvanie má podľa Bachelarda takú povahu, že ho duša nemôže opustiť, a vždy sa nachádza v nepretržitom trvaní, ktoré charakterizuje takto: „Zastaviť tok by znamenalo zastaviť existenciu, tým, že by sme opustili beh sveta, opustili by sme život. Znehybnieť znamená zomrieť.“ ([1], 10)

V spomínanom *Poetickom a metafyzickom okamihu* Bachelard uvádza tri „redukcie“, ak to tak možno nazvať, ktoré treba vykonať, ak sa chceme odpútať od horizontálneho, plynúceho času. ([2], 227)

Prvá „redukcia“ hovorí o tom, že máme opustiť zvyk vzťahovať náš vlastný čas na čas iných ľudí, treba teda „prelomiť sociálny rámec trvania“. V *Eseji o bezprostredných danostiach vedomia* sa Bergson zmieňuje o tom, „že intuícia homogénneho priestoru je už vykročením [*sic!*] k sociálnemu životu“. ([5], 96) Intuícia homogénneho priestoru, ktorá súvisí s plytkým chápaním trvania, odkazuje na povrchné Ja, ktoré je podľa Bergsona ešte schopné sociálnej komunikácie, zatiaľ čo hlbšie, intímnejšie Ja ostáva čoraz viac vo vlastnej samote, sme v ňom pri sebe samých a ďaleko od iných. V tomto zmysle je intersubjektívny rozmer bergsonizmu možný len pre povrchné vedomia, ktoré viac uprednostňujú reč než myslenie. Vráťme sa však k Bachelardovi, ktorý nás nabáda, aby sme opustili „sociálny rámec trvania“ a aby sme sa tak dostali k bergsonovskému hlbšiemu Ja. To je prvý krok.

Úlohou druhej Bachelardovej „redukcie“ je nevzťahovať náš vlastný čas na čas vecí, čiže „prelomiť fenomenálne rámce“. Podľa Bergsona nemožno vonkajším veciam prisudzovať trvanie. Z toho, že sa menia, nemožno ešte vyvodzovať následnosť osebe, tú vytvára iba vedomie rozpomínaním sa na tieto premenlivé momenty. ([5], 152) Bergson ignoroval objektívny čas vecí, lebo časovosť bola preň jednak až priveľmi zviazaná s vedomím (subjektivita času) a s opozíciou voči priestoru a jednak zmenu vecí považoval za takú, že minulé stavy vecí nevytvárali spolu s prítomnými samy osebe celok, komplexnosť (iba ak *pour une conscience*). Keďže veci nie sú subjekty, keďže nemajú nijaké Ja, nemôžu samy osebe prežívať ani trvanie, ktoré je tu definíciou subjektívneho času. Bachelard toto ignorovanie času vecí u Bergsona kritizoval, no podstatnejšie je, že ak chceme dospieť

k zastavenému času, musíme sa odpútať aj od tohto objektívneho času, čiže aj od času nášho tela a od efemérneho času jeho buniek.

Tretia „redukcia" je najzvláštnejšia a, ako hovorí Bachelard, je „ťažkou skúškou": nevzťahovať totiž svoj vlastný čas na čas života, nevšímať si tlkot vlastného srdca, prestať si uvedomovať to, že vôbec žijeme. Toto znamená „prelomiť vitálne rámce trvania". V nedokončenej *Poetike ohňa* nájdeme narážku na túto redukciu: „Život v nás nie je predmetom, ktorý by sme si mohli v každom okamihu uvedomovať". ([3], 47) Podľa Bachelarda v skutočnosti žijeme vtedy, keď náš vlastný život nie je predmetom nášho skúmania, keď sa naň neobracia naša reflexia. „Ťažká skúška", o ktorú tu ide, spočíva v tom, že si prestaneme všímať seba samých, a to nielen ako fyziologicky, ale aj ako psychicky žijúcich. Ide o to odpútať sa od seba, aby sme sa dostali k sebe. Túto redukciu by sme mohli nazvať aj redukciou od naivného bergsonizmu, redukciou od Bergsonovho hlbokého Ja k Ja ešte hlbšiemu, ešte osamelejšiemu. Až v tomto bode sa čas zastavuje, až v tomto okamihu začína prýštiť.

Ak sa Bergson nazdával, že jeho hlboké Ja je najďalej od sociálneho života, zdá sa, akoby sa od neho Bachelardovo ešte hlbšie Ja tým viac vzdialilo. Bachelard však tematizovaním zastaveného času, presnejšie zastaveného trvania (či zotrvania), nechce popierať plynúce trvanie, iba chce poukázať na to, že medzi nimi dochádza k tomuto rytmickému striedaniu stavov pokojného plynutia na bergsonovskej povrchnej, odcudzenej úrovni a nepokojného vzopätia proti tomuto odcudzeniu, ktoré sa ho usiluje zastaviť, čím tok času akoby vyšplechne vysoko nahor a až potom môže pokojne plynúť ďalej. Tieto intervaly charakterizujú Bachelardovo dialektické trvanie.

Samota a komunikácia

Dalo by sa povedať, že aj Bergson vie o podobnom rytmickom striedaní, keď rozlišuje povrchné a hlboké vedomie. Napriek tomu, že kladie väčší dôraz na hlboké Ja, nikde netvrdí, že by chcel povrchné Ja úplne eliminovať. Ako sme videli, bez povrchného Ja by nebol možný sociálny život. A práve prostredníctvom povrchného Ja a jeho najsilnejšieho prostriedku, ktorým je reč, môže Bergson komunikovať svoje prežívanie skutočného trvania, ktoré je vlastné všetkým ľuďom. No samotné slová jeho *Eseje* nestačia na to, aby ich iné vedomie potvrdilo. Iný subjekt musí mať tú istú skúsenosť, ako je tá, ktorú *opisuje* Bergson.

S Bachelardom je to o čosi náročnejšie, lebo obsahy, ktoré chce prostredníctvom slov komunikovať, nie sú *opisy*.

V *Poetickom a metafyzickom okamihu* Bachelard píše: „Ide tu o paradox, ktorý treba jasne vyjadriť: zatiaľ čo je čas prozódie horizontálny, čas poézie je vertikálny". ([2], 225) Prečo tu zrazu hovoríme o prozódii a poézii? Lebo prozódia sa ponáša len na čisté plynutie, zatiaľ čo poézia je rytmická. Verše básne nečítame len riadok po riadku ako román či poviedku. Báseň vertikalizuje naše čítanie. Jestvujú poézie, ktorých slová nás zastavujú a nedovoľujú nám pokračovať v ďalšom lineárnom čítaní. Prísne vzaté, možno takto čítať aj iné druhy textov. Pri tomto čítaní slovo zrazu zaznie ako úder hromu, vytrhne nás z pokoja a prinúti nás snívať. Bachelard vo svojich knihách ponúka množstvo príkladov meditácií o jednotlivých, atomizovaných slovách, ktoré tvoria veľké básnické kompozície. Nevykladá celok básne, ale premýšľa často o jedinom slove, ktoré sa pred ním rozozvučalo v celej zvukovosti (sonorite), ako napríklad kmitanie francúzskeho slova *clignoter* či prasknutie v starom nemeckom výraze *Schrack*. ([4], 61 – 62) V tomto zmysle by sme mohli analogicky hovoriť o zastavenom alebo vertikálnom čítaní. Slovo sa takto môže stať okamihom, ktorý preryva plynulosť verša.

Tieto skúsenosti možno v úplnosti komunikovať iným len vtedy, ak sú ochotní a schopní ich zakúšať. „Lenivé", pasívne vedomie rado vidí sériu vecí ako celok a komplex, ako jednoliaty, súvislý príbeh (najčastejšie vnímame dejiny – dejiny ako také, dejiny filozofie, dejiny vied, dejiny umenia – práve takto). Poetický jazyk nie je jazykom, ktorým medzi sebou ľudia bežne komunikujú. „Vysvetľovať poetický jazyk prostredníctvom bežného jazyka," hovorí Bachelard, „je nepochopením jeho špecifických hodnôt. Treba vstúpiť do ríše poetiky, aby sme boli vnímaví na jeho logiku". ([3], 54) Nejde tu ani tak o to, že básnik používa expresívne výrazy a že sa bežne o Mesiaci na oblohe nevyjadrujeme ako o "striebristej Lune" či „bledom ohni", ale je to samotná gramatika poetického jazyka, ktorá sa zakladá na inom poriadku než jazyk každodennosti.

Aby sme mohli prežiť básnikovu samotu, potrebujeme zvláštnu citlivosť na poetickú reč, na literárny obraz. Nejde tu o obyčajné vcítenie sa do druhého, ale skôr o senzibilitu, ktorou sme schopní nanovo a reálne prežiť literárny obraz. Nestačí tu druhého pochopiť, ale treba s ním prežiť jeho skúsenosť: „Keď čitateľ číta básne o Empedoklovej smrti, *je* rovnako ako básnik osamelým hrdinom...". ([3], 164) To, čo sa tu komunikuje prostredníctvom jazyka, nie je obyčajný opis nejakého skutku, ale jeho vykonanie:

máme nanovo prežiť archetypálnu Empedoklovu osamelosť. Poetický jazyk *neopisuje*, poetický jazyk *koná*.

Záver

K čomu nás doviedlo čítanie Bachelardových textov? Po tom, ako sme poukázali na rozdiel medzi Bachelardovým a Bergsonovým pojmom trvania a ako sme spolu s Bachelardom sledovali odpútavanie sa od času iných, od času vecí a času vlastného života, sme mohli jasnejšie vidieť, čo pre Bachelarda znamená vertikálna časovosť a ako súvisí s gramatikou poetického jazyka. Nemyslím si, že poetický jazyk treba chápať len ako jazyk básnikov alebo ich interpretátorov. Ide o jazyk, ktorý môže rovnako ako bežná reč slúžiť určitej forme komunikácie, no ktorý nemá deskriptívny, ale performatívny charakter.

V *Poetike ohňa* sa nachádza aj táto poznámka: „Filozofické uvažovanie ponecháva filozofa stáť *pred* svetom. Poetický akt vrhá zasneného človeka *do* sveta". ([3], 161) Aké filozofické uvažovanie má tým Bachelard na mysli? Diskurzívne, deskriptívne, spredmetňujúce. Jeho poetickým knihám možno rozumieť aj tak, že používajú poetickú gramatiku, že nám cez ne ponúka možnosť prežívať jeho vlastné, osobné, intímne skúsenosti. Tento jazyk dopĺňa to, čo chýba diskurzívnemu jazyku jeho kníh o filozofii vedy.

Ako gejzír sa tu pred nami náhle vzmáha filozofia, ktorá je ozajstnou činnosťou – aktívna filozofia úplne nového druhu, alebo aspoň vyjadrená novým spôsobom. Jednoducho, vertikálna filozofia.

Literatúra

[1] BACHELARD, G.: *La dialectique de la durée*. Paris: Boivin 1936.
[2] BACHELARD, G.: *Le droit de rêver*. Paris: Quadrige/PUF 2002.
[3] BACHELARD, G.: *Fragments d'une Poétique du Feu*. Paris: PUF 1988.
[4] BACHELARD, G.: *Plamen sviece*. Preložil R. Vyhlídal. Praha – Liberec: Dauphin 1997.
[5] BERGSON, H.: Esej o bezprostredných danostiach vedomia. In: *Filozofické eseje*. Preložil A. Vantuch. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1970.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA, č. 2/0168/08.

Mgr. Anton Vydra, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
tonovydra@gmail.com

Pôvodná skúsenosť subjektivity

Stanisław Ciupka

Source Experience of Subjectivity
The paper seeks to indicate issues of human identity. The changing world of rapidly causes that person is uncertain about the meaning of his existence, a constant point of reference for such a rapid course of history. Reflecting on issues of identity, will form a new human community and the self of man.

Otázka identity je v súčasnosti nezvyčajne dôležitá. Doteraz sa nikdy svet nemenil tak intenzívne, z čoho vyplýva, že ani indivíduum a spoločnosť nestáli tak často pred úlohou nanovo formulovať problém základného východiska. Zygmunt Bauman uvádza koncepcie dvoch etických filozofov 20. storočia, Emmanuela Levinasa a Knuda Logstrupa, ktorí navrhujú otázku „čo je človek" nahradiť otázkou „čo znamená človek pre iných ľudí", resp. „čo znamenám v živote druhých". Zdá sa teda, že nám v dnešnom svete identita nie je raz navždy daná, ale skôr zadaná ([3], 126 – 138). Anna Gałdowa podáva nasledovné vymedzenie identity: „základný pojem odkazuje na všetky trvalé vzťahy; na všetky stabilné, psycho-fyzicko-duchovné vlastnosti indivídua, ktoré do jeho vnútorného života, postaveného na vzťahoch s inými, vovádzajú moment stálosti, a teda predvídateľnosti" ([6], 9). V súvislosti s Eriksonovou teóriou: „«Identita» označuje na jednej strane vzťah subjektu k sebe samému, na druhej vzťah k spoločnému okoliu v zmysle účasti na procese komunikácie" ([2], 118 – 120). S filozofickými koncepciami identity sa stretávame takisto u Paula Ricœra [8] a Charlesa Taylora [9]. Z naznačených pokusov o definíciu identity je zrejmé, že ide o nezvyčajne tajomný výraz. Problém ľudskej identity v zásade predstavuje problém jeho duchovnej hĺbky. Aneta Bosek píše: „Človek vyznačujúci sa vlastnou identitou je človek, ktorý si je vedomý svojej hĺbky a hĺbky srdca" ([4], 200). Súčasná literatúra v oblasti humanitných vied signalizuje problém slabej, vratkej identity súčasného človeka. Tvrdí sa, že úlohou rôznych závislostí vystupujúcich v ľudskom živote, je prekrytie početných komplexov či atypických medziľudských vzťahov a zároveň sa na ne hľadí ako na príznaky odmietnutia skutočnej identity. Odpoveď na otázku správne pochopenej identity je možné sformulovať na základe skúmania ľudskej samoty, ľudských túžob a stretnutia s druhým človekom.

Problém ľudskej samoty

Keď berieme do úvahy pokusy vymedziť podstatu ľudskej identity, nemôžeme pritom obísť problém samoty v zmysle miesta stretnutia so samým sebou. Útek pred samotou sa javí ako ilúzia, človek je totiž samotnou svojou povahou určitou identitou, uzavretým celkom. Ukazuje sa tak určitá zákonitosť, ktorú možno sformulovať tvrdením, že človek potrebuje samotu, potrebuje byť so sebou. Podmienkou správneho rozvoja vlastnej identity je akceptácia seba samého, láska k sebe samému. Človek, ktorý hľadá vlastnú identitu, bude túžiť po svojej samote. Z dejín poznáme viacero významných postáv (Luther, sv. Augustín), u ktorých realizácii podstatných životných rozhodnutí predchádzalo hľadanie odľahlého miesta, kde by mohli nájsť samých seba. Pozitívnu samotu v zmysle času stráveného so samým sebou potrebuje človek pre vlastný rozvoj už od raného veku.

Túžby – cesta k identite

Človek sa nám v podaní literatúry odhaľuje ako jedna veľká túžba. Túžba nájsť seba a opravdivo sa spoznať. Zároveň ako cesta k svojej identite, k svojmu duchovnému jadru. Francis Madre poznamenáva: „identita sídli v duchovnej hĺbke človeka“ ([7], 72).

Naplnenie tejto túžby je v ľudských možnostiach: „Raj – všetko, čo hľadáme a po čom túžime, sa nachádza v nás. Aby sme ho však našli, musíme sa vydať na cestu, putovať“ ([1], 99). Životná cesta, ktorá vyúsťuje v seba nájdení, vedie k ľudskému srdcu.

Ak túžby zohrávajú takúto dôležitú úlohu, rodí sa otázka, prečo človek na svoje bytostné túžby tak ľahko rezignuje, prečo rezignuje na vlastnú identitu. Jeden z dôvodov môže byť obava, že sa človek stretne s čímsi neznámym, „možno sa bojí utrpenia, aké sprevádza naplnenie túžob“ ([5], 128). Vyššie spomenutý Albisetti tvrdí, že človek má v sebe ohromnú túžbu po láske, uznaní, nežnosti, no neraz sú to túžby ukryté pod nánosmi rôznych stanovísk či do seba pevne uzavretých zvyklostí. Uvedené túžby predstavujúce impulz k vyjdeniu zo seba, musia mieriť k druhému človeku.

Stretnutie – podstatný faktor budovania identity

Analýza literatúry z oblasti filozofie, pedagogiky či sociológie potvrdzuje, že problematika stretnutia je veľmi komplikovanou otázkou. Stretnutia

zohrávajú v rozvoji človeka ústrednú rolu. Stretnutia, ktoré sa vyznačujú určitou hĺbkou, prehlbujú ľudskú identitu. Ide o autentické stretnutia, ktoré „odkrývajú" identitu.

Autentické stretnutia sa odohrávajú v rovine lásky k blížnemu, pretože jedine v tejto rovine je možné ľudskú osobu ochrániť pred inštrumentálnym poňatím. Skutočný vzťah lásky je rovinou, ktorá nevedie k dominancii, privlastneniu milovanej osoby tou milujúcou ([5], 169 – 177).

Takto vymedzený fenomén stretnutia je podstatným faktorom budujúcim ľudskú identitu. Potreba stretnutia s druhou osobou vysvetľuje skutočnosť, že človek vlastnú identitu buduje a odkrýva iba vo vzťahu k niekomu alebo niečomu. „Každý človek potrebuje majstra, mentora alebo maieutu, bez ohľadu na vek a spoločenské postavenie. Potrebuje hlboké a významné stretnutia" ([4], 214).

Poznámky na záver

Zaujať komplexný postoj k otázke ľudskej identity možno jedine so zreteľom na výsledky rôznych vedeckých disciplín. Filozofické uvažovanie o identite dáva široké možnosti poznania akoby zvnútra. Identita je určitým darom a zároveň zadaním, úlohou, ktoré treba uskutočniť. Ak je púť do vlastného vnútra autentická, mala by zároveň viesť k stretnutiu s inými osobami, k skutočným vzťahom, v ktorých si osoby uvedomujú, čím sa môžu vzájomne obdarovať. Človek hľadajúci vlastnú identitu teda potrebuje okrem samoty takisto stretnutia s inými.

Literatúra

[1] ALBISETTI, V.: *Podróż życia. Jak rozpoznać i docenić pozytywne strony życia.* Kielce : 1999.

[2] BASISTOWA, J.: Istota i rozwój tożsamości w koncepcjach E. H. Eriksona. In: GAŁDOWA, A.: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości.* Kraków : 1999, s. 117 – 120.

[3] BAUMAN, Z.: Dobrodziejstwa i pułapki tożsamości. In: *Horyzonty Wychowania* 2/2003 (4), s. 126 – 138.

[4] BOSEK, A.: *Źródłowe doświadczenie tożsamości - kilka odsłon.* In: *Horyzonty Wychowania* 8/2009 (15), s. 200 – 215.

[5] ELDREDGE, J.: *Podróż pragnień. W poszukiwaniu życia o jakim marzyliśmy,* Warszawa 2006.
[6] GAŁDOWA, A.: *Tożsamość człowieka.* Kraków : 2000.
[7] MADRE, F.: *Zranienie życia. Odrodzić się w swojej tożsamości,* Warszawa 2005.
[8] RICŒUR, P.: *Filozofia osoby.* Kraków : 1999.
[9] TAYLOR, CH.: *Etyka autentyczności.* Kraków : 1997.

Z poľského originálu *Źródłowe doświadczenie podmiotowości*
preložil Pavol Sucharek.

dr Stanisław Ciupka
Akademia Techniczno – Humanistyczna Bielsko – Biała
ul. Pasieki 95
43-502 Czechowice – Dziedzice
e-mail: stanislaw.ciupka@op.pl

Reflexie etických aspektov identity a diferencie

Fenomén sociálnej identity z darwinovsko-evolučnej perspektívy

Tatiana Cárová

Social identity from the darwinian-evolutionary perspective
The author presents a current darwinian-evolutionary view of human social identity, from which the inclination towards group behaviour is considered to be a persisting driving force not only in the history of humankind, but also in the biological evolution of all living organisms. The main aim of the article is to provide an overview of biologically evolved mechanisms supporting group behaviour for a better understanding of the role and importance of social identity in today's world.

Inklinácia jednotlivcov k skupinovej príslušnosti, ktorá je základným predpokladom pre vznik ľudskej sociálnej identity, patrí podľa kultúrnych antropológov medzi primárne vzory ľudského správania u všetkých pozorovaných ľudských kultúr. Ľudia vždy mali, a stále majú, tendenciu vytvárať skupiny na základe rôznych badateľných alebo pomyselných dištinkcií (napr. podľa spoločnej rodovej línie, veku, jazyka, kultúry, farby pleti, metafyzických predstáv, či obľúbenej hudobnej kapely). Pokusy prispieť k objasneniu príčin sociálneho správania u človeka z evolučno-darwinovského pohľadu sa v minulosti sústreďovali v rámci sociobiológie a evolučných vedeckých disciplín hlavne na teórie príbuzenského výberu, sebeckého génu, či na teóriu hier. Podľa nich bola ľudská inklinácia k skupinovej príslušnosti buď vedľajším produktom nejakej inej evolučnej hnacej sily, alebo racionálnou voľbou jednotlivcov v prospech zvýšenia ich individuálnej zdatnosti. Nedostatky v objasňovaní niektorých foriem ľudského spoločenského správania (najmä altruizmu a kooperácie) v medziach týchto teórií, ako aj nové biologické zistenia o tom, že „v zásade vo všetkých formách života sa dajú jasne preukázať rôzne formy skupinového správania" ([5], 76), podnietili vedcov k hľadaniu ďalších alternatívnych vysvetlení. V roku 1998 sa v kruhoch britskej evolučnej antropológie objavila tzv. hypotéza sociálneho mozgu[1], ktorá otriasla dovtedajšími teóriami o evolučných počiatkoch sociálnej identity človeka. Označila skupinovú príslušnosť nie za následok, ale za príčinu biologickej evolúcie u našich predkov, čo fenoménu sociálnej identity dodalo

[1] Tzv. „Social brain hypothesis" hovorí o tom, že zväčšenie mozgu u primátov bolo následkom potreby zvládať nezvyčajne komplexné sociálne systémy. K tejto problematike pozri [2].

okrem charakteru hybnej sily kultúrno-spoločenského vývoja histórie ľudstva, zároveň aj charakter univerzálneho motivačného faktora evolučno-biologických dejín organického života na Zemi. Hypotéza sociálneho mozgu tak so sebou priniesla nový pohľad na vývoj ľudskej sociálnej identity a jej podporných biologických a kultúrnych mechanizmov, prostredníctvom ktorých nad nami aj dnes disponuje veľkou manipulačnou mocou.

Americký virológ Luis P. Villarreal vo svojom diele *Pôvod skupinovej identity* opisuje vo svetle hypotézy sociálneho mozgu vývin skupinového správania a jeho podporných biologických mechanizmov u rôznych druhov organizmov – od vírusov až po človeka. V prípade človeka sa mu podarilo identifikovať viaceré biologické stratégie na upevňovanie sociálnej identity, ktoré sa u neho zachovali, či už v pôvodnej alebo analogickej forme. Ich podrobnejšie preskúmanie považuje Villarreal za jednu z možností evolučnej biológie asistovať napr. disciplínam evolučnej psychológie a sociálnej antropológie pri objasňovaní niektorých aspektov ľudského správania. Za základnú evolučne zdedenú sociálnu väzbu u ľudí označuje Villarreal materské puto – hormonálny systém upevňujúci vzťah medzi matkou a jej potomstvom, ktorý sa u cicavcov vyvinul prostredníctvom nového orgánu – placenty. Nazdáva sa však, že jeho sila bola v priebehu evolúcie oslabená, a to paradoxne – vznikom podporných emocionálnych a závislostných sociálnych väzieb, ktoré sa neskôr adaptovali na iné formy emočnej závislosti (rôzne typy lásky). Tak iniciovali vznik ľudsky špecifických mechanizmov na podporu sociálnej identity, ktoré fungujú na podobnom princípe ako emocionálne mechanizmy v prípade zdedeného materského puta, pričom sú schopné ich nielen vykompenzovať, ale aj značne prevýšiť. Podľa genetických výskumov z ostatných rokov sa človek najviac líši od svojich najbližších evolučných predkov v tom, akú úlohu u neho pri skupinovej príslušnosti zohrávajú senzorické – čuchové detekčné systémy. Dnešný človek má v porovnaní s potkanom aktívnu ani nie polovicu jeho množstva čuchových receptorových génov, a to pravdepodobne následkom tzv. veľkej genómovej kolonizácie[1], počas ktorej sa u afrických primátov deaktivizovala podstatná časť čuchovo a imunologicky založenej skupinovej identifikácie. Kompenzačne vyvinutým mechanizmom, ktorý človek zdedil po svojich afrických evolučných predkoch, je rozšírená kapacita vizuálneho odlišovania skupín, najmä prostredníctvom rozlišovania tvárí. Jej vývin umožnili špeciálne senzorické,

[1] Veľká genómová kolonizácia – veľká exogénna virálna invázia, ktorá zapríčinila evolúciu hominidov z afrických primátov. K tejto problematike pozri kapitolu 2 v [5].

pamäťové, emočné a neurologické biologické adaptácie, akými sú napríklad zrkadlové neuróny[1], zodpovedné za schopnosť doslova sa vcítiť do myslí iných pomocou audio-vizuálnej empatie. Toto pomerne nedávne vedecké zistenie dnes významne figuruje pri psychologickom objasňovaní príčin existencie rasovej neznášanlivosti u ľudí. Vedci na základe neho usúdili, že naše evolučne zdedené vizuálno-emočné mechanizmy udržiavania skupinovej identity sa už u detí prejavujú v podobe tendencie spájať iné (nematerské) rasové typy tvárí s pretrvávajúcim strachom, čo môže mať za následok ich neskorší averzívny postoj k ľuďom z iných etnických skupín, ako aj inklináciu k tvorbe rasových predsudkov. Táto vrodená predispozícia však nie je nezvratná, ako sa ukázalo v ďalších výskumoch. Na jej potlačenie slúži schopnosť učiť sa, ktorá bola ďalším mechanizmom vytvoreným po vzniku vizuálneho sociálneho mozgu u primátov. Zdokonaľovanie schopností vizuálneho učenia a imitácie pohybov podmienilo u človeka (podľa teórie sociálneho mozgu) nárast, lateralizáciu ľudského mozgu a zhrubnutie vrstvy šedej mozgovej kôry. Tieto neurologické adaptácie vytvorili biologickú základňu pre vznik špecificky ľudského zvukového senzorického systému – reči, ktorý doplnil vizuálny (tvárový) senzorický systém, zdedený po našich predkoch. Sociálna identita človeka sa tak stala závislá už nie na biologických mechanizmoch, ale na kognitívnych a pamäťových systémoch.

Pre potrebu vedomého spracovávania čoraz komplikovanejších senzorických, pamäťových a emočných informácií, ktoré sa týkali členov čoraz viac rastúcich skupín, sa podľa hypotézy sociálneho mozgu vyvinula ľudská myseľ. „Náš veľký sociálny mozog sa pôvodne vyvinul nielen na sociálne účely, ale taktiež vyprodukoval sociálnu myseľ (dynamický vedomý stav)“ ([5], 7). Tá sa stala epicentrom sociálnej identity, špecifickým nositeľom skupinovej príslušnosti, pričom na zakladanie sociálnych pút využívala namiesto genetických parazitov jazyk, emočnú pamäť a presvedčenia. Presvedčenia podporujú skupinovú príslušnosť tým, že fixujú získané kognitívne informácie a bránia ich pred ohrozením v podobe preučenia a následného nahradenia inými presvedčeniami kompetitívnych identít. Podľa Villarreala tento mechanizmus využíva stratégie modulov závislosti[2], ktoré

[1] Zrkadlové neuróny – špeciálne mozgové bunky, ktoré sa aktivujú nielen pri určitom pohybe, ale aj vtedy, keď osoba tento pohyb iba vidí. K tejto problematike pozri [2].

[2] Koncepcia modulov závislosti (aplikovaná na vysvetlenie skupinového správania sa vírusov) objasňuje dvojprvkovú molekulárnu stratégiu, ktorá upevňuje stabilitu parazitov tak, že zabíja hostiteľské entity, ktoré nepodporujú parazitov, a udržiava tie, ktoré ich zachovávajú. K tejto problematike pozri kapitolu 2 v [5].

stoja na počiatku výskytu skupinovej príslušnosti napríklad u vírusov či buniek organizmov a ktoré zapríčinili zvrat v evolúcii skupinovej identity u afrických primátov skrz pôsobenie genetických parazitov. Presvedčenia (analogicky ku genetickým parazitom) bránia novému sociálnemu učeniu, aby podporili už nadobudnutú sociálnu identitu a dopomáhajú nám k tzv. kognitívnej imunite. Podľa kultúrnych antropológov si všetky rané ľudské kultúry pestovali isté presvedčenia o hrdinoch, náčelníkoch, nadprirodzených javoch a božstvách, ktoré svojou obrovskou psychologickou mocou (uplatňovaním modulov závislosti) dokázali prekonať takmer všetky ostatné motívy konania jednotlivcov a primäť ich k extrémnemu altruizmu, až sebaobetovaniu v záujme obrany skupinovej identity, založenej na presvedčeniach. „Naše biologické dedičstvo nás vybavilo silnou tendenciou argumentovať na základe presvedčení (vrátane povier a iracionálnych myšlienok)“ ([5], 7), a preto extrémne vplyvy sociálnej identity na jednotlivcov v rámci sociálnych skupín zďaleka ešte nepatria do uzavretej minulosti. Súčasná prax sekulárneho práva bola na základe opakovanej skúsenosti nútená akceptovať fakt, že presvedčenia sú silnou zložkou ľudskej sociálnej identity. Reakciou na tento poznatok bolo právne ukotvenie všeobecnej tolerancie náboženských presvedčení v záujme pokúsiť sa o zmiernenie nekonečných nábožensky motivovaných medziskupinových konfliktov.

Vznik písma bol ďalším mechanizmom na uchovávanie a šírenie systémov presvedčení (a s nimi aj sociálnych identít). Následkom jeho zdokonaľovania bol nielen zrod rôznorodých ľudských kultúr, ale popri rozvíjaní schopnosti čítať sa taktiež vyvinula schopnosť myslenia a sebareflexie (tzv. tichého čítania). „Nezámerným dôsledkom vynálezu písania bol vznik moderného (i keď krehkého a čiastočného) individuálneho sebauvedomenia“ ([5], 25). Uvedomenie si svojej individuality v kombinácii so schopnosťou učiť sa bolo podľa Villarreala základom vývinu modernej individuálnej kritickej mysle, ktorá sa „často ocitala v konflikte s presvedčeniami a rezistentnosťou voči učeniu, charakteristickými pre našu starobylejšiu sociálnu myseľ“ ([5], 7). Podľa tejto interpretácie „moderná kritická myseľ“ – vedľajší produkt podporných mechanizmov ľudskej sociálnej identity – môže nadobúdať charakter kontraproduktívnej stratégie, ktorej zveľaďovanie by mohlo poslúžiť na ovládanie našich vrodených inklinácií k skupinovej príslušnosti. To, ako by bolo možné aj tie najkritickejšie pestované mysle ochrániť pred (hoci aj podvedomými) vplyvmi spoločnosti a sociálnych skupín, do ktorých (či už dobrovoľne alebo nedobrovoľne) patríme, ostáva otázne. Takisto je otázkou, či povedomie o vlastnej schopnosti kritickosti nie je

možné označiť rovnako iba za presvedčenie, ktoré jeho nositeľov združuje do sociálnej skupiny „kritikov"...

Kvôli súčasným globalizačným trendom, pokusom pretvoriť našu spoločnosť na multikultúrnu a nadnárodnú, ako aj pre lepšie pochopenie neutíchajúceho výskytu etnických a náboženských konfliktov, sa fenomén sociálnej identity stal v posledných desaťročiach predmetom záujmu nielen filozofie a spoločenských vied, ale aj moderných prírodovedných disciplín. Zistenia v rámci evolučnej biológie a evolučnej psychológie naznačujú, že ľudská tendencia patriť a zaraďovať ostatných do sociálnych skupín, ktorá je nadčasová a stále podporuje produkciu nových „-izmov" (fašizmu, antisemitizmu, rasizmu, sexismu, neonacionalizmu), je inherentnou súčasťou našej mysle. Podľa nich „ľudská sociálna myseľ spája podobné indivíduá a odoláva súťaživosti a posunu zo strany iných zdrojov informácií" ([5], 24) prostredníctvom rôznych evolučne vyvinutých mechanizmov na upevňovanie sociálnej identity. Zatiaľ čo u evolučných predchodcov človeka bola skupinová príslušnosť zakotvená prevažne biologicky, ľudská sociálna identita je najviac závislá od kultúrno-kognitívnych podporných mechanizmov – jazyka, sociálneho učenia a presvedčení. Tie svojou silou síce transcendujú naše evolučne staršie zdedené mechanizmy (ako napr.: materské puto, čuchový detekčný systém), ale spôsob, akým prispievajú k upevňovaniu ľudskej skupinovej identity sa javí byť analogický k tomu geneticko-biologickému. Paradoxom teda je, že aj keď sme ako jediné bytosti na Zemi menej závislí od biologicky (geneticky) podloženej skupinovej príslušnosti, podporné mechanizmy sociálnej identity našej inherentne sociálnej mysle využívajú rovnaké stratégie (moduly závislosti) ako v prípade biologických mechanizmov. Práve vďaka nim je fenomén sociálnej identity jednou z najsilnejších hybných síl vývinu ľudskej spoločnosti a môže slúžiť v prospech efektívnej mobilizácie identifikujúcich sa členov skupín na kolektívne dosiahnutie toho, čo je príliš ťažké dosiahnuť na individuálnej úrovni. Napriek tomu, že darwinovsko-evolučná interpretácia fenoménu ľudskej sociálnej identity prezentuje inklináciu k skupinovej príslušnosti ako inherentnú a neoddeliteľnú súčasť našich životov, naznačuje, že biologické ani kultúrne mechanizmy na jej upevňovanie nie sú dokonalé a neustále podliehajú vývoju. Jedna zo súčasných optimálnych (i keď nie zaručených) stratégií na kontrolovanie našej „závislosti" na sociálnej identite spočíva v pestovaní schopností sebareflexie a kritického myslenia. Ako však poznamenávajú kritici osvietenského ideálu ľudskej intelektuálnej „prefíkanosti" nad prírodou, socializačná kontraproduktívnosť

týchto mechanizmov môže byť taktiež iba ilúziou, vytvorenou ešte prefíkanejšou sociálnou mysľou pre naše efektívnejšie ovládanie. Ďalšou výsadou našej kritickej mysle však je, že na skeptickú kritiku tohto druhu môže na revanš uplatniť kritiku pragmatickú. Podľa nej je presvedčenie o našej vlastnej schopnosti zdokonaliť sa v riešení a predvídaní etnických, náboženských a iných skupinových konfliktov, bez ohľadu na jeho pravdivosť, omnoho prínosnejšie pre našu spoločenskú prax a každodenný život (založený na presvedčeniach) ako pasívny fatalizmus.

Literatúra

[1] ALLOT, R.: *Group identity and nation identity*. [online] [cit. 2010-30-08]. Dostupné na internete: http://www.percepp.com/groupnat.htm.

[2] DUNBAR R. I. M., *The Social Brain Hypothesis* [online] [cit. 2010-30-08]. Dostupné na internete: http://www.liv.ac.uk/evolpsyc/Evol_Anthrop_6.pdf.

[3] POSTMES, T., Jetten J.: Introduction: The Puzzle of Individuality and the Group In: Postmes, T., Jetten J. (ed.): *Individuality and the Group: Advances in Social Identity*. London : SAGE Publications 2006, s. 1 – 11.

[4] ROSS, M. H.: *The management of conflict: Interpretations and interests in comparative perspective*. New Haven : Yale University Press 1993.

[5] VILLARREAL, L. P.: *Origin of group identity*. New York : Springer Science & Business Media 2009.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantu UK/412/2010

Mgr. Tatiana Cárová
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava, SR
e-mail: tanjacarova@yahoo.com

Problém vymedzenia statusu tela v súvislosti s biomedicínskym donorstvom

Andrea Hudecová

The problem of determining the status of the human body in regard with biomedical donation.
In this article we will discuss the status of the humam body in regard with biomedical donation. We will deal with the question, in what sense, if any, are ours bodies also our property. We will try to re-evaluate approaches related to the body ownership and we will focus on the most appropriate one. We will do so both with respect to the needs of modern medicine and the need of protect human dignity. We will show the distinctions, which the ownership of the body differ from the ownership other material things in and what connsequences follow from this distinctions in regard with biomedical donation.

Počas celej ľudskej existencie malo telo pre človeka dôležitý význam, ktorý určitým spôsobom formoval jeho život. Ľudia vnímali svoje telá a následne s nimi zaobchádzali rôznymi protichodnými spôsobmi. Vzhľadom na to, či ich pokladali za obraz boží, nástroj diabla, väzenie ľudskej duše alebo prezenciu ľudskej osobnosti, zdroj trápenia alebo šťastia, sa o ne aj náležite starali. Zanedbávali ich, trestali alebo sa venovali celý svoj život ich zdraviu a kráse, z rozmanitých dôvodov ich rôznymi spôsobmi menili.

Základná otázka daného problému je prostá. Prečo je dôležité, ako uvažujeme o našich telách? Od odpovede na ňu však závisí odpoveď na ďalšiu a to: Čo môžeme robiť so svojimi telami (resp. čo máme povolené robiť so svojimi telami) a v akom rozsahu môžeme dovoliť druhým robiť si, čo chcú s ich telami?

Dané otázky vznikajú na základe akútnej situácie, ktorá vznikla v posledných rokoch v biomedicínskom donorstve a to predovšetkým, čo sa týka nedostatku orgánov. Podnietila hľadanie alternatívnych riešení voči altruistickému prístupu, a tak otvorila niekoľko dôležitých otázok o našom vnímaní a chápaní ľudského tela a statusu, ktorý mu pripisujeme. Situácia je o to zložitejšia, že pojem biomedicínske donorstvo sa neobmedzuje len na darovanie orgánov potrebných na transplantáciu, ale zahŕňa v sebe aj darovanie rôzneho ľudského materiálu, ako je krv, tkanivo, a prístup, ktorý sa pri týchto procesoch darovania uplatňuje, nemá len altruistický charakter. Vzhľadom na to vymedziť status tela je omnoho zložitejšie, pretože sa môže

značne líšiť od statusu jeho jednotlivých častí, na čo poukazuje aj súčasná situácia.

Za celou problematikou hľadania statusu ľudského tela sa skrýva snaha zlegalizovať predaj jednotlivých častí ľudského tela a mnohí filozofi vidia možnosť uskutočnenia tejto snahy v nahliadaní na naše telá ako na súkromné vlastníctvo, ktoré nám umožňuje disponovať s nimi podľa nášho vlastného uváženia. No je správne redukovať telo na naše vlastníctvo v snahe vymedziť jeho status? Je to vôbec možné? Môžeme telo vymedziť tým, že určíme, akým spôsobom ho vlastníme? Spočíva v tom jeho status?

Na dané otázky neexistuje jednoznačná odpoveď. A to predovšetkým z dôvodu, že význam vlastníctva vzhľadom k ľudskému telu je nejasný. Existujú dve ústredné teórie, na základe ktorých by sme mohli uvažovať o tele ako o predmete nášho vlastníctva. Jednou z nich, môžeme povedať, že historicky prvou, je Lockova teória prirodzených práv, v ktorej je obsiahnuté aj právo na súkromné vlastníctvo. Podľa Locka síce Boh stvoril človeka a v tom zmysle je jeho vlastníctvom, avšak človek je viazaný povinnosťou k Bohu zachovávať seba samého. Teda človek zodpovedá za svoje telo v zmysle jeho zachovania. Aby bol človek toho schopný, je podľa Locka potrebné, aby mal exkluzívne vlastnícke práva na pôdu a iné predmety. Kritériom súkromného vlastníctva človeka je jeho individuálna práca, ktorou legitimuje svoje vlastnícke práva na dané predmety. No ako poukazuje Fröding, Lockova teória prirodzených práv prestáva byť takou úspešnou, keď ide o práva v súvislosti s nemateriálnymi vecami, akými sú vlastnícke práva na biologický materiál, a to predovšetkým, keď sú rozdelené medzi viaceré zúčastnené osoby. Príkladom toho je Švédsko, kde darovanie plazmy môže byť sčasti kompenzované, zatiaľ čo darovanie orgánu je založené čisto len na altruistickom princípe. Preto sa zdá, že garantovanie rôznych vlastníckych práv vzhľadom na rôzne typy biologického materiálu nemôže byť vysvetliteľné Lockovou teóriou prirodzených práv.

Vo všeobecnosti sa táto teória nevzťahuje priamo na ľudské telo, a možno preto omnoho populárnejším konceptom je sociálno-konštruktivistický prístup k vlastníctvu ľudského tela, ktorý presadzuje myšlienku, že existuje zväzok práv a povinností, na základe ktorých definujeme vlastníctvo. Ústredná myšlienka daného prístupu je, že tento zväzok nám poskytuje rámec vzťahov medzi predmetom a ich vlastníkom, ktoré môžu byť flexibilne aplikované na situácie vznikajúce v oblasti vlastníctva, avšak nie je podmienkou, že musia byť použité všetky práva a povinnosti patriace do tohto zväzku, aby bol pojem vlastníctva zmysluplný. Daná teória sa opiera o 11 práv

a povinností, ktoré v roku 1961 zosumarizoval Honoré. Okrem Honorého zoznamu, ktorý je značne rozsiahly a komplikovaný, existujú aj iné jednoduchšie teórie zaoberajúce sa vlastníckymi právami, avšak Honorého koncepcia azda najjasnejšie poukazuje na isté ťažkosti v súvislosti s vlastníctvom ľudského tela.

Dané práva a povinnosti je možné tematicky zhrnúť do troch skupín: na práva výlučne vlastniť, používať a povinnosť predchádzať poškodeniu, ktoré keď aplikujeme priamo na ľudské telo, nie je ich možné zamietnuť. Druhý okruh práv týkajúci sa premiestnenia a prenášania predmetov je možné aplikovať, len ak ide o mŕtve telo. Posledná tematická skupina práv je eticky najspornejšia, pretože pozostáva z práv vzťahujúcich sa na finančný zisk z vlastného tela, keďže stotožňujú telo a jeho jednotlivé časti s tovarom, a práve v tom spočíva nesúhlas o statuse tela ako vlastníctva.

Teda vychádzajúc z Honorého koncepcie práv a povinností, sú v istom zmysle naše telá a ich príslušné časti naším vlastníctvom. No ak je eticky sporné a právne neprijateľné mať finančný zisk z predmetu, ktorý podľa istých vlastníckych práv vlastníme a ktoré nám neboli na základe istých právnych noriem zabavené, tak potom naše vlastnícke práva nie sú plnohodnotné. Ak vlastníme auto, ktoré ale nemôžeme podľa nášho vlastného uváženia požičať, premiestniť, predať, darovať, tak potom ho skutočne nevlastníme. No na druhej strane o vlastných telách vieme, že sú naše bez toho, aby sme pociťovali nejaké obmedzenie zo skutočnosti, že ich nemôžeme požičať, predať, darovať, premiestniť. Preto podľa všetkého nie je vhodné koncept vlastníctva aplikovať na ľudské telo. Vlastnícke práva v súvislosti s výlučným vlastnením, použitím a povinnosťou predchádzať poškodeniu je možné vysvetliť aj iným, eticky omnoho prijateľnejším spôsobom. Alasdair Campbell je presvedčený, že „namiesto nich sa môžeme určite spoľahnúť na iné druhy ľudských práv, predovšetkým na tie, ktoré chránia súkromie, dôstojnosť a nedotknuteľnosť jednotlivej osoby. Nie je jasné, čo viac by sme získali, ak by sme trvali na koncepte vlastníctva v súvislosti s našimi telami“ ([1], 24).

Je teda zrejmé, že nie je úplne možné stotožniť vlastníctvo predmetov s vlastníckymi právami na naše telo. Telo, ak aj vlastníme, tak rozhodne nie spôsobom, akým vlastníme iný náš majetok, ako je napríklad auto alebo dom. Auto môžeme presunúť, predať, vymeniť za niečo iné, dať ho charite alebo jednoducho sa ho zbaviť. Nič z toho nie je možné, pokiaľ ide o naše telo, aspoň kým sme živí. Okrem toho Herring a Chau namietajú voči konceptu vlastníctva, že naše telá nie sú v priamočiarom zmysle naše, pretože sú

vzájomne závislé, vzájomne prepojené a vzájomne premiešané s ostatnými telami. My, ľudia, žijeme v neustálej závislosti od prostredia, ktoré nás obklopuje, ako je napríklad vzduch, ktorý dýchame, žijeme v interakcii s inými živými organizmami, a len na základe tohto vzťahu vlastne môžeme žiť náš život. Každý moment nášho života je (hlavne nevedome) v úplnej závislosti od nášho bezprostredného prostredia. Teda len vo veľmi obmedzenom význame sme samostatnými, izolovanými bytosťami ([1], 14).

No za problematikou vlastníctva tela sa skrýva iná, zložitejšia, a síce vlastníctvo jednotlivých častí tela, akými sú napríklad krv, tkanivo, ženské vajíčka, orgány. Je zrejmé, že ich vlastníctvo v právnom zmysle nemôžeme poprieť tak jednoznačne, ako sme to urobili s ľudským telom, na čo poukazuje dnešná medicínska prax, v ktorej dennodenne dochádza k procesom nielen darovania, ale dokonca v niektorých krajinách aj predaja takéhoto ľudského materiálu. Pretože ak nevlastníme jednotlivé časti ľudského tela, tak potom ich nemôžeme ani darovať alebo predať.

Niektorí filozofi, ako napríklad Lori Andrews alebo Swain a Marusyk, sú presvedčení, že by sa malo rozlišovať medzi telom ako celkom a jeho jednotlivým časťami. Tvrdia, že ak by aj telo nebolo vnímané ako vlastníctvo, daný koncept by sa mohol ponechať pre opísanie práv ľudí na jednotlivé časti ich tiel. Pri aplikovaní Honorého zoznamu vlastníckych práv a povinností na jednotlivé časti ľudského tela dôjdeme k záveru, že okruh práv výlučne vlastniť a používať, ale aj okruh práv prenášania a premiestňovania jednotlivých ľudských častí je v podstate prijateľný. Jednotlivé časti tela, či už je to krv alebo orgány, je možné oddeliť od ľudského tela jednotlivca a premiestniť ich do iných, ktoré ich potrebujú. Túto skutočnosť využívajú lekári dennodenne, keď sa snažia zachrániť ľudské životy, a tak vlastne tento proces získava aj morálnu hodnotu. Eticky a vo väčšine krajín aj právne neprijateľné sú len práva týkajúce sa finančného zisku z ľudského materiálu. Zámer samotného konania určuje, akú hodnotu bude mať proces donorstva ľudského materiálu, napriek tomu, že cieľ zostáva rovnaký, a to pomôcť človeku. Ak je toto konanie ovplyvnené nejakým finančným ziskom, tak je eticky neprijateľné. Účel nesvätí prostriedky. Legalizovanie predaja ľudského materiálu by znamenalo jeho degradovanie na predmet, ktorý môže predstavovať potenciálny tovar. Argument, že pretváranie tela a jeho častí na tovar by mohlo viesť k porušeniu dôstojnosti a integrity jednotlivcov, je najpodstatnejšou námietkou vznášanou voči tendenciám prijatia konceptu vlastníctva.

Na jednu z alternatív, ako by sme mohli chápať ľudské telo, ktorou by sme mohli vysvetliť náš vzťah k našim telám a ich jednotlivým častiam, poukazuje Alta Charo a nazýva ju tzv. *trusteeship* (poručníctvo). Daná teória spočíva v tom, že hoci telá nie sú naším vlastníctvom, napriek tomu máme na ne výlučné práva a to aspoň, kým sme živí. Rovnako by naše telá a ich jednotlivé časti mohli byť chápané ako spoločné dedičstvo ľudstva, a tak by mohlo byť využité pre spoločné dobro, ak by pri tom nedochádzalo k porušovaniu našej slobody. Na základe toho by mala spoločnosť právo použiť ľudský materiál, pričom by však mala povinnosť ochraňovať súkromie a záujmy osoby, ktorá by daný materiál poskytla ([3], 1519).

V čom ale spočíva najväčšie nebezpečenstvo, ak by sme považovali naše telá v právnom zmysle za naše súkromné vlastníctvo? Vymedzili by sme ich status ako predmet, ktorý sa môže kedykoľvek stať obchodným tovarom s istou finančnou hodnotou. Urobili by sme ho len jedným z mnohých objektov nachádzajúcich sa vo svete. No tým by sme odignorovali podstatnú časť povahy tela, ktorá ho robí práve odlišným od všetkých ostatných predmetov. Ľudské telo je médium, ktoré nás spája práve s vonkajším svetom, na základe ktorého sa s ním oboznamujeme a na základe ktorého v ňom konáme. Naša telesnosť je považovaná za skúsenostný pocit tela, pomocou ktorého môžeme chápať telo ako dejisko bezprostredne prebiehajúceho života... ([4]). Mnoho filozofov, ako napríklad Leon Kass, považuje telo za neoddeliteľné od ľudskej osoby ako morálnej bytosti. Vnímať naše telá ako naše súkromné vlastníctvo by znamenalo, že človeku ako takému je možné priradiť istú finančnú hodnotu. To by sme však museli byť schopní ohodnotiť všetky aspekty, ktoré nás robia tým, kým sme. Podľa Margaret Radin osobnosť človeka vytvárajú rôzne druhy jednotlivostí, ako je napr.: naše politické myslenie, náboženstvo, práca, rodina, láska, sexualita, priateľstvo, altruizmus, skúsenosti, múdrosť, morálny charakter a osobné vlastnosti a tie sú od nej neodlúčiteľné. Je síce nepopierateľné, že ľudské telo je dichotomické, keďže na jednej strane predstavuje človeka ako duševnú bytosť a na strane druhej môže byť vždy vnímané ako objekt vonkajšieho sveta. No naša DNA, naša krv, naše orgány, naše myšlienky alebo náš vzhľad, hoci sú z istého pohľadu objektmi, zároveň sú to intímne aspekty nás ako ľudí, ktoré nás rovnako ovplyvňujú v tom, akí sme. Ak chápeme človeka v celej jeho komplexnosti, potom nie je možné určiť jeho finančnú hodnotu, pretože hodnota človeka je nesúmerateľná s hodnotou peňazí. Ak teda uvažujeme o našich telách a ich jednotlivých častiach týmto spôsobom, sme si vedomí, že nie je možné

zaobchádzať s nimi ako s tovarovými položkami, ktoré je možné predať alebo kúpiť, pretože by nás to ako morálne bytosti dehumanizovalo.

Literatúra

[1] CAMPBELL, A. V.: *The Body in Bioethics*. Routledge-Cavendish 2009.

[2] FRÖDING, B.: Property Rights in the Body – A Philosophical Approach. In: Steinmann, M., Sýkora, P., Wiesing, U. (eds.): *Altruism reconsidered*. Farnham: Ashgate Publishing 2009.

[3] R. ALTA CHARO, J. D.: Body of Research – Ownership and Use of Human Tissue, *The New England Journal of Medicine* 2006; 355, 1517 – 1519.

[4] SCHICKTANZ, S.: Why the way we consider the body matters – Reflections on four bioethical perspectives on the human body. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 2:30 (2007). Text dostupný na stránke: http://ukpmc.ac.uk/articles/PMC2180175;jsessionid=E4FCFC070C7E4F2B5B8CBE94AE705A4B.jvm1 (12.09.2010).

[5] SIEP, L.: Normative Aspects of the Human Body. *Journal of Medicine and Philosophy* (2003). Vol. 28, No. 2, pp. 171 – 185.

Mgr. Andrea Hudecová
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UCM Trnava
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: andrea.hudecova@gmail.com

Vybrané etické problémy identity a inakosti v súčasnej bioetike

Eva Smolková

Selected ethical issues of identity and otherness in contemporary bioethics
The issue of disposal of human genetic influence on the expectations or wishes of another person is one of those for which the ethical theories discussed in the context of identity and otherness, and influencing the natural order of things. These themes resonate in contemporary bioethics, there are typical and atypical views, changing views of traditional ethical issues. The contribution maps existing approaches attempt to identify the comparative features and get familiar with the issue of the use of biotechnology and current management options of the human population.

Problematika využívania biotechnológií sa v etike posudzuje ako ovplyvňovanie prirodzeného poriadku vecí – v anglickej variante „principles of nature". Najčastejšie sa tieto otázky vnímajú v súvislostiach s moralizáciou ľudskej prirodzenosti. Jestvujú dva prístupy k problematike využívania moderných biotechnológií.[1] Na jednej strane názorového spektra je preferencia moderných biotechnológií a priori – hovorí sa o prevratných možnostiach súčasnej molekulárnej genetiky a medicíny, načrtávajú sa pozitívne očakávania, zdôrazňuje potenciál súčasnej vedy v snahe eliminovať výskyt genetických chorôb v populácii. Hovorí sa, aké by to bolo dobré, keby každý človek mohol žiť plnohodnotný život a každému páru by sa narodilo zdravé dieťa. Bol by hriech – bolo by nerozumné – bolo by nezodpovedné – bolo by nehumánne – bolo by neekonomické – tieto možnosti nevyužiť, keď existujú. Vedecké objavy sú na to, aby posúvali hranice ľudských možností a zbavili ľudstvo nežiaducej genetickej záťaže. Vedecké objavy majú slúžiť ľudstvu a to má dokonca morálnu povinnosť využiť ich v mene humanity. Na moderné biotechnológie sa nazerá ako na prostriedok záchrany či skvalitnenia ľudského života. Pozitívne očakávania vyplývajú z vnímania toho, čo je pre človeka[2] dobré. Takáto jednoduchá premisa, ktorá je normou lekárskej etiky, je princípom, spôsobom postulovania dobra do systému „true premise" ([5], 118).

[1] V tomto kontexte sa často hovorí aj o nanotechnológiách, v tomto článku však, vzhľadom na jeho rozsah, sa problematikou nanotechnológií nebudeme zaoberať.

[2] V tomto kontexte sa už pojem človek nahradzuje prijateľnejším, pacient, čo indikuje toho, komu treba medicínskymi metódami a prostriedkami pomáhať. Dobré je to, čo sa kryje so záujmom pacienta.

Na druhej strane názorového spektra sa využívanie biotechnológií odmieta. Vyslovujú sa pochybnosti o dôsledkoch ovplyvňovania identity človeka genetickými a molekulárno-biologickými metódami. Zásahy do genómu jednotlivca sa neodporúčajú, hovorí sa o morálnom statuse človeka a ľudského embrya, tvrdí, sa, že je rozdiel medzi klasickými technológiami a biotechnológiami a argumentuje sa zmenou postavenia človeka v spoločnosti, ak bude tento dôsledkom plánovania či programovania. Upozorňuje sa na morálnu zodpovednosť „tvorcov" zmien a na následné problémy s identitou a integritou „pozmenených" ľudí. V dejinách etiky jestvujú diela o zmenách identity, tie sa týkajú subjektivity a vzťahujú sa na reflexiu sociálnych, politických či kultúrnych aspektov. Zmena identity ako dôsledok premyslenej modifikácie DNA sa ako aktuálny etický problém posudzuje len v posledných rokoch. Ide o etické dôsledky modifikácie genetických dispozícií alebo o modifikáciu genetickej výbavy nenarodeného potomka na základe priania a želania iného človeka. V prvom prípade – „opravy poškodenej DNA" – sú aplikácie obyčajne spájané s pozitívnymi očakávaniami. Predpokladá sa, že aplikačné výsledky ovplyvnia súčasné medicínske možnosti a umožnia liečbu mnohých genetických a nevyliečiteľných ochorení. V druhom prípade – „naplánovania" genetických dispozícií, napríklad talentu nenarodeného potomka – je aplikácia posudzovaná ako nežiadúca a to vo väčšine morálnych systémov. Konanie s takýmto cieľom sa pokladá za zlé a principiálne nemorálne. V obidvoch prípadoch dochádza k pozmeneniu DNA vplyvom človeka. Ak sú pre zásah do genetickej štruktúry dôležité motívy a pohnútky, ktoré k pozmeneniu vedú, potom je možné činy tohto druhu považovať za dobré aj zlé. Ak však tieto významné z morálneho hľadiska nie sú, je možné zasahovanie do genómu hodnotiť ako dobré, zlé alebo aj ako hodnotovo neutrálne.

Identita jednotlivca je v našej spoločnosti odvodená od individuality a jedinečnosti fyzických i psychických znakov. Ľudská bytosť je identifikovaná a identifikovateľná z hľadiska neopakovateľnosti a to vyplýva z vedomia toho, že tie isté identifikačné znaky ako ona nenesie žiaden iný jedinec. Problémy, ktoré so sebauvedomením súvisia, sú otázkami sociogenézy indivídua a otvárajú sa v súvislosti s tým, či je možné vytvoriť aj iné než v súčasnosti platné podmienky na stanovenie osobnostnej identity. Genetická modifikácia bez medicínskych dôvodov sa dá prirovnať k „programovaniu" a táto paralela rozhodne nie je náhodná. Okrem zmeny DNA sa v súvislosti s problémom identity najčastejšie hovorí o klonovaní. Klon – duplikovaná ľudská bytosť – by svoju identitu odvodzoval od druhotných

vonkajších znakov a spôsobu prežívania života, čo je vlastne identifikácia voči identickej bytosti a nie identifikácia na základe jedinečnosti, aká je bežná pre nás všetkých. Klon má identickú DNA s iným človekom, mal by mať rovnaké identifikačné znaky a jeho identita je zameniteľná s identitou darcu, čo môže byť účelom existencie klonu a zároveň aj jeho cieľom. Klon sa tak stáva prostriedkom – vecou – na konkrétne použitie. Zamieňanie identity sa pri jeho vzniku predpokladá alebo je účelom jeho existencie. Človek, ktorý vznikne klonovaním je nástrojom, do ktorého sa „vložia" určité očakávania a ich podobu formuluje konkrétny človek, ktorý nemusí byť totožný s tým, kto túto metódu aplikuje. „Tvorí" sa iná ľudská bytosť na základe určeného účelu a za určitým cieľom. Mala by plniť očakávania, pre ktoré bola „vytvorená". Od počiatku jeho života iný človek nesie zodpovednosť za to, že je, za to aký je a kým je, a teda aj za to, kým sa stane. Klon má veľmi problematickú možnosť byť sám sebou,[1] jestvuje preň modelový prístup správania sa, reaktivity a konkrétny vzor. Jeho identita je duplicitná, nie je autentický ani jedinečný vo svete, v ktorom je autenticita vnímaná ako základný predpoklad a neexistujú normatívne etické ani právne kritériá, ako sa s ňou vysporiadať.[2] Preto sa spoločnosť usiluje zablokovať vznik takejto situácie právnymi krokmi, klonovanie je dané do rozporu s platnými etickými a spoločenskými normami. Pre klon, pokiaľ si bude vedomý toho, že je klonom, je problémom vlastná identita, schopnosť vymedziť sa voči iným ľudským bytostiam na základe toho, čo je pre človeka samozrejmé, jedinečnosti a inakosti. Klon by musel vymedzenie urobiť aj vzhľadom na faktickú duplikáciu, preto problém z etického hľadiska doposiaľ nemá riešenie. Morálne kritériá, ktoré by sa týkali otázok našej druhovej identity a teda mali vplyv na posudzovanie otázok rovnosti, nejestvujú. Ak by jestvovali, zmenili by sa „v zásade symetrické vzťahy medzi slobodnými a rovnými osobami" ako tvrdí J. Habermas ([3], 32). Otvorila sa problematika potreby moralizácie ľudskej prirodzenosti a zachovania „prirodzeného poriadku vecí".[3] Zmena kritérií medzi tým, čo vzniklo „prirodzenou cestou" a tým, čo „bolo vytvorené" totiž ruší hranicu medzi subjektívnym a objektívnym a mení proces sebaporozumenia a sebaidentifikácie ako druhových i spoločenských bytostí. Týka sa to rôznych biotechnologických metód zasahovania do genómu človeka. Biotechnológie sú globálnymi produktmi, aplikácia biotechnológií je realitou

[1] Paradoxne, túto možnosť môže mať len vtedy, ak nevie o tom, že je klon.
[2] Telo bolo a je vnímané ako určitá jedinečná entita. Pozri podrobnejšie ([9], 169).
[3] Napríklad S. Holland používa termín „The normativity of the nature".

v mnohých odvetviach a je prezentovaná ako vnášanie racionálnych kritérií do procesu vzniku a formovania sa života. Marketingové stratégie hovoria o práve človeka na narodenie zdravého potomka a do ich kontextu prenikajú hodnotové očakávania a hodnoty súvisiace s kvalitou života, ktoré, ovplyvňujú život i spoločnosť. Predpokladajú to nadväzujúce koncepcie o rovnosti šancí a o práve na utváranie vlastného života. Predikujú tak rozšírenie chápania slobody o slobodu zásahov do ľudského genómu a rozširujú škálu hodnotových očakávaní tak, aby sa hovorilo o zodpovednosti voči potomkom. Na tento účel sa začal používať pojem manažment ľudskej reprodukcie ([5], 159)[1] ako termín, ktorý otvára možnosti využitia manažérskych prístupov k problematike ľudskej reprodukcie, pomenúva alternatívy usmerňovania procesov v tejto oblasti a obsahuje strategické i operačné techniky na dosiahnutie konkrétnych cieľov. Umožňuje do systému organicky zakomponovať – alebo elegantne obísť – niektoré problémy etického charakteru. Otázka či a ako zasahovať do reprodukčného procesu totiž v manažérskom kontexte nemá ten význam, ktorý má v etickej teórii. Cieľom manažmentu je usmerňovať procesy a špecifikovať kontrolné mechanizmy ako morálne normatívy, kritériá a štandardy. Pojem manažment ľudskej reprodukcie indikuje, že aj reprodukcia môže byť určitým spôsobom usmerňovaná a podriadená manažérskym kritériám. Dokonca sa uvažuje o manažmente populácie z preventívnych dôvodov ([5], 165 – 166). Otvára sa otázka opodstatnenosti používania tohto pojmu, tvorby axiologických kritérií a etických princípov, ktoré vyžadujú osobitný prístup a špecifické riešenia. Otázka či manažovať reprodukciu a aký to môže mať vplyv na spoločnosť je jednou z najdiskutovanejších v bioetike. Argumenty, že metodika zasahovania do DNA je známa a využíva sa v rámci eliminácie genetických ochorení u zvierat, v terapeutickej genetike, génovej chirurgii a predimplantačnej diagnostike sú ľahko verifikovateľné. Rozšírila by sa tak škála aplikácie biotechnológií, ktoré sú už štandardizované v medicíne a sú súčasťou „regeneratívnej" ([1], 636) alebo „korekčnej medicíny". V rámci predstáv o zvyšovaní kvality života sa začína hovoriť o práve na zdravé potomstvo a aplikácia biotechnológií interpretovaná ako „dobrá" metóda, ktorá umožňuje ovplyvňovať ju ([10], 109). Možnosť využívať biotechnológie na iné účely, modifi-

[1] Manažment ľudskej reprodukcie, aj keď sa ako pojem nepoužíval, nie je v histórii ľudstva neznámy proces. Doposiaľ sa však využívali sociálno-ekonomické nástroje – ako príklad môžeme použiť Čínu a jej politiku jedného dieťaťa. O biotechnológiách sa v tejto súvislosti hovorí len v poslednom období.

káciu genetickej informácie s cieleným zásahom do genómu tak, aby došlo k trvalej zmene DNA, je aktuálna a otvorená. Zmena genetickej informácie genetickou modifikáciou je v prípade „korekcie", t. j. nahradenia „nesprávnej" genetickej informácie „správnou" spájaná s pozitívnymi očakávaniami a je preto považovaná za metódu, s ktorou sú spojené asociácie „dobra". Je pozitívne hodnotená aj zo strany spoločnosti. „Korekcia" genómu v záujme zdravia budúceho potomka je považovaná za mravne akceptovateľnú. Objektom korekcie je nenarodený jedinec, ktorý sa takýmto „zásahom" stáva *iným*. „Inakosť" sa predpokladá pri mimoriadne získaných genetických dispozíciách, pri premietnutí preferencií iných ľudí – buď budúcich rodičov, alebo určitých skupín, ktorí budú danú technológiu využívať. Hovoríme o možnosti „šľachtenia ľudí". „To, ako zaobchádzame s ľudským životom pred narodením, sa týka toho, ako sami seba chápeme ako druhové bytosti. A s týmto druhovoetickým sebaporozumením sú úzko späté predstavy o nás ako o morálnych bytostiach" ([3], 79). Základným východiskom etických vzťahov je predstava rovnosti človeka ako druhovej bytosti, ktorá vzniká náhodným usporiadaním genetickej informácie, čím sa vytvára priestor pre to, čo by sme mohli označiť za etický priestor slobody ([3], 72). Zmeny, ktoré sú dané našimi preferenciami, menia hranice ľudskej prirodzenosti a zmenia východiskové predpoklady pre tvorbu a fungovanie etických noriem. Vznikol by nový druh morálneho vzťahu k sebe samému. Človek by sa fyzicky i duševne vyvíjal ako niekto, kto si je vedomý konkrétnych požiadaviek voči jeho osobe, očakávaniam vzťahujúcich sa k jeho osobe. Závisí však na tom, či si bude vedomý svojej inakosti a ako sa s ňou bude v priebehu života vyrovnávať, či dokáže vymedziť sám seba voči iným ľudským bytostiam. Bioetika sa sústreďuje na otázky, ktoré ovplyvňujú vznik života, jeho podobu i kvalitu. Idea potreby umelého výberu, selekcie predstaviteľov a nositeľov určitých znakov a vlastností a následné preferovanie elitných skupín sa v histórii objavila[1] a je spojená s ideami eugeniky a rasizmu. Preto je opatrnosť v otázkach testovania či aplikácie biotechnologických metód vo vzťahu k zmenám týkajúcich sa podstaty života namieste. Predstavy o genetickom zdokonaľovaní človeka úpravou DNA sa môžu presadiť len vtedy, ak budú v spoločnosti dominovať idey selekcionizmu, no je nemožné takéto myšlienky prezentovať ako projekt zdokonaľovania ľudskej populácie a vtesnať ho do systému ľudských práv a slobôd, ktoré v modernej spoločnosti dominujú. Predpokladá sa, že sa vytvoria normy, ktoré budú preferovať princíp neprenosnosti osobných rozhodnutí na

[1] Ako príklady môžeme použiť Spartu či Veľkonemeckú ríšu.

inú ľudskú bytosť. To by neumožňovalo „programovať" iného človeka a to bez ohľadu na to, či k tomu dá alebo nedá súhlas. Vytvoriť určitú hranicu, vzhľadom na nejednoznačnosť hodnotových a morálnych postojov, nebude jednoduché. Bez morálnej skúsenosti nemáme dostatok argumentov a zlyháva aj orientácia podľa svedomia. Ak platilo, že etická norma je minimom právnej v rovine problémov, ktoré sa týkajú zásahov do podstaty života, je pravdepodobnejšie, že právne systémy budú reagovať pružnejšie než etické, zvlášť ak bude spoločenský tlak na vytvorenie právnej normy, ktorá by mohla byť naformulovaná ako „právo na dedičné vlohy bez manipulácii" či „právo na jedinečnú identitu" ([3], 36).

Literatúra

[1] BEUCHAMP, T., L., WALTERS, L. (eds.): *Contemporary Issues in the Bioethics*. Belmont, 2002, Chapter 8, Human embryonic Stem Cell Research, p. 636 a nasl.

[2] CALLAHAN, D.: Bioethics as a discipline. Center Studies 1, Hastings, 1973.

[3] HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha : Filosofia 2003.

[4] HARTMANN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha : Academia 2002.

[5] HOLLAND, S.: *Bioethics. A Philosophical Introduction*. Cambridge: Polity Press 2003.

[6] HUME, D.: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha : Svoboda 1972.

[7] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti*. Praha : OIKOYMENH 1997.

[8] JONSEN, A., R.: *The Birth of Bioethics*. Oxford : Oxford University Press 1998.

[9] MICHALCZYK J., J. (ed.): *Medicine Ethics and the Third Reich*. Kansas City: Sheed and Ward 1994.

[10] ŠULAVÍKOVÁ, B.: *Autenticita a dobrý život*. Bratislava : Album 2006.

Príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantovej úlohy VEGA 2/0035/09.

doc. PhDr. Eva Smolková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: smolkova@up.upsav.sk

Limity princípu autonómie pacienta

Jana Koišová

Limits of Autonomy Principles of Patient
The common understanding of patient's autonomy as an ability to make independent decisions is based on a number of dubious presumptions which leads to serious ethical dilemmas. Lot of patients are not able to make a necessary decision by themselves. The difference between ideals of autonomy and the actual ability of the patient to make autonomic desisions, canbe huge. The intention of this article is to point at the difference between an individual with a full autonomy command, and an idividual, whose autonomy is limited from certain reasons. The article is also aimed at antagonisms between the principal of autonomy and other principals of medical ethic.

Úvod. V texte vychádzame z názoru, že princíp autonómie nedokáže vyriešiť všetky etické dilemy medicínskej praxe. Je to najmä z toho dôvodu, že autonómia mnohých jedincov je z určitých dôvodov obmedzená, ako aj preto, že v praxi sa lekári dostávajú do situácií, keď uprednostnenie a rešpektovanie princípu autonómie znamená porušenie iného princípu medicínskej etiky a naopak.

Najskôr sa pokúsime poukázať na rozdiel medzi jedincom disponujúcim úplnou autonómiou a jedincom, ktorého autonómia je z určitých dôvodov obmedzená, a následne zdôrazniť, aby bol zachovaný rešpekt k dôstojnosti každého jedinca. U mnohých osôb je autonómia obmedzená somatickými, psychickými ochoreniami, úrazmi, prípadne vekom a podobne. V prípade pacienta s obmedzenou autonómiou vzniká etický problém najmä pri výbere kritérií, na základe ktorých sa pacient považuje za nespôsobilého, a tiež pri určovaní vhodnej osoby, ktorá za neho rozhodne.

Pre princíp autonómie je rozhodujúcou zložkou kompetentnosť pacienta uskutočniť rozhodnutie. Závažná choroba často bráni pacientovi vo vytvorení úsudku, ktorý by korešpondoval s jeho presvedčeniami, cieľmi či túžbami. V praxi tak nastávajú situácie, keď za určitých okolností plne autonómny jedinec koná neadekvátne vzhľadom na svoju osobu a svoje hodnoty, čím môže vzniknúť dojem jeho neschopnosti za seba rozhodovať, a teda jeho nespôsobilosti. Na základe toho sa mu ale nemôže upierať schopnosť autonómie a rešpekt k jeho dôstojnosti. Z dôvodu, že by aj plne autonómna bytosť mohla konať neautonómne Miller rozlišuje autonómiu ako duševnú

schopnosť a autonómiu ako schopnosť konať a rozhodovať. ([8], 211 – 212) Poukazuje na to, že autonómia jedinca ako duševná schopnosť môže byť nezávislá od jeho konania.

Ak chceme posúdiť, do akej miery je človek autonómnym, je nutné zamerať sa na základné charakteristiky, z ktorých autonómia ako duševná schopnosť pozostáva a na základe ktorých sa človeku prisudzuje. Za základnú charakteristiku autonómie možno považovať uvedomenie si seba samého, túžob, cieľov. Táto zložka autonómie sa dá v podstate prisúdiť všetkým, teda aj jedincom s obmedzenou autonómiou. Niet pochýb o tom, že väčšina jedincov je schopných túžiť po niečom, alebo naopak sa niečoho báť, kriticky reflektovať svoje priania, obavy, náklonnosť alebo odpor. Z tohto dôvodu sa domnievame, že nezávisle na tom, akou veľkou mierou autonómie človek disponuje, spĺňa jej prvú podmienku. Ako príklad možno uviesť dieťa, príp. človeka trpiaceho mentálnou poruchou. Každý z nich disponuje určitými túžbami a náklonnosťami, na základe ktorých formuje svoj život, hoci nedisponujú autonómiou v plnom rozsahu.

Ďalším dôležitým aspektom autonómie ako duševnej schopnosti je racionalita, tá však u niektorých osôb môže byť nedostatočne rozvinutá, prípadne obmedzená. Za osoby, ktorých racionálna schopnosť je do istej miery obmedzená, možno považovať deti, ktoré vo svojom vývine nedospeli na úroveň, keď by boli schopné samostatne a zodpovedne rozhodovať o svojom živote. Ďalšiu skupinu tvoria ľudia, ktorých racionálne usudzovanie sa čiastočne oslabilo z dôvodu choroby alebo staroby. Títo prichádzajú o svoju autonómnu schopnosť postupne. Špecifickým druhom obmedzenia autonómie je skupina mentálne postihnutých. Poslednou nevyhnutnou podmienku autonómie ako duševnej schopnosti je vnútorná sloboda človeka. Prostredníctvom nej sa jedinec rozhoduje a koná, volí si sám seba, uplatňuje vonkajšiu slobodu. Vnútornou slobodou disponuje každý jedinec, ktorý dokáže rozlíšiť, čo je správne a čo nesprávne. Osoby, ktorých autonómia je z určitých dôvodov obmedzená, majú síce svoje túžby, preferencie, ciele, ako aj schopnosť racionálne usudzovať do istej miery, ale nie vždy sú schopní zvážiť, čo je a čo nie je správne, ako aj všetky následky, ktoré môžu nastať v závislosti od ich konania.

Autonómia ako schopnosť konať a rozhodovať predstavuje praktickú stránku, ktorá z povahy autonómie vyplýva. Mieru autonómnosti konania určujú práve sebauvedomenie sa, racionalita a vnútorná sloboda ([8], 214). Schopnosť autonómneho konania sa však môže v praxi realizovať, len ak je zaručená vonkajšia sloboda jedinca. Tento aspekt je dôležitý napríklad

v problematike účasti väzňov ako subjektov biomedicínskeho výskumu. So zaradením väzňov do biomedicínskeho výskumu sa však často spájajú ohrozenia v súvislosti s nerešpektovaním ich autonómie, neadekvátne získaným informovaným súhlasom a pod.

Domnievame sa, že pre princíp autonómie pacienta je rozhodujúcou zložkou kompetentnosť pacienta uskutočniť rozhodnutie. Za kompetentného možno považovať toho, kto je schopný porozumieť, komunikovať, samostatne a zodpovedne sám za seba konať a rozhodovať. Kompetentným nie je jedinec od narodenia, ale stáva sa ním v priebehu socializácie. Nekompetentným sa jedinec stáva v dôsledku choroby, úrazu, staroby a pod. V takýchto prípadoch, ako aj v prípadoch detí je potrebné zvoliť zákonného zástupcu, ktorý za nespôsobilú osobu rozhodnutie vykoná. Vo väčšine prípadov sú to rodičia alebo iní rodinní príslušníci, prípadne právne pridelený zástupca. Predpokladá sa, že práve oni by mali dobre poznať a zohľadniť hodnoty a preferencie chorého. V prípadoch rozhodovania za nekompetentných pacientov je dôležité zohľadniť aj ich rozhodnutie, aspoň v takej miere, ako je to možné, a najmä opakovane kontrolovať, či sa ich schopnosť participácie nezmenila.

V medicínskej etike je dominantné kantovské chápanie autonómie. Podľa Kanta ľudia nemajú používať seba a druhých len ako prostriedok, ale ako účel. Členom ríše účelov je každá rozumná bytosť, a teda autonómiu majú len rozumné bytosti alebo osobnosti. Toto presvedčenie ohraničuje uplatnenie Kantovej interpretácie autonómie v oblasti medicínskej etiky. Vzťahuje sa na rozhodovanie a konanie lekára. Keď položíme otázku, či je plod, ktorý sa rozvíja v maternici matky, racionálnou bytosťou, odpoveď vyvoláva množstvo kontroverzných názorov, napríklad v oblasti interrupcií ([4], 39). Z pohľadu deontologickej koncepcie interrupcia nepredstavuje taký závažný etický problém ako z pohľadu náboženskej etiky, príp. ontologického personalizmu. Podobný problém vzniká, keď skúmame otázku, ako pristupovať k ľuďom handicapovaným. Tým, že ich racionalita je obmedzená, majú znížený aj autonómiu. Je potrebné zdôrazniť, že hoci majú mnohí pacienti znížený schopnosť racionálne uvažovať, a teda nedisponujú autonómiou v plnej miere, je nutné rešpektovať ich dôstojnosť.

Deontologizmus je napriek tomu základom pre vypracovanie morálnych kódexov medicínskej etiky, ktoré zakotvujú princíp sebaurčenia a informovaného súhlasu. A hoci deontologická etika zanedbáva otázku medziľudských vzťahov, ktoré majú v zdravotnej starostlivosti dôležité pos-

tavenie, k jej silnejším stránkam patrí relatívna jasnosť a jednoduchosť systému povinností alebo záväzkov, ako aj vnútorná konzistentnosť, logickosť, čo uľahčuje posúdenie konkrétnych prípadov a situácií. Neskôr však ukážeme, že táto zdanlivá jasnosť naráža na úskalia.

Hoci sú Beauchampove a Childressove princípy medicínskej etiky celosvetovo rozšírené a všeobecné prijímané, v praxi často medzi nimi dochádza k ťažko riešiteľným rozporom a etickým dilemám. O uplatnení princípu autonómie či prospešnosti rozhoduje primárne ten, kto starostlivosť poskytuje. Ako naznačuje prax, lekári sa napríklad pri poskytovaní informácií o beznádejnej prognóze alebo rozdeľovaní zdravotníckych zdrojov dostávajú do situácií, v ktorých sa základné princípy môžu dostávať do vzájomného rozporu, pričom rešpektovanie jedného princípu znamená odmietnutie iného alebo viacerých. Ako klasický príklad takejto dilemy sa uvádza odmietanie transfúzie krvi niektorými náboženskými sektami. Rešpektovaním princípu autonómie pacienta – nepodaním transfúzie pri ohrození jeho života – lekár porušuje princíp prospešnosti a neškodenia.

V zdravotnej starostlivosti možno nájsť niekoľko sporných otázok v súvislosti s hovorením pravdy, keď vstupuje rešpektovanie autonómie do konfliktu s prospešnosťou. Rešpektovanie princípu autonómie vedie lekára k tomu, aby povedal pacientovi pravdu, pretože ak ju skrýva, znamená to, že ho neberie ako rovnocenného partnera, bráni mu v možnosti konať podľa pravdivých informácií. Takýto prístup popiera pacientovu dôstojnosť. Najsilnejšie argumenty proti klamstvu sú deontologické. Podľa Kanta každý z našich činov musí byť posudzovaný z hľadiska toho, čo by sa stalo, keby každý konal tak, ako konáme my. Práve z tohto dôvodu nemôže byť klamstvo, aj keby poslúžilo praktickému cieľu, za žiadnych okolností považované za mravné. Keby sa totiž klamanie stalo univerzálnym zákonom, ktorý by každý prijal, spoločný život v ľudskej komunite by nebol možný. Preto má lekár povinnosť povedať pravdu. Zdravotnícka prax však prináša množstvo prípadov, keď je zamlčanie niektorých závažných informácií vlastne dobrom pre pacienta. V takýchto prípadoch rešpektovanie princípu prospešnosti vedie k tomu, že sa lekár stará o pacientovo zdravie tým, že mu neposkytne všetky informácie, pretože by sa mohol zhoršiť jeho zdravotný stav. Na tejto dileme vidno evidentný tlak medzi rešpektovaním pacienta a konaním v mene pacientovho dobra. Zastávame názor, že princípy medicínskej etiky nám nehovoria presne, ktorou cestou sa máme uberať. Widdershoven sa domnieva, že tak v teórii, ako aj v praxi sa prospešnosť javí silnejším princípom než rešpektovanie autonómie. ([7], 127 – 130) Štúdia, ktorú uskutočnila

Nemčeková so svojím výskumným tímom, potvrdila iný názor. Jej závery naznačujú, že pacienti chcú byť pravdivo informovaní.[1] ([6], 117) Prikláňame sa k názoru, že *pia fraus* – klamstvo vyslovené v dobrom úmysle – by mali lekári využívať len vo výnimočných situáciách. Mali by vždy vychádzať z očakávania, že pacienti sú zvyčajne schopní vyrovnať sa s faktmi a zamlčať informácie o zdravotnom stave iba v tých prípadoch, keď nadobudnú odôvodnené presvedčenie, že povedaním pravdy by spôsobili viac škody ako jej zamlčaním.

Hraničným prejavom autonómie pacienta je žiadosť o eutanáziu, prípadne odmietnutie liečby pri infaustných prognózach. V takýchto situáciách sa tiež princípy prospešnosť a neškodiť dostávajú do konfliktu s autonómiou pacienta. Lekár na jednej strane by mal robiť maximum dobrého pre pacienta. Ale na druhej strane je tu princíp autonómie vyžadujúci rešpektovať slobodnú vôľu pacienta, ktorý chce zomrieť.

V otázkach alokácie obmedzených zdravotníckych zdrojov sa princíp autonómie pacienta často dostáva do konfliktu s princípom spravodlivosti. Od lekárov sa očakáva, že budú konať v záujme svojich pacientov bez ohľadu na potreby iných. Tento prístup – orientácia na potreby vlastných pacientov – v medicínskej etike prežil prechod od paternalizmu k autonómii pacienta, kde sa prianie pacienta stalo hlavným kritériom rozhodovania o tom, aké zdroje by mal dostať. Dôležitým faktorom pri rozhodovaní lekára je však aj iné kritérium – spravodlivosť. Obsahuje sociálnejší prístup k rozdeľovaniu zdrojov, ktorý prihliada aj na potreby ostatných ([9], 70). V súlade s týmto princípom sú lekári zodpovední nielen za svojich vlastných pacientov, ale do určitej miery aj za ostatných.

Zdravotnícka prax prináša aj také prípady, keď sa pacienti a ich rodiny dožadujú takej starostlivosti, ktorá je podľa zváženia lekára neprimeraná. Nadmerné používanie antibiotík pri vírusových ochoreniach je len jedným z príkladov, ktorý je nielen plytvaním, ale je aj škodlivý. Podobne naliehanie na predlžovanie intenzívnej starostlivosti o pacientov, ktorým bola diagnostikovaná mozgová smrť. Niektorí pacienti sa dožadujú práva na akúkoľvek zdravotnícku starostlivosť, ktorá by im podľa ich názoru mohla pomôcť. Tento problém je obzvlášť závažný v situáciách, kde sú prostriedky na zdra-

[1] Na otázku: Má právo nevyliečiteľne chorý pacient poznať úplnú lekársku diagnózu – určenie svojho ochorenia? odpovedalo zo 74 respondentov 37 áno – v každom prípade, 17 áno – s určitými podmienkami (ak si to želá, ak to neohrozí jeho zdravotný stav), 10 – neviem to posúdiť, 8 nie – v nijakom prípade a 2 neodpovedali.

votnú starostlivosť limitované a poskytnutie zbytočnej alebo neprospešnej terapie niektorým pacientom môže spôsobiť, že iní pacienti zostanú bez potrebnej liečby.

Záver. Rešpektovanie princípu autonómie pacienta môže viesť k prospechu veľkého množstva chorých. No uplatnenie tohto princípu je v medicínskej etike z viacerých dôvodov limitované. Na jednej strane nedisponuje každý pacient autonómiou v plnej miere, teda toto ohraničenie vyplýva z obmedzenej rozhodovacej schopnosti pacienta. Na strane druhej sa vzťahuje na rozhodovanie a konanie lekára, keďže o uplatnení princípu autonómie rozhoduje ten, kto starostlivosť poskytuje. V praxi sa lekári dostávajú do situácií, keď uprednostnením princípu autonómie porušujú iný princíp medicínskej etiky a naopak. Zatiaľ čo v prípade konfliktu s prospešnosťou existujú rôzne postoje a situácie by sa mali riešiť skôr individuálne, v prípade konfliktu so spravodlivosťou sa prikláňame k uprednostneniu spravodlivosti.

Literatúra

[1] BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F.: *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford : University Press 2001.
[2] HAŠKOVCOVÁ, H.: *Lékařská etika*. Praha : Galén 1997.
[3] KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram 2004.
[4] KOVAĽOVÁ, D.: *Aplikované etiky II. Bioetika a medicínska etika*. Banská Bystrica : UMB 2004.
[5] MUNZAROVÁ, M.: *Zdravotnická etika od A do Z*. Praha : Grada 2005.
[6] NEMČEKOVÁ, M., ŽIAKOVÁ, K., MIŠTUNA, D.: *Práva pacientov: filozofická reflexia a zdravotnícka prax*. Bratislava : Iris 2000.
[7] PARKER, M., DICKENSON, D. (ed.): *The Cambridge Medical Ethics Workbook*. Cambridge : University Press 2007.
[8] REICH, W. T. (ed): *Encyclopedia of bioethics*. New York : MacMilan 1995.
[9] WILLIAMS, J. R.: *Príručka lekárskej etiky*. The World Medical Association 2008.

Mgr. Jana Koišová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: jana.koisova@gmail.com

Problém sebainterpretácie a identity reflektovaný v prácach J. Kánskeho

Lenka Bohunická

The Problem of self-interpretation and identity in the work of J. Kánský
The paper presents reflections on some Kánsky´s views on the interpretation of a human being. Kánsky´s position ranged from a schematic Marxist interpretation of the man and his position in a society, from which he moved towards considering the issue about how life positions are created and to finding answers to a question „who I am".

Jiří Kánský (1930 – 1999) patril k „budovateľskej generácii", generácii úprimne presvedčených marxistov, čo ho napokon, vôbec nie paradoxne, priviedlo v období normalizácie po roku 1968 mimo oficiálne marxistické štruktúry. V roku 1970 vo vydavateľstve Smena však ešte vyšla jeho kľúčová práca *Šťastie a životný štýl*.

V tejto monografii otvára množstvo problémov, ktoré prezentujú neudržateľnosť dogmatických marxistických pozícií. Kánský napriek akceptácii principiálnych marxistických východísk ukazuje potrebu hlbšieho premýšľania existenciálnych otázok vzťahujúcich sa na život jednotlivca. Kult osobnosti, s ktorým sa Kánský priamo či nepriamo vyrovnáva takmer v každej zo svojich prác z marxistického obdobia, výrazne naštrbil dôveru ľudí v predstavu šťastných budovateľov komunizmu. V úvode spomenutej monografie Kánský píše: „Veď čo mohli dať človeku zmietajúcemu sa v pochybnostiach a osobných krízach, pociťujúcemu nedostatok osobnej slobody a právnej istoty, prekonávajúcemu bôle a krivdy alebo tápajúcemu v rozporoch a skutočnostiach pre neho nepochopiteľných, len všeobecné a proklamatívne state o tom, že ‚šťastie spočíva v budovaní komunizmu' a ‚hlavnou príčinou toho, že ľudia nežijú šťastne je kapitalizmus' "? ([4], 7)

Zdá sa, že veľmi inšpiratívnou bola pre Kánskeho Marxova myšlienka, že ľudia sú zároveň autormi aj hercami vlastného dramatu, ku ktorej sa často, v snahe ukázať priestor pre autentické postoje, vo svojich textoch vracia (pozri napr. ([2], 33).

Ako teda videl Kánský človeka žijúceho v období budovania socialistickej spoločnosti? Ideológovia očakávali sebavedomého budovateľa nepochybujúceho o jedinej správnej ceste, Kánský ako filozof videl človeka pochybujúceho, neistého, hľadajúceho, usilujúceho sa porozumieť sebe samé-

mu. Kánský zjavne pochopil, že sebainterpretácia pomáha utvárať životnú cestu človeka. Táto myšlienka určite nebola nová, ale aj v súčasných filozofických konceptoch tvorí jeden z kľúčových motívov. Na túto skutočnosť upozorňuje v jednej zo svojich štúdií aj František Novosád, keď píše: „Jedným z takýchto motívov, a možno práve to je dominanta súčasného filozofovania o človeku a kultúre, je pochopenie človeka ako sebainterpretujúcej sa bytosti“ ([5], 17).

Kánskeho text je však do určitej miery poplatný marxistickej, ideologickej dikcii a smeruje skôr k filozofickej interpretácii toho, akým by mal človek byť. Hoci Kánský nehovoril priamo o sebainterpretácii a identite, otvoril otázky o zmysle individuálneho života. V kontexte problému šťastia, ktorý predstavoval ústrednú tému jeho filozofickej reflexie, píše: „Nemožno šťastne prežívať život, ktorý je vlastne celý nezmyselný a absurdný“ ([4], 25).

V otázke interpretácie zmyslu života hľadal zároveň odpoveď na otázky, ako vidí človek seba samého a ktoré kľúčové charakteristiky vzťahujeme k identite človeka, resp. čo robí človeka tým, kým je, teda súbor charakteristík, ktoré sú pre totožnosť konkrétneho človeka relevantné. Z tohto pohľadu potom považuje za dôležité nájsť odpoveď na tri základné otázky:

1. Akú náplň dať svojmu životu?
2. Či vôbec stojí za to ďalej žiť?
3. Aký má zmysel všetko naše úsilie, zápasy, tragédie a utrpenia, keď napokon tak či tak príde smrť ako definitívny koniec všetkého? (pozri bližšie [4], 31 – 32)

Kánský je presvedčený, že na väčšinu otázok možno hľadať a nájsť exaktnú, vedecky podloženú odpoveď. Uvedomuje si však, že vo filozofii a v etike majú klasické vedecké metódy svoje hranice. A tak konštatuje: „Človek sa totiž nespráva vždy len racionálne, rozumne, často ho ovládnu city, koná bez rozumového zdôvodnenia alebo i vedome proti nemu. Z tohto dôvodu ani prísne vedecká odpoveď na otázky zmyslu života a šťastia z hľadiska individuálnych životných potrieb celkom nestačí, je len základom, na ktorom možno rozvinúť množstvo rozlične diferencovaných riešení, pričom ani o jednom z nich nemožno povedať, že je vedeckejšie ako iné (ak všetky vychádzajú z toho istého vedecky zdôvodneného teoreticko-filozofického základu)“ ([4], 27).

Prostredníctvom odpovedí na uvedené otázky človek hľadá samého seba. Kánský si však uvedomuje, že nestačí mať určitý životný cieľ, snívať o ňom, resp. sa k nemu manifestačne hlásiť. K tomu, aby človek našiel samého seba, treba aby jestvoval súlad medzi životným cieľom, a tým ako

človeka jeho predstava životného cieľa ovplyvňuje v rozhodujúcich vzťahoch k iným ľuďom, resp. v jeho postojoch a konaní vo vzťahu k zásadným individuálnym a spoločenským problémom. „Až vtedy, keď prenikne celý naším životom, keď sa preň stane tým, čím je chrbtica pre telo, keď ho so všetkými radosťami, bolesťami aj pochybnosťami a hľadaním vnútorne dokážeme prežiť, naplní hlavný životný cieľ zmysel nášho života“ ([4], 34).

Hoci socialistického človeka chápe ako bytosť racionálne budujúcu novú podobu spoločnosti, odmieta ale zároveň chladný kalkul a pripája potrebu vnútornej angažovanosti a citového prežívania. Kánský tu používa pojem integrovaná celistvá osobnosť, za ktorú sa však človek môže považovať až vtedy, keď získa „životné skúsenosti“. Je zjavné, že predstava toho, čo sa skrýva pod charakteristikou životných skúseností, môže byť veľmi kontroverzná a široká. Kánský svoje chápanie upresňuje: „Základné životné skúsenosti vyžadujú uvedomiť si a precítiť hlavné typy konfliktových situácií, existenciálnych problémov, prežiť a pochopiť politické dianie a jeho sociálne boje. Duševne dospel ten, kto vnútorne prekonal ťarchu osobnej zodpovednosti za iných, otrasnosť náhlej smrti, zmenu, hlboké citové sklamanie, intrigy a závisť, kto pocítil uspokojenie zo solidarity, prekonal strach, opojil sa úspechom a radosťou, pocítil čaro detskej dôvery a silu dôvery priateľov. Len potom môže pochopiť zmysel života...“ ([4], 36).

Ak človek, podľa Kánskeho, interpretuje sám seba ako súčasť akéhosi mechanizmu, ktorá je potrebná na to, aby onen mechanizmus mohol fungovať, má problém nájsť svoju identitu. Napriek tomuto konštatovaniu však Kánský nepopiera marxistickú interpretáciu sociálneho determinizmu, ale formuluje pre marxizmus veľmi zásadnú otázku: do akej miery je človek v riešení konkrétnych situácií skutočne slobodný a kde končí rozhodujúci vplyv objektívnych činiteľov a subjekt sa stáva zvrchovaným. Prostredníctvom konkretizácie rozličných situácií sa vo viacerých svojich textoch usiluje demonštrovať dialektiku determinizmu a slobody. Veľmi dôležitú úlohu spoločnosti vidí nielen vo vytváraní podmienok pre realizáciu životných plánov ľudí, ale aj v odhaľovaní schopností a talentov jednotlivcov, v ich nasmerovaní v spoločnosti. Zdôrazňuje však, že veľmi podstatnú úlohu v tom, či človek bude schopný naplniť svoje ciele a predsavzatia, zohrávajú práve konkrétne podmienky. Píše: „I keby sme boli schopní naozaj presne, vedecky fundovane určovať najoptimálnejšie konkrétne životné zameranie pre každého jednotlivca, neznačilo by to, že ho bude možné aj uskutočniť. Iné je abstraktne určiť potenciálnu vývinovú tendenciu osobnosti a iné sú

konkrétne podmienky, v ktorých sa realizuje; konkrétne možnosti ovplyvňujú aj najprimeranejšie zvolený a napĺňaný individuálny zmysel života a niekedy si vynútia jeho podstatnú zmenu“ ([4], 47).

Druhú otázku, ktorú Kánský spája s hľadaním seba samého, formuluje ako otázku, ktorú si ľudia kladú v situáciách ťaživých existenciálnych životných konfliktov, zlyhaní, pocitov neprekonateľnej viny, pocitov bezcieľneho, prázdneho a osamelého života. V prípade, ak človek interpretuje seba samého ako beznádejne zlyhávajúceho, kladie si otázku, či stojí za to ďalej žiť. Kánský konštatuje: „Samovražda, alebo ak chcete jemnejší termín, dobrovoľný odchod zo života, otrasne pôsobí práve tým, že je výsledkom slobodnej voľby“ ([4], 49).

Ani v tomto prípade nenašiel prvoplánovú odpoveď. No na rozdiel od existencializmu, ktorý kritizuje, v prípade marxistickej interpretácie odpovedi na otázku, či stojí za to žiť, vidí tendenciu obmedzujúcu absurdné stránky života ľudí, hoci v ľudskom živote budú vždy prítomné, ale je presvedčený, že nebudú prevládajúce, napriek tomu, že nemožno odstrániť základný zdroj absurdity, ktorou je fakt, že bez ohľadu na to ako sme žili, všetci raz zomrieme. V tejto súvislosti si kladie otázku, či jestvuje niečo, čo limitovaný ľudský život presahuje. Odpoveď hľadá v rozlíšení medzi tvorivým a netvorivým chápaním života. Ako netvorivé označuje odcudzené, neautentické chápanie života, ako príklad uvádza tradičné kresťanstvo. Naopak, vyzdvihuje moderný katolicizmus prezentovaný T. de Chardinom, G. Marcelom, K. Rahnerom, v protestantizme potom vidí tvorivé tendencie v názoroch prezentovaných K. Barthom, P. Tillichom, J. L. Hromádkom. Pozíciu otvoreného kresťanstva chápe ako pozíciu pre skutočný dialóg medzi kresťanstvom a marxizmom, ktorého zmysel vidí v hľadaní toho, čo oba koncepty spája. „Veď predsa v oboch prípadoch dospievame k presvedčeniu o nevyhnutnosti všetko usilovne zdokonaľovať, k transcendencii prostredníctvom tvorivej aktivity človeka“ ([4], 67). Zároveň však dialóg chápe aj ako možnosť prehlbovať a zdokonaľovať vlastnú marxistickú pozíciu, a hoci oba koncepty implikujú teleologické hľadisko, podľa Kánskeho, je kresťanská pozícia interpretácie princípu tvorivosti človeka ako jeho transcendencie, príliš abstraktná.

Tvorivé chápanie života prezentuje ako schopnosť stáleho rozvoja osobnosti, akéhosi individuálneho sebapresahovania, keď je človek iniciatívny, má slobodu vôle, tvorí podľa svojich projektov, ale zároveň je do istej miery, či chce alebo nechce, determinovaný spoločenskými podmienkami. Zmysel svojmu životu ale dáva každý sám, teda môže ho, vďaka svojmu

rozhodnutiu, prežívať aj nezmyselne, Kánský ale zdôrazňuje: „Pri tvorivom uplatňovaní zmyslu života presahujeme svoju ohraničenosť a žijeme súčasne aj pre iných. Tým participujeme na večnosti, tým sa spätne zdokonaľujeme, približujeme sa ideálu autentického, totálneho človeka. V tomto životnom procese nič nie je vopred isté, nik nás nemôže vopred zbaviť rizika, ale ani nádejí spätých s každou našou voľbou či rozhodnutím, vrátanie rizika smrti celého ľudstva“ ([4], 69).

Literatúra

[1] KÁNSKÝ, J.: Kategorie štestí v neotomistické a v marxistické etice. In: *Philosophica*, roč. X, 1960, s. 257 – 273.
[2] KÁNSKÝ, J.: Odpovědnost jako kategorie etiky. *Philosophica*, ročník XVI, 1966. Bratislava : SPN 1967, s. 31 – 43.
[3] KÁNSKÝ, J.: Problém svědomí v komunistické morálce. In: *Philosophica*, roč. XIV-XV, 1964-65. Bratislava : SPN 1965, s. 61 – 78.
[4] KÁNSKÝ, J.: *Šťastie a životný štýl*. Bratislava : Smena 1970.
[5] NOVOSÁD, F.: Dimenzie sebainterpretatívnosti. In: *Filozofia,* roč. 51, 1996, č.1, s. 16 – 22
[6] ŠULAVÍKOVÁ, B.: Sebaobraz v krajine krivých zrkadiel. In: *Filozofia,* roč. 59, 1996, č.7, s. 482 – 491.

Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy Vega 2/0066/10.

PhDr. Lenka Bohunická, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova 2
818 00 Bratislava
e-mail: bohunicka@fphil.uniba.sk

Norma a diferencia v kontexte stredovekej afirmatívnej a apofatickej etiky

Andrea Blaščíková

La norme et la différence dans le contexte de l'éthique médiévale affirmative et apophatique
Selon le modèle déductif de l'éthique (critiqué par Nussbaum) l'agir humain impose la subsumption du cas individuel sous la norme universelle. On peut trouver les éléments de l'approche déductive aussi dans l'éthique médiévale qui déduit les normes à partir du principe *bonum est faciendum*. Au Moyen-Age, l'approche affirmative est compensée par l'approche apophatique qui accentue les limites et l'équivoque de la connaissance humaine et qui ouvre la possibilité d'une meilleure reconnaissance de la différence.

Úvod

Diskusia, do ktorej chceme vstúpiť naším príspevkom, reflektuje snahu morálnych filozofov situovať jednotlivca vo vzťahu k všeobecnému konceptu normy. Akým spôsobom sa diferentné identity môžu nájsť v jednej a jednotiacej norme? Spočíva morálna úloha jednotlivca len vo vernej reprodukcii spoločensky uznanej normy? Alebo naopak, je norma iba zovšeobecnením individuálnych skúseností, vyjadrením majoritného pohľadu na morálku, nebotyčným vzorom, ktorý nemá nič do činenia s neopakovateľnou skúsenosťou jednotlivca?

Pri hľadaní odpovede na tieto otázky sa vrátime do obdobia scholastiky. Nazdávame sa totiž, že vďaka „inému", ktorou je partikulárna dejinná koncepcia normy a diferencie u scholastika Tomáša Akvinského, pochopíme danú diskusiu v novom svetle.

Afirmatívna etika ako aplikácia normy na konkrétnu situáciu

V centre scholastického konceptu normy stojí tzv. prirodzený zákon. Prirodzený zákon je pre človeka naraz vnútorným i presahujúcim: vnútorným, lebo sa nachádza priamo v srdci konajúceho subjektu ([6], II, 1, 3) a presahujúcim preto, lebo táto norma človeka jasne vyzýva konať podľa rozumu. Vnútorný nesúlad identity s normou „je pociťovaný vo výčitkách svedomia, v hanbe, v znechutení nad sebou, v nostalgii po nevinnosti a v ďalších morálnych záblesknoch, ktoré z času na čas osvetľujú vnútorné nebo" ([8], 148) každého človeka. Predchádzajúca tradícia a následne

i Tomáš označujú túto nevyhasínajúcu iskričku svedomia (*scintilla conscientiae*; [1], XVII, 2 ad 3), toto vrodené, nedokázateľné a evidentné poznanie pojmom *synderesis*.

Konať v súlade s vlastnou prirodzenosťou pre Tomáša znamená konať podľa rozumu, resp. konať dobro a zlu sa vyhýbať ([5], I-II, 94, 2). Takto všeobecne uchopená norma sa však nemôže stať dostatočným usmerňovateľom nášho konania. Nie je celkom jasné, čo je ono dobro, ku ktorému má človek tiahnuť. Istú orientáciu človek získava zo základných inklinácií jeho prirodzenosti (zachovanie ľudského života, rozmnožovanie a výchova potomkov, túžba poznať pravdu o Bohu a žiť v spoločenstve ([5], I-II, 94, 2), avšak i tu sme stále vo veľmi všeobecnej rovine. Príkazy uplatniteľné v každodennom rozhodovaní musia byť konkrétnejšie. Bližšou špecifikáciou príkazu *synderesis* sa zaoberá morálna veda, ktorá prostredníctvom procesu dedukcie vyvodzuje tzv. odvodené princípy, ale posledná inštancia v procese špecifikácie je svedomie jednotlivca, ktorý taktiež napreduje aplikáciou princípov na konkrétnu situáciu ([1], XVII, 1). Zhrnieme, že ľudské konanie je morálne v miere, v akej je racionálne, teda v akej predstavuje sylogistickú aplikáciu všeobecnej normy na partikulárny prípad ([1], XVII, 2).

Ako príklad sylogizmu (resp. dedukcie) v etike možno použiť toto: Odvodená norma alebo *premisa major* stanoví, že zverené veci sa majú vrátiť. *Premisa minor* formuluje súd, ktorý uzná, že táto vec je zverenou vecou. Záver sylogizmu vynesie afirmatívny súd, že túto vec treba vrátiť.

Aplikácia normy sa deje sylogisticky, predstavuje teda uplatnenie logiky v etike a závery sformulované týmto sylogistickým spôsobom by mali byť isté pri zachovaní formálnych logických postupov a pri materiálnej správnosti jednotlivých premís formulovaných v súdoch. Do akej miery však takýto model zvažuje okolnosti skutku a človeka, teda diferenciu? Diferencia tu predstavuje ono akcidentálne, čo treba eliminovať, pokiaľ sa nechceme nechať chytiť do siete partikularít jednotlivých skutkov, ktoré by urobili nemožnou vedu o morálke. Práve takýto prístup, ktorý rozmanitú morálnu matériu chce zakategorizovať a subsumovať pod určité pravidlá, kritizuje súčasná morálna filozofka Martha Nussbaumová. V istej anticipácii však môžeme povedať, že tento model nie je vlastný ani Tomášovi Akvinskému.

Nussbaumovej kritika deduktívnych typov etiky

Nussbaumovej kritika deduktívnych typov etiky je postavená na argumente v prospech prvenstva partikulárnych súdov pred univerzálnymi.

Podľa nej zásady nedokážu zachytiť jemné detaily konkrétnej situácie, sú nepružné a nekonkrétne. Zásada či pravidlo, ktoré má pokryť množstvo situácií, musí nutne odhliadnuť od jednotlivín a zrušiť tak diferenciu. To považuje za nepochopenie celého morálneho života, lebo konajúci prestáva reagovať na život v jeho komplexnosti. Nussbaumová používa Aristotelov príklad architekta, ktorý sa snaží použiť rovné pravítko na zložité krivky žliabkovaného stĺpu. Dobrý architekt bude merať skôr olovenou krokvicou (pružným prúžkom kovu), ktorá sa ohýba podľa tvaru kameňa a nezostáva pevná ([11], 577). Dobrý projektant ľudského života sa teda nebude spoliehať na pravidlá, ale naprojektuje život podľa neopakovateľných jednotlivostí, ktoré mu prinesie osud.

Práve skutočnosť, že bez prevahy zásad nad náhodilými rysmi sa jednotlivec ocitá sám napospas osudu, je podľa Nussbaumovej dôvod, prečo meriame skôr nepružnými morálnymi pravidlami. Podľa nej „nový, neočakávaný či dokonca jedinečný rys nás môže podnietiť k revízii pravidla: lebo na to, aby pravidlo bolo správne, musí správne opisovať prípady. Vzniká tak priestor pre prekvapenia, priestor jednak pre neistotu poznania a jednak pre ľudskú zraniteľnosť...“ ([11], 574). Človek konajúci podľa pravidiel má istotu, či prinajmenšom pocit istoty v súvislosti so svojimi voľbami, čo mu uľahčuje cestu životom. Nussbaumová si je vedomá tohto psychologického aspektu a sama považuje všeobecné pravidlá za dôležité.[1] Jedným dychom však koriguje ich status: považuje ich za približné smernice a za zhrnutia konkrétnych rozhodnutí, teda nie za objektívne platné univerzálie, pravdivé nezávisle od prípadov, ktoré pod ne spadajú ([10], 199). Dedukovanie všeobecných pravidiel z apriori platných princípov považuje za vedecký projekt etiky, ktorý sa neznesie s matériou morálky ([11], 571).

Nussbaumová si uvedomuje, že jej model morálneho uvažovania, ktorý by sme možno pre záujem o diferenciu mohli nazvať induktívnym, by sa mohol ľahko stať situačnou etikou, ktorá odmieta nechať sa viesť stálymi hodnotami. Podľa nej však táto námietka odpadá, pretože prakticky múdry človek „má dobrý charakter, cvičením si osvojil určité etické hodnoty a určité poňatie dobrého života, ktorých sa viac-menej harmonicky drží“ ([11], 584).

[1] Dôvody však uvádza čisto pragmatické, teda nie ontologické. Nezmieňuje sa teda o ich nutnosti ako o odvodených z apriórnych princípov prirodzeného zákona. Pravidlá podľa nej: a) pomáhajú morálnemu učeniu nedospelých, b) formulujú univerzálne aj pre dospelých, c) šetria čas, d) sú stabilné a nepodliehajú tlaku momentálnej vášne ([10], 212).

Jednotlivé a všeobecné sa teda navzájom osvetľujú: hoci podľa Nussbaumovej má prednosť jednotlivé, je vzájomne späté so všeobecným ([11], 585).

Miesto diferencie v etickom systéme Tomáša

Naznačili sme, že čisto deduktívny model morálneho uvažovania nie je vlastný ani scholastikovi Tomášovi Akvinskému, hoci by zo širšieho kontextu vytiahnuté tvrdenia mohli zvádzať k takémuto obvineniu. Tomáš však nie je zástancom prenesenia logickej vedy do morálky. Naznačuje to i tento citát:

> „*Tak je u všetkých ľudí správne a pravdivé konať podľa rozumu. A z tohto princípu vyplýva akoby zvláštny záver, že zverené veci sa majú vrátiť. To je naozaj vo väčšine prípadov pravdivé. Ale v zvláštnom prípade sa môže stať, že vrátiť veci je škodlivé, a teda proti rozumu, napr. keby niekto chcel veci späť, aby ich použil proti vlasti. A neistota onoho princípu by rástla tým viac, čím viac by sme zostupovali k zvláštnym prípadom, napríklad keď by bolo stanovené, že zverené veci sa majú vrátiť s určitými zárukami alebo určitým spôsobom. Lebo čím viac je ďalších zvláštnych podmienok, tým viac sa stáva neistým, či je správne veci vrátiť alebo nevrátiť.*“ ([7], I-II, 94, 4)

V etike nie je možné formulovať nutné súdy. Morálna matéria je totiž „rôznorodá, znetvorená a neobsahuje istotu vo všetkých ohľadoch“ ([2], I, l. 3, 34). Neistota je daná povahou partikulárnych skutkov. Práve tu podľa Tomáša najčastejšie dochádza k omylu. Človek sa môže mýliť v *premise minor*, teda v charaktere partikulárneho dobra, ktoré chce dosiahnuť, a preto sa formálne správne prevedený sylogizmus stáva materiálne chybným. Na to, aby sa človek čo v najväčšej miere vyhol takýmto omylom, je podľa Tomáša potrebné zvážiť množstvo okolností, ako aj partikulárny cieľ skutku. Musí teda siahnuť po indukcii ako metóde, ktorá mu umožňuje vidieť podstatu v početných diferenciách, teda zmyslovo vnímateľných prejavoch vecí, podmienkach či okolnostiach ([5], I-II, 14, 3).

To, čo sa deje v individuálnom konaní, Tomáš demonštruje na medicínskej praxi lekára. Lekár nelieči človeka, iba ak akcidentálne, ale *per se* lieči jednotlivca. Ak by teda mal naučený spôsob liečby, ale nepoznal by jednotlivé súvislosti a okolnosti, ktoré sú v ňom zahrnuté, urobil by v liečbe chybu. Preto sa niekedy stáva, že na vec prídu skôr ľudia skúsení, než tí, ktorí síce o veci majú pojem, ale nemajú skúsenosť ([3], I, l. 1, n. 21 – 22). Môžeme teda povedať, že u Tomáša je princíp niečím, čo musí byť aplikované nie na spôsob všeobecnosti (a teda eliminácie diferencie), ale na spôsob partikulár-

nosti (teda zohľadňujúc diferencie). Morálne konajúci človek nie je ten, ktorý alibisticky poukazuje na zásady a pravidlá, ale ktorý vidí situáciu v celku pozostávajúcom z rozmanitostí.

No dôvod, prečo Tomášova etika nie je čisto deduktívnou vedou, nie je len aristotelovský. Nové prístupy k Tomášovi sa pokúšajú poukázať na význam tzv. apofatickej etiky, ktorá má pôvod v novoplatónskej tradícii.

Apofatická etika

Doposiaľ sme objasnili tvrdenia afirmatívnej etiky, podľa ktorej je človek v poznávaní seba i poznávaní normy odkázaný na racionálne postupy ľudského rozumu. Je pravda, že existuje vrodené poznanie *synderesis*, ale toto je účinné, až keď je aplikované, teda rozvíjané racionálnymi procesmi. Človek nie je schopný intuitívnym vhľadom poznať esenciu vecí a pri každom poznávaní napreduje od účinkov k príčine, resp. od zmyslovo vnímateľných prejavov vecí k esenciám vecí ([1], I, 11).

Podstata apofatického prístupu tkvie v otázkach: Do akej miery je realita stotožniteľná s jej prejavmi? Do akej miery je sila účinku blízka či vzdialená sile príčiny? Medzi tým, ako sa človek javí, a tým, aký je, nikdy nebude úplný súlad ([4], III, 69). Pravá identita vecí ostáva teda pre človeka nepoznaná. Nie je to inak ani pri poznaní pravidla skutku, teda normy pre tento konkrétny prípad. Aj prirodzený zákon totiž človek poznáva v čase. Znamená to nielen, že ľudstvo napreduje na ceste poznania toho, čo je správne a že poznanie prirodzeného zákona má ako každé iné poznanie svoje miesta, ktoré odkryje až príhodný čas. Tento prvok historicity je veľmi dôležitý pri interpretácii Tomášovej etiky.

Tomáš to ilustruje na príklade starých Germánov, ktorí nepovažovali lúpež za neprávosť, i keď je výslovne proti prirodzenému zákonu ([5], I-II, 94, 4). Na to, aby uvedený národ rozpoznal prirodzený zákaz kradnúť, musí sa mu pomaly a bolestivo naučiť na základe negatívnych dopadov vlastného konania (vlastná chudoba spôsobená chudobou okolitých národov). Pod tlakom hladu boli starí Germáni nútení začať viesť agrárnejší spôsob života, a objavili tak hodnoty spojené s pokojným spolunažívaním v spoločenstve. Následne pochopili, že lúpeže ich ochudobňujú od týchto spoločenských dobier, ktoré sa pre nich stali prostriedkami k rozvoju. Tak sa postupne naučili, čo je ich dobrom a čo k tomuto dobru nevedie ([9], 96 – 99). Naplniť a konkretizovať prirodzený zákon teda predovšetkým znamená pochopiť, čo je ľudským dobrom vedúcim k sebarealizácii.

Mohli by sme preto povedať, že diskurzívny spôsob uvažovania, ktorým rozum špecifikuje všeobecný princíp „dobro konaj", musí byť doplnený o rozmer skúsenosti a učenia sa, ako na to poukazuje aj Tomáš ([5], II-II, 47, 15). Prirodzenému zákonu sa človek neučí ako súboru téz, ale len pochopením povahy dobra.

Záver

Na záver môžeme zhrnúť, že stredoveká filozofia nás môže naučiť, ako uznať diferenciu a pritom neupadnúť do relativizmu. Tomáš zachováva dedukciu ako formálny postup, čím etiku nadväzuje na jej nemenné a všetkým ľuďom dostupné žriedlo, ktorým je prvý princíp *synderesis*. Na druhej strane vďaka apofatickému prístupu Tomáš uznáva partikularitu každého dejinne daného poznania prirodzeného zákona, čo umožňuje na doteraz poznané zásady nazerať vždy v novom svetle a interpretácii.

Literatúra

Všetky latinské texty diel Tomáša Akvinského som čerpala z webovej stránky http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

Primárna literatúra:
[1] *Quaestiones disputatae de veritate*. Textum Leoninum Romae 1970 editum.
[2] *Sententia libri Ethicorum*. Textum Leoninum Romae 1969 editum.
[3] *Sententia libri Metaphysicae*. Textum Taurini 1950 editum.
[4] *Summa contra Gentiles*. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum.
[5] *Summa Theologiae*. Textum Leoninum Romae 1888 editum.
[6] *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*. Textum Taurini 1953 editum.
[7] *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. Preklad, úvodná štúdia, poznámkový aparát Karel Šprunk. Olomouc : Krystal OP 2003.

Sekundárna literatúra:
[8] FINANCE, J. DE: *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*. 2. vydanie. Rome : Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993.
[9] HALL, P. M.: *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame and London : University of Notre Dame Press 1994.

[10] NUSSBAUM, M. C.: *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton : Princeton University Press 1985.
[11] NUSSBAUMOVÁ, M. C.: *Křehkost dobra*. Praha : Oikoymenh 2003.

Príspevok vyšiel ako súčasť grantovej úlohy
VEGA 1/0037/10 *Eticko-kultúrna diferencia a tolerancia.*

Mgr. Andrea Blaščíková, PhD.
Katedra náboženských štúdií FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
ablascikova@ukf.sk

Subjektivita a identita v koncepcii „etiky rozvoja“

Grzegorz Grzybek

Subjectivity and identity in the conception of „the ethics of development“. Subjectivity is the source of the personal identity of the human being. Subjectivity is manifested in the development of cognitive and volitive abilities of the person.

Úvod

Pre tieto úvahy platí nasledujúca téza: Subjektivita je zdrojom osobnostnej identity človeka. Subjektivita sa prejavuje v rozvíjaní poznávacích a vôľových schopností osoby. Reflexia, ktorá má potvrdiť túto tézu, bude uskutočnená v troch bodoch, tie sa dotýkajú: 1) súčasných problémov s identitou; 2) subjektivity a osobnosti ako aj 3) významu identity a subjektivity v koncepcii „etiky rozvoja“.

Súčasné problémy s identitou a skúsenosť „ja“

Spoločenské premeny, ktoré súvisia z dobou tzv. tekutej modernosti ([1], 5 – 25) sa dotýkajú aj toho, čo je dôležité pre identifikáciu osoby. Nestálosť spoločenských vzťahov sa ukazuje aj v tom, že člen spoločnosti sa nerodí z vymedzenou identitou, ako to bolo napríklad pred niekoľkými desiatkami rokov. Demokratizácia spoločenského života prispela k tomu, že sa nerodíme napríklad ako synovia stolára, ale že naša budúca spoločenská identita je neurčitá. Premenlivosť spoločenského postavenia rozhoduje o neurčitosti osobnej identity. Identita je často výsledkom situačných rozhodnutí. K utvoreniu identity často postačuje, aby sme nadobudli zodpovedajúce predmety, o čom nás majú presvedčovať lákavé reklamy. Znamená to, že námaha zviazaná z rozvojom osobnosti, ťažkým nadobúdaním charakteru, stráca zmysel, keď možno „nadobudnúť identitu“ vďaka premysleným výrobkom? Ak áno, potom námaha vlastného zdokonaľovania bude čoraz menej populárna, lebo vždy si môžeme „urobiť novú, sviežu identitu“. Hľadanie „identity na objednávku“ je dôsledkom naháňania sa za šťastím. Neprítomnosť šťastia je hlavným motívom nového modelovania svojho „ja“ ([3], 26 – 31). Táto ľahkosť zmeny je znakom našich čias. „Až v našich časoch postihol *identitu* osud iných životných aspektov/znakov: vopred zbavená určitého smeru rozvoja a oslobodená od hrozby, že zanechá po sebe trvalé a neodstrániteľné stopy, má sa ľahko roztopiť a preliať do celkom nových

foriem“ ([3], 28). V spoločenskej rovine „*spoločnosť identity* – vždy už prítomná, ale čakajúca na odhalenie a vyplnenie obsahom – ustupuje pred *spoločnosťou príležitosti*, ktorá sa má sama tvoriť okolo udalostí, idolov, fóbií, módy, okolo najrozmanitejších centier zoskupenia“ ([2] 56). „Spoločnosť príležitostí“ je prirodzene zdrojom krátkodobej identity, ktorej sa môžeme zbaviť pri najbližšej príležitosti, ktorá sa nám naskytne.

Dodatočným problémom v oblasti identity je zmazávanie axiologických hraníc v oblasti hodnotenia vlastného konania ([10], 116 – 127).

Sociologický pohľad na premeny identity vyžaduje filozofickú interpretáciu. Identita je všeobecne chápaná ako „identickosť, byť a zostať samým sebou“ ([8], 233). Filozofický problém identity sa týka vedomia a identity „ja“. V jazykových výrazoch sa to prejavuje vo formuláciách: „ja hľadím na svet“, „ja poznávam“, „ja sa identifikujem“ atď. Treba sa ale zamyslieť nad rozdielom medzi jazykovým „ja“ a existenciálnym „ja“. Objavujú sa tu nové pojmy, ktoré sú si blízke svojím významom: indivíduum, jednotlivec, sebavedomie, substancia, ale tiež pojem *self*, teda bytie sebou (odvodené od francúzskeho *le soi* [12], 225 – 237).

Toto *self* je: „dušou, podstatou mňa samého, akási trvalá štruktúra, idea, je tým, čo je pre mňa najdôležitejšie, čo sa skrýva a čo hľadám, pretože bez nej mám pocit stratenosti, neistoty, a čo je dôležitejšie – prežívam akoby neúplnosť svojho bytia, to bytie nie je pre mňa priehľadné“ ([12], 238). Výrazom *self* sa v identite zvýrazňuje vnútorný rozmer, štruktúra osobnosti. Identita sa tiež môže ukázať v realizácii úlohy, ktorá stojí pred „ja“. Vtedy by bolo treba hovoriť o etickej identite. Zdá sa, že možno tiež analyzovať identitu v existenciálnom priestore. Existenciálne „Ja“ vychádza so zakúšania seba, vlastnej prítomnosti v zakúšaných zážitkoch ([12], 238 – 241).

Pokúsim sa zhrnúť úvodné úvahy. Treba si uvedomiť, že indivíduum, ktoré hľadá svoju identitu, musí mať oporné body. Nestálosť súčasného života spôsobuje, že odhalenie základných oporných bodov nie je jednoduché, najmä, ak nám komercionalizácia života ponúka hotové „modely identity“, ktoré možno „lacno“ získať. Zdá sa, že hľadanie identity v psychologickom (antropologickom), etickom a existenciálnom rozmere poukazuje na možné smery riešenia.

V týchto úvahách sa toto hľadanie bude dotýkať predovšetkým etických aspektov bez toho, aby sme zanechali ostatné dimenzie. Tak vymedzenie vlastnej identity môže byť v oblasti praxe doplnené úlohami, ktoré stoja pred osobou. Spája sa to tiež s etickou koncepciou, ktorá sa zaoberá tzv. „neprechodnými dôsledkami činov“.

Subjektivita a osobnosť

Subjektivitu možno chápať ako to, čo patrí subjektu, je jeho vlastníctvom, ani nie tak v materiálnom zmysle, ako skôr v zmysle vlastností, ktoré mu zodpovedajú. Z hľadiska práva (práva človeka) býva subjektivita chápaná ako možnosť vyjadrovania, rozhodovania o sebe. Zdá sa, že vzhľadom na oblasti vypovedania vlastného „ja" má subjektivita charakter viac vnútorný, je niečím, čo je zakúšané. Preto je vedomie vlastnej subjektivity zdrojom spoločenskej identity, vlastného sebaurčovania mimo seba.

Subjektivita je súčasne pojmom, ktorý zvýrazňuje to, čo je neredukovateľné v človeku, v osobe ([11], 133 – 145). Subjektivita osoby zaisťuje autentickú subjektívnosť interpretácie ľudského bytia. Človek sa totiž javí ako subjekt, ktorý prežíva sám seba. Tým sa stáva svedkom samého seba, t. j. svojho človečenstva a svojho bytia osobou. Analýza vedomia odkrýva činy, pocity, ale tiež subjektivitu, čiže zakúšanie svojho ja. Inými slovami, subjektivite zodpovedá v štruktúre osoby schopnosť sebaurčenia. Sebaurčenie sa prejavuje v sebaovládaní a vo vlastníctve seba samého. Vedomie seba ako konateľa činu a centra zakúšania pocitov ukazuje subjektivitu v sebaurčení osoby ([13], 236 – 441).

Pojem subjektivity tiež zvýrazňuje v človeku skutočnosť „potencionalizovanej osobnosti", takej, ktorá aktuálne nemôže ukázať všetky svoje možnosti, hoci je ich nositeľom. A to rovnako tých aktuálne možných, ako aj tých, ktoré budú možné v budúcnosti ([9], 330 – 334).

Všeobecne možno pod pojmom osobnosť chápať „pomerne stály komplex individuálnych čŕt, psychických dispozícií a funkcií človeka, ktoré určujú a vyjadrujú jeho psychickú identitu ako aj spôsob vzťahovania sa k svetu, ktorý sa utvoril v procese biologického, psychického a spoločenského rozvoja" ([8], 161). Zdá sa, že uvedená definícia nedostatočne poukazuje na duchovný moment v človeku, ktorý sa prejavuje poznávacími a vôľovými schopnosťami, na ktorých sa zakladá chápanie „etickej osobnosti" v „etike rozvoja". Musíme preto preskúmať tie predpoklady „etiky rozvoja", ktoré nám poskytnú riešenie etického rozmeru subjektivity a identity osoby.

Identita, subjektivita a „etika rozvoja"

„Etika rozvoja" je „teória, ktorá sa zaoberá normatívnym rozmerom rozvoja človeka, v ktorom základnými predpokladmi sú tézy o morálnom bytí človeka a etickej osobnosti" ([5]).

Človek ako morálne bytie má prirodzenú schopnosť voliť v morálnych kategóriách na základe vlastných súdov a mienok spoločnosti, v ktorej žije. Základom týchto schopností je racionálnosť a sloboda človeka. Racionálnosť a sloboda svedčia o rozmere života človeka ako osoby ([4], 25).

Aby sme mohli prejsť k určeniu osobnosti, musíme najskôr charakterizovať pojem osoby. V „etike rozvoja" je „integrálna ľudská osoba" pojmom, ktorý zvýrazňuje dva základné momenty: 1) jednotu a identitu človeka; 2) vnútornú štruktúru, t. j. zloženie z dvoch činiteľov: duchovného a materiálneho. Ľudská osoba je teda indivíduum, ktorého základom identity a jednoty je nemateriálny činiteľ (duša), ten je základom jeho racionálnych a vôľových činností. Integrálnosť ľudskej osoby vo vzťahu k identite človeka možno chápať ako schopnosť správneho spojenia troch základných sfér: fyzickej, psychickej a duchovnej ([6], 8).

Zdá sa, že podstatu identity v „etike rozvoja" najlepšie vyjadruje pojem etickej osobnosti. Etická osobnosť je „taký stav rozvoja poznávacích a volitívnych schopností človeka, ktorý mu umožňuje trvale sa usilovať o vlastnú morálnu dokonalosť" ([4], 30). Od počiatku jestvovania je človek morálnym bytím a etickou osobnosťou sa stáva vďaka vlastnej práci, poznávacej a volitívnej námahe.

Zdrojom integrácie vlastného „ja", porozumenia vlastnej identity v „etike rozvoja" je rozvoj poznávacích a volitívnych mohutností. Voľbe a určeniu seba predchádza poznanie. Čím lepšie poznám seba, svoje schopnosti, tým lepšie sú voľby, ktoré pomáhajú formovať vlastnú identitu. Upevnenie identity sa následne stane priestorom subjektivizácie.

Subjektivita a identita osoby sa najplnšie ukazujú v „sebauskutočnení". A sebauskutočnenie je zasa predovšetkým zakúšané v rozvoji poznávacích a volitívnych schopností. Zdá sa, že na začiatku úvah stanovená téza: „Subjektivita je zdrojom osobnostnej identity človeka. Subjektivita sa prejavuje v rozvoji poznávacích a volitívnych schopností osoby" – bola zdôvodnená. Treba dodať, že v koncepcii „etiky rozvoja" je základnou metódou rozvoja poznávacích a volitívnych schopností realizácia základných hodnôt. Hodnota je chápaná ako „to, čo vzhľadom na svoju prirodzenosť zodpovedá človeku ako človeku, dovoľuje mu realizovať a rozvíjať je poznávacie a vôľové schopnosti" ([7], 55).

Literatúra

[1] BAUMAN, Z.: *Płynna nowoczesność*. Przekład: T. Kunz. Kraków : Wydawnictwo Literackie 2006.

[2] BAUMAN, Z.: *Razem osobno*. Przekład: T. Kunz. Kraków : Wydawnictwo Literackie 2003.

[3] BAUMAN, Z.: *Sztuka życia*. Przekład: T. Kunz. Kraków : Wydawnictwo Literackie 2009.

[4] GRZYBEK, G.: *Etyczne podstawy pracy socjalnej. Świadomość moralna, norma etyczna oraz wytyczne dla pracownika socjalnego i pedagoga społecznego*. Bielsko-Biała : Wydawnictwo ATH 2007.

[5] GRZYBEK, G.: *Etyka rozwoju a wychowanie*. Rzeszów : Wydawnictwo UR 2010.

[6] GRZYBEK, G.: *Etyka, rozwój, wychowanie*. Bielsko-Biała : Wydawnictwo ATH 2007.

[7] GRZYBEK, G.: Kształtowanie sumienia a trudności wyboru. In: Duda, M. (eds.): *Młodzież wobec ponowczesności*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT 2009, s. 53 – 58.

[8] HARTMAN, J. (eds.): *Słownik filozofii*. Kraków : Wydawnictwo Zielona Sowa 2006.

[9] KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*. Lublin : Wydawnictwo KUL 2005.

[10] REMBIERZ, M: Etyka wobec postmodernistycznej „nocy aksjologicznej". In: Gluchman, V. (eds.): *Morálka a súčasnosť*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2008, s. 116 – 127.

[11] REMBIERZ, M: Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości. In: Zuziak, W. – Mysona Byrska, J. (eds.): *Wolność i władza w życiu publicznym*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe PAT 2008, s. 133 – 145.

[12] SKARGA, B.: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków : Wydawnictwo Znak 2009.

[13] WOJTYŁA, K.: Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku. In: Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Styczeń, T. – Chudy W. – Gałkowski, J. W. – Rodziński, A. – Szostek, A (eds.): Lublin : TN KUL 2000, s. 433 – 443.

Z poľského originálu
Podmiotowość a tożsamość w koncepcji „etyki rozwoju"
preložil Branislav Motýľ.

Grzegorz Grzybek, prof. UR dr hab.
Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Pedagogiki,
Katedra Pedagogiki Medialnej i Komunikacji Społecznej
ul. Ks. J. Jałowego 24
35-959 Rzeszów
Polska
e-mail: gg07@univ.rzeszow.pl

Charles Taylor: Jazyk a identita
Jazyk ako základná podmienka (charakteristika) morálneho života človeka

Eva Prokešová

Charles Taylor: Language and identity
Language as an essential condition (merit) of moral life of a person
My aim is to show the connection between concepts of a subject and language in moral theory of Charles Taylor. The status of language is fundamental. Trough the common language we find wider framerwork of language which is intersubjective and public space creative. This is the feature that is crucial for solving moral, intersubjective and intercultural problems.

Východiská

Taylorove skúmanie modernej identity spočíva v dvoch prístupoch, v ontologickom a historickom. Aj keď to, čo sme ako ***ľudskí agenti***, je závislé od sebapochopenia a sebainterpretácie a je determinované kultúrne a historicky, je možné objaviť ontologickú dimenziu subjektu, ktorá tvorí akúsi konštantu toho, čo znamená byť človekom. „Ľudské bytosti sú sebainterpretujúce živočíchy." ([7], 45) Človeka, jeho vlastnosti a schopnosti nemožno redukovať na objektívne pozorovateľné empirické fakty, pretože podstatnú časť toho, čím človek je, tvoria práve sebainterpretácie. Práve tie v signifikantnej miere vytvárajú jeho identitu. Rozdiel medzi Taylorovým chápaním subjektu a tým, čo nazýva naturalistickým chápaním subjektu, je v tom, že ľudia nevnímajú svet a udalosti v ňom ako indiferentné. Sú bytostne ukotvení v tomto svete a ten sa stáva priestorom ich záujmu. Život človeka je orientovaný na hľadanie zmyslu. Preto všetko, čo sa v jeho živote odohráva, sa vzťahuje na naplnenie, či uchopenie tohto zmyslu. Zmysel nie je nič, čo by mohlo byť oddelené od života človeka, naopak, existuje, len ak sa naň vzťahujú zámery, túžby, ciele a ašpirácie človeka. Ak akceptujeme tvrdenie, že život je hľadaním zmyslu, ktorý samotný sa vzťahuje na ľudské ciele a túžby, potom hľadanie zmyslu sa stáva sebaobjavovaním, sebainterpretáciou.

Človek je špecifickým objektom skúmania preto, lebo je zároveň aj jeho subjektom. Nemôže zaujať neutrálne stanovisko nezaujatého pozorovateľa, pretože vychádza vždy zo svojej individuálnej ukotvenosti a smeruje

k dosiahnutiu svojich cieľov. Zmysluplná teória morálky teda musí brať do úvahy to, akým spôsobom indivíduá prežívajú svoje morálne životy.

Kľúčovú úlohu v procese sebainterpretácie hrá artikulácia dobier. „Artikulácia ich (dobrá) dokáže priblížiť. Preto slová dokážu umocňovať, preto niekedy majú ohromnú morálnu silu."([8], 96) „Formulácia má silu vtedy, keď približuje (morálny) zdroj, keď ho objasňuje, robí ho evidentným v celej jeho vnútornej sile, v schopnosti podnietiť našu lásku, rešpekt, či oddanosť. Účinná artikulácia túto silu uvoľňuje, a preto slová majú silu." ([8], 96) Artikuláciou sa snažíme uchopiť niečo, čo nie je zreteľné, čo je iba implicitné, čoho si sami nie sme úplne vedomí. V tomto procese objavujeme dobrá, ktoré považujeme za morálne zdroje. „Otázkou teda nie je, len kým *sme*, ale aj kam *smerujeme*. Naše životy existujú v priestore otázok, ktoré môže zodpovedať len koherentný príbeh. Na to, aby sme pochopili, kým sme, musíme zistiť, ako sme sa takými stali, a kam smerujeme." ([8], 47) Proces artikulácie nikdy nie je ukončený a má štruktúru príbehu, ktorý smeruje k dosiahnutiu zmyslu. Stále znova sa snažíme uchopiť „to podstatné", čo nás *vedie* k určitému druhu konania a smerovania. Táto myšlienka znova podčiarkuje Taylorove tvrdenie, že svet pre nás nie je indiferentný, ale je priestorom zmyslu.

Na pozadí týchto východísk sa vynárajú mnohé otázky: Akú koncepciu jazyka Taylor predpokladá? Aké charakteristiky musí jazyk spĺňať, aby bol adekvátnym „nástrojom" na sebainterpretáciu a artikuláciu. Chápe vôbec Taylor jazyk len ako nástroj?

Taylorova teória jazyka

Inšpiračné zdroje: Taylor markantne vyzdvihuje tri teórie jazyka, ktoré ho ovplyvnili. Aj keď jazyk sa stal centrom pozornosti až začiatkom dvadsiateho storočia, teóriou, ktorá Taylora oslovila azda najviac, je **expresivistická teória jazyka**. Jej myšlienkovým otcom bol Herder a vznikla ako kritická reflexia na Condillacovu esej, v ktorej opisuje vznik jazyka ako prirodzené vyjadrenie pocitov, pričom slovník narastá veľmi pomaly, pretože slová sú len označením vecí, na ktoré sa vzťahujú. Herderova námietka smeruje k neschopnosti Condilacovej teórie vysvetliť schopnosť ľudskej mysle spájať si slová s ich význammi a s vecami, ktoré reprezentujú. Touto schopnosťou je „rozvažujúca uvedomelosť", je neoddeliteľná od jazyka a uskutočňuje sa v reči. „Hovorenie nie je len vyjadrením tejto schopnosti,

ale aj jej realizáciou.“ ([7], 229) V tomto momente sa expresia stáva fundamentálnou, len jej prostredníctvom sa jazyk uskutočňuje.

Druhým z významných zdrojov Taylorovho myslenia o jazyku je Heideggerova teória jazyka, ktorú nazýva aj **konštitutívnou teóriou**. Jej hlavnou črtou je, že je anti-subjektivistická, tzn. že jazyk nepokladá len za nástroj dorozumievania medzi ľuďmi. Zachádza omnoho ďalej, keď tvrdí, že to nie ľudské bytosti prehovárajú jazykom, ale naopak, jazyk prehovára prostredníctvom nás. Podstatou tejto teórie je, že: „Konštitutívna teória jazyka nám sprostredkúva obraz jazyka schopného nových cieľov, nových úrovní správania sa, nových významov a nie je vysvetliteľná v rámci ľudského života chápaného mimo jazyka.“ ([6], 101) Konštitutívna teória jazyka prisudzuje vyjadreniu kreatívnu schopnosť. Vo vyjadrení samotnom sa uskutočňuje jeho vlastný obsah.

Tretím inšpiratívnym zdrojom, ktorý Taylor explicitne vyzdvihuje, je **koncepcia neskorého Wittgensteina.** Za najdôležitejší znak tejto teórie pokladá vyzdvihnutie úlohy „pozadia“. Pozadie je to, čo robí skúsenosti zrozumiteľnými. Je to kontext, ktorý nám umožňuje veci pochopiť a taktiež je to implicitná podmienka akejkoľvek artikulácie.

Všetky uvedené teórie majú styčné body, pre ktoré si ich Taylor vybral. Aj keď nepochybne čerpá z uvedených teórií, pri ich interpretácii smeruje k dosiahnutiu vlastných cieľov, čo im dáva niekedy celkom iný rozmer.

Základné charakteristiky Taylorovho uvažovania o jazyku: „Človek je živočích disponujúci logom.“([7], 217) Takýmto spôsobom reformuluje Taylor Aristotelovo tvrdenie, ktoré bolo (podľa Taylora chybne) interpretované ako živočích racionálny. To, že človek logom disponuje, je pre Taylora kľúčovým východiskom, pretože človek sa pre neho stáva živočíchom, ktorý je ukotvený v jazyku.

Jazyk, v Taylorovej koncepcii, nie je redukovateľný na prostriedok dorozumievania. V jazyku sa zmysel nielen vyjadruje, ale aj produkuje, konštituuje a transformuje. Naša skúsenosť je transformovaná jazykom, pretože jazyk prostredníctvom artikulácie mení pohľad na nás samých. Tým, že naše pocity vyjadrujeme práve určitými slovami, artikulujeme tým to, čo skutočne pociťujeme v danej situácii, a tým dospievame k sebapochopeniu.

Sebapochopenie nás samozrejme transformuje. Nie sme rovnakí ako vtedy, keď náš pocit bol len hmlistý a vágny. Artikulácie sú konštitutívne v procese utvárania emócií vzťahujúcich sa na subjekt a jazyk je ich podstatou. Tým, že jazyk pomáha lepšie uchopiť podstatu nášho pocitu, mení aj

samotný pocit, zmätené premieňa na jasné. Tento proces však nemožno oddeliť od ďalšieho paralelného procesu, ktorým je transvaluácia. Je to zmena pohľadu na situáciu, ktorú subjekt podstúpil, transformuje jeho identitu, núti ho prehodnotiť svoje stanoviská.

Dominantnou charakteristikou jazyka je, že vytvára sieť. Takto jazyk vykreslil už Humboldt, od ktorého Taylor tento pojem prebral. „Jazyk nie je len zoskupením oddeliteľných nástrojov, ktoré sú nám pohotovo po ruke a ktoré možno použiť na usporiadanie našich ideí. Je to skôr niečo, čo má povahu siete a aby som to skomplikoval ešte viac, predstavuje sa ako celok v každej zo svojich častí." ([7], 231) Jazyk nemožno vnímať len ako zoskupenie slov. Na to, aby bolo vôbec možné sa naučiť čo i len jediné slovo, je potrebné pozadie, ktoré slovám dáva zmysel. Jazyk funguje ako štruktúra, ktorú nemožno redukovať na jej jednotlivé časti. Tie dávajú zmysel len vtedy, ak existujú v živých vzťahoch s ostatnými časťami celku. Fakt, že v každom slove sa ukrýva celok jazyka naznačuje, že každé slovo potenciálne obsahuje celok zmyslu, ktorý sa v ňom dočasne ustálil špecifickým používaním. Metafora siete obsahuje aj ďalší rozmer. Dotykom ktorejkoľvek jej časti sa celá sieť „rozochveje". Slová, ktoré používame práve teraz, čerpajú svoj zmysel zo svojho aktuálneho postavenia v sieti. Aj keď nie sme len používateľmi jazyka, alebo práve preto, že sa na jeho konštitúcii neustále podieľame, nikdy nebudeme schopní zachytiť celostnosť jazyka. „Náš jazyk je viac, než môžeme obsiahnuť, v určitom zmysle je nevyčerpateľný." ([7], 231)

Dôvodom, prečo jazyk nikdy nebudeme môcť obsiahnuť, je existencia jazykovej praxe. „Ľudia neustále tvarujú jazyk, napínajú hranice vyjadrenia, razia nové termíny, premiestňujú staré, dávajú jazyku zmenený rozsah významov." ([7], 232) Jazyk neexistuje oddelene od sféry ľudského konania, naopak, je tu ako jeho podmienka. Na to, aby ako pozadie mohol mať nejaký obsah, je nevyhnutne potrebná jeho realizácia v praxi. Tou je samozrejme reč. Pre reč je charakteristická aktivita. Jazyk sám osebe vystupuje ako potencia, ktorá sa realizuje ako aktivita v reči. Tieto dve sféry sú neoddeliteľné. Reč pretvára jazyk, zatiaľ čo jazyk je podmienkou existencie reči. Táto dvojdimenzionálna charakteristika jazyka a reči naznačuje vzťah človeka k nemu. Jazyk človek uchopuje prostredníctvom reči a nielen to, participuje na jeho utváraní, jeho premene, na tom, aký zmysel nám sprostredkúva. Na druhej strane je však jazyk vždy niečím viac, niečím, čo subjekt nikdy nemôže ovládať dokonale. Subjekt odtrhnutý od jazykovej praxe by ustrnul v určitom používaní jazyka, no po návrate do jazykovej praxe by mal problémy interpretovať zmysel tak, ako zvyšok jazykovej komunity. „Model aktivity, ktorou

uskutočňujeme určitý spôsob bytia vo svete, model, ktorý môže byť rozvinutý iba na pozadí, ktoré nikdy nebudeme úplne ovládať, pozadie, ktorým nikdy nebudeme úplne ovládaní, pretože ho neustále pretvárame. Pretváranie bez ovládania, alebo možnosti kontrolovania znamená, že nikdy celkom nevieme, čo s ním (s jazykom) robíme. Rozvíjame jazyk bez toho, aby sme dokonale vedeli, v čo ho pretvárame." ([7], 232) Taylor sa tak vyhýba radikálnym stanoviskám, z ktorých jedno označuje jazyk iba ako prostriedok, ktorý slúži subjektu a druhé, ktoré je založené na dominantnej úlohe jazyka, ktorý je chápaný ako daná a nemenná štruktúra.

Miestom, v ktorom sa realizuje reč, je jazyková komunita. Ako som už uviedla vyššie, jazyk sa nerealizuje mimo ľudských zámerov a cieľov. Vytvára podmienky na to, aby sme mohli interpretovať svoje zámery a artikulovať svoje pocity a stanoviská. Jazyk je súčasťou života subjektu, jeho bytostného ukotvenia vo svete. Otvára mu nový priestor mimo neho samotného. Umožňuje subjektu vykročiť zo seba samého a uvádza ho do verejného priestoru. V ňom môže zdieľať svoje ciele, túžby, ašpirácie a nechať sa inšpirovať novými podnetmi, ktoré mu umožňuje konverzácia. „Jednotlivec samého seba zažíva nie priamo, ale len nepriamo, z presne vymedzeného uhla pohľadu jednotlivých členov sociálnej skupiny, alebo zo zovšeobecneného uhla pohľadu sociálnej skupiny, do ktorej sám patrí."([2], 138) Taylor vychádza z predpokladu, že každý jedinec na to, aby bol schopný sám seba vôbec definovať a sám sebe porozumieť, musí si osvojiť nejaký jazyk. Tak sa deje prostredníctvom tzv. signifikantných druhých: „Signifikantní druhí, ktorí sa objavujú na začiatku našich životov, na nás majú trvalý vplyv."([5], 37) Signifikantní druhí nás uvádzajú do komunikácie, ktorej výrazové prostriedky sú poznačené istým chápaním sveta a vzťahov, ktoré prostredníctvom nich preberáme. Vstupom do konverzácie opúšťame vlastný privátny priestor a otvárame celkom nový, priestor spoločného zmyslu, spoločných zámerov. Vyznačuje sa tým, že sa pokúšame nájsť „spoločnú reč", niečo, čo nie je dôležité len pre mňa, ale aj pre ostatných účastníkov konverzácie. Tento proces umožňuje vytváranie vzťahov založených na intimite dialógu konštituovaním spoločného zmyslu.

Taylorova koncepcia jazyka sa vyznačuje pluralitou a diverzitou foriem vyjadrenia. Nie všetky formy vyjadrenia sú adekvátne na všetky účely. Rôzne veci vyjadrujeme rôznymi spôsobmi. Taylor chápe jazyk v najširšom zmysle slova, pričom každá forma jazyka je vhodná na určitý spôsob vyjadrenia. Za jazyk považuje nielen hovorenú „prozaickú" reč, ale aj poéziu so svojou

symbolickosťou, výtvarné umenie s pestrosťou farieb a tvarov, abstraktnú povahu hudby, rituál, či dokonca reklamu. Každá z týchto foriem je schopná sprostredkovať zmysel, no každá úplne odlišným spôsobom. Za najautentickejšie a najrafinovajšie formy vyjadrenia však považuje umenie, pretože nekladie takmer nijaké hranice v možnostiach sebavyjadrenia a sebainterpretácie. Samozrejme, aj hranice použitia umeleckého vyjadrenia sú obmedzené, napr. v striktne vedeckom dialógu.

Záver

Koncepcia jazyka, ktorú ponúka Charles Taylor, je nesporne omnoho bohatšia, než sa mi podarilo zachytiť, a v mnohom veľmi inšpiratívna. Mojím zámerom však bolo poukázať najmä na to, že zmena chápania jazyka do značnej miery zmenila chápanie subjektu jazyka a formovanie jeho identity. Za najväčší Taylorov prínos považujem poukázanie na nové rozmery jazyka, ktoré komplikujú pochopenie morálneho života subjektu, jeho vzťahov k iným subjektom a k svetu. Takto chápaný jazyk je sprostredkovateľom pochopenia fungovania morálneho života človeka.

Literatúra

[1] ABBEY, R.: *Charles Taylor*. UK: Princeton University Press and Acumen Press 2000.

[2] MEAD, G. H.: *Mind, self and society*. Chicago : University of Chicago Press 1974.

[3] PALOVIČOVÁ, Z.: Sebainterpretatívnosť a etika. K Taylorovej koncepcii človeka ako sebainterpretujúcej sa bytosti. In: *Podoby etiky*. Bratislava : Filozofický ústav SAV 2009.

[4] SMITH, N. H.: *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge : Polity Press 2002.

[5] TAYLOR, CH.: *Etika autenticity*. Praha : Filosofia 2001.

[6] TAYLOR, CH.: *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA : Harvard University Press 1995.

[7] TAYLOR, CH.: *Philosophical Papers I.: Human Agency and Language*. Cambridge : Cambridge University Press 1985.

[8] TAYLOR, CH.: *Sources of The Self: Making of the Modern Identity*. Cambridge : Harvard University Press 1989.

Mgr. Eva Prokešová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
913 64 Bratislava
e-mail: evaprokesova@yahoo.co.uk

Identické obrazy skutočnosti v diele I. Hrušovského a M. Šimečku

Erika Lalíková

Identical images of reality in works of I. Hrušovský and M. Šimečka
Does philosophical and literary works provide different statements with attention to highlight the needs of harmony of the basis of philosophers (scientist, author) and of the society in the era of socio-political changes, when we are often placed in front of so called fateful dilemma? Is there a diametrically different view of picturing the essential part of this multilevel connection? Are there some points in common between the displaying philosophical and literary texts in the period of major movements in society and if so, how much it influences the process of identification of the individuum with the society? This article is an attempt to make the arguments and views of I. Hrušovský and M. Šimečka clearer, as two personalities presenting the position of the philosophers and essayist, highlighting the need of differentiated approach to the problem.

Minulé storočie môžeme označiť, ako to tvrdil aj Eric Hobsbawm, za vek extrémov. Bolo istotne najvražednejšou érou v zaznamenaných dejinách ľudstva a o tom niet pochýb. Je to obdobie (podľa všetkých ukazovateľov) najzvrátenejších politických mytológií: fašizmu a komunizmu. Režimov, ktoré vyvolávali na jednej strane záujem a nadšenie, na strane druhej odpor a nesúhlas. Ťažko byť arbitrom, keď je viac-menej jasné, že išlo o plánovanú manipuláciu so životmi miliónov ľudí.

Fašizmus a komunizmus sú dve (v porovnaní s dejinami ľudstva) krátke epizódy, ktoré sú doslova ohraničené tým, čo chceli zničiť, ako to konštatoval François Furet. Demokracia, ktorá ich „splodila", sa nakoniec stala aj ich hrobárom. Ako sa to prejavovalo v tvorbe konkrétnych osobností, zasiahnutých osobnostne i v profesionálnej kariére týmito udalosťami, sa budem snažiť poukázať v tomto príspevku. Budem hľadať styčné body tvorby dvoch výrazných postáv slovenského (česko-slovenského) kultúrneho života: Igora Hrušovského a Milana Šimečku. Poukážem najmä na ich potrebu (v prenesenom zmysle slova) vyrovnávania sa s dopadmi druhej, v úvode spomínanej ideológie – komunizmom, ktorý bezprostredne poznačil/spolumodeloval nimi podávané/formulované obrazy skutočnosti. Komunizmus mal, podľa Fureta, dedičské privilégiá, keďže práve nad ním „bedlilo toľko filozofov, vedcov a spisovateľov" ([2], 15). Platí to aj v prípade filozofa Hrušovského a esejistu Šimečku? A ak áno, do akej miery? Akým

spôsobom nahliadali na problémy súvisiace s presadzovaním tejto ideológie, ako ovplyvňovali konkrétne skúsenosti s ňou ich pohľady na skutočnosť?

Hrušovského (1907 – 1978) a Šimečku (1930 – 1990) oddeľuje viacero faktorov: okrem generačného posunu, nekompatibilnej profesijnej orientácie, odlišných východísk tvorby, divergentných inšpiračných zdrojov, odlišného štýlu a metód koncipovania ich diel, rôznych problémových okruhov, ktorým venovali svoju pozornosť, – zdalo by sa na prvý pohľad scestným hľadať podobné názory na preferovanú otázku skutočnosti. Práve v tejto polohe však, ako sa pokúsim ukázať, nachádzame v ich tvorbe (doslova) identické obrazy. Napriek rozdielnym životným skúsenostiam (diametrálne odlišným), z pozícií filozofa Hrušovského, striktne rešpektujúceho zákonitosti koncipovania vedeckých prác (zjednodušene povedané) a esejistu Šimečku, hĺbavého a skúmajúceho (takpovediac) dno ľudskej duše a aj spoločnosti (ustráchanej, šikanovanej a obetovanej) – nájdeme v ich prácach vyjadrenia, ktoré stoja za komparáciu. Obaja autori sa opakovane pokúsili o zobrazenie morálno-konfliktných situácií a či tzv. osudových dilem, v ktorých sa ocitali vo svojich súkromných životoch, ktoré však ovplyvňovali aj ich profesionálne aktivity. Svojou tvorbou sa dotýkali procesu identifikácie jedinca s pomermi v spoločnosti. Vzhľadom na veľký časový úsek, v rámci ktorého predovšetkým Hrušovský koncipoval svoje diela, zúžim pozornosť na presne vymedzené obdobie 70. a 80. rokov 20. storočia a na konkrétne práce Hrušovského: *Problémy, portréty*, *retrospektívy* (1965), *Dialektika bytia a kultúry* (1975), *Monológy a dialógy* (1980) s textmi doplňajúcimi tento súbor. U M. Šimečku zameriam svoj pohľad predovšetkým na *Kruhovú obranu* (1984) a *Listy z väzenia* (1999).

Erazmovské dilemy

V prípade Hrušovského ide o obdobie tvorby, keď sa mu podarilo, ako to sám podotkol, zmapovať niektoré biele miesta, ktoré dovtedy vo svojich štrukturologických prácach obchádzal. V týchto rokoch pracoval na svojej ontologickej koncepcii, ktorá je v poradí druhým medzníkom v jeho celoživotných teoretických aktivitách. Je to zároveň aj obdobie prehodnocovania, prísnej autocenzúry a sebareflexie. Výsledkom sú práce, v ktorých sa vyrovnával s ideovo-politickými tlakmi a zmenami v spoločnosti.[1] Vnímal ich

[1] Ako konštatuje Peter Nezník: „Filozofia bola a je odsúdená spolunažívať s mocou. Možno aj v čase, keď žil a pracoval Hrušovský, mohla filozofia získať, ale aj možno čosi stratiť iba

ako konkrétne obdobie v živote jedinca, keď je jedinec konfrontovaný s faktom, že nie je schopný zvládnuť „ťažkosti existencie, keď je postavený pred osudovú dilemu a keď sa ocitá v neriešiteľných morálnokonfliktných situáciách". ([7], 927) Práve vtedy človek prestáva rozvíjať svoje podstatné a bytostné sily. Pri silnejúcom tlaku východiskom býva „identifikácia jednotlivca s panujúcimi spoločenskými ideami a smernicami" ([7], 927). Sme náchylní potláčať potreby svojho individuálneho rastu, mechanicky sa prispôsobovať tempu doby a "jej" požiadavkám, v snahe mať pokoj, neprekročiť horizont všeobecne akceptovateľného.[1] Hrušovský tvrdil, že náhle zmeny (napríklad v oblasti ideológie)[2] vyvolávajú „pocity bezvýchodiskovosti a skepsy" a to práve u tých jedincov, ktorí doposiaľ tvrdo lipli na istých zásadách, spoločensko-triednych normách. „Akýkoľvek nediferencovaný a rudimentárny prístup k nesmierne zložitej a rozpornej dobe, v ktorej žijeme, vedie obyčajne k strate perspektív a k pocitu skepsy" ([7], 927), ktoré ovládali myseľ aj samotného autora. Konštatoval, že v prácach povojnového obdobia podliehal sčasti sugestívnemu vplyvu panujúceho superega, avšak nikdy nezľavoval v otázkach svojho sakrosankta, aj keď ho nemohol v danej dobe rozvíjať. Išlo predovšetkým o filozofické otázky biológie, metodológie dejín filozofie, gnozeológie, sémantiky, axiológie, ako aj štrukturológie.

Podľa Hrušovského z daných, ideovo-morálnych kríz, ktorým podliehali jedinci i celá spoločnosť, vyplývala potreba prenikavej analýzy všetkých fenoménov tak spoločenského, ako aj vedeckého života a zároveň priam nutnosť tvorivého osvojenia si „živej dialektickej metódy" a to prostredníctvom kontaktu jedinca (vedca, filozofa) s konkrétnymi reáliami. Hrušovský

---

vďaka umeniu k tomuto spolunažívaniu s mocou". ([9], 159) Práve v tomto období vidíme Hrušovského v ťažkostiach, v neistote a obavách o budúcnosť, konštatuje Nezník. Hrušovský túži uniknúť „z krážov čiernych havranov", ako to píše v liste Alexandrovi Matuškovi.

[1] Lenka Bohunická v štúdii venovanej problému funkčnosti morálnych noriem k tomuto aspektu nahliadania konštatuje: „Svet, v ktorom sa pohybujeme je veľmi často zložitý, často ‚mu nerozumieme' a tak to, čo chápeme ako ponuku bezpečia či istoty, napríklad v podobe jednoduchých pravidiel vzájomného spolunažívania často akceptujeme bez hlbších pochybností. Pravda ale je, že každé zmysluplné pravidlo, každá zmysluplná morálna norma je vyjadrením hodnoty, na ktorú možno mať rozličný názor". ([1], 263)

[2] Richard Sťahel vo svojej štúdii [11] tvrdí, že z fikcií, ktoré bývajú často spúšťačom a podkladom mnohých teórií „... sa stáva ideológia, keď sa začnú 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"... ([11], 447).

písal: „Iba takýto prístup a určitá dávka teoretickej skepsy pomáha vyvarovať sa ideových a morálnych kríz vyplývajúcich z absolutizovaných modelov". ([7], 929) Hrušovský bol presvedčený, že v každom (aj potenciálnom) stretnutí so skutočnosťou sa človek kryštalizuje ako osobnosť, podmienil to však schopnosťou **tvorivého** riešenia a zvládnutia problémov a rozporov.[1] Akékoľvek netvorivé recipovanie vonkajších podnetov, tvrdil autor, každá improvizácia sú falošné a majú len krátkodobý a iluzórny úspech.

„Svet, v ktorom žijem sa mení a mením sa i ja" – píše Hrušovský v *Monológoch a dialógoch*. V peripetiách osobnostného dozrievania sme neustále konfrontovaní s realitou, skutočnosťou, ktorá na nás dolieha. Hrušovský vyjadril presvedčenie, že: „Rozpory, do ktorých sa človek dostáva, i keď sú plodné a podnecujúce, neraz sprevádza aj smútok a utrpenie; no aj tak, ak ich napokon tvorivo zvládne, sú mu zdrojom zveľaďovania a vzostupu". ([5], 12) V časoch kríz a rozčarovaní, tvrdil autor, je potrebné sa vracať ku koreňom „vnútorného života človeka". Extrémne situácie aj v rámci medziľudských vzťahov môžu byť potenciálne brzdami nielen osobnostného rastu jedinca. Hrušovský bol presvedčený, že len na „základe dozrievajúcich materiálnych podmienok ľudského života a zároveň hlbokého poznania treba usilovať o riešenie a prekonanie takýchto osudových kolízií".[2] ([5], 42) Verný svojmu presvedčeniu a marxisticko-leninskej ideológii však napriek kritickým výhradám zotrvával v presvedčení, že: „Práve vstupujeme do obdobia azda najhlbšieho prelomu v dejinách ľudstva, z ktorého vyplynie ‚ríša slobody', nová dejinná epocha, vyznačujúca sa spoločensko-kultúrnou skladbou, zbavenou protikladov príznačných pre triednu spoločnosť a oslobodenou od fatálnych odcudzení". ([5], 51) Tento aspekt jeho nahliadania je diametrálne odlišný od názorov Milana Šimečku.

Pohyby skutočnosti

Človek nemusí písať, aby si utváral vlastnú skutočnosť, tvrdil Šimečka vo svojich *Listoch z väzenia*. „Z celého materiálu sveta si každý človek vytvára vlastnú skutočnosť, ako osobitnú súkromnú mozaiku. Je to nescudziteľná skutočnosť, lebo okrem nej už iná neexistuje. Sú len iné nevlastné skutoč-

[1] Pozri ([8], 393 – 394).

[2] Ako tvrdí J. Petrucijová: „Na osobnost padá zodpovědnost za vlastní osud a dokonce za osudy jiných lidí. Pokud člověk není schopen (a tak se většinou stává) unést tíhu zodpovědnosti, je jeho osud tragickým a tato tragedie se vztahuje na všechny ostatní". ([10], 195)

nosti, možno podobné, ale nevlastné.“ ([13], 20) Vlastná skutočnosť v sebe zahŕňa „skúsenosť celého života, vzdelanosť, ktorá dáva veciam iný rozmer, mravné hodnotenie, projekt celého životného napätia od narodenia až po smrť“. ([13], 20) Šimečka konštatoval, že sa v podstate od nás žiada tak „málo“: urobiť malú zmenu skutočnosti, vymeniť ju za cudziu, nechať si ju doslova odcudziť, čo bolo pre neho, samozrejme, neprijateľné. Žijeme medzi dvomi nesúmerateľnými skutočnosťami, v jednej sa život skutočne odohráva, tá druhá však z tej prvej len „koristí“. Náš život beží v horizonte súbehu malých a veľkých dejín. Veľké dejiny zasahujú do našich osudov – do našich malých dejín, drvia ich svojbytnosť, – tvrdil Šimečka. Malé dejiny sú však svojprávne. Ich váha nesmie byť podceňovaná, pretože, podľa autora, len ich prostredníctvom „jsme schopni rozumět si s těmi, kteří žili v jiných historických epochách a dokonce i s těmi současníky, které nám velké dějiny odcizují...“ ([12], 6) Ťažké je porovnávať názory Hrušovského a Šimečku z jedného prostého dôvodu: Hrušovský neprežil časť svojho života vo väzení, napriek tomu, že v istom období žil v uzavretom svete, – to sú neporovnateľné fenomény. Šimečka túto skutočnosť vystihol brilantne: „Lidé si musí řešit pořád nějaké problémy, blízkost smrti, ztráta blízkého člověka, nějaký handicap, třebárs zmrzačení, nevyléčitelnou nemoc, opuštěnost, lidské selhání a mnoho jiných takových věcí, já prostě musím řešit problém, jak žít ve vězení“. ([13], 29) Žiť v cele – akoby mimo sveta. Mimo behu sveta. Žiť v prostredí, ktoré ho nevdojak podnecovalo k obrane svojej skutočnosti – pokusu o rešpektovanie minimálneho ľudského práva ([12], 192). Obaja autori však (napriek všetkým disproporciám) našli súzvučné východiská v nahliadaní na podstatu človeka, jeho túžby prekonať osciláciu medzi vonkajšou skutočnosťou a vernosťou sebe samému (Hrušovský), nájsť tzv. Hoffmanské kvapky duše (Šimečka). Hľadajú a nachádzajú ich v podstate prirodzenej ľudskej snahy otvárať dvere novým impulzom, pochádzajúcim napr. z umenia, z literatúry, hudby. Aj to môže byť cesta, akou je možné prekonať dezilúzie napr. (ako píše Šimečka) nad ideovým „zbožím, které si v mládí koupili“ ([12], 106). Hrušovský si obdobne uvedomoval, že mnoho z osobností bojujúcich za tzv. veľké ideály sa „neskoršie dostalo do konfliktu s produktmi toho, za čo – tak trochu z chiliastického aspektu – kedysi horovali a bojovali. Neuvedomovali si, že pri všetkej prezieravosti a bystrom pohľade beh života vyústi neraz do inej polohy, ako sa pôvodne predvídalo a zamýšľalo“ ([7], 930). Obaja filozofi sa museli vyrovnať so skutočnosťou, že boli podvedení dejinami, avšak každý z nich sa s týmto faktom vyrovnával po svojom. Možno súhlasiť so Šimečkom, skutočne: „Do styku

s ideologiemi velkých dějin budou lidé vcházet vždy s velkým rizikem trpkého zklamání. Pro lepší budoucnost Evropy by mělo význam, kdyby všichni vyvodili ze zklamání aspoň vhodné poučení a aby se jim poctivě řídili". ([12], 108) Človek by mal mať možnosť nahliadať svet vlastnými očami, načúvať mu vlastnými ušami a robiť závery z vlastnej skúsenosti, pokúsiť sa jednať čo najrozvážnejšie,[1] na tom sa zhodne so Šimečkom i Hrušovský a, predpokladám, aj každý súdny človek. Beh života totiž až príliš často vyústi inde a inak, než sme to predpokladali. Ako písal Hrušovský, obyčajne až ex post prenikneme relatívne priliehavo do poznania súradníc, ktoré predurčujú všetky udalosti i nás všetkých. ([5], 144)

Literatúra

[1] BOHUNICKÁ, L.: Kultúrny relativizmus a problém funkčnosti morálnych noriem. In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava : IRIS 2007, s. 263 – 267.

[2] FURET, F.: *Minulosť jednej ilúzie. Esej o idei komunizmu v 20. storočí*. Bratislava : Agora 2000.

[3] HRUŠOVSKÝ, I.: *Problémy, portréty, retrospektívy*. Bratislava : V SAV 1965.

[4] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia a kultúry*. Bratislava : Tatran 1975.

[5] HRUŠOVSKÝ, I.: *Monológy a dialógy*. Bratislava : Slovenský spisovateľ 1980.

[6] HRUŠOVSKÝ, I.: Monológy a dialógy I. In: *Filozofia* 62 (2007), č. 6, s. 550 – 559.

[7] HRUŠOVSKÝ, I.: Monológy a dialógy II. In: *Filozofia* 63 (2008), č. 10, s. 921 – 934.

[8] LALÍKOVÁ, E. – PLAŠIENKOVÁ, Z.: Človek a jeho sebarealizácia na pozadí fenoménov života a smrti v myslení slovenských filozofov S. Štúra a I. Hrušovského. In: Nezník, P. (ed.): *Medzi modernou a postmodernou*. Košice : Vydavateľstvo UPJŠ 2005, s. 387 – 395.

[9] 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. 149 – 161.

[1] Ako podotýka vo svojej úvahe [14] M. Toman, rozvážne konanie by malo završovať rozumové poznanie, o ktoré koniec koncov obom autorom išlo. „... rozvážne jednať má väčšiu cenu než len rozumne myslieť" ([14], 335).

[10] PETRUCIJOVÁ, J.: Dílčí typy reflexe lidské podstaty v modu morálky. In: Lalíková, E. – Kostelník, Š. – Rembierz, M. (eds.): *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie II*. Bratislava : IRIS 2008, s. 189 – 196.
[11] SŤAHEL, R. : Fikcia ako prameň ideológie. In: Karul, R. – Porubjak, M. (eds.): *Realita a fikcia*. Bratislava 2009, s. 446 – 451.
[12] ŠIMEČKA, M.: *Kruhová obrana*. Bratislava : Archa 1992.
[13] ŠIMEČKA, M.: *Listy z väzenia*. Bratislava : Nadácia M. Šimečku 1999.
[14] TOMAN, M.: Stoická apathia a kategória povinnosti u Cicerona a Senecu. In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava : IRIS 2007, s. 333 – 338.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/0066/10.

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova 2
814 99 Bratislava
Slovenská republika
erika.lalikova@fphil.uniba.sk

Problém identity a diferencie v kontexte výziev spoločnosti rizika

Iwona Osiecka

The problem of identity and difference in the context of challenges of the risk society

In this article, I would like to discuss the problem of identity and difference in post-tradition, where the public awareness of risk as a factor inherent in human existence increased. The man, recognitioning certain values and hierarchizing them is entered in the reality in which the change in distances, possible among others because of the mass media made, that the distant events affect on functioning of an individual. Awareness of the risk shifts from a global dimension to everyday existence and extent of interaction makes the ethics of „here and now" seems to be insufficient.

Prezentovaný príspevok pojednáva o probléme identity a diferencie vo svetle výziev post-tradície, v ktorej vzrástlo spoločenské vedomie rizika – prvku neodlučiteľne spätého s ľudskou existenciou. Problémy, ktoré stoja pred dnešnou spoločnosťou, sa pokúšame exponovať na pozadí koncepcie identity Anthonyho Giddensa.

Súčasný spôsob usporiadania spoločenského priestoru sa bytostne líši od predchádzajúcich foriem: ovplyvňujú nás udalosti, ktoré sú nám neobyčajne vzdialené, tak časovo, ako aj priestorovo. Zároveň škála a hmlistosť potenciálnych rezultátov našich činov spôsobuje, že sa nemožno dištancovať od zodpovednosti. V tejto situácii sa podľa Giddensa doteraz nevídaným spôsobom pretínajú dva konce intencionality: globálne činitele s individuálnymi dispozíciami ([6], 3).

Post-tradičná realita je skutočnosťou, ktorú bytostne definuje fenomén rizika. Pod rizikom rozumiem stav neurčitosti v súvislosti s následkami sprevádzajúcimi ľudskú aktivitu. Je zrejmé, že samotná existencia rizika nie je niečím novým, riziko sprevádzalo človeka odjakživa, avšak špecifikum pociťovania rizika a jeho jedinečný štatút súvisí s objavením sa hrozieb, s ktorými človek nemal predtým do činenia, a následky ktorých môžeme pociťovať až na globálnej úrovni. Riziko nadobudlo nové kvality. Je to najmä riziko dlhotrvajúcich následkov, príkladom čoho môže byť permanentná menlivosť takého abstraktného systému, akým je kapitálový trh.

Ak sa v predchádzajúcich storočiach javila realita ako lineárny, príčinno-účinkový poriadok, tak post-tradičná realita sa javí ako výsledný efekt

vzájomne sa krížiacich pôsobení. Ako poznamenáva Giddens, nastáva *delenie času a priestoru*, čo umožňuje koordinovanú činnosť *viacerých jednotlivcov, ktorí nie sú fyzicky spolu prítomní*. Zároveň sa nám najmä vďaka existencii masovokomunikačných prostriedkov stávajú blízkymi vzdialené udalosti, ktoré častokrát priamo ovplyvňujú naše správanie. Tieto faktory tvoria fenomén, ktorý Giddens charakterizuje ako *dialektiku lokálnosti a globálnosti* ([6], 23 – 31).

Problém rizika podstatným spôsobom súvisí s problémom identity – človek je nútený identifikovať seba a svoje miesto v situácii permanentne meniacich sa okolností. Navyše sa často rozhoduje napriek plnému vedomiu nemožnosti komplexne uchopiť určujúce okolnosti rozhodnutia. Život v spoločnosti rizika teda označuje uznanie existencie rizika a tvárou v tvár tomu aj existenciu vedomia nutnosti uskutočnenia výberu ([6], 41).

Absencia zreteľnej kontinuity príčinno-účinkového poriadku a neúplnosť vedenia majú svoje vyústenie v netransparentnosti nášho konania. Ľudské indivíduum je v post-tradícii zamotané do činnosti expertných systémov, kde môže zoči-voči vysokej špecializácii a premenlivosti informácií nadobudnúť jedine všeobecné poznatky. Ako poznamenáva Burzyński, v spoločnosti rizika *je prelomený monopol na vedeckú racionalitu* ([5], 83), keďže akademický výskum je nezriedka v protiklade s výskumom ostatných inštitúcií. Tieto inštitúcie sú vyjadrením tzv. spoločenskej racionality, ktorá sa cez vnucovanie určitých hodnôt alebo ohraničení často ocitá v konflikte s vedeckým záujmom. Tento dialóg spoločenskej racionality s vedeckou vyjavuje ostré disonancie hodnotenia miery rizika v oblasti expertných systémov a spoločenského vnímania. Zdá sa, že post-tradíciu charakterizuje tiež ústup od osvietenského ideálu, keďže základňou vedy už nie je akumulácia dôkazov, ale princíp pochybnosti: „Každá vedecká doktrína, bez ohľadu na jej hĺbku a zakorenenosť, je otvorená na revíziu, a tvárou v tvár nových ideí môže byť celkom zavrhnutá.“ ([6], 30)

Formy rizika špecifické pre spoločnosť rizika a súvisiace najmä s dlhotrvajúcimi následkami našej činnosti sú dôvodom, prečo sa nemožno dištancovať od zodpovednosti. V spoločnosti rizika je zodpovednosť jedným z centrálnych pojmov. Berúc do úvahy charakter vzťahov a ich dlhodobosť, možno tvrdiť, že etika „tu a teraz“ sa ukazuje ako celkom neadekvátna, keďže problém zodpovednosti vyrastá predovšetkým na pozadí fundamentálnej dilemy rizikových situácií, zvlášť na pozadí vzrastajúceho poznania vo všetkých oblastiach ľudskej činnosti. Tohto problému sa dotýka Birnbacher, ktorý píše: „Spolu s rastúcou schopnosťou prognózovania sa zvyšuje frekvencia tzv. ospravedlňujúcich argumentov typu „neboli sme si toho vedomí“,

„nemohli sme vedieť, že“, „nemohli sme to zmeniť“. Spätosť vedenia a zodpovednosti je nevyhnutá ([3], 7). Na jednej strane sme v spoločnosti rizika svedkami nezávislosti zodpovednosti a času, pretože zodpovednosť sa rozširuje na minulosť, prítomnosť a budúcnosť, na druhej je tvárou v tvár miere ohrozenia nevyhnutné zdôrazniť závažnosť zodpovednosti za budúce pokolenia. Tento fakt zdôrazňuje aj Hans Jonas, keď rozlišuje zodpovednosť *ex ante*. Ide o preventívnu zodpovednosť, ktorá je obrátená smerom k budúcnosti a ktorá postuluje starosť o predchádzanie negatívnym dôsledkom našej činnosti. V kontexte zodpovednosti *ex ante* zohráva kľúčovú rolu proces, ktorý stavia do popredia nároky, za ktoré preberáme zodpovednosť. (Poz. [7])

Otázka zodpovednosti sa objavuje aj v kontexte spoluviny, kedy sa o indivíduu uvažuje ako o prvku určitej väčšej štruktúry, ale tiež, ako poznamenáva K. O. Appel, v kontexte veľkých spoločenských výtvorov, za ktoré sme dnes zodpovední, a ktoré predtým regulovali okruh našej zodpovednosti ([1], 174).

Giddens tvrdí, že za takýchto okolností „sa stáva identita indivídua reflexívnym predsavzatím.“ ([6], 8) V situácii mnohorakých alternatív je identita určitým druhom projektu, za ktorý je indivíduum zodpovedné. Spoločenský život nadobudol otvorený charakter, čo spôsobilo „rast významu voľby životného štýlu v konštruovaní vlastnej identity a organizácii každodenných aktivít ([6], 9).

V spoločnosti rizika sa teda identita rozvíja v čase, keď je v závislosti od prietoku informácií o životných možnostiach indivíduom reflexívne konštruovaná. Treba poznamenať, že podľa Giddensa môže byť táto mnohorakosť informácií v opozícii bezmocnosť – kontrola pôvodcom jednej zo základných dilem identity. Táto dilema je okrem iného spojená s existenciou expertných systémov, na ktoré človek nemá žiadny vplyv, ktoré mu však môžu dávať pocit kontroly, keďže sa v nich človek angažuje vedomým spôsobom. Život v podmienkach spoločnosti rizika takto predpokladá otvorenosť našej činnosti a možno ho uchopiť v kategóriách „rutinného uvažovania o kontra-faktickosti“ ([6], 41), kde sa budúcnosť neočakáva, ale konštruuje. Identita teda nie je čímsi uloženým „zhora“, ale musí sa vytvárať reflexívne konajúcou bytosťou v rámci tzv. narácie identity.

Hoci treba s ohľadom na zodpovednosť uvažovať o identite v spoločnosti rizika v kontexte viny, netreba zabúdať, že indivíduum nekoná celkom neosobne, ale že je zapletené do spoločenských vzťahov, ktoré naň

spätne pôsobia. S ohľadom na špecifickosť post-tradície sa toto zapletenie môže spájať s činnosťou veľkého, nezriedka globálneho dosahu. V týchto podmienkach, píše Giddens, „sa reflexívny projekt „ja“ rozohráva v kontexte rozmanitého výberu sprostredkovaného abstraktnými systémami.“ ([6], 8) Určité riziká zostávajú uzavreté v rámci inštitúcie (napr. peňažný trh) a v ich okruhu môže indivíduum uskutočňovať určité rozhodnutia. Keď však uvážime skutočnosť, že človek si nemôže byť plne vedomý dôsledkov svojho konania v rámci abstraktných systémov, v ktorých sa môže jedine orientovať, vidíme, že sa tieto systémy stávajú príčinou devalvácie individuálnych schopností, čo môže vyústiť až do odcudzenia a rozpadu identity indivídua, pretože rozvoj expertných systémov už vkročil do každej oblasti života ([6], 189). V súvislosti s otvorenosťou života a rozmanitosťou možných výberov sa podľa Giddensa „stáva hlavným činiteľom štrukturácie identity reflexívne plánovaný život, ktorý prirodzene predpokladá odhad rizika sprostredkovaný kontaktom s expertnými systémami“ ([6], 9). Za takýchto okolností sa stáva neobyčajne dôležitá dôvera, ktorá je predpokladom interakcie s týmito systémami, a ktorá má mať vo vzťahu k absencii vedenia vyvažujúcu funkciu.

Berúc do úvahy charakter premien odohrávajúcich sa v post-tradičnej spoločnosti, konštatujeme bytostný význam ústupu od viery či spoliehania sa na osud, ktorý by určitým spôsobom determinoval udalosti, smerom k opatrnosti. Existenciu negatívnych výsledkov už dnes nevidíme ako efekt čohosi dopredu naplánovaného, čo sme však nemohli ovplyvniť, ale skôr ako výsledok samotnej ľudskej existencie. Toto charakterizuje prechod od „spoločenstva osudu“ k „spoločenstvu výberu“, čo má za následok, ako o tom uvažuje Świątkiewicz, návrat subjektivity k spoločenskému životu ([8], 16).

Špecifickosť dnešných typov rizík môže byť dôvodom na paniku. S postupom vedy sa môžu predmety, s ktorými sa každodenne stretávame, ukázať ako nezvyčajne škodlivé. Zároveň, s ohľadom na charakter hrozieb, ktorých negatívne dôsledky (napr. ekologická katastrofa) sa môžu dotknúť všetkých, je práve riziko tým, čo tvorí svet „my” bez sveta „iných” ([2], 11). Avšak, ako zdôrazňuje Giddens, *diferencia* predstavuje efekt modernosti.

Vytváranie určitých vzorcov totiž môže dospieť k utlmeniu vlastného „ja”. Zároveň sa v situácii, v ktorej môžu byť dôsledky našej činnosti v globálnom meradle katastrofálne, stáva nevyhnutným tak prechod za hranice vlastného „ja” ako aj odpoveď na nároky plynúce z nášho vnútra. Zodpovedný život, ako poznamenáva Bonhoeffer [4], je možný vďaka existencii vzťahov s inými. Riziko teda môže indivíduá zjednocovať v podobe väčších

subjektov, ktoré si potom kladú za cieľ ohraničenie potenciálnych nebezpečenstiev, aby týmto spôsobom mohli vytvoriť múry tzv. kultúry bezpečnosti.

Literatúra

[1] APPEL, K.-O.: Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności. In: Sekuła J. (red.) *Idea etyczności globalnej*. Siedlce : Seculum 1999, s. 174.
[2] BECK, U.: *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa : Wydawnictwo naukowe Scholar 2002.
[3] BIRNBACHER, D.: *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*. Warszawa : Oficyna Naukowa 1999.
[4] BONHOEFFER, D.: *Wybór pism*. Warszawa : Biblioteka „Więzi" 1970.
[5] BURZYŃSKI, J.: *Ryzyko w nowoczesnym świecie. Między strukturalną determinacją a podmiotową kreatywnością*. Bielsko-Biała : Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej 2008.
[6] GIDDENS, A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
[7] JONAS, H.: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków : Platan 1996.
[8] ŚWIĄTKIEWICZ, W.: *Zasady ładu społecznego*. Katowice : Biblioteka Studium Nauki Społecznej Kościoła 1998.

Z poľského originálu
Problem tożsamości i różnicy w kontekście wyzwań społeczeństwa ryzyka
preložil Pavol Sucharek

Iwona Osiecka
Uniwersytet Śląski
Wydział Nauk Społeznych, Instytut Filozofii
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Polska
e-mail: aspis13@wp.pl

Identita morálneho subjektu a sociálny rámec zodpovedania sa

Michaela Ujházyová

Identity of a moral subject and a social frame of accepting responsibility
Individual and his or her life is not only central point of theoretical concepts for pragmatism but it is also a basis for the research. Pragmatism as a method of research brings its own view upon identity of individual, either we consider it as a self-consciousness or as an identification with a society.

Pragmatické uchopenie eticko-morálnych konceptov, akým je napríklad zodpovednosť, je charakteristické práve dôrazom na ich sociálny rámec. V prípade konceptu zodpovednosti dôrazom na sociálny rámec zodpovedania sa a prisudzovania zodpovednosti. Pragmatická etika si moju pozornosť získala prácou súčasnej americkej filozofky Marion Smiley s názvom *Moral Responsibility and the Boundaries of Community* (1992). Smiley si tu síce nekladie otázku „Čo je identita morálneho subjektu?," dokonca sama tento pojem v spomínanej práci používa veľmi striedmo, no pre jej vlastný koncept zodpovednosti, ktorý tu predstavuje, je podľa môjho názoru, identita morálneho subjektu jednou z kľúčových premenných.

Na formatívnu rolu identity morálneho subjektu sa budem pozerať cez metodologické východiská klasického pragmatizmu tak, ako ich môžeme nájsť formulované v prácach Williama Jamesa či Johna Deweyho. Skôr ako sa budem venovať pragmatizmu, by som sa rada zastavila pri samotnom termíne „identita". Termínom identita označujeme totiž rôzne spoločenské fenomény a to nielen v spoločensko-politickom diskurze ale aj v tom teoretickom. Ja sa budem na identitu pozerať z dvoch aspektov, jednak ako na vedomie samého seba, svojho ja a jednak ako na identifikáciu tohto ja so spoločenskou skupinou, komunitou.

Pragmatizmus – osoba, individualita, identita

Súčasťou pragmatickej teórie pravdy, ako ju predstavil William James, je presvedčenie, že nik nemá prístup k „úplnej pravde", no na druhej strane má možnosť nahliadnuť jedinečné pravdy iných. Preto vo viacerých prá-

cach[1]zdôrazňoval prístup tzv. intersubjektívnej reciprocity, inými slovami, akceptovanie perspektívy iného. Každý jednotlivec má cez svoju situovanosť inú interpretáciu sveta a ak chceme rozvíjať to svoje porozumenie svetu, je nevyhnutné, aby sme uznali relevantnosť stanoviska druhého.

Takéto chápanie poznania a platnosti súdov sa samozrejme vzťahuje aj na etické a morálne súdy. Avšak nie len ako dôsledok epistemologickej koncepcie pre budovanie etickej teórie. V samotnej teórii pravdy je už prítomné morálne stanovisko a to, že každá perspektíva je rovnako hodná vypočutia vo verejnom priestore. Nikto zo zúčastnených v morálnom diskurze nemá privilegované postavenie, ktoré by ho oprávňovalo presadzovať vlastné morálne súdy ako univerzálne platné. Práve preto proces formulácie, presadzovania a akceptovania morálnych (ale aj politických) tvrdení bol a stále je predmetom otvorenej kritiky väčšiny pragmatistov.

Ďalším metodologickým východiskom, na ktoré by som chcela upriamiť pozornosť, je odmietanie dualizmu subjekt – objekt, teda aj dualizmu morálny subjekt – normy spoločnosti. John J. Stuhr v práci *Genealogical Pragmatism* (1997) rozlišuje tri základné poňatia osoby: 1. prírodné organizmy, 2. sociálne ja, 3. komunitné indivíduá.

Tieto tri chápania osoby predstavuje ako tri vzájomne sa dopĺňajúce aspekty pojmu osoba v pragmatizme. Osoba ako prírodný organizmus sa vyznačuje schopnosťou cítiť bolesť, uspokojenie, nedostatok a podobne v danom prostredí. Avšak už pri vymedzení osoby ako organizmu nie je možné postaviť zreteľnú hranicu medzi organizmus a prostredie. Organizmus je formatívnou súčasťou svojho prostredia a zároveň žije cez/prostredníctvom tohto prostredia ([3], 223 – 4).

Sociálne ja vzniká transformáciou prírodného organizmu na „ja" činnosťou mysle. Táto transformácia je sociálnym procesom, pretože osoba je schopná vnímať seba len prostredníctvom inej osoby alebo sociálnej skupiny([3], 226). Nenájdeme ja očistené od sociálnych vzťahov, preto nemôžeme dualisticky rozlišovať osobu a sociálne prostredie, v ktorom sa nachádza. John Stuhr ako príklad uvádza stanovisko Georga Herberta Meada: „Ja získava svoju prvú skúsenosť ako „ja" alebo indivíduum až vtedy, keď sa prvýkrát stáva objektom samému sebe tak, ako sú mu objektom iní jednotlivci. A týmto ob-

[1] James, W.: Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life´s Ideals. Cambridge: Harvard University Press 1983

James, W.: The Meaning of Truth: A Sequel to „Pragmatism." Cambridge: Harvard University Press 1975

jektom sa sám sebe stáva len tým, že k sebe zaujíma postoje iných ľudí... Takéto ja je ...svojou podstatou sociálna štruktúra a vzniká sociálnou skúsenosťou" ([3], 226).

Pre utváranie sociálneho ja je tak podstatné, cez aké sociálne praktiky, inštitúcie a zdieľané významy sa utvára a akým spôsobom sa v nich môže realizovať. V tomto zmysle Dewey stotožňuje rozvíjanie „ja" s komunikáciou a vzdelávaním, a preto pripisuje transformácii a rekonštrukcii sociálnych inštitúcií taký význam. Rozvinuté sociálne ja, Stuhr ako aj Dewey používajú pojem rozvinutej individuality, je možné len v komunite.

Vtedy hovoríme o komunitnom ja. Viacerí pragmatisti poukazujú na priepasť medzi sociálnym formovaním „ja" len ako sociálnej existencie a jeho sociálnou sebarealizáciou. Individualita nie je daná kvalita „ja", ale musí byť neustále utváraná. Toto utváranie však nie je chápané v zmysle rozvíjania sebestačnosti, ideálu silnej osobnosti, ktorý je aj v súčasnej dobe stále predkladaný ako ideál, ale ako utváranie „ja" v rámci komunity.[1] „Individualita je výsledkom spoločných aktivít, harmonizujúcich hodnôt, zdieľaných významov a rozvinutého charakteru" ([3], 229).

Identifikáciu „ja" s komunitou a s jej členmi, ktorí zdieľajú spoločné významy a hodnoty, nemôžeme zamieňať so stotožnením sa s kolektívnym subjektom (vytvorenie kolektívnej identity) či za totožnosť jednotlivých ja. Súčasťou utvárania sociálneho ja a rozvíjania komunitného ja je v rovnakej miere opozícia, deštrukcia ako aj konsenzus či harmónia. Ja sa utvára nielen akceptovaním ale aj vymedzovaním sa ([3], 241).

Dewey v práci *Individualism Old and New* (1962) spomínané zdieľanie hodnôt a významov definuje aj ako spoločné centrum, na základe ktorého sa jednotlivci orientujú vo svete. Toto centrum však nikdy nemôže byť večne platné, univerzálne a môže byť predmetom kritického prehodnocovania. Dôležité však je, aby nedochádzalo k rozchodu proklamovaného „centra" (napr. systému hodnôt) a životnej praxe ([1], 50).

Posledným metodologickým prístupom, ktorému by som sa chcela venovať, je slovami Jamesa „odhliadnutie od prvých vecí, princípov, kategórií, predpokladaných nevyhnutností a upriamenie pozornosti na posledné veci, plody, následky, fakty" ([5], 94). Je to pohľad do budúcnosti, ktorú má jednotlivec potenciál meniť a utvárať. Je to predstava aktívneho ja participu-

[1] Dewey kritizuje ideál silnej nezávislej individuality napríklad v práci *Individualism Old and New* (1962).

júceho na formulovaní vízií, prehodnocovaní funkcie súčasných inštitúcií či platnosti akceptovaných významov.

Radikálne odlišné stanovisko ku vzťahu ja a spoločnosti zaujíma v rámci pragmatickej teórie Richard Rorty. Podľa Rortyho je „ja" neustále v procese reflexie seba i sveta, prepisovania samého seba ([4], 98 – 9). Takáto definícia nám môže ešte pripomínať klasický pragmatizmus Deweyho či Jamesa. Rorty však stavia hranicu medzi súkromným „ja" a verejným „my" a nepravidelnosť „ja" chápe ako potenciál neustálej sebakreácie a sebarozvoja, ktorými má „ja" možnosť odlíšiť sa od iných „ja" a od verejného „my". „Ja" získa svoju autonómiu, rozvinie sa do individuality (ak použijeme Deweyho slovník) vtedy, keď sa po vzore „silného básnika" oslobodí od jazyka „my" a neskĺzne do obyčajnej napodobeniny prepisu iného „ja". „‚Ja' je to, čo je odlišné od všetkých ostatných ‚ja'„ ([4], 119).

Koncept zodpovednosti Marion Smiley a identita morálneho subjektu

Ako sme videli, nie je možné ostro oddeliť identitu ako vedomie seba od identity ako identifikácie s určitou komunitou. Ak teda autorka zdôrazňuje projektovanie perspektívy morálnych subjektov do formulovania morálnych súdov, ako napríklad záujmy súdiaceho, tieto záujmy sú odrazom spoločenských noriem, systému hodnôt a pod.[1]

Smiley rozlišuje v praxi zodpovedania sa a prisudzovania zodpovednosti dva typy súdov – súdy o kauzálnej zodpovednosti a súdy o vine (obviňovanie)[2]. U oboch si všíma jednak proces formulácie a zároveň aj proces ich akceptácie na úrovni spoločnosti. Obom typom súdov však odopiera možnosť byť faktuálnymi súdmi. Na základe analýzy praxe formulovania a akceptovania týchto súdov vymedzuje základné formatívne faktory.

---

[1] Marion Smiley sa pokúsila vymedziť taký koncept zodpovednosti, ktorý odzrkadľuje spoločenskú prax a zároveň umožňuje efektívnejšiu participáciu na riešení morálnych konfliktov dotknutým sociálnym skupinám. Podrobnejšie som jej predstavu predstavila v článku *Rekonštrukcia kategórie zodpovednosti: Teória a prax*. In: Filozofia, roč. 65, 2010, č. 4, s. 366 – 370

[2] V praxi sú tieto dva typy súdov súčasťou paralelne prebiehajúcich procesov formulovania a akceptácie morálnych súdov o zodpovednosti: „Na jednej strane, ak sú naše súdy o obvineniahodnosti brané vážne, efektívne posilňujú súdy o kauzálnej zodpovednosti, ako aj hodnoty a očakávania, na ktorých sú založené. Na druhej strane, lokalizovať jednotlivcov, ktorí sú kauzálne zodpovední za vonkajšiu krivdu, môžeme predovšetkým vďaka tomu, že participujeme na spoločenskej praxi obviňovania..." ([2], 248).

Predovšetkým sú to **predstavy o sociálnych rolách a očakávania s nimi spojené**. S každou sociálnou rolou si spájame určité povinnosti, ktorých splnenie očakávame. Navyše v prípadoch, kedy určitú interpretáciu danej sociálnej roly akceptujeme ako prirodzenú (napr. rola rodiča), sú tieto očakávania prijímané ako súčasť faktuálneho kauzálneho súdu.

Smiley síce vymedzuje vplyv sociálneho rámca na morálne súdy cez postoje súdiaceho ako morálneho subjektu, no ako sme mohli vidieť vyššie, túto rolu súdiaceho nemôžeme interpretovať ako ľubovoľnú a náhodnú voľbu „ja". A to nielen pre principiálne zmazanie hraníc medzi morálnym subjektom a spoločenskými normami, ale aj pre to, že samotný proces akceptovania morálnych súdov sa odohráva vo verejnom priestore. Je však možné rozlíšiť externú identifikáciu morálneho subjektu (súdiaci má určitú predstavu o tom, kto je súdený) a internú identifikáciu morálneho subjektu (súdiaci a súdený majú určitú predstavu o tom, kým sú). V tomto zmysle sú očakávania spojené so sociálnou rolou hlavne externou identifikáciou.

Vplyv takejto externej identifikácie vidíme napríklad vtedy, keď proti sebe stoja protichodné tvrdenia, pripisujúce zodpovednosť. Ak totiž jedným s autorov týchto súdov sú poškodení, budú mať spravidla väčšie očakávania spojené so sociálnymi rolami. Práve v takýchto situáciách sa odohráva „boj" o posúvanie, predefinovanie či prepisovanie akceptovaných noriem a kritérií zodpovednosti.

Druhým faktorom sú **záujmy** toho, kto súdi. Rozhodnutie, či pripíšeme zamestnávateľovi zodpovednosť za zdravotné problémy jeho zamestnancov do veľkej miery ovplyvňuje aj to, či sme sami zamestnávateľmi alebo zamestnancami, a teda koho záujmy ochraňujeme. Tu teda hovoríme o internej identifikácii morálneho subjektu. Pre Smiley je dôležité odkryť aj tento faktor, pričom ho akceptuje ako relevantný a nutný. Nemôžeme sa ho zbaviť a snaha o hľadanie univerzálnych a objektívnych kritérií len zastiera podstatu sporu o prisúdenie zodpovednosti za spáchanú krivdu.

Tretím určujúcim faktorom sú **hranice komunity**, s ktorou identifikujeme subjekt zodpovednosti. Teda inými slovami, pre koho dobro má obetovať to svoje. Podobne ako v prípade sociálnych rolí tu na súdy o zodpovednosti vplýva externá identifikácia a opäť v sporných prípadoch prebieha „boj" o posúvanie hraníc.

V prípade súdov o vine je charakter vzťahu medzi obviňovaným a obviňujúcim iný. Ak má proces obviňovania prejsť aj k akceptácii tejto viny, je nevyhnutné, aby sa obe zúčastnené strany považovali za členov tej

istej komunity, teda aby predpokladali, že zdieľajú tie isté základné hodnoty, alebo by ich mali zdieľať.

Tieto roly nie sú síce fixné, čo znamená, že človek môže byť v určitom prípade obviňovaným a v nasledujúcom obviňujúcim, no výmena týchto rolí sa viaže na prístup k moci. Nie každý má v spoločnosti dostatočne silné postavenie na to, aby jeho obviňovanie bolo akceptované obviňovaným subjektom a zvyškom komunity.

Skôr ako uzavriem svoj príspevok, by som rada upriamila pozornosť na jednu z funkcií spoločenskej praxe zodpovedania sa. Vďaka neostrej hranici medzi externou a internou identifikáciou morálnych subjektov a „individuálnou" a „sociálnou" identitou má prisúdenie a akceptovanie zodpovednosti okrem iných funkcií aj úlohu formovania (rozvíjania, rozširovania alebo zužovania) vedomia subjektu ako aktívneho ja. Smiley hovorí o individuácii konania, teda o momentoch, keď chápeme seba ako príčinu zmeny vo svete, ktorá nastala našim konaním.

Odkrytie sociálnej kontextuálnosti našich súdov o zodpovednosti nie je len súčasťou pragmatického ťaženia proti univerzalizmu a esencializmu. Smiley je presvedčená, že len tak môžeme vytvoriť podmienky pre otvorený spoločenský morálny diskurz. A len vďaka participácii jednotlivých morálnych subjektov na tomto diskurze je možný rozvoj sociálnych ja smerom k individualite, ako to zdôrazňoval napríklad Dewey. Len tak môžeme dúfať v transformáciu spoločností na komunity.

Literatúra

[1] DEWEY, J.: *Individualism Old and New*. New York: Capricorn Books 1962.

[2] SMILEY, M.: *Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*. Chicago: University of Chicago Press 1992.

[3] STUHR, J.: *Genealigical Pragmatism: Philosophy, Experience, and Community*. New York: State University of New York Press 1997.

[4] ŠÍP, R.: *Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido 2008.

[5] WHITE, H.: Williams James´s Pragmatism: Ethics and The Individualism of Others. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosphy*, Vol. 2, 2010 pp. 89 – 99.

Táto práca bola napísaná ako súčasť riešenia grantovej úlohy UK/412/2010.

Mgr. Michaela Ujházyová
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám.6
818 01 Bratislava
e-mail: ujhazyovam@gmail.com

Morálny rozmer seba-utvárania

Marián Mazag

Moral dimension of self-constitution
This paper deals with the problem of self-constitution. Author shows, according to Ch. M. Korsgaard`s argument, that this process can be understood as a moral act. The main source is the concept of practical identity, whose fundamental structure will be the main author's focus. Theoretical base for this reasoning is the conception of existential analyse of M. Heidegger.

Cieľom tejto eseje je uvažovať a uvažovaním priniesť trochu svetla k otázke morálneho rozmeru ľudského seba-utvárania, alebo moderne, k morálnemu rozmeru tvorby identity. Na to, aby som sa dostal k spomenutému morálnemu rozmeru, je potrebné aspoň stručne opísať niekoľko bodov, ktoré sú predpokladom, resp. východiskom uvažovania o človeku a jeho možnosti sa-utvárať. Ako centrálny pojem tu vystupuje praktická identita. Pri tomto skúmaní mi budú východiskom Martin Heidegger a Christine Marion Korsgaard.

Najprv sa pokúsim načrtnúť niektoré aspekty Heideggerovej existenciálnej analýzy, ktoré podľa môjho názoru súvisia s tým, čo sa dnes označuje ako osobná alebo praktická identita.

V snahe uchopiť pobyt v jeho celistvosti definuje ho Heidegger ako starosť. Tá je definovaná ako: byť v predstihu pred sebou, vždy už vo (svete) ako bytie pri (vnútrosvetsky vystupujúcom súcne). V "bytí v predstihu pred sebou" sa ukazuje rys existencie pobytu, ktorá je ďalej definovaná rozpoložením a rozumením. Rozpoloženie pobytu sa prejavuje v nálade, resp. v tom, že pobyt je vždy nejakým spôsobom naladený. V tomto naladení poznávame seba samých ako bytie, ktoré je a má byť sebou samým, teda uvedomujeme si seba samých a svoju vrhnutosť do nášho tu. Rozpoloženie nás takto odomyká pre nás samých bez toho, aby sme sami sebe rozumeli. My však vždy už sami sebe nejakým spôsobom rozumieme a toto rozumenie je druhým fundamentálnym existenciálom. Rozumieme vlastným možnostiam ako byť a v tomto rozumení spočíva naše bytie, teda existencia. Heidegger o tom píše: „Pobyt nie je výskytové súcno, ktoré má ešte ako prídavok tú vlastnosť, že niečo môže, ale je primárne bytím možnosti. Pobyt je vždy tým, čím byť môže, a tak, ako je v jeho možnostiach. Pobyt je bytostne bytím možnosti...". ([2], 175) Existovať teda znamená jednak vedieť, že som a mám byť, a zároveň byť tak ako sám sebe rozumiem, teda nebyť vo svojom bytí vo-

pred určený nejakou odo mňa nezávislou inštanciou. Sme rozumením vlastným možnostiam a svoje možnosti neustále poznávame a rozvrhujeme smerom do budúcnosti, teda rozvrhujeme vlastné môcť byť. Týmto rozvrhovaním vlastných možností, ktorými sami sme, seba-utvárame. Naše bytie tak nadobúda budúcnostný charakter, v rozvrhujúcom rozumení sme neustále o krok dopredu alebo, ako už bolo napísane v predstihu, pred sebou samými.

V "bytí vždy už vo (svete)" sa ukazuje rys fakticity pobytu. Tu sa dotýkame pobytu ako štruktúry bytia vo svete, ktorej sa však v tejto štúdii nebudem venovať. Fakticita pobytu sa však znova prejavuje v rozpoložení a rozumení. Rozpoloženie nám na jednej strane ukazuje, že sme a máme byť, čo je rys existencie, na druhej strane nám tiež ukazuje našu vrhnutosť do sveta, to že ako existencia, ktorá je a byť má, tu fakticky sme. Táto fakticita sa prejavuje aj v rozumení. To, že sme možnosťami, ktorým rozumieme, neznamená, že naše „môcť byť" nie je na ničom nezávislé. Naopak, vždy už sme vrhnutí do možností, ktorými práve sme a z ktorých rozumieme svojim možnostiam smerom do budúcnosti. Naše možnosti tak nie sú nekonečnou množinou, ale konkrétnou množinou možností. Tieto konkrétne možnosti, z ktorých si rozumieme a ktorými sme, tvoria rys fakticity.

V poslednej črte starosti, teda v "bytí pri (vnútrosvetsky vystupujúcom súcne)" sa ukazuje rys upadania pobytu. Tento rys nás odkazuje na fakt, že pobyt je väčšinou rozptýlený, stratený vo verejnom „ono sa". Riadi sa neosobnými, automatickými, resp. zvykovými spôsobmi správania, tým čo „sa robí". Názov upadanie nemá v Heideggerovom diele hodnotiaci význam, chce ním ale ukázať, že pobyt sa v každodennosti väčšinou vzďaľuje sebe samému. Rozumenie svojmu najvlastnejšiemu „môcť byť" je vedené neosobným verejným výkladom, alebo je zastierané obstarávajúcim vzťahovaním sa k veciam či rozptýlenosťou v "bytí spolu", teda v neautentickom spolubytí. Tento pád z autentického rozumenia vlastným možnostiam, a z rozumenia sebe ako rozvrhu vlastných možností, je tiež existenciálnym určením pobytu.

Takto charakterizovaný fenomén starosti je pôvodným štrukturálnym celkom charakterizujúcim pobyt. Starosť ako charakteristika bytia pobytu je tým, čo umožňuje každodenné praktické obstarávanie, starosť o druhých aj o bytie sebou. Význačným rozpoložením, ktoré nám zjavuje našu pôvodnú situáciu, naše bytie vo svete ako nezabývanosť a svet ako taký, teda bez významnosti všetkého vnútrosvetského súcna, je úzkosť. Heidegger o nej píše: „v úzkosti ‚strácame pôdu pod nohami'. Jasnejšie povedané: úzkosť nám berie pôdu pod nohami, pretože privádza súcno v celku k vymknutiu. ... Len

čisté bytie-tu v otrase tejto straty pôdy pod nohami, kde nie je čoho sa chytiť, tu ešte ostáva". ([3], 57) V úzkosti teda spoznávame, že svet, v ktorom každodenne pobývame, nenesie sám osebe žiaden význam a tiež, že bytie je už vo svojom základe obklopené nebytím. Vymknutie, ktoré nám zjavuje súcno v celku, nám zároveň zjavuje Nič, základ všetkého záporu, ktorý nám ukazuje našu vlastnú pominuteľnosť, vrhá náš pobyt do časovosti a neustále v úzkosti pripomína, že môžeme nebyť. Takto nás obracia späť k nám samým, pretože to jediné, čo tu ešte ostáva, sme my sami ako rozumejúce rozvrhujúce sa bytie vo svete, pričom sme postavení pred výzvu svojím rozumením a rozvrhom ustanoviť zmysluplné bytie vo svete. Sme postavení pred výzvu seba-ako-bytie-vo-svete-utvárať.

Ako ukazuje Heidegger, človek sám seba tvorí tým, ako sám sebe rozumie, a potreba rozumieť si je daná už v základnej štruktúre ľudského bytia-pobytu[1].

Trocha odlišné východisko nájdeme u súčasnej americkej profesorky Christine Marion Korsgaard. Prvotná situácia človeka, ako ju ona vidí, je situácia bytosti, ktorá je postavená pred nutnosť konať. Odpovedať na výzvy prostredia, spoločnosti, atď. Čo je na tejto situácii problémové je, že človek na rozdiel od zvierat vidí potenciálne zdroje svojich presvedčení ako potenciálne zdroje, teda dokáže odlíšiť reprezentáciu vonkajšieho sveta od svojich túžob. Kvôli, či vďaka seba-vedomiu vzniká u človeka reflexívna vzdialenosť medzi zdrojom túžby a uspokojujúcim konaním. Tu vzniká nutnosť vedome túto vzdialenosť prekročiť, čo tiež znamená mať vedomú kontrolu nad svojím konaním a svojimi presvedčeniami. Tie preto nesmú mať charakter náhodnosti, ale skôr charakter nutnosti, resp. ako to s ohľadom na kantovskú tradíciu označuje Korsgaard, charakter povinnosti. Človek je teda tvor postavený pred nevyhnutnosť voľby vlastných princípov konania, ktoré musia nadobudnúť charakter povinnosti. Tento proces označuje ako seba-utváranie a jeho konkrétna podoba je závislá od konkrétneho ľudského projektu seba-utvárania.

[1] V kontexte Heideggerovej filozofie nie je možné použiť namiesto slova bytie slovo vedomie, aj keď nás téma k takejto zámene často zvádza. On sám o tom píše: „Preto je tiež každá možnosť ísť v stopách tohto myslenia zatarasená, keď sa niekto uspokojí s konštatovaním, že v pojednaní *Bytie a čas* sa miesto vedomie hovorí pobyt. Ako by sa tu jednalo len o používanie rôznych slov, ako keby nešlo o jedno jediné, totiž postaviť mysleniu pred oči väzbu bytia k bytovaniu človeka, a tým, myslené zo strany nás ľudí, postaviť najprv pred myslenie dostatočnú skúsenosť o bytnosti človeka, ktorá by viedla naše skúmanie". ([3], 21)

Tento konkrétny projekt označuje ako praktickú identitu, ktorá je istou rolou, istým obrazom nás samých, s ktorým sa stotožňujeme a do ktorého sa-utvárame. Takýchto obrazov či rolí, môžeme mať aj viacero a získať ich rôznymi spôsobmi. Niektoré získavame náhodne, niektoré výchovou, či z tradície či už kultúrnej alebo rodinnej. Za priaznivých okolností, môžeme tieto seba-obrazy meniť. Čo je ale dôležité, je ich vedieť zjednotiť do koherentného celku takým spôsobom, že z týchto obrazov, náhodných alebo zvolených, spravíme svojím konaním nutnosť. Človek stojí pred nutnosťou konať a praktická identita nám dáva dôvod a zároveň návod na konanie.

Tu sme sa dostali k miestu, kde sa myšlienky Heideggera a Korsgaard stretávajú. To, čo Heidegger nazýva rozumením vlastným možnostiam, by sme mohli označiť za praktickú identitu.[1] Toto Heideggerove seba-porozumenie by sme rovnako mohli metaforicky označiť ako obraz seba, ktorý v istej miere autenticky volíme a v istej prichádza, či už náhodne alebo z nejakej tradície, v podobe vrhnutosti do istých možností. Základný rozdiel je v tom, že Heidegger sa venuje len rovine rozumenia a Korsgaard len rovine konania. Pre Heideggera sme tým, ako sebe rozumieme a už samo toto rozumenie konštituuje naše bytie. Pre Korsgaard sme tým, ako konáme, a práve voľba tohto konania konštituuje naše bytie. Ako nevyhnutný predpoklad konania sa však vynára praktická identita, keďže sa v nej zakladajú dôvody a normy pre každé konkrétne konanie. Heidegger sa tu pohybuje na fundamentálnejšej pôde, totiž práve rozumenie sebe samému dáva základ praktickej identite a toto rozumenie má charakter rozumenia vlastným možnostiam, teda dáva základ pre možnú a nutnú voľbu konania. Heidegger však tiež tvrdí, že človek vždy už je tou-ktorou konkrétnou možnosťou seba samého, musel tu teda vždy už zároveň prebehnúť akt voľby konania a konanie.[2] Praktická identita, alebo obraz človeka je teda akousi sprostredkujúcou entitou medzi seba-porozumením a konaním.

Práve výkonnej stránke seba-utvárania sa vo svojich prácach venuje Korsgaard a snaží sa ukázať, že táto stránka je podstatnou zložkou toho, čo označujeme pojmom morálka. Inými slovami Korsgaard tvrdí, že morálny zákon je zákonom seba-utvárania.

Pod morálnym zákonom Korsgaard rozumie hypotetický a kategorický imperatív. Oba tieto zákony označuje za konštitutívne princípy. Prvý nám

[1] Ako ešte ďalej ukážem, tento krok nie je možný bez istých problémov.

[2] Heidegger má svoje dôvody, prečo sa nevenoval problematike praxe, v tejto štúdii sa však tejto otázke nebudem venovať.

hovorí, že ak chceme nejaký účel, musíme chcieť aj príčinu, ktorá vedie k jeho uskutočneniu. Druhý hovorí, že ak chceme konať, musíme konať tak, že my sami sme príčinou vedúcou k účelu, teda musíme konať autonómne, slobodne. Ak však chceme konať autonómne musíme konať ako integrovaná celistvá bytosť. Korsgaard definuje konanie takto: „aby sme mohli považovať nejaký pohyb našej mysle alebo tela za naše konanie, musí ísť o vyjadrenie nás ako celku, než o produkt nejakej sily pôsobiacej v nás alebo na nás". ([5], 18) Na to, aby sme mohli konať autonómne, musíme konať ako celok, byť integrovaný, čo podľa autorky znamená konať tak, že naše maximy môžeme vyhlásiť za univerzálne zákony. Základom našej jednoty je totiž vôľa; tá musí konať podľa nejakého zákona a ten nesmie mať charakter náhody, práve naopak, musí mať charakter univerzálnosti. Konkrétne konanie sa tak stáva povinnosťou. Vďaka hypotetickému imperatívu sa aktér stáva efektívnym a vďaka kategorickému imperatívu sa stáva autonómnym. Naša autonómia a integrita nie je niečo, čo by predchádzalo konaniu, ale až pri konkrétnom konaní podľa spomenutých dvoch morálnych zákonov sa utvára.

Konaním v súlade s morálnym zákonom robíme z praktickej identity, ktorá – ako som ukázal – môže vykazovať charakter náhodnosti, nutnosť. Týmto spôsobom integrujeme vlastnú vôľu a dušu do zjednoteného celku. Naša integrácia je základom našej autonómie a efektivity, čo je zas predpokladom konania. Korsgaard považuje naše seba-utváranie vedúce k vnútornej integrite za náš telos. Ten je potom kritériom pre hodnotenie nášho konania. Správne konanie je také, ktoré z nás robí integrovanú, celistvú bytosť (unified agent).

Stále tu však ostáva pár otázok: 1. Čo by nás malo motivovať k tomu, aby sme chceli tento telos naplniť, resp. prečo by sme mali chcieť byť integrovanou, celistvou bytosťou? 2. Ak je podstatou ľudského seba-utvárania urobiť z praktickej identity nutnosť, je zrejme jedno aká je konkrétna podoba tej-ktorej praktickej identity? 3. Samotný pojem praktickej identity sa zdá byť príliš statický na to, aby zachytil skutočnú povahu ľudského sebapochopenia. Človek v skutočnosti neustále stráca koherentný obraz o sebe samom a vždy ho znova nachádza, tento obraz však nemá stále rovnakú podobu. Ako je potom možné univerzalizovať maximy nášho konania?

Korsgaard sa pri prvej otázke odvoláva podobne ako Kant na ideu humanity alebo kantovsky na ideu ríše účelov. Mohli by sme tvrdiť, že je to málo, avšak táto otázka je v istej rovine ozvenou omnoho fundamentálnejšej

otázky: prečo vôbec odpovedať na výzvu konať alebo hamletovsky byť či nebyť? Tak ako s narodením dostávame možnosť žiť často bez dostatočného vysvetlenia, prečo to tak je, dostávame tu možnosť žiť autonómne a efektívne, teda ako slobodná ľudská bytosť a je len na nás, či sa odhodláme takúto bytosť zo seba vytvoriť.

Na druhú otázku u Korsgaard nenájdeme odpoveď. No v pozadí tejto otázky stojí rozsiahly problém zdôvodnenia morálky. Tento problém sa v európskej tradícii rieši už niekoľko storočí a práve tradícia je asi jediným pevným základom konkrétnych morálnych noriem. V tradícii nachádzame zdroje všemožných podôb praktických identít a tradícia je tiež jediným oporným bodom pre samotnú výzvu k seba-utváraniu sa ako slobodnej ľudskej bytosti.

V prípade tretej otázky by sme sa najprv mohli vrátiť k Heideggerovi. V jeho koncepcii nenachádzame žiaden článok, ktorým by naše seba-porozumenie staticky definoval. Rozumenie je u Heideggera, ako som ukázal, vždy rozumením vlastným možnostiam, ako byť. Toto rozumenie vychádza z aktuálneho stavu už uskutočnených, zvolených možností. Štruktúra nášho rozumenia a bytia je tak neustálou aktivitou, neustálym dianím.

U Korsgaard je naproti tomu predpoklad praktickej identity, ako istého horizontu, ktorý dáva nášmu konaniu konkrétny smer, cieľ, zmysel a hodnotu. Už som spomenul, že Korsgaard pracuje s pojmom telos, pričom telosom ľudskej bytosti je sa-utvárať ako integrovaná celistvá bytosť. Praktická identita sa tiež stáva akýmsi osobným telosom toho-ktorého konkrétneho človeka. Telos však Korsgaard nepripisuje veci o sebe, ale našej potrebe konceptualizovať svet. Táto potreba vyplýva z našej potreby orientovať sa vo svete a konať. Entita, ktorú označujeme ako praktickú identitu, je presne týmto typom konceptualizácie. Problém, ktorý sa tu teda otvára a ktorý v tejto štúdii nie je možné vyriešiť, je problémom večnej ľudskej snahy uchopovať svet do zrozumiteľných kategórií, ktorá naráža na dynamickú povahu skutočnosti. Korsgaard k tomu hovorí: „realita je esenciálne aktivitou a všetky statické entity sú vo všeobecnosti iba výsledkom zmrazenia mentálneho rámca pozorovateľa“. ([5], 37) Takto človek neustále naráža na problém medzi schopnosťou rásť a meniť sa a potrebou istého orientačného rámca, nielen vo svete, ale aj v sebe samom. Feuerbach k tomu vo svojich antropologických úvahách poznamenáva, že cieľ človeka obmedzuje, avšak obmedzenie je majstrom cností. A nemať cieľ znamená nemať vlasti, nemať svätyne.

Literatúra

[1] FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Praha : Academia 2007.
[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH 2008.
[3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika*. Praha : OIKOYMENH 2006.
[4] KORSGAARD, CH. M.: *The constitution of Agency. Essays on practical Reason and Moral Psychology*. New York : Oxford university press 2008.
[5] KORSGAARD, CH. M.: *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity*. New York : Oxford University Press 2009.

Táto esej bola napísaná ako súčasť riešenia grantovej úlohy UK/412/2010.

Mgr. Marián Mazag
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo námestie 6
818 01 Bratislava 1
SR
e-mail: murkomiux@gmail.com

Role diference v konsensuální teorii etického a demokratického diskursu

Martin Šimsa

The Role of Difference in Consensual Theory of Ethical and Democratic Discourse

The paper searches the role of difference in contemporary philosophical discussion about diversity of human originality and rules necessary for human community, especially in discourse ethics and theory of democracy. The aim of the paper is to find the equilibrium between individual difference, ethical rules and democratical society.

Diference slouží rozpoznání a zachování diverzity rostlinných a živočišných druhů, také rozpoznání a zachování jedinečnosti lidí, umění, náboženství, kultur. Při pouhém hájení originality však vstupujeme do věčné války všech se všemi – každý bojuje, aby zazářila jeho originalita. V mediálním světě se mluví o zviditelňování. Člověk jako ZOON POLITIKON potřebuje k životu mezi lidmi a v obci pravidla. Anarchisté by namítli, že pravidla nepotřebujeme. Kdybychom byli odpovědnými individuy v kantovském smyslu, s mravním zákonem v sobě, snad bychom mohli vedle sebe v míru žít. V dnešních komplikovaných a komplexních společnostech však bez minimálních právních a společenských pravidel stěží. I v anarchistických komunitách najdeme prvky pravidel; komunikace, dohoda a spolupráce jsou nutnou podmínkou udržitelné existence každého společenství. Pravidla současná analytická i kontinentální filosofie nalézá v řeči a její gramatice.

Základní etickou i politickou otázkou je vztah individuální diference a pravidel společenství, která nemohou platit jen jednou pro jednoho, jak svou otázkou ukázal Wittgenstein.[1] Pravidla jazyka (gramatika) a pravidla společenství (hodnoty, normy) jedince činí součástí jazykové hry. Habermas se na rozdíl od Wittgensteina domnívá, že jsou porézní, lze diskutovat i o nich, proměňují se v čase a dějinách ([7], 279). Jestliže je jedinec svobodné a odpovědné individuum, je jeho zahrnutí do jazykové hry možné jen tehdy, když souhlasí. Otázka zní: Jaká míra individuální diference je potřebná a nutná pro umožnění svobody a odpovědnosti jedince a jaká pravidla a jaký

[1] „Je to, čemu říkáme „řídit se pravidlem", něco, co by mohl udělat také jenom *jediný* člověk jenom *jedenkrát* v životě?" ([13], 101)

druh souhlasu (konsensu) jsou potřebné a nutné pro fungování lidského společenství.

Individuální diference hraje roli i v epistemickém, pragmatickém diskursu. Individuální diference je v pragmatickém diskursu omezena společenskou konvencí, v marxistickém diskursu ekonomickými a sociálními poměry. Liberálové předpokládají svobodný subjekt, ten není myslitelný mimo společnost, navzdory jejich předpokladům. Liberalismus je filosoficky stejně slabý jako pozitivismus (J. S. Mill), neoliberalismus předpokládá metafyziku trhu, von Hayek ji pojímá jako jedinou původní a přirozenou instituci. Myslím, že liberální princip je možný jen jako normativní, politický cíl (Rawls), ke kterému má jedinec a společnost směřovat.

Diferenciace lidí jako mluvících a jednajících subjektů stejně jako diferenciace diskursů, v nichž jsou individuální i skupinové diference přítomné, jsou otázkou vyjádření (vyslovení), uznání ze strany druhých subjektů a reprezentace prostřednictvím odpovídajících diskursů. V současnosti se častěji diskutuje uznání a reprezentování skupinových diferencí, alespoň v západní kultuře než diference individuální, která je považována za samozřejmou. Konzervativní liberálové kulturní, sociální a ekonomická práva neuznávají, uznávají jen práva vlastnická, tento extrémní postoj nebere v úvahu, že nežijeme v Americe či Británii v 18. století. Skupinovými diferencemi a identitami myslíme problematiku genderu, Romů, domorodých obyvatel, Afro-američanů, frankofonního obyvatelstva v Kanadě, atd. Existuje napětí mezi skupinovými a individuálními diferencemi. Národně či jinak homogenní skupiny někdy nerespektují práva jedinců jako příslušníků menšin. Nacionalismus i v mírnější formě vede k potlačování individuality, vynucování konformity, smazávání konkrétních diferencí. Klasickým příkladem v Taylorově studii je bránění rodičům ve frankofonní oblasti Kanady posílat děti do anglických škol ([12], 70). To je příklad diskriminace většiny menšinou – je odůvodněn maximou přežití menšiny.

Obrana individuální diference je programem liberalismu. V neoliberálním diskursu pojem negativní svobody neguje nejen pozitivní svobodu, ale demokracii jako takovou. Už u klasiků (Locke, J. S. Mill) je pojem individuální svobody silnější než pojem demokratického státu, slouží jen jako „prádelna“ či „noční hlídač“. Klasici hájí individuální svobody proti nárokům společnosti a státu, varují před tyranií většiny. Berlin, filosofický neoliberál, tvrdí, že jen negativní svoboda je svobodou, a že liberální despocie, která zaručí větší množství osobní svobody je lepší než zákony sešněrovaná demokracie

([3], 270). Oproti tomu teoretik otevřené společnosti, Popper, upřednostňuje demokracii před každou despocií, protože i liberální despocie člověka připravuje o svobodu a odpovědnost ([10], 154 – 181). V českém filosoficko-politickém diskursu vystupuje v díle Masaryka ([9], 13 – 15) a Rádla ([11], 41 – 43) kritika liberalismu z pozic demokracie. Liberalismus jako neomezená a neodpovědná svoboda oproti demokracii chápané jako svobodné diskusní společenství, jehož jsem členem a za nějž jsem odpovědný, proto nepřitakávám liberalismu, který hájí kdejakou bláznivou svobodu bez ohledu na důsledky, ke kterým bláznivá svoboda vede či by mohla vést.

V rané Habermasově filosofii se individuální diference podílí na konstituci jedince jako mluvícího a jednajícího subjektu v odlišení, interakci a dialogu s druhým, totéž se děje u druhého Já ([7], 207). Konstituční proces diference a identity ve vztahu k druhému doznává změn v pozdní Habermasově filosofii, tedy ve *Fakticita a platnost*, kde vystupuje bezsubjektová komunikace (?!), kterou generují občanské a instituční společenské procesy ([6], 362). Individuální diference zakotvená v jednotlivých občanech však garantuje legitimitu demokratického procesu. Občané volbou zákonodárců jsou zdrojem pravidel a vlády nad sebou samými ([5], 113 – 133).

Diference s identitou vystupují v diskusi o multikulturalismu. Identitou jedince i kulturního společenství se myslí lidská a kulturní totožnost, bez nichž by jedinec a kultura nebyli tím, čím jsou. Pojem identity lze užít pouze metaforicky, protože člověk není v přísném slova smyslu nikdy identitní sám se sebou, ani časově, psychicky nebo fyzicky, o lidské identitě lze mluvit pouze ve smyslu právním a politickém, tedy intersubjektivně. Taylorova studie i ostatních o multikulturalismu hledají křehkou rovnováhu mezi identitou a diferencí jedinců a menšinových kultur. Také hledají střední cestu mezi liberalismem nepodmíněné individuální svobody a liberalismem státní odpovědnosti za „přežití" kultur. Epistemologicky hledají třetí cestu mezi esencialismem a dekonstruktivismem ([12]).

Navzdory inspirativní komunitaristické kritice zůstává nevyjasněná epistemologie. Myslím, že diskursní etika a diskursní teorie demokracie poskytují silnější epistemologické argumenty. Filosofickým jádrem diskursní etiky a deliberativní demokracie je konsensuální teorie pravdy. Konsensuální teorie pravdy má pragmatický původ. Když se u nás o politikovi řekne, že je pragmatik, tak se většinou myslí, že je schopen všeho, tedy zákulisních, neveřejných machinací a korupčního jednání. To je pokleslé pojetí pragmatismu. Pokud pragmatismem myslíme vše, co funguje, tak i naše současná politika funguje, nás ovšem zajímá fungování dlouhodobé, udržitelné, v evropském

kulturním a kosmopolitním rozměru. Habermasova konsensuální teorie pravdy je založena na konsensu v ideální řečové situaci, do níž nevstupuje žádné mimoargumentační násilí a platí pouze lepší argument. Habermas diferencuje pojem pravdy do tří pojmů a oblastí. Užívá ho pro oblast objektivních vztahů. Druhým pojmem je (morální) správnost v oblasti intersubjektivních vztahů, které se týkají morálních a sociálních záležitostí, je normou argumentace a vyjednávání. Třetím pojmem je autenticita či věrohodnost, platí v oblasti subjektivních vztahů, umění či vyprávění snů, garanci je pouze věrohodnost umělce či vypravěče ([6]).

Konsensuální pojem pravdy rozvíjí také Karl-Otto Apel, pravda představuje možný souhlas všech v ideálním komunikativním společenství. Ideální komunikativní společenství není omezeno prostorem ani časem, patří do něj každý, který se danou věcí věcně zabývá. Pravdivý je výrok, s nimž by mohli všichni členové společenství souhlasit. Každý badatel se nachází v reálném komunikativním společenství, ale když začne výsledky zveřejňovat, obrací se na ideální komunikativní společenství, které se vyznačuje posuzováním pouze na základě argumentů samých a podle věci, o kterou jde. Každý badatel jako člen badatelského společenství je subjektem i objektem. Jako subjekt zkoumá společnost, jako objekt je badatelským společenstvím sám zkoumán. Subjektem i objektem je společnost, v níž se badatelské společenství nachází, protože zkoumá sama sebe prostřednictvím badatelského společenství a zároveň je zkoumána ([2]).

Komunikativní společenství má pragmatický původ, důraz na časové a transcendentální společenství a dialektiku ideálního a reálného je hegelovský. Apel na rozdíl od Habermase, který komunikativní rozum detranscendentalizuje, myslí transcendentálně, klade otázky po podmínkách možnosti a platnosti kritického porozumění a smyslu kritické společenské vědy, včetně filosofie, otázky však neodpovídá s Kantem, ale prostřednictvím pragmatické, hermeneutické a analytické filosofie jazyka. Transcendentálním intersubjektivním předpokladem všech věd je reálné a ideální komunikativní společenství, tělesnost badatelů a jazyk jako univerzální intersubjektivní médium.

Apel navzdory kantovskému přístupu radikalizuje komunitaristickou kritiku etické, sociální i politické neudržitelnosti liberálního individualismu. Kritizuje ho spolu s hlavní linií novověké filosofie (Descartes, Kant a Husserl) subjektu a vědomí, jejíž vrcholné syntézy se odehrávají na půdě čistého vědomí, transcendentální subjektivity. Apel tvrdí: Žádný myslitel nemyslí sám o sobě a sám ze sebe. Novověký filosofický přístup, který vy-

chází jen z myslícího subjektu, nazývá metodickým solipsismem. Uvádí čtyři inter-subjektivní argumenty. Myslitel myslí v řeči, ta je inter-subjektivním médiem, má tělo, které je inter-subjektivním médiem, je příslušníkem reálného komunikativního společenství a obrací se na ideální komunikativní společenství. V myšlení a řeči myslitele jako tělesné společenské bytosti se nacházejí ostatní myslitelé prostřednictvím svého myšlení a řeči a intencionálně se v jeho myšlení nacházejí také ti, na které se obrací, tedy nikdy nemyslí sám.

Diskursní etika stojí na pragmatické konsensuální argumentaci v tom smyslu, že každý spor je rozhodnutelný argumentační diskusí. Základním předpokladem je, že užíváme logické a srozumitelné argumenty a partner v diskusi má k věci otevřený rovnoprávný přístup. Apel etiku dělí do tří oblastí: mikroetika – etika mezilidských vztahů, mezoetika – etika obce, společnosti či státu a makroetika – etika lidstva, které je největším reálným komunikativním společenstvím. Makroetiku odůvodňuje tak, že jestliže je člověk schopen sebe zničit (prostřednictvím jaderných zbraní a ekologických katastrof) má být schopen vztáhnout se k sobě jako k přírodnímu a kulturnímu druhu a promýšlet odpovědné jednání člověka jako takového, které umožní jeho udržitelný život. Člověk jako homo sapiens (kriticky reflektující) musí dostihnout člověka jako homo faber (jednajícího), který má náskok. Apel soudí, že konference, na kterých se projednávají naléhavé a strategické problémy člověka, mají svůj význam už pouhou existencí, úsilí o dosažení dorozumění a konsensu je lepší než nejednat, válčit a zabíjet se ([1], 42).

Diskursní etice a diskursní teorii demokracie je vytýkán idealismus, protože ideální řečové situace ani ideální komunikativní společenství ve skutečnosti neexistují. Námitka je částečně oprávněná. Na obranu „idealistických" teorií můžeme užít výše uvedený pragmatický argument. Kritici poukazují na to, že deliberativní diskursy nevedou pouze ke konsensu, ale některé končí konfliktem a neúspěchem. Navrhuji zamyslet se nad kosmopolitním „utopickým" pragmatickým cílem, nad soužitím všech lidí na planetě Zemi tak, že lidé vedle sebe a spolu mluví, žijí a pracují. Individuální a skupinové diference slouží k pestrosti a ne-uniformitě, konflikty se řeší diskusí, argumentací, demokratickým jednáním. To je zatím „utopický" výhled na kosmopolitní demokracii pro celé lidstvo, aniž by bylo v jednom státu, pouze by lidé akceptovali situaci pojmenovanou už Kantem, tedy že se nelze rozptylovat do nekonečna, protože planeta Země je konečná neb má kulový povrch ([8], 24).

Proti konsensuální komunikativní etice a demokracii můžeme namítnout, že už jsou u cíle, nacházejí se v bodě, ve kterém nejsme a o jehož dosa-

žení můžeme pochybovat. Rovněž můžeme vznést obavy, zda by tento cíl, kdyby se stal vládní politikou, nevedl k vynucování konsensu a potlačování jedinečnosti. Z řady filosofií se staly mocenské ideologie. Myslím však, že přítomnost ideálně normativního modelu je nutná pro jakékoli teoretické, tedy i filosofické myšlení. Přínos diskursní etiky a diskursní teorie demokracie vidím v normativním vymezení svobody a spravedlnosti – společnost, kde platí pravidla. Individuální a skupinové diference jsou podmíněny etickou a demokratickou dohodou, která garantuje jejich udržitelnost a osobním respektem k druhým individuím i jejich společenstvím.

Literatura

[1] APEL, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
[2] APEL, K.-O.: *Komunikativní společenství jako transcendentální předpoklad sociálních věd.* Praha : Filosofický časopis 3, 2003, s. 433 – 467.
[3] BERLIN, I.: *Čtyři eseje o svobodě.* Praha : Prostor 1999.
[4] HABERMAS, J.: *Faktizitat und Geltung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
[5] HABERMAS, J.: K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech.* Praha : Filosofia 2008.
[6] HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
[7] HABERMAS, J.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
[8] KANT, I.: K *věčnému míru.* Praha : Oikoymenh 1999.
[9] MASARYK, T. G.: *Jan Hus.* Praha : Jan Kanzelsberger 1990.
[10] POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Praha : Oikoymenh 1994.
[11] RÁDL, E.: *Náboženství a politika.* Praha : J. Vetešník 1921.
[12] TAYLOR, CH.: *Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus.* Praha : Epocha 2001.
[13] WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická zkoumání.* Praha : Filosofia 1994.

PhDr. Martin Šimsa, Ph.D.
Katedra politologie a filosofie FF UJEP
České mládeže 8
400 96 Ústí nad Labem
e-mail: simsaster@gmail.com

Identita, cnosť a ideál „dobrého života“

Milan Toman

Identity, virtue and ideal of „a good life“
The author reflects the issue of identity in connection with the cathegory of virtue. He characterizes some traits of a virtue with regard to the philosophical heritage of L.A. Seneca and his philosophy of art of living. The core problem lies in whether it is possible to identify oneself with Seneca's ideal of a good life, which is based on practising virtue. The article also points out the inspiring value of this philosophical heritage in the current ethical discourse.

Na problematiku identity a diferencie možno nazerať z rôznych perspektív, z pozície rôznych filozofických systémov, so zameraním sa na čiastočné problémy alebo celkovo ukotviť danú problematiku v širších filozofických súvislostiach. V tomto príspevku sa zameriam na jednu z možných interpretácií problematiky identity a diferencie a to konkrétne v rámci úvah o filozofii umenia žiť.

Pod filozofiou umenia žiť[1] rozumiem filozofiu, ktorá predkladá návody a postupy, ako dosiahnuť alebo sa aspoň priblížiť k ideálu dobrého života. Pod termínom dobrý život rozumiem nepremárnený, zmysluplný, autenticky prežitý život. Filozofia umenia žiť teda jednak vytvára istú podobu dobrého života, často vo forme nejakého ideálu, a súčasne navrhuje aj postupy, ako tento ideál dosiahnuť. Tieto postupy však majú platnosť optatívnu – čiže nie záväznú, ale len želateľnú, preto ich môžeme stotožniť s odporúčaniami a vymedziť voči striktným predpisom.

Každý človek túži prežiť šťastný (dobrý) život na základe svojich predstáv, mienok, presvedčení. Ako píše E. Lalíková: „žijeme v súlade s istými normami, princípmi, presvedčením...“ ([6], 150), ale mnohokrát tieto svoje princípy, presvedčenia a normy, akési individuálne vnútorné nastavenia v sebe kritizujeme, prehodnocujeme a nanovo artikulujeme. V tejto súvislosti aj zámerom filozofie umenia žiť je nepretržitý dôraz na to, že život treba nielen pretrpieť, ale skutočne prežiť, a preto sa treba vždy nanovo diferencovať od zaužívaného, a teda hľadať a nachádzať svoju identitu, ktorá dáva človeku možnosť prežiť život skutočne, plnohodnotne a zmysluplne.

[1] Filozofia umenia žiť nachádza silnú odozvu v myslení súčasných filozofov. Pozri napríklad práce W. Schmida [9] a [10].

Filozofia umenia žiť v sebe zahŕňa široké spektrum problémov, počnúc od axiologických, antropologických, etických až po problematiky, ktoré spadajú do oblasti environmentálnej či do oblasti metafyziky. Pôvod filozofie umenia žiť je možné vystopovať už v období antickej filozofie, kde sa filozofia umenia žiť dá interpretovať ako náuka o umení žiť (*ars vitae, ars vivendi*). Pod antickou podobou umenia žiť budem v tomto príspevku chápať konkrétne stoickú podobu filozofie umenia žiť inšpirovanú myšlienkovým odkazom Lucia Annaea Senecu[1].

Domnievam sa, že ústrednými piliermi, resp. tematikami senecovskej filozofie umenia žiť sú témy šťastia (eudaimonie), téma vášní (náuka o afektoch) a téma cnosti (aretológia). Náuka o šťastí si kladie za cieľ identifikovať podobu šťastia, o ktorú sa treba usilovať, pričom si kladie otázky, či je vôbec možné dosiahnuť šťastie a akými prostriedkami. S problematikou šťastia súvisí aj problematika afektov, ako duševných pohybov, ktoré ak nie sú pod kontrolou rozumu, môžu brániť dosiahnutiu šťastia. Téma cnosti reflektuje význam i zmysel cnosti vo vzťahu k šťastnému, blaženému životu. A práve tento tretí pilier: problematika kategórie cnosti, bude predmetom nasledujúcich reflexií.

V súčasnosti prebieha renesancia cností[2] ako tradičného pojmu morálnej reflexie. Táto téma sa vyznačuje rozmanitosťou a diferencovanosťou, čo dáva pre súčasnosť podnety ku kritickej interpretácii, originálnemu prehodnoteniu a znovunastoleniu pojmu cnosti. Nebudem sa však zaoberať rôznymi súčasnými koncepciami cnosti, hoci by to bolo vhodné. Skôr by som sa chcel na chvíľu pristaviť pri načrtnutí rozdielnych rysov kategórie cnosti a kategórie povinnosti.

Náuka o cnosti (aretológia) sa stala základom pre vznik etiky cnosti, ktorá sa vymedzuje voči rešpektu pred pravidlami a plnením povinností. Etika cnosti a etika povinnosti vychádzajú z odlišných princípov, avšak spoločným pre obe bola skutočnosť, ako mieni Smreková, že „robiť to, čo bolo v prospech človeka, sa pokladalo zároveň za morálne záväzné – z cností teda vyrastali isté povinnosti".([4], 150)

Je možné rozlišovať dva významy povinnosti: 1. povinnosť ako dlh, záväzok osoby voči dohode alebo zmluve a 2. povinnosť ako dobro hodné človeka, resp. dobro, za ktorým treba ísť. Okrem predošlého rozlíšenia je

[1] Lucius Annaeus Seneca (4 pred n. l. – 65 n. l.) – rímsky filozof, politik, rečník, propagátor stoicizmu.

[2] Pozri napr.: [2], [4] ako aj [8], [3] a ďalšie.

možné kategóriu povinnosti aj dvojako interpretovať: na jednej strane sa ponúka pragmatický význam tohto pojmu a síce v takom zmysle, že konanie sa vyžaduje len ako podmienka na dosiahnutie nejakého výsledku, zatiaľ čo na druhej strane je morálny význam, podľa ktorého sa dôraz kladie nie na obsah konania, ale na princíp.

V dejinách filozofie sa kategóriou povinnosti azda najintenzívnejšie zaoberal I. Kant, ktorý však nesledoval líniu filozofie umenia žiť. Kant na rozdiel od filozofie umenia žiť a jej dôrazu na princíp blaženosti odmietol tento princíp s odôvodnením, že prirodzená túžba po blaženosti nie je univerzálne platná, a teda nemôže byť považovaná za maximu. Kant odmieta „uznať princíp blaženosti a z neho odvodenú maximu ako všeobecného určovateľa vôle subjektu, keďže prirodzená túžba po blaženosti nevyjadruje podľa neho nič zákonité ani univerzálne, ale len subjektívny, od skúsenosti a mienky jednotlivcov závislý a teda náhodný praktický princíp". ([4], 177)

Späť k samotnej kategórii cnosti. Korene etickej kategórie cnosti[1], ktorá sa v morálno-filozofických reflexiách nepretržite vynára a nanovo artikuluje, je možné identifikovať v antickej filozofii, kde je cnosť spájaná s ideálom mudrca. Napríklad neskonalú dôležitosť témy cnosti dokumentuje pasáž z Aristotela, ktorý sa pochvalne vyjadruje o cnosti, keď hovorí: „Chvála totiž prináleží cnosti – pomocou nej sme schopní mravne konať." (*EN 1101 b*) Neskôr v období helenizmu boli diskusie okolo kategórie cnosti obohatené o kategórie dobra a zla, čo sa stalo predpokladom pre prijatie náuky, že cnosť je jediné dobro, neresť jediné zlo a všetko ostatné je adiafora.[2]

Ak vychádzame z mienky stoikov, že na dosiahnutie šťastného (blaženého) života treba cnosť a *vice versa*, môžeme sa domnievať, že ďalšie dobrá k blaženému životu nie sú potrebné, pretože cnosť a blaženosť (šťastie) sú identické. Cnosť sa preto chápe ako jedna z konštitutívnych zložiek dobrého života. Výhodou kategórie cnosti je jej konštantnosť, teda že konkrétna cnosť nepodlieha spoločenským nárokom ani religióznym predpisom, a teda predstavuje ťažko meniteľnú, stálu kategóriu.

Prečo v antických filozofických školách akcentuje kategória cnosti? Čím bola kategória cnosti atraktívna, keďže sa vyprofilovala a paralelne koexistovala s vytváraním systémov založených na príkazoch, predpisoch

[1] Z etymologického hľadiská cnosť (gr. *areté*, lat. *virtus*) označuje znamenitú charakterovú vlastnosť, výbornosť, zdatnosť duše alebo dokonalosť.

[2] K problematike adiafora – indiferentných vecí u stoikov pozri [5].

a zákonoch? Domnievam sa, že by bolo veľmi ťažké, ak nie priam nemožné, určiť konkrétny dôvod, ale je pozoruhodné, že uprostred týchto a ďalších otázok rezonuje tzv. „optimistický kalkul" alebo predpoklad, že ak človek nadobudne cnosť, jeho konanie bude dobré, čím sa stane dobrým človekom.

Ak by niekto namietal, že nedostatkom tohto kalkulu je precenenie cnosti, pretože skutočnosť, že niekto vlastní cnosť ešte neznamená, že bude podľa nej za každých okolností konať. Ak by sa totiž cnostný človek ocitol v situácii voľby medzi mravným (cnostným) konaním a konaním, ktoré bude sledovať v danej situácii výhodnejší zámer, nie je vylúčené, že sa nerozhodne pre inú (nie cnostnú) možnosť konania. Voči takto mierenému uvažovaniu možno vniesť pochybnosť, či sa takáto možnosť konať inak ako v súlade s cnosťou vôbec môže vyskytnúť. Pretože zo samotnej povahy cnosti vyplýva, že kto vlastní cnosť, tak v súlade s cnosťou aj nevyhnutne koná. V prípade, ak by človek nekonal cnostne, buď by cnosť vlastnil len čiastočne, alebo ju nevlastnil vôbec.

Kategória cnosti v intenciách Senecovej filozofie umenia žiť je tvorená nielen schopnosťou správne konať, ale aj ambíciou nadobudnúť dobré zdatnosti, cnosti. Ako východisko pre tento poznatok je predpoklad, že šťastný život nezávisí od prítomnosti alebo neprítomnosti vonkajších dobier (na rozdiel od peripatetikov), ale spočíva vo vlastnení cnosti.

V Senecovom myšlienkovom odkaze nikde nenachádzame klasifikáciu cností, no je veľmi pravdepodobné, že aj v tomto ohľade vychádza z ideí stoicizmu. Cnosť sa u Senecu prejavuje viacerými schopnosťami, z ktorých najväčšmi rezonuje usmerňovacia schopnosť[1], ktorou kategória cnosti napomáha viesť život správnym smerom, smerom k ideálu dobrého života.

Podľa Senecovej verzie umenia žiť je to práve kategória cnosti, ktorá dáva životu krásu, plnosť a hodnotu. Akým spôsobom je možné stať sa cnostným človekom? Nadobudnúť cnosti, a teda stať sa cnostným je možné prostredníctvom zvyku, cvičením a tréningom. Cnostný človek sa prejavuje tak, že si v každej situácii vytvára správnu mienku o tom, ktoré konanie je správne a ktoré nesprávne. Ak cnostný človek rozlišuje správne od nesprávneho, nevyhnutne musí aj konať to, k čomu ho uschopňuje samotná cnosť, musí poznať dostatočné dôvody pre správne konanie.

[1] Cnosť sa prejavuje tromi schopnosťami: 1. Poznávacia schopnosť; 2. Usmerňovacia schopnosť; 3. Konatívna schopnosť. Domnievam sa, že u Senecu akcentuje najmä druhá usmerňovacia schopnosť. Bližšie pozri ([13]).

Smerujú cnosti k nejakému vyššiemu cieľu? Aký je zmysel cnosti, prečo v početných koncepciách rezonuje apel na žiť a konať podľa cnosti? Odpoveď ponúka MacIntyre, keď hovorí: „Cnosť je, a samozrejme musí byť sama sebe cieľom, odmenou, motívom." ([4], 271) Život podľa cností sa nekoná pre väčšie dobro (ako účel pre niečo ďalšie), ale samo pre seba (pre cnosti samotné).

Cesta k osvojeniu si cnosti nie je ľahká a toho, kto vlastní cnosť, môžeme nazvať mudrcom. Lebo jedine mudrc vlastní cnosť, ktorá ovplyvňuje jeho postoje a jeho názory, a všetko ostatné sú dary Šťasteny.

V súvislosti s darmi Šťasteny načrtáva Seneca niekoľko charakteristík kategórie cnosti v protiklade k darom Šťasteny. Šťastena býva zobrazovaná ako niečo/niekto, kto obdarúva zvonka, pričom „všetko, čo prichádza zvonka je nestály a neistý majetok".[1] Naproti tomu cnosť je niečím stálym, pevným, a teda aj bezpečným majetkom, ktorý nemožno stratiť. Taktiež cnosť nemožno považovať za dar Šťasteny, nezaslúžený, náhodný a aj preto, lebo „cnosť berie len to, čo dala, a pretože cnosť nedáva, preto ju nemôže ani vziať: ([cnosť] doplnil M. T.) je slobodná, neporušiteľná, nepohnuteľná, neotrasiteľná, tak otužená proti ranám Šťasteny, že nemôže byť ani vychýlená, a tobôž premožená".[2]

Seneca vehementne odmieta aj polemické tvrdenie, ktoré niektorí prezentujú, keď hlásajú, že „rozkoš nie je možné oddeliť od cnosti, a tvrdia, že kto žije cnostne, žije zároveň príjemne a každý, kto žije príjemne, žije cnostne."[3] Seneca odmieta toto tvrdenie z dôvodu, že rozkoš môže človek prežívať aj vtedy, keď žije zlým životom, zatiaľ čo cnosť sa nezlučuje s iným ako s dobrým životom, ako aj z dôvodu, že cnosť poznajú len niektorí, no rozkoš poznajú všetci. Seneca teda vyhrocuje cnosť a rozkoš ako dva nepodobné, ba priam protikladné fenomény, ktoré sú nezlučiteľné.

Pre antické chápanie cnosti, ktoré v značnej miere akceptoval aj filozof Seneca vo svojom myslení, môžeme uviesť aj nasledujúce charakteristiky: 1. Cnosť je naučiteľná, trvalá a nie je možné ju stratiť; 2. Cnosť je pevným postojom charakteru; 3. Cnosť sa chápe ako nemenné a najvyššie dobro

[1] „...omnium enim extrinsecus adfluentium lubrica et incerta possessio est." (De const. sap. 5, 7)

[2] „... nihil eripit fortuna nisi quod dedit; uirtutem autem non dat, ideo nec detrahit: libera est, inuiolabilis, inmota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, nedum uinci possit." (De const. sap. 5, 4)

[3] „... negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat, nec iucunde ut non honeste quoque. (De vita beata 1, 7, 1)

(u stoikov sa stotožňuje *arete* s *eudaimoniou*); 4. Cnosti sú pre všetkých ľudí rovnaké, nezáleží na veku, pohlaví, sociálnom stave.

Na záver zostáva ešte zodpovedať otázky, či takto načrtnutá Senecova podoba kategórie cnosti vo filozofii umenia žiť je uskutočniteľným ideálom života, či je možné sa s takouto podobou ideálu dobrého života, založeného na kategórii cnosti identifikovať a v čom spočíva inšpiratívnosť Senecovho odkazu pre súčasnosť?

Domnievam sa, že napriek stručne načrtnutej Senecovej verzii kategórie cnosti je možné sa k tomuto ideálu priblížiť. Osvojovanie si cnosti predstavuje ale veľmi náročnú, nekompromisnú a asketickú životnú cestu, ktorá je pre väčšinu ľudí nedosiahnuteľným ideálom. Napriek tomu však kategória cnosti ako pevná a nemenná zložka ľudského charakteru by mala patriť do každodenného života človeka, ako protiváha k súčasným trendom doby, ktoré človeka tlačia k "rebríčkovému oportunizmu", „morálnej flexibilnosti" a k "strate vlastnej tváre".

Literatúra

[1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda 1979.

[2] COMTE-SPONVILLE, A.: *Malá rozprava o veľkých cnostiach*. Bratislava : Sofa 1999.

[3] HREHOVÁ, H.: *Etická rozprava o cnosti a dobrokráse. Aretologicko-filokalistické reminiscencie*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity 2009.

[4] MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha : OIKOYMENH 2004.

[5] KALAŠ, A.: *Stoická etika*. http://www.fphil.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/kfdf/kalas/publik/10stoickaetika.pdf (13.11.2010).

[6] LALÍKOVÁ, E.: „Erazmovské" dilemy Igora Hrušovského. In: *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie* (zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. výročného stretnutia SFZ pri SAV 2. a 3. mája 2007 Bratislava – Smolenice). (Eds. Plašienková, Z. – Lalíková, E.). Bratislava : Iris 2007, s. 149 – 154.

[7] SMREKOVÁ, D.: Od rigorizmu povinnosti k morálke cnosti. In: *Filozofia 3*, roč. 2001, roč. 56, s. 174 – 186.

[8] SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: *Dobro a cnosť. Etická tradícia a súčasnosť*. Bratislava : Iris 2003.

[9] SCHMID, W.: Der Begriff der Lebenskunst und das Anliegen der Philosophie. In: *Leben und Lebenskuns am Beginn des 21. Jahrhunderts*. München : Wilhelm Fink Verlag 2005, s. 13 – 24.
[10] SCHMID, W.: *Philosophie der Lebenskunst: Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main 1998.
[11] SENECA, L. A.: *De constantia sapientis*. http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.constantia.shtml (11.11. 2010)
[12] SENECA, L. A.: *De vita beata*. http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.vita.shtml (11.11. 2010)
[13] TOMAN, M.: Stoická apathia a kategória povinnosti u Cicerona a Senecu. In: *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie* (zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. výročného stretnutia SFZ pri SAV 2. a 3. mája 2007 Bratislava – Smolenice). (Eds. Plašienková, Z. – Lalíková, E.). Bratislava : Iris 2007, s. 333 – 338.

Mgr. Milan Toman
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava
e-mail: milan.toman@gmail.com

Identita - Diferencia

Zborník príspevkov zo 4. slovenského filozofického kongresu

Róbert Karul - Richard Sťahel - Milan Toman (eds.)

Bratislava 2010

Vydavateľ: SFZ pri SAV a FiÚ SAV

Copyright: SFZ pri SAV

ISBN: 978-80-970303-1-5
EAN: 9788097030315